

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

A VERDADE PLATÔNICA ENTRE LÓGICA E *PÁTHOS*

Giovanni Casertano
Universidade de Nápoles "Federico II"

RESUMO: Ao contrário do que se pensa comumente, há muitos elos que unem as concepções e as perspectivas de Górgias e de Platão. Limitar-me-ei simplesmente a considerar a relação entre afetividade e racionalidade, entre palavra e paixões. Para o "sofista", como para o "filósofo", a palavra é sempre portadora de emoções, e suscita simultaneamente emoções; é o instrumento, tipicamente humano e civil, por meio do qual o indivíduo se relaciona com os outros. E isto vale também no campo das demonstrações racionais que, se quiserem ser eficazes, têm de ser capazes de gerar persuasão. Portanto, também a persuasão resulta de uma "aliança" entre lógica e paixão e esta aliança causa um tipo específico de curvatura no próprio conceito de verdade.

PALAVRAS-CHAVE: PLATÃO; GÓRGIAS; VERDADE; *PÁTHOS*; LÓGICA

ABSTRACT: In spite of what is commonly held, there's many a link between Gorgia's and Plato's views and concepts. I will just consider the relation between the sphere of affections and that of reason, between the word and passions. To the "sophist", as to the "philosopher", the word always carries emotions with it, and at the same time it elicits emotions, it is the typically human and civil means through which the individual relates to others. And this also holds true for rational explanations that, in order to be convincing, need to generate persuasion. Persuasion too, thus, is the outcome of an "alliance" between logics and passion, and this alliance produces a special bending in the very concept of truth.

KEY-WORDS: PLATO; GORGIAS; TRUTH; PATHOS; LOGIC

Górgias e Platão: o sofista e o filósofo. Um esquema historiográfico ainda hoje duro de matar vê nestes grandes protagonistas da cultura filosófica do V-IV séculos dois irreconciliáveis adversários, portadores de duas concepções antitéticas da vida e da filosofia. O responsável por este esquema é em parte o próprio Platão, que hábil, irônica e sapientemente o construiu. Mas o maior responsável é o leitor dos diálogos platônicos, de Aristóteles em diante, que o aceitou mais ou menos acriticamente, e que construiu por cima dele castelos historiográficos, teóricos, morais e políticos. No entanto, um leitor desencantado e sem preconceitos acerca dos textos gorgianos e platônicos não pode deixar de

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

notar, mais ou menos abertamente e nos campos essenciais da reflexão filosófica, os imensos fios que ligam o pensador de Leontinos ao Ateniense. Górgias deslocou-se a Atenas em 427, o ano em que Platão nasceu, para pedir ajuda à cidade ática contra Siracusa, que ameaçava a autonomia de Leontinos. Quarenta anos depois, por volta de 387, Platão foi a Siracusa, procurando convencer Dionísio I a adotar o seu programa de renovação política. Górgias teve um grande sucesso em Atenas, «e pela originalidade da sua linguagem encantou os Atenienses, gente que, no que concerne à língua, era refinada e culta»¹; Platão, apesar da sua dialética, não conseguiu, em três viagens a Siracusa no arco de um vintênio, chamar a si Dionísio I nem o seu sucessor Dionísio II, tiranos da cidade. Não sabemos se Górgias e Platão se conheceram pessoalmente: decerto Platão conhecia os escritos de Górgias, a quem não só dedica um diálogo, mas o faz presente de maneira profunda na sua reflexão. Talvez Górgias, que viveu, segundo a tradição, 108 anos, portanto até 372, conhecesse os escritos de Platão, se é verídico o episódio contado por Ateneu, em que, após ter lido aos amigos o diálogo platônico que tem o seu nome, Górgias exclamou: «com que arte sabe Platão zombar!»².

Antes falei dos imensos fios que ligam Platão a Górgias, principalmente através de alguns nós fundamentais da reflexão de ambos. Aqui vou limitar-me a um só aspecto das suas filosofias, isto é, ao que une intimamente afetividade e racionalidade: um aspecto que foi visto durante muitos séculos exatamente como a “separação” entre os dois filósofos e que, pelo contrário, constitui a sua grande proximidade.

Górgias está apaixonado não por uma mulher, mas por uma idéia de mulher. Mulher à qual dá um nome: Helena, a espartana, a que teve beleza de deusa e não a escondeu, suscitando assim muitos desejos de amor. Helena a de má fama, a traidora que abandona a casa para seguir o jovem Alexandre a Tróia, causando assim a sanguinolenta guerra de uma década, «que infinitas dores infligiu aos Aqueus, e ofereceu ao Hades muitas vidas valentes»³. Mas Helena é inocente, por uma quádrupla ordem de motivos. Com efeito, se ela fez o que fez por cega vontade do Acaso, ou por decreto da Necessidade, ou por decisão dos deuses, exatamente por esse motivo ela é isenta de qualquer culpa, porque o homem é muito mais

¹ Diod. XII 53, 3 = DK82A4.

² Athen. XI 505 D.

³ Hom. *Il.* I 2-3.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

fraco que a Necessidade e a divindade⁴. E se Helena fez o que fez porque raptada, violada e ultrajada, por esse mesmo motivo é isenta de qualquer culpa, porque o responsável é quem fez o mal e não quem sofreu⁵. Mas se Helena fez o que fez porque estava persuadida e iludida na alma pelas palavras de Alexandre, também neste caso deve ser desculpada e justificada. É então que Górgias desenvolve o tema da íntima ligação entre as emoções e a palavra, o discurso. Uma ligação imediata, sempre, une a palavra e o discurso ao prazer e à dor. Mas não só ao prazer e à dor: à piedade, à alegria, ao medo, ou seja, a toda a esfera dos sentimentos, dos afetos, das paixões do homem. Não há prazer, dor ou emoção que não se apresentem imediatamente “constituídos” por palavras, pelo menos no seu tornar-se transparentes e conscientes para a alma de quem os prova. E é fácil percebê-lo: «a palavra é um grande dominador, que com um corpo diminuto e invisibilíssimo, coisas diviníssimas consegue fazer: de fato, pode acalmar o medo e eliminar a dor, suscitar a alegria e aumentar a piedade»⁶. O discurso é sempre portador de uma carga de *páthos* que se difunde em quem escuta, envolvendo-o e determinando-o.

A palavra “suscita” o sentimento: escutando poesia, «um arrepio de susto, uma piedade que arranca as lágrimas, um desejo de abandonar-se à dor tomam quem a escuta, e pela sorte e pela tragédia de fatos e pessoas desconhecidos a alma sofre, *por meio das palavras* (διὰ τῶν λόγων), uma sua forma própria de sofrimento»⁷. A palavra encanta, engana, convence: «Com efeito, os feitiços inspirados que se põem em ato através das palavras (ἐνθεοὶ διὰ λόγων ἐπωδαί) tornam-se portadores de prazer, ou libertam da dor; combinando-se com as imaginações da alma, a potência (δύναμις) do encanto suaviza, persuade e arrasta a alma com as suas seduções»⁸. Exercer este encanto é próprio do *logos*: seduzir a alma e arrastá-la não será senão uma consequência natural.

É um tremendo poder, portanto, o da palavra, que joga com a fluida profundidade do nosso ser, até determinar – no único sentido possível, naquele momento e situação – precisamente o nosso próprio ser, o nosso agir e o nosso reconhecer a nós e aos outros. «Este

⁴ Gorg. *Hel. Enc.* 6 (DK82B11).

⁵ Gorg. *Hel. Enc.* 7.

⁶ *Hel. En.* 8.

⁷ *Hel. En.* 9.

⁸ *Hel. En.* 10.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

é o poder da persuasão (πειθῶ), que, embora não tenha a forma da necessidade, tem, porém o seu poder»⁹. Um poder muito mais forte, que constringe, do que o de um fato natural, da lei necessária dos acontecimentos, porque quando persuadimos outrem pomos em ato um poder que tem o seu ponto de força na *consciência* mesma, na vontade mesma do outro, o qual “espontaneamente”, “livremente”, faz exatamente o que *nós* queremos. «Com efeito, um discurso que tenha persuadido uma mente, obrigou-a (ἠνάγκασε) a acreditar nos ditos e a consentir aos fatos»¹⁰. E no final encontramos-nos justamente obrigados, pelas nossas próprias palavras, com as quais nos convencemos e convencemos os outros, a ser o que somos.

«Entre o poder do discurso (τοῦ λόγου δύναμις) e a disposição da alma (τῆς ψυχῆς τάξις) existe a mesma relação que entre a função dos fármacos e a natureza do corpo. De fato, dado que alguns fármacos eliminam do corpo certos humores, e outros, outros; que alguns põem fim à doença, outros à vida; então, também das palavras, algumas causam dor, outras gozo, outras medo, outras determinam os ouvintes a ser corajosos, enquanto que outras, baseando-se numa persuasão perversa, envenenam a alma e seduzem-na»¹¹. O fármaco pode curar, mas pode também matar o corpo. A palavra pode dar alegria, mas pode também matar a alma: e não há uma diferença substancial entre um tipo de vida e o outro, como não há uma substancial diferença entre um tipo de morte e a outra. Porque a morte do corpo é também a morte da alma, e a morte da alma apaga desde a raiz cada movimento vital nosso, visto que lhe retira qualquer sentido. Logo, se Helena foi convencida pelas palavras de Alexandre, não tem culpa.

E se Helena fez o que fez por amor? Ela era bela como uma deusa, e a beleza está naturalmente ligada ao amor e ao desejo, estando estes ligados à vista. «Por meio da vista (διὰ τῆς ὄψεως), a alma é impressionada também nas suas atitudes (ἡ ψυχὴ καὶν τοῖς τρόποις τυποῦται)»¹². Este é o último toque, talvez o mais importante, que completa a frase musical de Górgias. A alma (isto é, as nossas atitudes mentais, as nossas convicções, mas também a nossa vontade e, por conseguinte, as nossas ações, as nossas emoções) está intimamente ligada ao nosso olho, ou seja, ao nosso estar fisicamente comprometidos no mundo. O olho

⁹ *Hel. En.* 12.

¹⁰ *Hel. En.* 12.

¹¹ *Hel. En.* 14.

¹² *Hel. En.* 15.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

não olha simplesmente para as coisas, não impressiona a nossa alma de maneira neutra. Por meio do olho determina-se toda a nossa atitude em relação ao mundo; por meio da *opsis*, nós “vemos” o mundo de uma certa forma e este “ver” o mundo exprime sempre uma relação especial em que nós somos sempre atores e não simples espectadores. Assim como o *logos* tem em si um tremendo poder que pode curar e igualmente envenenar a alma, também a *opsis* tem a tremenda possibilidade de matar a nossa alma: «Assim, alguns homens, vendo coisas medonhas, perdem num só instante (ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ) a própria capacidade de raciocinar (φρόνημα): de tal maneira o medo afasta e sufoca a inteligência (νόημα)! E muitos caem vítimas de ânsias vãs, graves doenças e loucuras incuráveis; porque a vista impressionou de tal forma a sua mente com as imagens das coisas vistas!»¹³. Mas o olho pode também alegrar a nossa alma. «Por outro lado, os pintores deleitam a vista, quando compõem de maneira perfeita um só corpo e uma só figura, com muitas cores e muitos materiais. E as figuras humanas esculpidas, as figuras divinas cinzeladas, oferecem aos olhos um espetáculo agradável»¹⁴. Tal como a palavra pode «acalmar o medo e eliminar a dor e suscitar a alegria», também o olho pode suscitar em nós toda a gama de sentimentos, desde o medo, ao arrepio, ao deleite. Por conseguinte, se os olhares de Helena e de Alexandre inspiraram nas suas almas (προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος), propensão e desejo de amor, não há motivo para maravilhar-se nem para culpar ninguém¹⁵.

Assim concluía Górgias o seu encômio de Helena, demonstrando a inseparável ligação que une o pensamento, o discurso, ao mundo dos afetos. Quarenta, cinquenta anos depois, Platão percebeu logo que aquilo que Górgias chamara de “jogo” não era outra coisa senão o jogo sério da vida humana, a sua tragédia e comédia, isto é, o papel que as emoções e as paixões desempenham nos nossos raciocínios, sobretudo quando nos comprometemos a procurar e a encontrar a verdade.

Para Platão, a vida do homem é constitutivamente conotada por duas emoções fundamentais, que marcam cada momento dela e estabelecem nela uma gama de cores específica. São estas o prazer e a dor, duas «fontes que escorrem livremente por natureza»¹⁶.

¹³ *Hel. En.* 17.

¹⁴ *Hel. En.* 18.

¹⁵ *Hel. En.* 19.

¹⁶ *Plat. Leg.* I 636d-e.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

Naturalmente, elas escorrem junto da, ou melhor, escorrem com e na vida mesma de cada homem. Naturalmente: isto significa que quer se escolha ir beber àquelas fontes quer não, prazer e dor são estruturalmente inseparáveis de todo o ato e pensamento humanos. Por outras palavras ainda, que cada ato e pensamento são sempre emotivamente conotados. E não são duas emoções quaisquer, ao mesmo nível das outras, justamente porque se constituem como a estrutura alicerce de todas as outras possíveis emoções, o seu mínimo denominador comum. São tão importantes que determinam a qualidade mesma da vida e portanto a obtenção ou não do fim de toda a vida humana, que para Platão, como para qualquer grego, é a felicidade: «quem chega a elas [fontes] no lugar, tempo e justa medida é feliz, seja cidade, indivíduo ou qualquer ser vivo; quem, pelo contrário, chega a elas sem discernimento e fora de qualquer oportunidade, viverá infeliz»¹⁷.

Chegar à fonte implica já uma decisão, portanto, uma consciência e uma escolha; e a consciência pode ser falaciosa e a escolha errônea. Por conseguinte, a emoção está sempre ligada à mente, à razão. Quando dizemos que para Platão as paixões são contrapostas à razão, dizemos algo impreciso: a grande imagem platônica da alma tripartida quer justamente exprimir a difícil unidade de diversos ou de opostos, que nunca é dada e sim conquistada. Tempo, lugar, medida, discernimento, oportunidade são como notas que necessitam de ser bem afinadas, para que se não caia no desafino, e de consequência na dor e na infelicidade. Porque, como se diz no *Fédon*, cada “desafino” (πλημμελής) não só é não belo, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς, como também faz mal às almas¹⁸. Escolher prazeres, satisfazer os desejos é próprio dos homens, mas fazê-lo “desafinando” é perigoso e faz mal. O IX livro da *República* esboça o movimento agitado que está no âmago mais profundo, escondido e removido de cada homem. Platão está a delinear a figura do tirano, a figura maldita do imaginário grego pelo menos a partir do V século. Mas não está a falar só do tirano como figura política letal para cada constituição das cidades, mas está a construir também uma metáfora que vale para todos os homens, porque em cada ser humano está contida a possibilidade de tornar-se um tirano no interior da própria vida e, por conseguinte, de ser, dialeticamente, não mais tirano mas escravo de uma das tiranias mais violentas: a dos apetites

¹⁷ *Leg. I*, ibidem.

¹⁸ *Phaed.* 115e.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

tremendos e selvagens¹⁹. Esta espécie de prazeres e de desejos, alguns dos quais contrários a qualquer lei, insurgem em cada um de nós, mas em alguns, refreados pelas leis e pelos *desejos melhores acompanhados por logos*, desaparecem ou ficam poucos e débeis²⁰.

Portanto, faz mal ir beber à fonte do prazer sem discernimento, isto é, faz adoecer, envenena a alma. Estamos diante de outra poderosa metáfora do texto platônico: a doença da alma. No *Sofista*, a kakiva, isto é, o vício, ou a má condução da alma, é caracterizada precisamente como doença (νόσος) e como deformidade (αἰσχος). Ora doença e deformidade não são outra coisa senão στάσις, conflito, desacordo entre o que, pelo contrário, deveria ser συγγενές, congênere²¹. Eis então o veneno da alma humana: não conseguir encontrar o acordo entre as muitas notas que o compõem; notas ἐξ ἀνάγκης συγγενῆ, necessariamente congêneres²² à alma de cada homem, e que por esse mesmo motivo constituem o ser de cada homem. Para usar outra metáfora platônica, o ἀνδρείκελον, isto é, a “cor humana”²³. De fato, estas notas são tudo o que constitui a alma humana: as opiniões, os desejos, o θυμός, isto é, a afetividade, os prazeres, as dores; e o *logos*²⁴. Também a razão, portanto, a capacidade de raciocinar, o pensamento, a medida, é “congênere” a tudo o que há na alma e deve entrar naquela composição harmônica que é a alma boa e bela; e se é verdade, como sabemos, que o *logos* tem a função de dirigir e ordenar, é verdade também que esta função pode exercer-se não *contra* as outras partes, mas só *junto* com elas.

A doença de uma alma é portanto o conflito que se traduz logo em πονηρία, maldade. De fato, mau é quem se comporta mal para com os outros, mas principalmente porque está mal consigo mesmo²⁵. Com efeito, a injustiça, a verdadeira injustiça, como a tirania, não é só aquela forma de στάσις que caracteriza a vida de uma cidade, mas também a que pode conotar a vida de cada um²⁶, realçando novamente a forte analogia que Platão instaura entre

¹⁹ *Leg.* IX 572b.

²⁰ *Leg.* IX 571b.

²¹ *Soph.* 227e-228a.

²² *Soph.* 228b.

²³ *Resp.* VI 501b.

²⁴ *Soph.* 228b.

²⁵ *Soph.* 227d-230d.

²⁶ Veja-se também «a guerra na alma», ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει, em *Resp.* IV 440e5.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

alma, homem e cidade. Se a injustiça na cidade é o desacordo, o conflito permanente entre as várias partes que a constituem, a injustiça no homem é também o desacordo que não consegue encontrar uma composição. Nas *Leis*, encontramos esta definição: «em geral, eu chamo injustiça à tirania exercida na alma pela ira, medo, prazer, dor, inveja, desejos: quer causem danos quer não»²⁷. A irrupção incontrolada destas emoções na alma, destas paixões, e o estabelecer-se desarmoniosamente, isto é, cada uma tentando prevalecer sobre todas as outras, cada uma tocando a sua única nota e afogando as outras, não só constitui uma desarmonia, mas também um verdadeiro *seismovn*, ou seja, um terremoto que abala o homem na sua unidade de corpo e alma. De fato, há alguns *παθήματα*, como se diz no *Filebo*, que «atravessam corpo e alma e neles causam uma espécie de terremoto (*σεισμόν*) próprio e comum a um e à outra»²⁸.

Portanto, o homem, para Platão, é uma totalidade de alma e corpo, indissoluvelmente conaturais uma ao outro, marcando o seu ser como ser vivo mortal. A imortalidade da alma e a mortalidade do corpo pertencem ao mito, àquele mito que, em dois dos diálogos mais bem escritos de Platão, se entrelaça tão intimamente ao discurso racional que torna difícil colher o seu valor puramente paradigmático. Naturalmente ele teve, tem e pode continuar a ter, todos os valores religiosos, éticos, políticos que se lhe atribuíram e se lhe atribuem, mas nunca poderá chegar ao grau de demonstração racional e filosófica. Assim, por exemplo, no *Fedro*, para além do mito, o ser vivo/mortal é claramente contraposto ao “modelo” da divindade, também ela viva com alma e corpo, mas cuja imortalidade está para além da nossa sensibilidade e do nosso pensamento. «Esta totalidade (*τὸ σύμπαν*), composta de alma e de corpo, foi chamada ser vivo e teve o apelativo de mortal. Pelo contrário, [o nome de] imortal não deriva de nenhum argumento racional (*οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγος λελογισμένου*), mas nós fabricamos (*πλάττομεν*) a divindade sem tê-la visto nem adequadamente entendido (*οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες*) como um ser vivo imortal, dotado de alma e de corpo, eternamente conaturais (*συμπεφυκότα*) entre si»²⁹. Pouco antes, no mesmo diálogo, tendo estabelecido que a alma é por definição tudo o que move a si mesmo, e que portanto é princípio de movimento (*κινήσεως ἀρχή*) e como tal não pode perecer nem gerar-se, mas

²⁷ *Leg.* IX 863e-864a.

²⁸ *Phil.* 33d.

²⁹ *Phaedr.* 246c5-d2.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

deve, pelo contrário, ser ingênita e imortal, se acrescenta, de maneira coerente, que a posição deste princípio universal de vida, que vale para a vida, isto é, onde quer que ela se manifeste, não consente que o transponhamos simplisticamente como caracterização da alma do homem. Com efeito, para a definir, dizer o que é, como é, qual é (οἷον μὲν ἐστί), seria preciso uma exposição (διηγήσεως) divina e ampla em todos os sentidos. É mais fácil e oportuno, então, dizer preferivelmente a que coisa se assemelha (ἕοικεν)³⁰, isto é, fornecer uma imagem dela: isto é o que Platão diz declaradamente querer fazer, criando assim aquele mito imortal da biga alada que viaja no mundo celeste.

O mesmo sucede no outro diálogo, o *Fédon*, onde Sócrates demonstra a imortalidade, ou melhor, a eternidade da alma como princípio universal de vida, poderíamos dizer como sinônimo da vida mesma, a qual, enquanto vida, nunca morre, mesmo atravessando todas as mortes dos seres que nascem e perecem. Diálogo onde, diante da incredulidade (ἀπιστίαν)³¹ de Cebes, que tem necessidade de saber que quando o homem morre a sua alma (como ainda hoje continuamos a concebê-la, com todas as suas faculdades e inteligência) existe ainda em algum lugar e que não se destrói e perece, diálogo dizíamos, onde não se pode senão reafirmar que esta seria uma grande e bela esperança (πολλή... ἐλπίς καὶ καλή)³², mas que a única coisa que se pode fazer a este propósito é continuar a contar mitos (διαμυθολογεῖν)³³, para que essa esperança pareça verossímil (εἰκός)³⁴. Por que o medo da morte não se combate com discursos demonstrativos e sim com discursos encantadores: χρή... ἐπάδειν³⁵, é preciso encantar³⁶, por esse motivo, há muito tempo que insisto com o mito, conclui Sócrates, a partir do momento que «defender afincadamente que as coisas são assim como as expus, não é de homem que tenha intelecto (νοῦν ἔχοντι ἄνδρι)³⁷.

³⁰ *Phaedr.* 245d7-246a5.

³¹ *Phaed.* 70a1.

³² *Phaed.* 70a8.

³³ *Phaed.* 70b6.

³⁴ *Phaed.* 70b7.

³⁵ *Phaed.* 77e8.

³⁶ *Phaed.* 114d7.

³⁷ *Phaed.* 114d2.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

Mas para Platão, dizer alma significa dizer o homem na sua totalidade. Apenas quando queremos simplificar distinguimos a alma do corpo, mas o homem é sempre uma totalidade que, parafraseando Xenófanes, todo inteiro sente, todo inteiro sofre ou goza, todo inteiro pensa. A inseparabilidade do elemento-corpo do elemento-razão, mesmo quando se joga sobre a sua contraposição (por exigências de análise e com vista a fins particulares que ele se propõe), é realçada por Platão em muitíssimas passagens, desde o *Cármides* ao *Fédon*, ao *Banquete*, ao *Filebo*.

Pelo contrário, a ação desorientadora de Platão consiste precisamente na “redução” do homem à alma. Como se sabe, é o que acontece nas partituras do *Fedro* e da *República*, onde é sempre a alma a pensar, a sentir emoções, a sentir sensações. E a explicação de tudo isto está no *Teeteto*, onde se estabelece genialmente a distinção entre os órgãos corpóreos e a faculdade sensorial: comumente dizemos que sentimos sensações com o nosso corpo e pensamos com a nossa alma, mas não é assim. De fato, os nossos sentidos, corpóreos, são os órgãos, os instrumentos através dos quais *nós* sentimos uma sensação, aquilo *por meio do qual nós* sentimos, enquanto que é sempre a alma, «ou como a queiramos chamar (ὅτι δεῖ καλεῖν)», aquilo *com o qual nós* sentimos³⁸. A inseparabilidade, mas naturalmente também a não identificabilidade, do sentir e do pensar é dada então pelo fato que é a alma que adverte as sensações, as quais não são outra coisa senão os παθήματα que «chegam à alma através do corpo»³⁹; tal como é sempre a alma que, estabelecendo ἀναλογίσματα, isto é, analogias, confrontos, mas sempre a propósito daqueles παθήματα, com tempo e educação, consegue construir os seus pensamentos, mesmo os mais abstratos, justamente como as categorias do ser⁴⁰.

Também o discurso está sempre ligado às emoções. O *logos*, o discurso, é a atividade que mais do que outra atividade marca e caracteriza a vida do mortal que é o homem. Isto porque é só com e no *logos* que podemos esperar encontrar uma verdade. Sobre o discurso, e naturalmente com ele, Platão constrói uma série muito comprida e colorida de variações. Porque os discursos são semelhantes aos homens: de fato, são idênticos, por exemplo, como se diz no *Fédon*, o mecanismo pelo qual nos tornamos misólogos e o mecanismo pelo qual nos tornamos misantropos: e é impossível sofrer um mal maior que o de odiar todos os

³⁸ *Theaet.* 184c-d.

³⁹ *Theaet.* 184c.

⁴⁰ *Theaet.* 186b-c.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

homens e todos os discursos⁴¹. Odeiam-se os homens quando, sem nenhum conhecimento deles, se afirma que um certo homem ou uma certa mulher são absolutamente verdadeiros e fiéis e depois se descobre que são malvados e desleais, acabando-se assim por odiar todo o gênero humano. Isto é certamente feio⁴², mas acontece precisamente porque se está privados da técnica capaz de conhecer e tratar os homens⁴³. E com os discursos passa-se o mesmo: quando alguém acredita na *verdade* de um discurso, sem possuir o saber concernente aos discursos⁴⁴, e depois descobre que é falso, pode acabar por acreditar que não há nada de são e de sólido nas coisas nem nos discursos: e atirando a culpa – com aquela alegria que é própria da superficialidade⁴⁵ –, de si para os discursos, acaba por odiá-los todos, ficando assim privado da possibilidade de alcançar a verdade e o conhecimento⁴⁶.

De fato, vivemos dentro de um «mar de discursos», segundo a bela imagem do *Teeteto*, no qual, se não se possuir uma bússola, é fácil perder os remos e naufragar⁴⁷; e um discurso sem saída faz-nos sentir enjoados⁴⁸. Este mar de discursos, entre os quais é preciso escolher e cuidar dos vitais, dá origem, entre o *Teeteto* e o *Filebo*, a toda uma série de imagens que se seguem e se encavalitam.

Cada discurso é como um recém-nascido que deve ser transportado rapidamente de um lado para o outro para ver se merece ser criado ou se, pelo contrário, é só uma bolha de ar e é falso⁴⁹. Portanto, é preciso “salvar” o discurso que merece ser salvo⁵⁰, impedir que caia numa armadilha⁵¹, ou que, caindo das nossas mãos, desapareça⁵² e morra como uma fábula⁵³;

⁴¹ *Phaed.* 89d.

⁴² *Phaed.* 89e5.

⁴³ *Phaed.* 89e5-6.

⁴⁴ *Phaed.* 90b7.

⁴⁵ *Phaed.* 90d4.

⁴⁶ *Phaed.* 90d6-7.

⁴⁷ *Theaet.* 191a.

⁴⁸ *Theaet.* 191a.

⁴⁹ *Theaet.* 160e-161a.

⁵⁰ *Theaet.* 163e-164a.

⁵¹ *Theaet.* 179b.

⁵² *Phil.* 13d6.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

defendê-lo de outros discursos que o possam danificar⁵⁴. Em suma, é preciso “seguir-lo” e cuidar dele, acompanhando-o em todos os momentos⁵⁵, montar-lhe guarda⁵⁶, para que nada possa “cometer injustiça” contra ele⁵⁷.

“Cuidar do discurso” é portanto tema dominante da sinfonia platônica e operação imprescindível se se quiser salvá-lo, a partir do momento que ele é o único instrumento à disposição de homem para construir uma ordem, um *kosmos*, que governe bem a sua vida⁵⁸. Com efeito, são dois os pontos fracos do discurso: e cuidar desses pontos fracos é, por um lado, necessário, porque sobre eles se baseiam os inimigos do discurso, os seus mistificadores e os seus detratores; por outro lado é difícil, porque eles constituem também duas características inseparáveis do discurso.

O primeiro ponto fraco é constituído pelo fato que o discurso, por quanto se possa apresentar com as vestes da lógica e do rigor racional, tem sempre necessidade de imagens, de *eikónes*, como se diz no *Fédon*⁵⁹ e se reafirma em muitos outros diálogos, do *Filebo*⁶⁰ ao *Protágoras*⁶¹, do *Menon*⁶² ao *Timeu*⁶³. E se é verdade que para algumas realidades, facilmente compreensíveis, se apresentam semelhanças sensíveis de forma natural⁶⁴, e que pelo contrário para as realidades maiores e mais dignas (as que não são físicas nem sensíveis) não há nenhuma imagem (*εἰδωλον*)⁶⁵ que possa esclarecê-las aos homens, é também verdade que para estas últimas verdades «é difícil não servir-se de exemplos» (*παραδείγμασι*) para as

⁵³ *Phil.* 14a3-4.

⁵⁴ *Phil.* 13a6.

⁵⁵ *Phil.* 45d, 25c.

⁵⁶ *Symp.* 189b.

⁵⁷ *Theaet.* 167e1-3.

⁵⁸ *Phil.* 64b.

⁵⁹ *Phaed.* 87b.

⁶⁰ *Phil.* 59e.

⁶¹ *Prot.* 330a.

⁶² *Men.* 74b-77a.

⁶³ *Tim.* 38c, 39e, 48e-49a.

⁶⁴ *Pol.* 285d-e.

⁶⁵ *Pol.* 286a1.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

demonstrar exaustivamente⁶⁶. Há uma “necessidade”, portanto, de uma imagem que valha sempre, quer se esteja a descrever quer se esteja a demonstrar. E dado que a imagem é sempre portadora de uma emoção, é fácil, para quem queira “brincar” com o discurso e o saiba fazer, zombar conosco⁶⁷.

O outro ponto fraco do discurso é o que Platão chama de “eterna doença” (ἀθάνατον πάθος)⁶⁸, o facto de que ele construa inevitavelmente identidades diferentes. É um aspecto difícil de ser curado, porque esta afecção inquietante e imprescindível do discurso, *gerada* pelo próprio discurso⁶⁹, põe em estado de *ταραχή*, de perturbação⁷⁰, ou de *δυσχέρεια*, de descontentamento⁷¹, mas é ao mesmo tempo um aspecto que constitui aquilo que mais especificamente próprio e característico existe no discurso. Com efeito, o discurso não pode senão unir, estabelecer identidades, analogias, relações entre coisas diferentes: por sua própria natureza é um *κόσμος ἐπέων*, como dissera Parmênides⁷², isto é, uma disposição ordenada de palavras que por si indicam coisas diversas, mas que numa certa ordem adquirem um significado novo. E é precisamente sobre este aspecto, lógico e emotivo, que o sofista, descrito por Platão, joga.

Ainda assim, é só e sempre no discurso que o homem pode encontrar o guia para se orientar na tragédia e comédia que é a sua vida, na qual prazeres e dores se misturam simultaneamente⁷³; e a doença da dialética, como se diz na *República*, não está na dialética, e sim na *παρανομία*, na desordem moral de quem a usa⁷⁴. “Refugiar-se nos discursos” – e com eles e neles investigar a *verdade* das coisas que são, pondo hipóteses e verificando-as – é a única via possível ao homem, como se diz no *Fédon*⁷⁵, porque iludir-se ao pensar que se pode

⁶⁶ *Pol.* 277d1-2.

⁶⁷ *Phil.* 53e; cf. 15e.

⁶⁸ *Phil.* 15d8.

⁶⁹ *Phil.* 15d4-5.

⁷⁰ *Phil.* 16a8.

⁷¹ *Phil.* 66e2.

⁷² DK28B8.52.

⁷³ *Phil.* 50b-d.

⁷⁴ *Resp.* VII 537e.

⁷⁵ *Phaed.* 99e-100a.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

olhar para uma *verdade* qualquer fora do discurso é, como se diz nas *Leis*, baixar sobre os olhos a noite ao meio-dia⁷⁶.

Portanto, é preciso procurar a verdade com os nossos discursos e combater pela verdade contrapondo discurso a discurso. Para procurar a verdade é preciso amá-la, e então, os dois aspectos, do amor e do combate, estão inseparavelmente ligados e articulam-se de modos complexos na nossa pesquisa. Naturalmente, para Platão, tudo isto pode acontecer só no diálogo, isto é, no confronto e no exame atento de discursos diferentes entre interlocutores que se medem. E o diálogo pode tornar-se profícuo, quando os dialogantes procuram com espírito sincero pela verdade e estão dispostos a pôr em jogo as próprias opiniões. Mas também pode mostrar-se completamente inútil, quando os dialogantes estão demasiado distantes em afetividade para poder construir juntos um discurso que alcance qualquer verdade. Justamente para exemplificar este segundo caso, escolhi um diálogo agonístico, o *Górgias*.

Diálogo de batalhas, o *Górgias*, e de contraposições: a primeira de todas, evidenciada explícita e implicitamente, é entre retórica e justiça, que chama a si a contraposição entre retórica e filosofia. Num diálogo é preciso procurar juntos, e procurar juntos significa, numa metodologia correta do discurso, estabelecer os âmbitos, estabelecer com precisão os termos no interior dos quais se desenvolve o discutir dialeticamente: isto é fundamental não só para a correção do discurso, mas também para a correção das conclusões às quais se chega. Mas Sócrates sabe que «não é fácil discutir mantendo-se nos confins determinados reciprocamente, e separar-se após ter ensinado e aprendido um do outro»⁷⁷, tal como não é fácil discutir «não para prevalecer, mas para investigar o que foi determinado pelo discurso»⁷⁸. Se te refuto, diz Sócrates ao seu interlocutor, faço-o não porque te combato, mas porque combato pelo próprio argumento⁷⁹: eu deixo-me refutar de boa vontade se digo algo de não verdadeiro, e refuto de boa vontade se alguém diz algo de não verdadeiro⁸⁰.

⁷⁶ *Leg.* X 897d-e.

⁷⁷ 457c5-d1: οὐ ῥαδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτοῦς.

⁷⁸ 457d4-5.

⁷⁹ 457e5.

⁸⁰ 458a2-3.

Casertano, Giovanni
 A verdade platônica entre lógica e *páthos*

Mas neste momento desvela-se já *o horizonte de uma ambiguidade*. Porque, com efeito, a expressão “se digo algo de não verdadeiro” indica o fato que eu possuo uma certa opinião que considero verdadeira, mas que deixa de o ser no momento em que tu me refutas, e eu reconheço as razões do teu refutar-me: adquire assim uma outra opinião, que desta vez considero verdadeira em relação à anterior não mais verdadeira. E se te refuto, o mesmo processo pode dar-se em ti. O fato é que, discutindo, os homens trocam palavras que se reduzem aos pensamentos ou às sensações de quem fala, no pressuposto, tácito mas não previsto, que elas possam significar também para quem escuta aqueles pensamentos ou sensações. Esta fora uma grande lição dada justamente por Górgias. E Platão não só não a ignora, como é plenamente consciente do fato de que, para que se possa chegar a um acordo real entre os dialogantes – que significa na sua terminologia “salvar o discurso” enquanto portador efetivo de uma verdade que transcende os próprios dialogantes –, é absolutamente necessário reduzir ao mínimo, se não for possível eliminar completamente, aquela aura de ambiguidade que cobre sempre a diferença entre “dizer” e “entender”. Com efeito, o *Górgias* é um belíssimo exemplo justamente de como às vezes é impossível dialogar, de como às vezes se pode discutir sem comunicar, isto é, um discutir em que cada um continua com as próprias demonstrações numa condição de total “estranheza” relativamente ao mundo do outro.

Sócrates tinha declarado que se teria deixado refutar de boa vontade, se tivesse dito algo de não verdadeiro, tal como teria refutado de boa vontade, se o interlocutor tivesse dito algo de não verdadeiro. Isto significa que Sócrates diz a verdade se o seu discurso (que, ao se confrontar com o discurso dos outros, exprime a sua opinião) consegue fazer parecer consequente a sua tese com as premissas postas em comum e concordadas entre os interlocutores. Mas ao mesmo tempo, Sócrates está convencido de que o seu discurso corresponde à verdade, e com base nesta presunção de verdade, refuta o discurso do interlocutor (isto é, ele afirma que o discurso do interlocutor deve ser refutado quando não é verdadeiro); ou então, se se quiser, está disposto a deixar-se refutar visto reconhecer que o discurso do outro é verdadeiro (isto é, ele afirma que o próprio discurso deve ser refutado quando não é verdadeiro). Tanto num caso como no outro, há uma convicção de verdade precedente à refutação e, por conseguinte, ao verdadeiro discurso demonstrativo-refutatório. Por outras palavras, a situação de partida de um diálogo é aquela que em dois interlocutores se enfrentam, cada um acreditando na verdade da própria opinião e procurando refutar a do outro, considerada falsa. Mas, formalmente, a verdade de uma opinião em relação a outra

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

pode ser afirmada, isto é, reconhecida, por ambos os interlocutores só no fim do diálogo, justamente quando um dos dois cede à opinião do outro; ou se encontra uma terceira opinião que seja aceite por ambos, e por isso, estabelecida como verdadeira. Isto não sucede no *Górgias*, em nenhum dos diálogos que Sócrates teve com os seus três interlocutores. E Platão, ‘gorgianamente’, diz-nos porquê.

De fato, encontrar o consentimento do interlocutor não é só questão de capacidade de argumentar de maneira lógica e demonstrativa, mas também, talvez sobretudo, questão de paixões. E isto é dito claramente em certo momento da discussão entre Sócrates e Cálicles. Sócrates começa por estabelecer, de maneira geral, que se os homens não tivessem em comum uma certa afecção⁸¹, e cada um tivesse uma afecção individual⁸², não seria fácil mostrar a outra pessoa o próprio *pavqhma*, a própria afecção⁸³. Isto quer já dizer que um “sentir comum” é necessário para que haja efetiva comunicação, e que quem se fecha exclusivamente no próprio mundo afetivo mantém-se impermeável ao discurso intersubjetivo.

Tu e eu, continua Sócrates, sentimos algo de idêntico⁸⁴: eu amo Alcibíades e a filosofia, tu o demo dos Atenenses e Demo, filho de Pirilampo. E tu, o que quer que diga o teu amado, não tens força para contradizê-lo, e se na assembleia o demo de Atenas diz coisas diferentes das que tu disseste, apressas-te em mudar de ideias e a dizer o que ele quer ouvir⁸⁵. Tu não és capaz de te opor às vontades e às afirmações dos teus amados, de modo que se alguém se maravilhasse com o teu comportamento, tu, *se quisesses dizer a verdade*, deverias dizer que se alguém não impedir os teus amados de dizer estas coisas, também tu não poderás cessar de dizê-las. O mesmo vale para Sócrates: se se quiser que ele mude os discursos, é preciso impedir a filosofia, o seu amor⁸⁶, que diga as mesmas coisas. Mas a filosofia é muito menos volúvel⁸⁷ que o seu outro amor, porque o filho de Clínius ora diz uma coisa, ora diz outra, enquanto que a filosofia diz sempre as mesmas coisas.

⁸¹ 481c5-6: τὸ πάθος ... τὸ αὐτό.

⁸² 481c7: ἴδιόν τι πάθος.

⁸³ 481d1.

⁸⁴ 481d2: ταῦτόν τι πεπονθότες.

⁸⁵ 481d-e.

⁸⁶ 482a3-4: τὰ ἐμὰ παιδικά.

⁸⁷ 482a6: πολὺ ἥττον ἔμπληκτος.

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

Antes de mais, convém notar, 1) a implicação, tipicamente *gorgiana*, e platônica (veja-se o *Banquete*), do amor nos raciocínios. Para que se possa comunicar é preciso que haja um mesmo *éros* a ligar os dialogantes. Embora, bem vistas as coisas, o idêntico, o *taujtovn ti*, que aproxima Sócrates a Cálicles, o seja só formalmente, pois os objetos dos seus amores são completamente diversos. Para ser mais preciso, ambos amam um jovem em carne e osso (Cálicles ama Demo e Sócrates ama Alcibíades) e um ente mais abstrato (Cálicles ama o povo ateniense e Sócrates ama a filosofia). De “idêntico” portanto há apenas o fato que os dois amam, um “sentir” que é comum, mas justamente de maneira apenas formal, isto é, “enquanto” sentir. Com efeito, neste ponto poder-se-ia refletir sobre o fato de que não basta identificar a razão da possibilidade de comunicar e de se pôr de acordo de dois dialogantes com base na presença de um mesmo *páthos* e de um mesmo *éros*, mas seria necessário também que eles tivessem em comum o mesmo *páthos* e *éros*, dado que a atitude concreta de cada um não se deve ao fato de “sentirem”, mas de “sentirem uma coisa e não outra”. E então a premissa verdadeira para um acordo real é que “se sinta a mesma coisa”. Com tudo o que daqui advém, ou seja, que se pode convencer realmente só quem sente já de maneira análoga à nossa.

No final do diálogo, quando o combate entre Sócrates e Cálicles está já quase terminado e não resta ao primeiro senão recorrer ao mito, obtemos, neste diálogo, um outro sinal da consciência platônica da influência que o mundo não racional tem sobre a própria possibilidade de compreender as demonstrações racionais. No final do diálogo, Sócrates, ao recusar o convite de Cálicles de bajular os Atenienses e ao pré-anunciar que se alguma vez entrar, como acusado, num tribunal, entrará como homem que nunca cometeu uma injustiça, prevê que será julgado como um médico acusado por um cozinheiro diante de crianças. Porque o cozinheiro promete grandes prazeres do paladar, sem se preocupar minimamente com o dano que as suas guloseimas poderão provocar, sendo certamente defendido pelas crianças; o médico, que se preocupa principalmente com a saúde das crianças, proibir-lhes-á todos os prazeres que, estimulando a sua gulodice, lhes darão problemas de saúde. Por outras palavras, o cozinheiro, isto é, quem adula, será sempre preferido ao médico, isto é, a quem diz a desagradável verdade. Mas a frase seguinte, onde há um outro sinal do sentido da presença socrática em Atenas, naturalmente segundo Platão, é importante. «E se alguém dissesse que eu corrompo os jovens criando neles dúvidas (*ἀπορεῖν ποιῶντα*), ou que ofendo (*κακηγορεῖν*) os mais velhos fazendo discursos agressivos (*πικροὺς λόγους*) em público e

Casertano, Giovanni
A verdade platônica entre lógica e *páthos*

em privado, não mais poderia dizer nem a *verdade* – “preocupando-me com a justiça, senhores juízes, eu digo tudo o que digo, e faço-o no vosso interesse” – nem nenhuma outra coisa»⁸⁸.

Portanto, Sócrates é como um médico, porque a filosofia é medicina, tal como em outros diálogos: mas o que aqui nos interessa é precisamente o fato de que todas as verdades não se fazem ouvir quando há fortes paixões a contrastá-las ou, o que é a mesma coisa, quando elas vão contra paixões dominantes. E assim, os jovens, que têm necessidade de certezas, ofendem-se quando se lhes criam dúvidas, e os velhos, em que as paixões de uma vida se tornaram hábitos, ofendem-se quando não se lhes dá razão, mas se dizem coisas justas. Perante as paixões dos homens, jovens ou velhos, a verdade permanece muda.

Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina
Revisão de Fernando Santoro

[Recebido em agosto de 2008; aceito em agosto de 2008.]

⁸⁸ 522d7-e2.