

A AMIZADE ENTRE HOMEM E DEUS. SOBRE O SIGNIFICADO DE *THEOPHILÉS* EM PLATÃO

FRIENDSHIP BETWEEN MAN AND GOD.

ON THE MEANING OF *THEOPHILÉS* IN PLATO

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK*

Resumo: A compreensão platônica da *philia*, seja no âmbito da comunidade política, seja no da relação amorosa, inclui também a relação com o divino. O artigo mostra que a *philia* divina se dirige tanto para o homem que vive de modo justo e devoto, como para aquele que é capaz da visão das idéias, isto é, o dialético. Portanto, para Platão, não subsistem dois diferentes significados de *theophiles*, dos quais um seria ético e o outro teórico.

Palavras-chave: *philia*, virtude, dialética, Bem.

Abstract: The Platonic understanding of *philia*, be it in the context of political community or in love relationship, also includes relationship with the divine. This article shows that the divine *philia* applies as much to the man who lives in a just and devoted way as to him who is capable of the vision of ideas, that is, the dialectic one. There are for Plato, therefore, not two different meanings of *theophiles*, an ethical and a theoretical one.

Keywords: Philia, Virtue, Dialectics, Good.

1. Cálicles, o defensor do uso sem escrúpulos do poder e da satisfação despudorada dos desejos, deve ouvir de Sócrates, no *Górgias*, que a sua tipologia humana predileta não só não pode estabelecer uma relação de amizade com qualquer outro ser humano, como não pode sequer ser-lhe agradável, ou mesmo cara, e tampouco pode sê-lo a um deus: οὔτε ἄν ἄλλω ἀνθρώπῳ προσφιλῆς ἂν εἶν ὁ τοιῦτος οὔτε θεῶ (507e 3-4). Este não é capaz de viver em comunidade, mais ainda, sendo privado de tal capacidade, falta-lhe a φιλία, a amizade, e o amor. Por isso, se deveria sustentar que, para quem viva segundo a representação que tem Cálicles da realização pessoal, a comunidade e a amizade não têm nenhum valor, por princípio. Assim, pode-se esperar que o próximo passo de Sócrates consista em mostrar que

* Thomas Szlezák é professor da Universidade de Tübingen, Alemanha. E-mail: thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de

mesmo no âmbito das finalidades próprias de Cálicles, a *φιλία* de outro seja imprescindível, apesar de tudo.

Ao contrário, o fato de que a carência de um espírito comunitário e do senso de amizade constituam grave falta, não é demonstrado aqui por meio de uma análise das relações humanas, mas, antes, mediante a remissão à idéia de que céu e terra, deuses e homens são mantidos unidos justamente pela *κοινωνία* e pela *φιλία*, que assim desempenham o papel daquele princípio cósmico que produz o universo pelo próprio modo que é chamado, ou seja, um “cosmos”, uma ordem (507e 6 – 508a 4)¹.

No *Banquete*, no discurso sobre Eros, Aristófanes diz que nós, homens, por força da precedente punição operada pelos deuses, e ocorrida particularmente pela divisão dos nossos corpos de antes em duas metades, deveremos ser-lhes devotos para evitar conseqüências ainda piores e, sobretudo, que ninguém deveria permitir-se agir contra a natureza de Eros. Isso é o que fazem os que se tornam odiosos aos deuses, porque somente quando tivermos estabelecido um estreito laço de amizade com os deuses, ou quando nos tornarmos caros a eles e reconciliados com eles, somente então encontraremos o ser amado mais apto para nós (*φίλοι γενόμενοι καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ*) (193a 7 – b 6).

Esses dois trechos extraídos do *Górgias* e do *Banquete*, e com os quais desejo começar, levam em consideração duas formas extremamente diferentes de *φιλία*, de amizade, e de amor: de um lado, a necessária interação do falante com os outros no interior de uma comunidade política, no âmbito da qual ele ambiciona conseguir o poder, e, de outro, a conquista do amado ideal numa relação amorosa, na qual se exprime necessariamente o que de mais pessoal podemos experimentar. Em ambos os casos, é evidente que a *φιλία*, da qual o ser humano tem necessidade, inclui também a relação com o divino. Não importa o que o homem faça, o seu agir deve encontrar-se em sintonia com os deuses, e deve ser-lhes agradável e caro, deve ser *θεοφιλής*.

Ambos os exemplos textuais põem em evidência o amplo arco típico do modo de argumentar platônico, que se desdobra do fenômeno objeto de reflexão imediata – que nas suas várias referências aparece extremamente circunscrito –, para contextos muito mais amplos, que permitem vê-lo sob uma luz inteiramente nova. Da retórica política, de que se trata no *Górgias*,

¹ Para a interpretação das implicações ontológicas da passagem no horizonte dos diálogos juvenis, cf. KRÄMER, H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1959/6, Heidelberg, 1959, p. 57-83.

passa-se à *κοινωνία* e à *φιλία* entendidas como princípios estruturais do mundo, enquanto que por trás da busca do amado ou da amada, no *Banquete*, esconde-se a pergunta mais ampla sobre a natureza dos seres humanos e sobre a possibilidade de reconquistar a sua unidade perdida. Um instrumento que Platão usa juntamente com outros para chamar a atenção sobre o enraizamento da nossa existência limitada, naquelas que são as características constitutivas da totalidade, é o seu repetido convite para que o homem se torne caro ao deus e seu amigo. Mas qual é o sentido dessa solicitação – que significa para o homem, ser φίλος θεῶν ou θεοφιλής?

2. A primeira reflexão, e também a mais detalhada, sobre o conceito de θεοφιλής encontramos no diálogo *Eutífron*. De acordo com o estilo típico do diálogo aporético, na realidade não é dada uma resposta à pergunta central “que é a santidade”, τί τὸ ὅσιον. Não obstante, no curso de um procedimento plenamente intencional por parte de Sócrates de evitar oferecer uma solução, que, como um Dédalo, contribui para a instabilidade da argumentação levando-a a um círculo (11c-e; 15b), emerge algo importante sobre a relação entre ‘o ser santo’ e ‘o ser caro aos deuses’. O adivinho Eutífron, que se considera um particular conhecedor do que lhes é agradável, logo, também do que é santo, oferece como primeira definição desse conceito a seguinte: o que é caro aos deuses, é santo, enquanto o que não lhes é caro é não-santo (τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον) (6b 10 – 7a 1). Essa definição será, contudo, rejeitada diante da constatação de que o ser amado pelos deuses é assim justamente porque eles o amam, enquanto o santo não é santo na medida em que é amado por eles mas, antes, é verdade justamente o contrário, isto é, que ele é amado por eles porque é santo (10d 5-6; 2-3). Enquanto o ser amado pelos deuses determina a essência do θεοφιλής, esse mesmo ser amado representa diante do ὅσιον apenas uma afecção, um πάθος que se acrescenta à sua essência (ὅτι πέπονθε). Com isso, contudo, a essência do santo, a sua οὐσία, não foi ainda apreendida (11a 5 – b 1).

Todavia, já ficou claro de maneira preliminar, que essa essência do santo deve ser de tal modo que represente algo unitário e idêntico a si mesmo, e que esteja presente como algo idêntico em todas as ações santas, igual a si e possuidor de uma forma única (αὐτὸ δὲ αὐτῶ ὁμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν) (5d 1-4). Além disso, essa forma, que em lugar de ἰδέα pode ser chamada εἶδος, deve ser aquilo por meio ou por causa do que tudo o que é santo “é” santo (6d 10-11), assim como deve poder servir de modelo ou παράδειγμα a partir do qual todos os casos individuais de ações santas devem ser comensuráveis (6e 3-6). Ademais, Sócrates oferece a indicação de que tudo o que é santo

deve ser necessariamente também justo, de modo que a santidade venha a ser uma parte da Justiça (11a 4-5; 12d 2-3) – uma indicação da qual Eutífron é absolutamente incapaz de servir-se, como havia sido antes das orientações sugeridas sobre a ἰδέα, cuja οὐσία deve ser ainda encontrada.

Prescindindo do seu final aporético, o que se deduz do diálogo não é pouco. O homem amado por deus (ὁ θεοφιλῆς ἄνθρωπος, 7a 7) é santo, mas o que os deuses amam não consiste numa escolha entre personagens como os que são transmitidos pela crença religiosa tradicional, que realizavam reciprocamente as mais graves injustiças – quando Sócrates ouve semelhantes histórias irrita-se profundamente (5e 5-6a 8). Ele raciocina, evidentemente, nos termos de divindades isentas da injustiça e da discórdia, e pelas quais aquilo a que o seu amor se dirige tem uma natureza auto-suficiente, objetiva, inequivocamente determinada, em poucas palavras, uma natureza ideal. O horizonte espiritual, que a religião transmitida fixava previamente, torna-se pelo personagem do adivinho Eutífron claramente visível: santo é o que é caro aos deuses. O homem é dependente da divindade. O que deus ama não deve necessariamente corresponder sempre às convicções morais dos seres humanos. A asserção fundamental, que o θεοφιλῆς ἄνθρωπος é santo (7a 7), não precisa, do ponto de vista de Sócrates, ser negada. Entretanto, encontramos diante de traços basilares de uma religião diferente, na medida em que os dois componentes da palavra-chave θεο-φιλήs são implicitamente interpretados de maneira nova: os deuses que agora preenchem de significado essa palavra não são essências que se aprisionam, se devoram ou se castram (como Zeus, Cronos e Urano no mito antigo). E se o seu “amor” se remete a uma medida objetiva externa a eles mesmos, então, o φιλεῖν dos deuses transformou-se também em algo diferente. Com isso, no *Eutífron*, que é um diálogo da juventude, a direção na concepção platônica do “ser amado pelo deus” já se mostra estabelecida.

3. Todavia, a religiosidade platônica nas suas solicitações morais não se distancia muito da religiosidade popular, mesmo deixando-a filosoficamente para trás, como essa incursão no diálogo *Eutífron* levaria a supor. A respeito disso, é possível dar alguns exemplos. Na vigorosa discussão com Trasímaco no primeiro livro da *República*, Sócrates persevera em sustentar a própria tese de que os deuses são justos, e que por isso quem é injusto é odiado pelos deuses, enquanto o justo é amigo e caro a eles (φίλος 352a 10 – b 2), e isso encontra uma correspondência exata no *Eutífron*, em 7a 7 – b 8. Trasímaco nesse ponto da discussão já está interiormente desmotivado (como Cálicles no *Górgias* a partir de 505d), e concede validade formal, embora com notável

relutância (352b 3-4), a essa convicção fundamental da religião popular, que não se deixa submeter ao seu próprio conceito de justiça – justiça como a utilidade do mais forte. Sócrates, por sua vez, já abandonou a esfera conceitual da religião popular, como no curso da mesma tarde mostrará, mediante a concepção mais evoluída de uma justiça fundada filosoficamente². Contudo, ele permanece ancorado no terreno da religião popular, na medida em que a concórdia entre quem é justo e a divindade ainda mantém na sua visão uma grande importância. A denominação de θεοφιλής, mesmo depois da introdução do novo modo de representar a justiça – entendida como temperança e acordo da íntima estrutura da alma (443c-e) –, que em última análise se rege pelo conhecimento da Idéia de Justiça e pela existência de uma justa ordem no divino mundo ideal (500b-d), não é reservada somente ao filósofo. Este, com efeito, terá no Estado ideal a tarefa de inculcar o que ele vê no mundo inteligível (ἀ ἐκεί ὄραϊ) no caráter dos próprios concidadãos, tanto no nível privado como no estatal. A sua orientação para as idéias o tornaria um modelador competente das virtudes civis, isto é, daquelas não filosóficas (500d 4-8; d 6-8: δημιουργὸν ... τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς). Realizando com sucesso a sua operação, tal filósofo tornaria os caracteres humanos “amados pelo deus”, enquanto isso é possível (ἕως ὅτι μάλιστα ἀνθρώπεια ἦθη εἰς ὅσον ἐνδέξεται θεοφιλή ποιήσειαν, 501c 1)³. Às virtudes cívicas, alcançáveis também pelos seres humanos comuns, dirige-se a afirmação extraída das *Leis*, segundo a qual o homem temperante “é caro ao deus porque lhe é semelhante” (716d 2).

A idéia de que os deuses premiam o fato de comportar-se bem, e punem as condutas imorais, é constitutiva em qualquer espécie de crença popular, e sem dúvida não deve ser ignorada na perspectiva filosófica de Platão. O objetivo da *República* é, com efeito, mostrar o valor da justiça em si para a alma, sem levar em consideração a vantagem e o bom nome que ela pode trazer consigo na vida civil. Depois de ter alcançado esse objetivo com as argumentações demonstrativas dos livros II e X, Platão deixa o seu Sócrates expor de maneira extremamente otimista, no epílogo ao discurso sobre o Estado, que o homem justo não receberá uma lauta recompensa pela própria

² O que significa para a compreensão da aporética dos assim chamados diálogos juvenis a escolha dramática de Platão de permitir o desenvolvimento da discussão construtiva com Glauco e Adimanto dos livros II e X no mesmo dia e no âmbito do mesmo círculo de pessoas, assim como o discurso aporético com Trasímaco no livro I, é uma questão que tentei esclarecer no meu SZLEZÁK, Thomas A. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Interpretationen zu den frühen und mitleren Dialogen. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1985, p. 271-285 (em seguida citado como PSP I).

³ Ver mais sobre essa passagem importante infra n. 9

retidão moral apenas no além – que é o tema de que trata o mito –, mas já nessa vida terrena e em duplo sentido: tanto da parte dos deuses quanto da parte dos homens. Aos deuses a justiça e a injustiça dos homens não podem permanecer escondidas – e, por conseqüência, o justo será θεοφιλής, o injusto, ao contrário, θεομισής (612e 5-6). É o próprio Sócrates quem traz à mente o fato de que, assim, a direção do discurso voltou novamente para a declaração que no início tinha sido extraída de Trasímaco (ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχᾶς ὠμολογοῦμεν 612e 6 remete a 352b 1-2). O “ser amado” pelos deuses do homem justo, concretamente significa que os deuses não descuidam dele, que cuidam (613a 7- b 3).

Em correspondência com o conceito de justiça entendida como conhecimento das idéias e assimilação filosófica ao deus, chega-se a sustentar que o cuidado que a divindade tem com relação aos seres humanos amados dirige-se especialmente àquele determinado homem justo, que é filósofo (613a 7 – b 1). A relação com o início do diálogo sugere, no entanto, que também o homem das “virtudes civis”, para quem o entendimento filosófico não é alcançável, possa ter análoga confiança no cuidado dos deuses (naturalmente, na medida em que for digno disso).

Um uso decididamente concreto e inesperado de tal axioma ético-religioso, segundo o qual o homem justo, devoto ao deus, é caro aos deuses, enquanto o homem injusto e sob qualquer aspecto mau, ao contrário, é odioso a eles, encontramos no *Filebo* (39e 4 – 40c 2). Nós, homens, somos ao longo de toda a vida cheios de esperanças. Nas nossas imaginações fantásticas representamos a nossa felicidade futura, e ao fazer isso por vezes experimentamos fortes sensações de prazer. Aos que são bons ocorre que as suas antecipações se mostrem na maioria das vezes corretas, ou seja, que sejam “verdadeiras”, e precisamente διὰ τὸ θεοφιλεῖς εἶναι, porque tais homens são caros aos deuses, enquanto que expectativas futuras cheias de prazer dos maus são, ao contrário, predominantemente falsas (40b 2-5). Evidentemente, o cuidado dos deuses com os homens justos é aquele que, mesmo não sendo aqui explicitamente mencionada, torna as antecipações dos seus desejos realizáveis. Sensações prazerosas relativas a coisas e acontecimentos futuros, que jamais se tornarão realidade, são falsas enquanto tais, segundo Platão. Segue-se daí, que os maus gozam predominantemente de prazeres irreais, os bons, ao contrário, de prazeres autênticos (40c 1-2).

Platão se mantém muito próximo aos valores da religião tradicional, mesmo com a sua insistente advertência de manter uma atitude de temor e de devoção reverencial com relação aos pais, no livro 11 das *Leis*. Pai e mãe são, por mais que possam estar enfraquecidos pela idade, imagens vivas dos

deuses (ἄγαλμα, ἀγάλματα 931a 6; d 6; e 6, ἵδρυμα 931a 6; e 1). Os deuses atendem as orações dos pais e dos avós pelos seus filhos e netos, assim como as suas maldições. Por isso, nada é mais eficaz do que uma justa veneração de tais ἀγάλματα para assegurar o destino de um “amado por deus” (πρὸς θεοφιλῆ μοῖραν, 931e 5).

4. Ao contrário, Platão se distancia decididamente de qualquer forma de devoção popular com a temerária afirmação que coloca na boca do cosmólogo Timeu: os princípios (ἀρχαί) que devem ser postos em posição ainda mais elevada do que os que foram apresentados até aquele momento – tratava-se dos triângulos elementares como ἀρχαί dos elementos do fogo, da água, do ar e da terra – são conhecidos pelo deus, e, entre os homens, aquele que é amigo deles (τὰ δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὅς ἂν ἐκείνω φίλος ᾗ) (*Tim.* 53d 6-7). Para prevenir o mal-entendido de que nesse contexto se aluda a intuições obscuras e indefinidas, apenas sonhadas e não realmente suscetíveis de uma explicação, é suficiente apelar para o fato de que Timeu, poucas páginas antes, afirmava que o princípio ou os princípios de todas as coisas não serão discutidos naquele contexto, e por nenhum outro motivo que a dificuldade de tornar claras as próprias opiniões (τὰ δοκοῦντα) relativas a eles, devendo seguir a modalidade do discurso presente (48c 2-6). Existem, portanto, as δοκοῦντα, mas são deixadas fora da discussão.

De modo análogo, isso ocorre em relação à identidade do demiurgo: é difícil descobri-la, diz Timeu, e até mesmo impossível comunicá-la a todos, quando individuada (28c 3-5). Assim, nesse caso vale que o homem “amigo” do deus, o qual tem conhecimento de princípios ainda mais elevados, não é nem um sonho de Platão, nem do seu personagem Timeu – este existe seguramente, mas Timeu não está disposto a dizer mais por ele mesmo e em decorrência do seu saber⁴.

O contraste com a representação tradicional grega é evidente: um saber pleno sobre a natureza das coisas últimas é um privilégio reservado a deus, e o ser humano não deve crer que possa pôr-se no mesmo nível deles. Uma autolimitação como essa era apoiada num dito de Simonides, contra o qual

⁴ No que se refere à interpretação das três passagens de retenção 28 c, 48 c; 53 d, cf. SZLEZÁK, Thomas A. *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit*, Teil II. Berlin: Walter de Gruyter Inc., 2004, p. 218-228 (em seguida citado como PSP II). O conteúdo da expressão “ἀρχαί ainda mais elevadas”, que Timeu não expõe, não se refere a outra coisa senão aos números da *Tetraktys* como princípios da série dimensional ponto-linha-superfície-corpo, como se extrai de maneira inequívoca da tradição indireta relativa à filosofia oral de Platão, segundo GAISER, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre* (1963). 2. Aufl. Stuttgart: E. Klett, 1968, p. 148; p. 372; nota 125.

Aristóteles julgou que devia defender o próprio projeto de uma ciência filosófica fundamental, relativa às causas e aos princípios máximos (*Met.* A, 2, 982b 28 – 983a 5). Ademais, a maioria dos gregos estava convencida de que se ocupar de filosofia da natureza, e especialmente de astronomia, conduzia necessariamente os homens à impiedade (*Leis*, 967a 1-5).

Nesse ínterim, a situação para os que estão de posse do conhecimento, assim argumenta a figura guia do diálogo nas *Leis*, mudou substancialmente. Para estes vale exatamente o contrário: um homem pode tornar-se devoto inabalável (βεβαίως θεοσεβής, 967d 4), somente quando se apropriou de duas verdades fundamentais com relação ao cosmo: em primeiro lugar, que a alma, no âmbito de tudo o que participa do devir, é a realidade de nível superior, e que, enquanto é imortal, exercita seu senhorio sobre tudo o que tem uma natureza corpórea; e em segundo lugar, que os movimentos planetários são regulados pelo *Noûs* (*Leis*, 967d 4 – e 1; 966d 9 – e 4). Essas duas aquisições básicas não devem, contudo, ser assumidas superficialmente e por incompetentes, mas investigadas com exatidão científica (μη φάυλως μηδὲ ἰδιωτικῶς 966e 5 por contraste com a ἀκρίβεια 967b 2; cf. 818a 1; 6), o que exige uma preparação matemática de fundo, que inclua o conhecimento sinótico da afinidade estrutural existente entre os vários âmbitos das ciências matemáticas (967e 1-4, com o que se deve confrontar também *Rep.* 537c)⁵.

Entretanto, quem é capaz de semelhante esforço intelectual? Que apenas alguns sejam capazes disso já é dito claramente no livro 7 das *Leis* (818a). No livro doze, no qual é enfrentada de maneira mais precisa a formação intelectual da elite do Estado de Magnésia, da qual é prevista a constituição, o “Ateniense” integra ulteriormente o que foi dito, acrescentando que os que possuem uma preparação astronômico-matemática devem ser capazes de aplicar sua visão filosófica de conjunto (συνθεασάμος 967e 3), da comunhão estrutural entre as ciências, também na atividade de educação do caráter e na criação das leis. Além disso, devem dar razão de tudo o que é suscetível de uma explicação racional (967e 2 – 968a 1); com isso, fica definitivamente claro que os futuros guias de Magnésia devem possuir todas aquelas qualidades que eram atribuídas ao dialético na *República* (cf. *Rep.* VII, 521c – 540c, e particularmente 531d; 534b-c; 537c). Assim como na anterior utopia política, também aqui se afirma que quem não é capaz de adquirir aquelas qualidades

⁵ Sobre a idéia de κοινωμία ou de οἰκειότης recíproca subsistente entre os objetos das diferentes disciplinas matemáticas e a natureza do ser em *Rep.* 531d; 537c; e em *Leis*, 967; cf. GAISER, Konrad. Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften. In: *Antike und Abendland*, v. 32, 1986, p. 89-124; e ainda GAISER, Konrad. *Gesammelte Schriften*. Ed. Thomas A. Szlezák. Academia Verlag, 2004, p. 136-176.

intelectuais, juntamente com as virtudes cívicas, será certamente apto a dar suporte aos que estão na direção do Estado, mas inapto a desempenhar o papel de governante (*Leis*, 968a 1-4).

Se, no entanto, somente quem tenha sido assim instruído pode tornar-se realmente θεοσεβείς, no Estado haverá uma exígua minoria de θεοφιλείς. Talvez os homens justos que são sensatos em razão de uma inferior δημοτική (ou δημοσία ou πολιτική) ἀρετή, não sejam definitivamente “amigos” do deus e “caros” a ele? Ou é possível encontrar em Platão uma dupla acepção do conceito de θεοφιλής?

5. Para conseguir alguma clareza sobre esse problema, devemos perguntar-nos de que modo se manifesta a φιλία dos deuses para aqueles que lhes são φίλοι. Que o homem justo – entendendo também aquele que exercita a justiça sem filosofia, não seja nunca abandonado às dificuldades, na vida, como é sustentado na *República*, no *Filebo* e nas *Leis* –, represente para Platão apenas o menos significativo entre os dons que os deuses dispensam. Bem maior do que o bem-estar terreno é o dom da filosofia. A sua fonte se encerra na observação da alternância entre dia e noite, do transcorrer dos meses e dos anos, dos equinócios e dos solstícios, graças ao que o homem adquire consciência da existência do número e do tempo, sendo finalmente conduzido à investigação sobre a natureza do todo. Das questões de ordem cosmológica surgiu, afinal, a filosofia propriamente dita (*Tim.* 47a 4 – b 1).

Para o leitor hodierno, isso poderia soar como uma derivação naturalista e racionalista da filosofia, e, todavia, as mutações nos movimentos celestes representados regularmente induzem, mais cedo ou mais tarde, obrigatoriamente a fixar um calendário, e as bem conhecidas dificuldades computacionais ligadas a cada calendário levam, inexoravelmente, a colocar a pergunta inerente às causas mais profundas do fenômeno observado. Platão não entende esse esboço quase histórico do desenvolvimento intelectual da humanidade em termos ‘naturalistas’ ou ‘racionalistas’ (na acepção moderna); antes, seu ponto de vista é o resultado final, a filosofia, “dispensada pelos deuses” (δωρηθεν ἐκ θεῶν), o maior dom que nos foi feito e poderá ser feito no futuro (47b 1-2). O “dom” consistia na originária dotação da vista aos homens, por obra dos deuses subordinados, que são encarregados de completar a atividade criadora do demiurgo (*Tim.* 42e et seq.). A causa final dessa ação criadora era que o ser humano filosofasse: as circulações celestes guiadas pelo *Noûs*, e que nunca transgridem sua ordem, devem servir de modelo para os movimentos desordenados do nosso pensamento, de modo que este,

com a ajuda deles, possa reconquistar a própria exatidão e confiabilidade (47b 5 – c 4; cf. 90c-d).

O que a “filosofia” tem a oferecer de mais elevado relativamente à “investigação sobre a natureza do todo”, nessa passagem do *Timeu* – além do caráter paradigmático do *Noûs* divino –, não é especificado ulteriormente. Que se deva extrair da determinação dialética a essência de todas as coisas é indubitável, de acordo com as argumentações da *República* (cf. especialmente 534b-c). Pode-se extraí-la com clareza ainda maior, do segundo trecho em que Platão caracteriza expressamente a filosofia como dom divino. Em vez da dedução dos dados “naturais” das percepções, que *Timeu* nos havia oferecido, no *Filebo* Sócrates escolhe uma origem mítica para a filosofia: do reino dos deuses, por meio de uma espécie de Prometeu (διὰ τινος Προμηθέως), junto com um fogo extremamente brilhante, foi lançado sobre a terra um ‘dom divino’, uma θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις. Os homens dos tempos mais antigos, que eram superiores a nós e mais próximos aos deuses, transmitiram a cognição que tudo o que é, consta de um e de muitos e contém em si limite e ilimitado.

O que daí se segue para nós é que para cada coisa individual devemos buscar aquela idéia única que nela se esconde, depois, devemos também estabelecer a possível subdivisão dessa unidade, fornecendo uma mais precisa indicação numérica das idéias reconhecíveis no seu interior, cada uma das quais deve ser novamente analisada em seguida, segundo o mesmo procedimento, em relação à unidade e à pluralidade. Só depois de ter completado todos os passos necessários, é possível realizar a passagem do uno, por meio da multiplicidade determinada, ao ilimitado (*Fil.* 16c 5 – e 2). O dom dos deuses revela-se, assim, como uma tarefa bem precisa – e é a tarefa do dialético apreender a totalidade da realidade, seja com relação às *ιδέαι* que a determinam, seja com relação à íntima constituição dos objetos eidéticos, para cuja descrição é indispensável recorrer à precisão dos números.

Pode o homem estar à altura de uma tarefa gnosiológica tão imponente? É típico do ceticismo moderno dizer que “as finalidades cognoscitivas de Platão são situadas muito no alto, e elas permanecem inalcançáveis para a razão humana finita”. Alguns vão mais longe e sustentam que o próprio Platão nunca acreditou verdadeiramente que esse objetivo fosse alcançável⁶. Contra essas

⁶ Assim, por exemplo, FERBER, R. *Die Unwissenheit des Philosophen, oder, Warum hat Platon die “ungeschriebene Lehre” nicht geschrieben?* Sankt Augustin: Academia Verlag, 1991; 3. Aufl. 2007. Cf. a propósito a minha recensão em *Gnomon* 69, 1997, p. 583-591; também em SZLEZÁK, Thomas A. *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Beobachtungen zu den mitleren Büchern. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, p. 135-146.

posições, convém reafirmar que Sócrates não deixa transparecer a mínima incerteza, nem ao introduzir o tema do dom divino (16c 5 – e 4), nem na explicação de mérito ligado a ele (17a 8 et seq.), com relação à sensatez da tarefa atribuída. Seria um dom dos deuses bem curioso, aquele que tivesse como conseqüência que aos que ele foi concedido devam estes sempre e tão só afadigar-se, sem nutrir nenhuma esperança de sucesso, como as Danaides com o odre furado – os gregos julgavam algo semelhante a isso como uma punição de Hades, não como um dom do deus. Com base no *Parmênides*, não é possível chegar a captar a verdade e a adquirir inteligência (νοῦν σχεῖν, 136e 1-3) sem ter passado por todas as perguntas dialéticas. É evidente que, também aqui, esse “transcorrer por meio de todas as coisas” (ἡ διὰ πᾶντων διέξοδος) é considerado como um processo terminal. Do mesmo modo que no *Filebo* o caráter inalcançável do fim levaria à inutilidade do dom de deus, também aqui o ensaio de exercício dialético, que o ancião Parmênides concede a Sócrates, resultaria inútil: por que ‘exercitar’ a dialética se não há nunca um exercício que possa conduzir Sócrates a alcançar o νοῦς?

Filipe de Opunte, aluno e estrito colaborador de Platão, já havia dado uma resposta a essa pergunta, levantada pelo moderno ceticismo antimetafísico. A divindade não é nem sem juízo, como lemos no assim chamado *Epínomis*, nem carente do conhecimento da natureza humana; ela é consciente de que o homem a seguirá quando é ela que o instrui, e o que ela lhe ensinar, ele será capaz de compreender (988a 8 – b 2). Em primeira instância, essa concepção é expressa em relação à pesquisa a respeito dos divinos corpos celestes e, depois disso, ao fato de que “o divino” (τὸ θεῖον) nos ensina o número – mas o conhecimento do número constitui também em Platão o passo decisivo no caminho que conduz da percepção sensível à filosofia (*Tim.* 47a4 – b1; analogamente importante é o papel do ἀριθμός no *Filebo*), e a consideração de que o mestre divino sabe o que o ser humano é capaz de receber, é sustentada de maneira suficientemente geral, de modo a valer também para a luz prometeica da dialética.

6. Os deuses concederam o dom da filosofia não só à humanidade em geral, coletivamente, e, por assim dizer, de modo anônimo, eles oferecem uma ajuda filosófica pessoal também em casos concretos, quando o filósofo lhes suplica isso. No *Filebo*, Sócrates decepciona a expectativa do próprio interlocutor de comunicar-lhe a ἰδέα do terceiro gênero ontológico, ou misto de limite e ilimitado, respondendo-lhe que será um deus a fazer isso, “caso um

⁷ *Fil.* 16c-e; 17d 2 – e 6; 18c 5; 19a 1; 25a 6 – b 2 e outros.

deus ouça as minhas orações” (ἀνπερ γε ἑμαῖς εὐχαῖς ἐπήκοος γίγνηται τις θεῶν). E logo depois da exortação à oração, feita pelo jovem parceiro – devemos supor que nesse lapso de tempo ocorra o silencioso recolhimento de Sócrates –, o filósofo manifesta a convicção de que justamente naquele momento um deus se lhes tenha manifestado como um “amigo” (καί μοι δοκεῖ τις αὐτῶν φίλος ἡμῖν συνδῆ γεγονέναι), e que portanto a investigação pode continuar (*Fil.* 25b 5-12). Já anteriormente, um deus havia inspirado a Sócrates a “recordação” das discussões (λόγοι), que ele sustenta ter “ouvido” em sonho ou desperto – λόγοι contendo o conhecimento fundamental –, que nem o prazer nem a inteligência (nem a ἥδονή nem a φρόνησις) se identificam com o Bem em si (20b 3 – 9). O deus sugere a Sócrates essa “recordação”, sem que haja uma oração perceptível, enquanto mais adiante, quando se tratar da “mistura” das formas de vida, os deuses dados à mistura, Dioniso e Efesto, serão invocados diretamente com os seus nomes (61b 11 – c 2). Essas três passagens mostram de que modo a imagem do dialético, assim como ele é retratado no *Filebo* e no concreto desenvolvimento das etapas do procedimento dialético, se harmoniza com a asserção da origem divina da dialética: o homem que anuncia essa visão se revela ligado à divindade por meio da oração, divindade que na ocasião os secunda eficazmente como φίλος.

A figura do dialético Timeu, que, como já vimos, sustenta a mesma concepção da origem da dialética, não só é disposto à oração antes de começar a exposição filosófica (27c 6 – d 1; 48d 4 – e 1), mas até mesmo concorda com Sócrates que o homem razoável, antes de lançar-se em qualquer tipo de empreendimento, invocará deus (27b 8 – c 3). A última figura dialética de Platão, o “Ateniense” das *Leis*, não se comporta de modo diferente: ele invoca os mesmos deuses antes de proceder à demonstração da sua existência, sustentando encontrar nisso um esteio seguro (ἀσφαλὸν πείσμα) para o raciocínio (893b 1-4). E na medida em que os procedimentos demonstrativos e as argumentações de Sócrates, de Timeu e do Ateniense chegam a bom fim, não foram abandonados por deus às dificuldades: esses dialéticos são θεοφιλεῖς, e em qualquer iniciativa que empreendida, um deus sempre foi “amigo” deles.

7. Por mais importantes que possam ser os conhecimentos adquiridos e os argumentos que alcançam sucesso teórico, em conseqüência da invocação de um deus – e que podemos recuperar nos diálogos –, eles não constituem ainda uma exposição do que de mais elevado um ser humano pode esperar. O mundo ideal é ordenado hierarquicamente, incluindo em si elementos de nível ontológico inferior e superior (*Rep.* 485b 6). No seu vértice domina solitária a idéia do Bem, tão elevada com relação a todo o resto do inteligí-

vel, quanto é o sol em relação ao visível. No seu conhecimento consiste o fim didático mais elevado e insuperável, e ela mesma é “o máximo objeto do saber” (μέγιστον μάθημα 504d). Que essa idéia seja acessível, em nenhum momento se levanta a menor dúvida, pelo contrário, sua cognoscibilidade é considerada sempre um dado de fato⁸. Mas, ao mesmo tempo, a *República* não cessa de repetir, incansavelmente, que só muito poucos homens são capazes de chegar tão longe (entre as muitas passagens cf. 494a, e, a título de resumo, 503b-d). Os que possuem os requisitos necessários experimentam a benevolência da divindade.

É notório que nos diálogos de Platão não é explicado qual é o conteúdo desse conhecimento, ou qual é o τί ἐστιν da Idéia do Bem, e de que modo se pode alcançar nos casos individuais a delimitação dialética das suas determinações essenciais, com relação a todas as outras realidades. Certamente, isso ocorre não porque Platão nada teria a dizer a respeito – de fato, seria mais correto considerar que ele faz as suas figuras dialógicas, Sócrates e Timeu, nos assegurarem que têm uma opinião precisa (δοκοῦν, δοκοῦντα) e, portanto, em princípio, comunicável a respeito disso (*Rep.* 506e 2; *Tim.* 48c 6) –, mas porque a situação dialógica em que nos encontramos a cada vez não representa o contexto adequado para esse tipo de exposição, tal como constantemente é assinalado nos textos (*Rep.* 506e; 509c; 533a; *Tim.* 48c). Sobre o pano de fundo da escolha literária de Platão, de conceber a situação dialógica de tal modo que a exposição dos princípios últimos possa ser mantida fora da discussão de maneira credível, esconde-se o seu ceticismo filosófico relativamente à adequação do escrito como veículo de um conhecimento filosófico originário⁹.

Embora o conteúdo do μέγιστον μάθημα permaneça excluído do escrito, Platão não deixou de expressar em palavras o significado que assume, para a alma, a experiência do encontro com o objeto mais elevado do conhecimento em duas representações, que concordam entre si de modo surpreendente. Trata-se do notável zênite do discurso de Diotima no *Banquete* (211d 8 – 212a 7), e da menos destacada passagem paralela no livro 6 da *República* (490a 8 – b 7). O objeto ao qual se dirige o esforço gnosiológico, nos respectivos contextos, é num caso “o Belo em si”, αὐτὸ τὸ καλόν, e no outro a

⁸ Cf. SZLEZÁK, Thomas A. *Die Idee des Guten in Platons Politeia* (ver nota 6), p. 99-101; 135-146 (= *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, Brescia 2003, especialmente p. 105-125); ademais, ver também o meu SZLEZÁK, Thomas A. *Platonische Dialektik: der Weg und das Ziel*. *Perspektiven der Philosophie* 31, 2005, p. 289-319, sobretudo p. 312-314.

⁹ Para uma interpretação mais precisa dessas passagens de retenção, cf. PSP (supra notas 2 e 4): I, p. 303-325; II, p. 218-228.

natureza de cada idéia individual (αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου ἡ φύσις, 490b 3). Entretanto, na medida em que o discurso versa, nos dois casos, sobre a satisfação definitiva da tensão cognitiva humana, é lícito referir as duas passagens ao efeito do conhecimento do μέγιστον μάθημα sobre a alma¹⁰.

Nas duas passagens há uma referência à insatisfação do cognoscente com relação a toda evidência e a toda situação provisória, que não possam ser reconduzidas a um fundamento último (*Banq.* 210e 5; *Rep.* 490b 1), e ao fato de o seu desejo amoroso ser movido sempre à frente, até alcançar aquilo que há de mais elevado (211 d; 490 b 2); ademais, se esclarece que isso compete apenas a uma determinada parte da alma, apta a captar o fim do conhecimento, enquanto congênera a ele (212a 1-2; 3; 490b 4), aquela parte que deve “aproximar-se” dele e “tocá-lo” (211b 7; 212a 4; 5; 490b 4), para poder reconhecê-lo (γνώ, γνώη 211c 8; 490b 6), e com o qual ela deve enfim ‘misturar-se’ amorosamente (συνόντος αὐτῷ 212a 2 corresponde a μιγῆις τῷ ὄντι ὄντος 490b 5), de modo a “procriar” inteligência, verdade e autêntica virtude (212a 3; 5; 490b 5). Somente essa conjunção ao objeto da pulsão amorosa seria verdadeira vida e representaria a interrupção da ὠδῖς, das ‘dores do parto’, ou da exigência de procriar (211e 4; 490b 5-6). O homem que obtenha isso é destinado a tornar-se um ser amado por deus, θεοφιλή γενέσθαι (*Banq.* 212a 6- d 6-8a).

Evidentemente, é a conclusão do discurso de Diotima que revela, de maneira mais precisa, o sentido genuíno do θεοφιλής platônico. Amado por deus é o homem que adquiriu a cognição da idéia máxima, e tal êxito – como vimos precedentemente por ocasião da invocação de socorro ao processo de pensamento, e à escuta da própria oração – não deve ser entendido como uma compensação a que tenhamos direito, ou com a qual se possa contar em consequência de virtuosas prestações intelectuais; antes, é ma graça concedida pelo deus. Com isso, harmoniza-se o fato de que a realização da “verdadeira vida” (*Rep.* 490b 6, no *Banquete* como lítotes <οὐ> φαῦλον βίον, 211e 4), mediante a fusão com o objeto do conhecimento, não denota outra coisa senão a *eudaimonía* que ao ser humano é dado alcançar. Mas a felicidade é o que os deuses concedem justamente àquele que amam. Quem “vive realmente” deve ser θεοφιλής.

¹⁰ A cessação da volição amorosa (ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, 490b 2), e o fim das dores (λήγοι ὠδίνος, b 7), são concebíveis somente com o alcance daquilo que toda alma busca e pelo que faz tudo o que faz (*Rep.* 505d 11), ou seja, da idéia do Bem. Analogamente, a geração de autêntica virtude (τεκόντι ἀρετὴν ἀληθῆ, *Banq.* 212a 5), só é possível pela união com o Bem, porque é o próprio Bem que dá às virtudes o seu valor (505a 3-4; e 3-4; 506a 4-7). No trecho da *República* afirma-se da idéia em geral aquilo que, tomado em sentido estrito, só pode valer para o conhecimento da máxima idéia. No *Banquete* encontramos-nos diante da muito debatida questão se o belo, enquanto manifestação do Bem, pode ser tomado por ele.

A unificação da parte “congênera” da alma ao sumo objeto do saber só é possível se esse parentesco essencial não é excessivamente perturbado e prejudicado pelo laço com o sensível. O simples ingresso da alma imortal na esfera do devir, por meio do nascimento, implica necessariamente um afinamento do vínculo ao mundo do ser eterno. A tarefa decisiva na vida do homem que queira ser ‘amado por deus’, logo, também feliz, deve ser a de compensar, quanto seja possível, o efeito danoso derivado do fato de viver num corpo e de tornar a faculdade intelectual, enquanto a única realidade divina presente nele, semelhante no máximo grau possível ao mundo das idéias que ele deseja conhecer. A anteriormente dita unificação ao objeto do conhecimento só é possível como resultado de uma bem sucedida “assimilação ao deus”, ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατὸν.

8. Mas, o que é que em última análise torna o homem θεοφιλής: a conduta moral, um modo de vida justo e devoto, ou o aperfeiçoamento da componente intelectual da própria alma, para que ela se torne capaz da visão das idéias? A resposta soa naturalmente assim: para Platão, os dois aspectos são estritamente conexos. “Gerar” uma “verdadeira” virtude não quer dizer senão saber captar a Idéia de justiça na sua pureza. A primeira coisa que as almas reconhecem na sua viagem para o ‘lugar supraceleste’, no seguimento dos deuses, é a Idéia de justiça, de inteligência e de ciência (*Fedro*, 247d 5-7). Verdadeira virtude essencial e verdadeiro saber essencial se pertencem mutuamente. O modo de ser das idéias é, de um lado, justiça, de outro, autoconhecimento: por isso são justamente δικαιοσύνη, σωφροσύνη e ἐπιστήμη os primeiros conteúdos da visão intelectual¹¹.

As idéias são ordenadas, se relacionam uma com a outra sempre do mesmo modo, não cometem nem padecem recíproca injustiça: é uma estrutura intimamente determinada de ordem e proporção como essa (κόσμῳ δε πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, *Rep.* 500c 4-5), que o homem deve “imitar”, e a ela deve “assimilar-se”. Só graças a uma relação plena de admiração com essa esfera divina o filósofo se torna ele mesmo ‘divino’, na medida em que isso é consentido a um homem (*Rep.* 500c 2 – d 1) – com isso, nessa passagem de importância central na *República*, entende-se exatamente que desse modo ele se torna θεοφιλής na medida do possível a um ser humano. Quem tenha alcançado essa condição poderá, depois – no caso em que lhe seja permitido intervir incisivamente no Estado ideal –, empenhar-se justamente na qualida-

¹¹ Cf. a respeito, SCHWABE, W. Der Geistcharakter des “überhimmlischen Raumes”. In: *Platonisches Philosophieren*. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer (= Spudasmata Band 82). Hildesheim, 2001, p. 181-331.

de de guia do Estado, a fazer descer as idéias, que ele terá contemplado na sua pura e reta modalidade de existência, transferindo-as à esfera moral do homem médio ou, como diz Platão, tornar-se um bom forjador de virtudes cívicas (<οὐ> κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν ... γενήσεσθαι σωφροσύνης τε καὶ διακιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς, *Rep.* 500d 6-8). O caráter dos cidadãos do Estado ideal, formado desse modo pelos governantes filósofos, tornar-se-ia εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ (501c 1) – “caro ao deus” – graças a uma composição e a uma modelação “eproduzida” e, portanto, mediada por outros que, em virtude da sua contemplação imediata das idéias na sua ordem e justiça, tornaram-se “caros ao deus” em sentido mais alto.

Com essas observações, deveria ficar claro que não subsistem dois diferentes significados de θεοφιλῆς em Platão, dos quais um seria ético e o outro teórico. De fato, ninguém se torna θεοφιλῆς percorrendo duas estradas diferentes, de um lado, formando um bom caráter e, de outro lado, provando-se na fadiga intelectual. A virtude é ciência. A justiça é, de certo modo, possuída também pelo homem que, por mérito de uma boa educação, age justamente, mas no sentido verdadeiro e próprio ele a possui somente se a conheceu, e dito de modo ainda mais exato, se a conheceu como *Idea*. Existem, portanto, dois níveis diferentes nos quais o homem pode se tornar partícipe da φιλία da divindade: no nível da visão das idéias, e naquele não inspirado pela pessoal experiência filosófica, da moral cívica. As duas tipologias humanas podem ser vistas como θεῶ φίλος, na medida em que valem para ambas que são semelhantes ao deus (cf. *Leis*, 716d 2) – embora Platão ocasionalmente fale da πολιτικῆ ἀρετῆ de modo bastante depreciativo (como em *Fedro* 69a-c; *Rep.* 518c 9 – e 2). As duas, cada uma a seu modo, são a verificação do dito segundo o qual o homem é o mais devoto de todos os seres (θεοσεβέστατον πάντων ζώων ἄνθρωπος, *Leis*, 902b 5). Por essa razão, o seu criador quis conduzi-lo à existência (*Tim.* 42a 1), e nisso consiste também a sua tarefa. Todavia, o filósofo e o cidadão que se comporta moralmente alcançam o objetivo posto pelo deus em medida diferente: o devoto, θεοσεβής, é também quem é piedoso, sensato e reto, porém, desprovido de filosofia (θεοσεβέστατος) no sentido mais pleno do termo, só pode ser aquele cuja devoção provenha da investigação sobre a natureza do cosmo e do conhecimento das idéias. É por essa razão que Platão convida todos a se tornarem filósofos.

Tradução do texto italiano de Marcelo Perine

[recebido em abril 2008; aceito em maio 2008]

- FERBER, Rafael. *Die Unwissenheit des Philosophen, oder, Warum hat Platon die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?* Sankt Augustin: Academia Verlag, 1991; 3. Aufl. 2007.
- GAISER, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre* (1963). 2. Aufl. Stuttgart: E. Klett, 1968.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Ed. Thomas A. Szlezák. Academia Verlag, 2004.
- KRÄMER, H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1959/6, Heidelberg 1959.
- SCHWABE, W. Der Geistcharakter des "überhimmlischen Raumes". In: *Platonisches Philosophieren*. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer (= Spudasmata Band 82). Hildesheim, 2001, p. 181-331.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Teil I. Berlin: Walter de Gruyter Inc., 1985. _____. *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*. *Platon und die Schriftlichkeit*, Teil II. Berlin: Walter de Gruyter Inc., 2004.
- _____. *Platonische Dialektik: der Weg und das Ziel*. Perspektiven der Philosophie 31, 2005.
- _____. *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Beobachtungen zu den mittleren Büchern. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003. (= La Republica di Platone. I libri centrali. Brescia, 2003).