

A Realidade do Mundo Físico na Filosofia de Platão

Platon n'est pas un idéaliste au sens moderne du mot. L'ombre d'existence qu'il attribue au monde extérieur n'implique sa non réalité. Aussi résolument qu'Héraclite, Platon croit à la réalité du monde sensible. Le Théétète en est la preuve: il a démontré que le monde des choses qui passent n'est point le monde de la science. Il n'y est rien démontré de plus.

(Victor Brochard, em Le devenir dans la Philosophie de Platon.)

Afirmou-se inúmeras vezes, na literatura acadêmica, que Platão, tendo herdado de Heráclito sua concepção de mundo físico e erradamente interpretado a doutrina heraclítica do fluxo universal, atribuiu às coisas físicas realidade equivalente à das sombras. Mas, mais do que isso, do fato de conceber que de tais coisas físicas não poderia haver conhecimento (ἐπιστήμη) ou definição (ὀρισμός), razão porque conferiu a elas um tão baixo grau de realidade, inferiu-se muitas vezes sua não-realidade. Para justificar essas afirmações fez-se uso não só dos diálogos: uma famosa passagem de Aristóteles, onde o conhecimento de Platão da filosofia de Heráclito é comprometido com a leitura de Crátilo, foi com frequência citada:

I. *Metafísica A*, 987 a29-b14: Após as filosofias mencionadas veio a doutrina (πραγματεία) de Platão, a qual, sob muitos aspectos, seguiu a desses pensadores [sc. pitagóricos], embora também possuísse peculiaridades não presentes na filosofia dos itálicos. Pois desde jovem, tendo-se inicialmente familiarizado com Crátilo e as opiniões heraclíticas ---segundo as quais, todas as

1 Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga da PUC-Rio.

coisas sensíveis estão sempre em fluxo (ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν δεῖ ρεόντων), não podendo acerca delas haver conhecimento (ἐπιστήμη)— a estas permaneceu fiel também posteriormente. Sócrates, entretanto, ocupando-se de questões éticas, e de modo algum da natureza (φύσις) como um todo, procurava o universal neste âmbito, e foi o primeiro a fixar o pensamento em definições (περὶ ὀρισμῶν). Aceitando Sócrates, e devido a isto [sc. sua formação anterior], Platão compreendeu haver definição de coisas outras que não as sensíveis, pois lhe parecia impossível que a definição comum fosse de alguma das coisas sensíveis (ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τιός), uma vez que estas estão sempre em mudança. À tais coisas [não sensíveis], ele deu o nome de idéias, e disse que todas as coisas sensíveis são separadas delas e denominadas a partir delas.

A essa passagem somam-se o depoimento de duas outras, as quais, na verdade, mais confirmam do que acrescentam alguma coisa ao texto de I:

II. *Metafísica M*, 1078b 9-32: Com relação às idéias devemos primeiro examinar a própria teoria das idéias (τὴν κατὰ τὴν ιδέαν δόξαν) não a conectando de modo algum com a natureza dos números, mas tomando-a conforme originalmente compreendida por aqueles que primeiro afirmaram haver idéias. Os defensores da teoria das idéias foram levados a ela pelo fato de, na questão sobre a realidade das coisas, terem aceito os dizeres heraclíticos que descrevem todas as coisas sensíveis como sempre mudando (ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν δεῖ ρεόντων), de modo que, se houvesse conhecimento (ἐπιστήμη) e pensamento (φρόνησις) de algo, deveria haver certas naturezas outras duradouras, para além das naturezas sensíveis, pois não poderia haver conhecimento das coisas que fluem (οὐ γὰρ εἶναι τῶν ρεόντων ἐπιστήμην). Mas Sócrates estava se ocupando das virtudes morais, e com relação a elas tornou-se o primeiro a procurar defini-las (ὀρίζεσθαι) de modo universal [...]. Ele [sc. Sócrates] com razão investigava a essência (τί ἐστιν), pois estava procurando silogizar e a essência (τί ἐστιν) é o princípio do silogismo [...]. Duas coisas podem ser justamente atribuídas a Sócrates —o argumento indutivo e a definição universal (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου)— ambas as quais estão conectadas com o princípio do conhecimento. Mas Sócrates não deu aos universais ou às definições uma existência independente. Aqueles pensadores, entretanto, deram a eles uma existência separada, e esse era o tipo de coisa ao qual eles chamavam de idéia.

III. *Metafísica M* 1086 a37-b5: Eles [sc. os defensores das idéias] pensavam

que os particulares no mundo sensível estavam em estado de fluxo e nenhum deles era estável (τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ρεῖν ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐδεν αὐτῶν), mas que o universal é independente e algo diferente destes. Sócrates deu impulso a essa teoria [...] em razão de suas definições, mas ele não separou os universais dos particulares; e ele estava certo em não separá-los.

Como se pode observar, as três passagens, que centralizam a filosofia platônica na teoria das idéias e criticam a separação dos universais como quididades, afirmam que Platão (nominalmente citado apenas em I) e os defensores das idéias concebiam o mundo, à moda heraclítica, como um eterno devir e que, por esse motivo, i.e., por não acreditarem que as coisas sensíveis pudessem essencialmente ser e, portanto, ter estabilidade suficiente para que delas se tivesse conhecimento (ἐπιστήμη) ou definição (ὀρισμός), foram levados a postular a existência de substâncias outras, independentes da matéria, às quais deram o nome de idéias. Note-se, entretanto, que em I, Aristóteles irá vincular o conhecimento de Platão da filosofia heraclítica a Crátilo que, como se sabe, e se verá mais detalhadamente adiante, possuía uma versão extremamente exagerada da doutrina do fluxo universal.

Poderíamos, evidentemente, prescindir das citações de Aristóteles para mostrar que Platão herdou de Heráclito sua concepção de mundo físico. De um modo geral, não há nenhum problema em afirmar que o mundo, para Platão, é um eterno fluir, uma vez que os diálogos estão repletos de argumentos que podem ser descritos como argumentos designados para mostrar que não há estabilidade nas coisas do mundo sensível equivalente à que há nas coisas do mundo inteligível,² e que, estando em constante fluxo, às coisas sensíveis não se aplicaria a pergunta filosófica fundamental τί ἐστὶ X (o que é X?), pois como haveria de ter essência (οὐσία) o que é desprovido de repouso e ininterruptamente se transforma? O problema

2 Por exemplo, *Timeu* 49-50; *Fédon* 74; *República* 479; *Hippias Maior* 289. Mas, conforme observou I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, 1962, p. 35, esses argumentos são de diversos tipos (cf. *Banquete* 211a, onde os exemplos do que a beleza em si não é fornecem um bom resumo desses tipos) e a interpretação correta de cada uma dessas passagens é incerta. Crombie acredita que os argumentos de Platão nessas passagens não dizem respeito ao mundo físico, mas ao mundo físico como nós o representamos para nós mesmos ao nível do senso comum. Em outras palavras, Crombie acredita que o que Platão quer mostrar nessas passagens é algo sobre os conceitos que nós derivamos dos sentidos.

que se tem que enfrentar para compreender a concepção platônica de mundo físico é menos simples do que o de afirmar e justificar a influência que nela exerceu a doutrina heraclítica do fluxo universal, por exemplo, expondo os argumentos que nos diálogos dizem respeito ao mundo físico, mesmo se estes argumentos são de vários tipos e se a sua complexidade merece esclarecimentos. Conforme eu vejo a questão, a melhor maneira de abordá-la começa pela interrogação acerca do sentido atribuído à expressão “estar em fluxo” quando se afirma que para Platão o mundo físico “está em fluxo”, pois supõe-se que Platão compreenda esse “estar em eterno fluxo” cratilianamente, tal como sugere Aristóteles, como significando um estar de tal forma em estado de mudança que às coisas físicas não se poderia atribuir sequer um baixo grau de realidade.³ Nesse sentido, me parece, a passagem de Aristóteles funciona como peça fundamental para as interpretações: não creio que se possa concluir, a partir somente dos diálogos, que “estar em fluxo” equivalha a “não ser” ou, se se quer colocar a questão em termos mais modernos, a um não possuir realidade no sentido de existência, sem que se considere a citação de Crátilo num relato que afinal pretende ser um resumo retrospectivo de todo o pensamento de Platão.

Meu objetivo neste artigo será então mostrar que (1) embora possa ter-se familiarizado com as opiniões heraclíticas através de Crátilo, Platão não concebeu erradamente a filosofia de Heráclito, sabendo perfeitamente distinguir Heráclito de seus fanáticos seguidores e (2) o fato de acreditar que as coisas sensíveis, estando em eterno fluxo, não pudessem ser conhecidas ou definidas não implica a atribuição de sua não-realidade. Para tal, começarei pela exposição geral das opiniões de alguns dentre os que atribuem a Platão uma interpretação incorreta da doutrina do fluxo universal, reconstituirei a história do erro atribuído à interpretação platônica, de modo a mostrar que sua leitura de Heráclito era correta, mostrarei que a teoria heraclítica exposta no *Teeteto* é uma crítica dirigida aos heraclíticos e não a Heráclito, o que demonstra que Platão distinguia Heráclito dos heraclíticos e que, como Heráclito, Platão possuía uma versão moderada da doutrina do fluxo universal, não tendo nunca de sua concepção de devir excluído totalmente o ser. Finalmente, farei algumas breves observações

3 De fato, a interpretação de Heráclito atribuída a Platão por seus críticos parece ser aquela que Aristóteles tomou como sua própria, por exemplo na *Física* Θ , 3, 253b 9: “Alguns dizem não que dentre as coisas existentes algumas estão em movimento e outras não, mas que todas as coisas estão sempre em movimento, embora isso escape à nossa percepção”.

mostrando que, ainda que Platão tenha algum dia acreditado na exagerada versão cratíliana da doutrina do fluxo, nos últimos diálogos a oposição ser e devir é explicitamente extinta e ao mundo físico é conferida estabilidade bastante para que dele se tenha, não ciência, mas opinião verdadeira.⁴

I

O Erro atribuído à Interpretação Platônica da Doutrina Heraclítica do Fluxo Universal

Começo então pela descrição dos problemas levantados por alguns comentaristas que afirmam que Platão compreendeu erradamente Heráclito: Reinhardt, Marcovich, e Kirk.⁵ Segundo estes, a doutrina do fluxo foi não apenas exagerada por Platão, que a interpreta como envolvendo a mudança ininterrupta, perceptível ou não, de todas as coisas individualmente, mas também incorretamente enfatizada por ele, como sendo a doutrina heraclítica por excelência, pela freqüente associação dessa idéia de fluxo ininterrupto —expressa nas fórmulas platônicas πάντα ῥεῖ e πάντα χωρεῖ— a Heráclito.

Dessa doutrina, de que todas as coisas estão constantemente em fluxo, entretanto, Kirk, e também Reinhardt, dizem que não há nenhum sinal nos fragmentos. A famosa imagem heraclítica do rio, que originalmente não se aplicava à mudança ininterrupta de todas as coisas, mas ilustrava a coincidência entre a estabilidade (do rio como um todo) e a mudança (das águas fluindo, passando por um ponto fixo), Platão teria transformado numa metáfora do πάντα ῥεῖ.

Mas a idéia de que o mundo está em constante fluxo não é uma idéia especialmente heraclítica —dizem eles— mas está presente em todos os pré-socráticos:

-
- 4 Embora não o tenha feito na tradução das passagens de Aristóteles acima citadas, estou aqui usando o termo "ciência" como uma espécie do gênero ou termo mais geral "conhecimento" para traduzir ἐπιστήμη, o conhecimento exato. Sobre a ambição de Platão em atingir a "ciência", i.e., o conhecimento absoluto, ver os capítulos 13, 14 e 15 de minha tese de doutorado *O Caráter Antidoutriário e Antidogmático da Filosofia de Platão*, onde é mostrado que, apesar de estar buscando uma doutrina mais positiva nos diálogos médios, e de fato oferecer um método para alcançá-la, a epistemologia e a metodologia platônicas são incompatíveis.
- 5 K. Reinhardt, "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes*, 77, 1942, p. 19, *apud* Kirk, 1978, p. 373; M. Marcovich, *Heraclitus*, 1967, *apud* Kahn, *op. cit.*, 1983, n. 431, p. 339; G. S. Kirk, *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, 1978, p. 370; *cf.* também G. S. Kirk e J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers: a critical History with a Selection of Texts*, 1969, pp. 196sq..

Heráclito não acreditava mais do que os seus predecessores que todas as coisas estivessem constantemente mudando, embora muitas coisas estejam todo o tempo mudando, e todas as coisas devam necessariamente finalmente mudar.⁶

E embora Platão não ignorasse esse fato, pois, no *Teeteto* (152e) ele humoradamente atribui uma doutrina semelhante a todos os primeiros pensadores, exceto Parmênides, apesar disso, considera Heráclito e seus seguidores os principais expoentes dessa doutrina.

Portanto, além de atribuir a Heráclito uma doutrina inexistente nos fragmentos, interpretando erradamente o sentido heraclítico de mudança, Platão transforma essa doutrina em peça central da filosofia heraclítica, pois não só os fragmentos não apresentam nenhuma doutrina do fluxo comparável àquela que se associa à imagem do rio, como há uma série de evidências de que Heráclito não negava a estabilidade do mundo natural mas, ao contrário, seu principal propósito era justamente o de afirmar a estabilidade que, segundo ele, subjaz a toda mudança, especialmente mudança entre opostos.

O que se pode interpretar das acusações citadas é que, na opinião desses comentadores, Platão equivocadamente supunha que a mudança para Heráclito envolvesse uma total instabilidade do mundo natural, sendo que por “total instabilidade” Platão teria entendido uma mudança contínua em cada objeto individualmente e em todos os sentidos, visível ou invisivelmente. A teoria “platônica” do fluxo consistiria então na constatação e aceitação de que todas as coisas estão de tal modo em fluxo que, mesmo as que nos parecem estáveis estão sofrendo, além das visíveis e temporárias, mudanças invisíveis (ou não perceptíveis) e constantes,⁷ não lhes permitindo essa “absoluta instabilidade” sequer momentaneamente ser.

Tudo isso é inferido da associação platônica de πάντα ῥεῖ ou πάντα ῥωπεῖ, i. e., respectivamente, “todas as coisas fluem, ou estão fluindo”, e “todas as coisas se movem, ou estão se movendo”, à famosa imagem do rio —*não se pode entrar duas vezes no mesmo rio*—, cuja origem, segundo Kirk, não remonta a Heráclito —a imagem por ele considerada original, como se

6 *Op. cit.*, 1978, p. 366.

7 Embora a idéia de mudanças imperceptíveis, quer dizer, que escapam aos nossos sentidos, esteja presente no *Filebo* e no *Timeu*, nesses diálogos, ela não é associada a Heráclito ou à sua teoria do fluxo, e tampouco ao mundo físico tal como o percebemos, mas envolve a descoberta de um microcosmos que nós justamente não percebemos.

verá, é bem mais moderada— mas é uma criação puramente platônica: Platão a teria elaborado no *Teeteto* 182a quando atribuiu aos heraclíticos a idéia de que πάντα δὴ πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται (todas as coisas estão sempre sofrendo todo tipo de mudança), frase que, segundo Kirk, inequivocamente, expressa a supressão de uma evidente incerteza sobre o tipo de fluxo.

Segundo ainda esses comentadores, no rastro da interpretação platônica seguem também a de Aristóteles —embora Kirk sugira que, em alguns aspectos, Aristóteles teria compreendido melhor Heráclito do que Platão—⁸ e a de todos os comentadores posteriores a ele, que visivelmente aceitam e repetem a interpretação platônica “πάντα ῥεῖ”, reduplicando assim na história o erro platônico original.

Esse é, em resumo, o quadro clássico em que se encontram as críticas à interpretação platônica da doutrina heraclítica do fluxo universal. Heráclito nunca sustentou mais enfaticamente do que os demais pré-socráticos uma teoria do fluxo; foi Platão que, associando a imagem do rio à “πάντα ῥεῖ”, falsamente o transformou num expoente dessa teoria. A famosa imagem do rio que, como se verá, será ela mesma colocada sob suspeita no que diz respeito à sua autenticidade, se for da autoria de Heráclito, nada tem a ver com a idéia do “πάντα ῥεῖ”, pois, para Heráclito, a identidade e o nome do rio, a despeito da constante mudança de suas partes, são preservados devido à regularidade e ao equilíbrio dessa mudança, do mesmo modo que o κόσμος é preservado devido aos μέτρα que governam toda mudança cosmológica e meteorológica.

A Imagem do rio nas tradições platônica e pós-platônica

Passo agora à exposição dos argumentos desenvolvidos contra a autenticidade dos fragmentos onde a imagem do rio aparece citada.

É de fato curioso, como observou C. Kahn, que as palavras contidas no mais célebre, e num certo sentido, o mais profundo de todos os ditos de

⁸ *Id. ibid.*, pp. 376sq.. Entretanto, Kathleen Freeman expressa opinião oposta: “Platão era profundamente lido em Heráclito, e no *Teeteto* (179e-180c), nos dá um brilhante retrato satírico dos heraclíticos contemporâneos. Ele era particularmente impressionado pelas doutrinas do fluxo e da relatividade, e não discute a detalhada cosmogonia de Heráclito, de modo que esse isolamento do conteúdo científico remonta a Aristóteles. Mas Heráclito era o tipo do pensador que poderia ser entendido melhor por um Platão do que por um Aristóteles: daí a insuficiência da tradição doxográfica”. *The Pre-Socratic Philosophers: a Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, 1966, p. 108.

Heráclito —*não se pode entrar duas vezes no mesmo rio*— não sejam inequivocamente atestadas pelas suas próprias. A frase já era famosa na época de Platão que a cita no *Crátilo* (402a), mas a citação não é *verbatim*, e por essa razão, pode-se suspeitar de sua autenticidade:

Heráclito diz, não diz? que todas as coisas passam e que nada permanece, e, comparando as coisas à corrente de um rio, que *não se pode entrar duas vezes no mesmo rio*.⁹

Ela é também posteriormente citada por Plutarco (*de E.*, *apud Delphous*, 18, 392b, Diels, fragmento 91), mas como a de Platão, a sua também não é *verbatim*:

[...] toda natureza mortal, estando entre o vir-a-ser e a dissolução do ser, é como um fantasma, uma aparição nebulosa e incerta de si mesma [...] pois, segundo Heráclito, é impossível entrar duas vezes no mesmo rio (ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ), ou tocar duas vezes a substância mortal em condição fixa: mas pela intensidade e rapidez da mudança, ela dispersa e outra vez reúne, ou melhor não “outra vez” nem “depois,” mas ao mesmo tempo, ela reúne e dispersa, aproxima e afasta; portanto, o seu devir [sc. o da natureza mortal] não termina em ser, mas também [...].

Quanto a este segundo fragmento, cuja autenticidade, se pudesse ser provada, tornaria insuspeita a correção da versão platônica, pois, como podemos observar, o que se segue à citação do rio parece reforçar a conexão que Kirk diz ser platônica, e não heraclítica, entre a imagem do rio e a idéia de fluxo contínuo, Kirk, em *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, levanta uma série de objeções. Segundo ele, não apenas a frase “é impossível pisar duas vezes no mesmo rio” é aqui uma óbvia reprodução da forma como Aristóteles reproduziu a paráfrase platônica à imagem heraclítica do rio (Kirk remonta, não a Platão, mas a Aristóteles, esta versão de Plutarco), e não como acreditavam Bywater, Diels, Kranz, e outros, as palavras originais de Heráclito, mas todo o fragmento pode ser colocado sob suspeita.

9 λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης. A tradução da modulação, provocada por este που na passagem, por “Heráclito diz, não diz?” é de E. Chambry, *Platon: Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, 1967.

Para Kirk, aliás, pelo menos metade dos fragmentos atribuídos a Heráclito é inautêntica. Com relação à imagem do rio, que é diversas vezes repetida na tradição pós-platônica, somente uma dentre estas aparições é considerada por ele original: trata-se da versão que nos foi legada por Eusébio: Arius Didymus, *apud Eusebium, Praeparatio Evangelica* XV, 20, Diels, fragmento 12, onde se lê “[...] ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ”, na tradução de Kirk: “Sobre aqueles que entram nos mesmos rios, diferentes e novamente diferentes águas fluem”. Observe-se que esta versão enfatiza a mudança das águas e não a do rio, reafirmando a idéia de que a mudança sofrida não altera a identidade do rio, o que não acontece nas reproduções platônica e aristotélica.

Para defender a originalidade deste fragmento, Kirk recorre ainda a argumentos filológicos, observando que o uso dos dativos plurais jônicos em οἰσι, o uso consistente do ν eufônico, e a repetição arcaica de ἕτερα, sugerem que as palavras aí contidas sejam palavras originais de Heráclito. Diferentemente das formas dialetais, acrescenta Kirk, que podem ser, e freqüentemente o são, falsificadas, o ritmo e o fraseado desta sentença conduzem à mesma conclusão.

Já a versão aristotélica (*Metafísica* Γ, 5, 1010 a, 13): [sc. *Crátilo*] Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναί· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ’ ἄπαξ¹⁰ que é, segundo Kirk, muito semelhante à de Platão no *Crátilo* 402a: “λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδέν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεκάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης” (*loc. cit.*), dela diferindo apenas pelo uso do dativo simples (τῷ αὐτῷ ποταμῷ) ao invés de ἐς, depois de ἐμβαίνειν, e de οὐκ ἔστιν com o infinitivo, ao invés do optativo potencial na segunda pessoa do singular (ἐμβαίης), não parece remontar ao fragmento original.

Construção paralela à de Platão e Aristóteles pode ser encontrada no fragmento 45 (Diels) e é possível, como sugeriu G. Vlastos, que a construção potencial e o δις pertençam à forma original da imagem do rio.¹¹ Mas é também possível, conforme afirma ainda Kirk, que ambas as versões platônica e aristotélica sejam apenas paráfrases do fragmento 12.

A imagem do rio reaparece duas outras vezes em Plutarco, mas estas tam-

10 [Crátilo] criticava Heráclito dizendo que não é possível entrar duas vezes no mesmo rio. Ele próprio achava impossível entrar uma única vez no mesmo rio. A tradução é de D. Ross, *The Complete Works of Aristotle*, ed. por J. Barnes, 1985.

11 “On Heraclitus”, *American Journal of Philology*, n. 76, 1955, pp. 388sq..

bém não fornecem qualquer indicação de que haja outra passagem sobre o rio tão original quanto a já mencionada do fragmento 12: *De sera numinis vindicta*, 15, 559c, onde se lê ποταμὸν [...] εἰς ὃν οὐ φησι δις ἐμβῆναι [...] [que repete a versão platônica omitindo, entretanto o ἄν na oração indireta] e em *Quaestiones naturae*, 912a, onde se lê ποταμοῖς [uma forma plural original usada no fragmento 12] γὰρ δις τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης [que é a versão platônica] [...] ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα [que repete também um trecho do original fragmento 12]. A versão platônica reaparece ainda em duas passagens de Simplicius (na *Physica*, p.77, 32 Diels; p. 1313, II Diels).

Em suma, à exceção do fragmento 12 (Diels), todas as versões da imagem do rio parecem remontar à metáfora platônica do “πάντα ῥεῖ”, e não a Heráclito.

Entretanto, uma versão consideravelmente diferente tanto da platônica e aristotélica quanto da apresentada no fragmento 12 aparece, segundo Kirk, em Heraclitus Homericus (*Quaestiones Homericae*, 24), um comentador alegórico de Homero, provavelmente do século I d.C. que defendia Homero contra Platão e Epicuro, e cujo nome era também Heráclito. Essa passagem é em geral aceita como sendo um fragmento independente (Diels, fragmento 49a): καὶ πάλιν [sc. Ἡράκλειτός φησι] ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν. ὅλον τε τὸ περὶ φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ,¹² e é considerada autêntica por um bom número de comentadores, dentre os quais Bywater, Diels, Kranz, Walzer, Snell, Bollack-Wismann, Zeller, e Nestle.¹³ Reinhardt aceita apenas o trecho ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν como autenticamente heraclítico.¹⁴ Diels, Kranz, Zeller e Nestle aceitam a frase inteira ποταμοῖς ... εἶ μετ¹⁵ Marcovich, Kirk, ambos seguindo Gigon, e Kahn, consideram-na inteiramente inautêntica.¹⁶

12 E de novo [disse Heráclito] nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos. Enigmático, ele diz alegoricamente em todo o *Sobre a natureza*.

13 I. Bywater, *Heracliti Ephesii reliquiae*, 1877, apud Kahn, 1983, n. 431, p. 339; Diels/Kranz, op. cit., 1951; R. Walzer, *Heraclito. Raccolta dei Frammenti e Traduzione Italiana*, 1939, apud Kahn, op. cit., 1983, n. 431, p. 339; B. Snell, “Die Nachrichten über die Lehren des Thales”, *Philologus* 96, 1944, pp. 170-82; “Die Sprache Heraklits”, *Hermes*, 61, 1926, pp. 353-81, apud Kahn, id. ibid.; J. Bollack e H. Wismann, *Heraclite ou la séparation*, 1972, apud Kahn, id. ibid.; Zeller/Nestle, op. cit., 1919-20, pp. 798sq..

14 Op. cit., 1942, pp. 19sq..

15 Diels/Kranz, op. cit., 1951; Zeller/Nestle, op. cit., 1919-20, pp. 798sq..

16 Marcovich, op. cit., 1967; Kirk, op. cit., 1978, pp. 367sq.; O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 1935, pp. 106sq; do mesmo autor *Der Ursprung des griechischen Philosophie*, 1945, apud Kirk, 1978, p. 373; Kahn, op. cit., 1983, n. 431, p. 339.

Os principais argumentos de Kirk contra a autenticidade do fragmento são construídos em oposição às interpretações de Zeller e Nestle. Zeller explica εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν (somos e não somos) supondo <οἱ αὐτοί> ou <έν τοῖς αὐτοῖς ποταμοῖς>, este último sentido também aprovado por Nestle, como predicativos implícitos de εἶναι.¹⁷ Para Zeller, portanto, a frase se leria: somos e não somos <os mesmos>, ou estamos e não estamos <nos mesmos rios>. Mas, segundo Kirk, qualquer das duas explicações está fora de cogitação, pois é absurdo supor que em grego, seja qual for a forma (ática, jônica, etc.), o predicativo possa ser inteiramente omitido depois de um εἶναι copulativo.

Não vendo outra alternativa de compreensão para o verbo εἶναι neste fragmento, senão a que lhe confere um sentido existencial, Kirk, conseqüentemente, traduz εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν por "existimos e não existimos", e com isso fundamenta o seu acordo com a supressão dessa frase por Gigon, para quem um juízo existencial desse tipo só poderia ser atribuído a Heráclito por aqueles que se contentam em vê-lo através dos olhos de Hegel, e considera-a também inautêntica.

Mas os argumentos de Kirk em favor da inautenticidade deste fragmento seriam satisfatórios?

Em primeiro lugar, a idéia de que o sentido copulativo possa ser absolutamente descartado, pelo fato de as duas opções de Zeller terem sido rejeitadas, não é inteiramente verdadeira, uma vez que εἶναι, nesse contexto, i.e., na frase εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν, poderia ser entendido como uma generalização, ou melhor, como uma formalização de ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, se considerarmos que, a princípio, em grego, a todo verbo pode corresponder uma forma perifrástica construída com o verbo ser e o particípio do verbo em questão.

Para esse fato o próprio Aristóteles chama a atenção (*Metafísica Δ, 7, 1017 a27*):

[...] pois não há nenhuma diferença entre τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστίν [o homem está se recuperando, mais exatamente, o homem é recuperante] e τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει [o homem se recupera]. Tampouco entre τὸ ἄνθρωπος βαδίζει [o homem anda] ou τέμνει [corta], e τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστίν, o homem está andando [é andante] ou τέμνων, está cortando [é cortante].

17 Zeller/Nestle, *op. cit.*, 1919-20.

De modo que é possível entender as duas ocorrências de εἶμεν nessa frase como marcadores de lugar que têm a possibilidade de ser complementados pelo particípio de qualquer verbo, formando uma expressão perifrástica, a qual, por sua vez, tem também a possibilidade de ser substituída por qualquer verbo conjugado, não mais perifrástico. Conseqüentemente, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν torna-se uma forma concretizável por qualquer verbo, contanto que o mesmo verbo que se supra, a cada vez, num dos pólos marcadores, seja igualmente suprido no outro, instanciando assim a forma geral X e não-X.

Em outras palavras, na expressão εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, εἶμεν funciona como uma variável cujos valores são quaisquer verbos conjugados do grego, e, nesse sentido, ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν pode ser entendido como uma instância, um caso concreto da forma εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, isto é X τε καὶ οὐκ X.

É possível, portanto, independentemente do fragmento ser ou não original, que o significado da frase εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν seja “para todos os verbos, eles sempre se aplicam e não se aplicam a nós”, o que seria inteiramente consistente com a doutrina heraclítica da unidade dos opostos, e, nesse sentido, embora inautêntico, o fragmento refletiria palavras autênticas de Heráclito.

A atribuição desse significado à passagem a tornaria ainda numa negação do princípio da não-contradição com respeito a todo e qualquer verbo, e não apenas com respeito aos dois verbos que aparecem no texto ἐμβαίνειν e εἶναι, e essa é, como se sabe, uma das críticas de Aristóteles a Heráclito e aos heraclíticos na *Metafísica* Γ, 5, 1009a 6sq.; 1010a 1; e 1010a 12sq..

Além disso, a possibilidade desse tipo de cópula é também indicada por Kahn, que, aliás, insiste, em diversos lugares que, no grego, a cópula, a construção predicativa, prevalece sobre a existencial:¹⁸

A noção de que os usos existenciais são de algum modo mais fundamentais ou primitivos do que a cópula parece ser um mero preconceito —um preconceito

18 Charles H. Kahn, *The Verb Be in Ancient Greek*, 1973; “Why Existence does not emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy?”, *Archiv für geschichte der Philosophie*, 58, 1976; “On the Theory of the Verb To Be”, *Logic and Ontology*, 1973; “The Greek Verb To Be and the Concept of Being”, *International Journal of Language and Philosophy*, 1966; “On the Terminology for Copula and Existence”, em *Philosophy and the Classical Tradition*; “Retrospect of the Verb ‘to Be’ and the Concept of Being”, Knuutila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, 1986; “Some Philosophical Uses of ‘to Be’ in Plato”, *Phronesis* 26, 1981.

baseado, talvez, numa visão filosófica errônea da existência como um predicado comum.¹⁹

A noção de existência não é apenas secundária, se a compararmos à de predicação; ela é também filosoficamente sofisticada, pois é preciso filosofia (ou algum tipo de especulação filosoficamente orientada) para descobrir a necessidade de um conceito tal como o de existência. Sentenças existenciais do tipo “X é” ou “X não é” surgem quase que como um uso técnico que parece ser o resultado de especulações filosóficas e controvérsias teológicas. Nos usos existenciais primordiais o verbo ser serve não para afirmar a existência em geral ou absolutamente, mas para fornecer um sujeito para uma predicação posterior, dentro de um contexto definido. Segundo ainda Kahn, mesmo o uso absoluto de εἶναι não adquire em grego um sentido predominantemente existencial, mas apesar disso, estranhamente não faz qualquer observação ao argumento de Kirk contra Zeller.

É verdade que Kahn, após endossar a inautenticidade do fragmento atribuída por Gigon, Kirk e Marcovich, parte de um outro ponto-de-vista. Para ele, a inautenticidade do fragmento deve-se à infidedignidade de uma fonte tal como Heraclitus Homericus, que expõe aqui uma paráfrase precariamente disfarçada dos fragmentos 12 e 91, modelada na forma contraditória do fragmento 32 (Diels), e influenciada pelo pensamento do 62 (Diels) Clemente, *Stromateis*, V, 115.1: ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῆος ὄνομα, na tradução de Kahn: Um somente é o sábio, querendo e não querendo ser chamado pelo nome de Zeus, cujo sentido geral é “Estamos e não estamos vivos” (Hipólito, *Refutatio*, IX, 10.16: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, na tradução de Kahn: Imortais são mortais, mortais são imortais, vivendo a morte de outros, mortos nas vidas de outros) e, nesse sentido, Kahn denota que também ele interpreta εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμεν como existencial.

Uma Hipótese sobre a Correção da Versão Platônica da Doutrina do Fluxo Universal

Aos olhos de Kahn, que, em *The Art and Thought of Heraclitus*, propõe, em introdução a seus comentários, uma leitura revolucionária dos frag-

19 Kahn, *op. cit.*, 1973, p. 9.

mentos —uma abordagem, segundo ele, explicitamente hermenêutica, quer dizer, que reconhece a si mesma como pura interpretação e que tenta, com base nesse reconhecimento, encontrar uma estrutura conceitual apropriada para a interpretação dos fragmentos— a versão platônica da imagem do rio parece correta.²⁰ O fato de a citação no *Crátilo* não ser *verbatim* e de as passagens, que, se autênticas, poderiam endossar a interpretação platônica, não serem atestadamente de Heráclito, não implica necessariamente a incorreção ou a gratuidade de que Platão é comumente acusado.

Evidentemente, os fatos acima citados, levantados por Kirk acerca das passagens onde a imagem do rio é mencionada, deixam à conjetura toda e qualquer interpretação, inclusive as de Reinhardt, Marcovich, e a do próprio Kirk. E no estado em que se encontram as informações que nos dão acesso ao pensamento de Heráclito, isto é, na impossibilidade de uma leitura de fragmentos que fazendo sentido não seja puramente conjetural, não podemos supor que, mais do que Platão, esses comentadores tenham compreendido Heráclito, embora o próprio Heráclito não fosse lá muito otimista mesmo com relação à capacidade de compreensão de sua audiência original, como deixa transparecer em alguns de seus fragmentos (por exemplo, 1, 2, e 50 (Diels)).

De qualquer modo, a leitura admitidamente conjetural proposta por Kahn tem a vantagem de, num certo sentido, afastar a obscuridade, desde a antigüidade atribuída a Heráclito,²¹ porque, ao mesmo tempo que pressupõe uma estrutura significativa, onde os fragmentos formam uma unidade coerente, incorpora à interpretação certas peculiaridades literárias, como, por exemplo, a ambigüidade, cuja contribuição para a compreensão do pensamento de Heráclito é geralmente negligenciada.

Partindo da suposição de que há uma conexão íntima entre a forma linguística e o conteúdo intelectual dos fragmentos, ou seja, entre a estru-

20 *Op. cit.*, 1983, p. 168: "Thus, the statement [*sc. é impossível entrar duas vezes no mesmo rio*] seems to go back to Heraclitus himself.

21 O que lhe valeu na antigüidade o epíteto σκοτεινός (Aristóteles, *de Mundo*), *obscurus* em latim (Cícero, *de Finibus*, II, 5, 15) além de uma série de anedotas no período helenístico (*cf.* Diógenes Laércio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, IX, 6, tradução, introdução e notas R. Genaille, 1965). Por exemplo, Timon de Phlius, um compositor de sátiras do século III a.C., já o chamava de Heraclitus αἰνικτῆς, que quer dizer o "charadista"; Teophrasto conta que ele escreveu diversas frases incompletas e contraditórias, porque era atormentado por sua bile.

tura literária e o pensamento filosófico que nela se exprime, Kahn faz uso de três princípios, dentre os quais dois ele considera fundamentais para a interpretação de Heráclito: a densidade linguística de cada fragmento — isto é, o fenômeno através do qual uma multiplicidade de idéias é expressa numa única palavra ou frase— e a ressonância entre os vários fragmentos —isto é, a relação que se estabelece entre os fragmentos através da repetição de um único tema ou imagem em vários fragmentos, de tal forma que o significado de cada um é enriquecido quando compreendido em conjunto com os demais.

Esses dois princípios são formalmente complementares; eles são parte do que Kahn chama de estratégia hermenêutica para esclarecer, e não eliminar, como fazem os comentadores clássicos em geral, a densidade semântica, quer dizer, a multiplicidade de significações, presente nos fragmentos de Heráclito. Nesse sentido, o livro de Kahn não é apenas mais uma tradução comentada dos fragmentos; ele é também a proposta de uma interpretação menos pretensiosa do pensamento de Heráclito, e uma crítica aos procedimentos austeros da erudição clássica.²²

Conseqüentemente, Kahn não parece se importar muito com as observações filológicas de Kirk que tentam demonstrar a autenticidade do fragmento 12 e a inautenticidade do 91, pois o fato de o 12 estar num “jônico natural e não forçado” e de o 91 ser uma cópia óbvia da versão aristotélico-platônica (vide *supra*) não o impede de supor que a frase “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” seja um fragmento independente “talvez destinado a completar o fragmento 12”, o que ele justifica com o argumento, que ele próprio considera radical, de que já que novas águas estão sempre fluindo no rio, não é de fato possível entrar duas vezes no mesmo rio. Ou o que ele considera mais plausível ainda, ao invés do 91 completar o 12, é o 12 que completa o 91: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Pois quando se entra em [o que se supõe serem] os mesmos rios, novas águas fluem [nos rios e sobre nós]”.²³ Segundo portanto Kahn, a asso-

22 “[...] uma boa parte do esforço acadêmico tem sido devotado a eliminar a multiplicidade de sentidos, empobrecendo assim o conteúdo semântico do texto, ao defender uma única interpretação em detrimento de outras. No caso de Heráclito [...] a tarefa do intérprete é preservar a riqueza original de significações, admitindo uma pluralidade de sentidos alternativos [...]. Um tal discurso pressupõe uma arte de ler que os acadêmicos clássicos parecem ter perdido [...]”. (*Op. cit.*, 1983, pp. 92sq..)

23 *Id. ibid.*, pp. 168-169.

ciação de πάντα βεῖ ou πάντα χωρεῖ ao famoso *dictum* de Heráclito não conduz necessariamente à conclusão de que o ser rio se extingue porque o rio muda ou se move, ao ponto de não mais o considerarmos um rio, a não ser pelo engano dos nossos sentidos. É claro aos sentidos de qualquer um que, apesar das águas, que são parte do rio e não o rio, fluírem ou se moverem, a estrutura do rio permanece a mesma.

Para Kahn, a frase atribuída por Platão a Heráclito, no *Crátilo*, não poderia não ser de Heráclito, pois, mais estranho do que supor que Heráclito tenha se expressado duas vezes de maneira idêntica, é supor que outros, como Crátilo ou qualquer predecessor anônimo, por exemplo, pudessem ter inventado a frase que afinal foi suficiente para assegurar a Heráclito a imortalidade, mesmo se todas as suas outras palavras houvessem sido perdidas.

Que a frase é anterior a Platão não resta dúvida. Que ela não foi inventada por Crátilo é o que demonstram, não apenas Kahn, mas também, e principalmente, G. Vlastos. Em seu artigo “On Heraclitus” (*loc. cit.*), Vlastos argumenta que a réplica de Crátilo, conforme relatada por Aristóteles (*Metafísica* Γ, 5, 1010a 14) —“Não se pode entrar uma única vez no mesmo rio” (*loc. cit.*)— implica uma afirmação prévia tal como a que Platão atribui a Heráclito no *Crátilo* —“Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” (*loc. cit.*)— pois por que alguém diria que não se pode entrar *uma única vez* no mesmo rio, sem que antes algum outro haja dito que não se pode entrar *mais de uma vez* no mesmo rio? Onde, o que Heráclito provavelmente, de fato, disse, não foram as palavras contidas no fragmento 12, mas algo muito semelhante à versão platônica da imagem do rio, e, portanto, a interpretação platônica do fluxo universal é muito provavelmente correta.

Kahn, como já dissemos, aceita ambos os fragmentos 12 e 91 como heraclíticos. Como Kirk, também ele, considera o 12 o único fragmento sobre o rio cujas palavras podem ser com certeza atribuídas a Heráclito, embora esse fato não o impeça de aceitar trechos do 91 como refletindo palavras originalmente de Heráclito: “No contexto de diversas citações de Heráclito surgem uma série de frases descrevendo o caráter transitório da existência mortal...” e o que se segue à citação de Plutarco (fragmento 91) é também uma longa descrição do caráter efêmero da existência mortal, semelhante às linhas da passagem do *Banquete* sobre o desejo de imortalidade (207d) dos mortais; a frase “ou melhor, nem outra vez, nem depois, mas ao mesmo tempo” (*loc. cit.*), Kahn considera uma interpolação claramente plutarquiana, inspirada pelo contraste platônico entre Heráclito e Empédocles no *Sofista* (242d-e), mas os três pares de verbos contrastantes têm, segundo ele, a intenção de sugerir o

gosto heraclítico pela antítese; e quaisquer dos pares, possivelmente os três, devem refletir o texto de Heráclito:

O último par —aproxima e afasta [*loc. cit.*]— encaixa-se perfeitamente à imagem do rio, enquanto os outros dois [*loc. cit.*] sugerem processos cosmológicos e meteorológicos. Todos os três tiveram seus advogados entre os comentaristas modernos, mas de nenhum comprovou-se a autenticidade.²⁴

O fragmento 12 não nega a contínua identidade dos rios, mas também não é incompatível com a contínua mudança dos rios. O ponto aqui em questão não é, como mostrou Kahn, nem a irreversibilidade do fluxo de tempo, o caráter único de uma experiência ou evento individual, nem a instabilidade geral das coisas. O que está sendo aqui enfatizado é o fato de a estrutura, e, portanto, a identidade de um determinado rio, permanecer fixa, apesar de, ou talvez até em razão de, sua substância estar constantemente mudando.

O caráter antitético contido nessa idéia é, na verdade, encontrável em diversos outros fragmentos,²⁵ donde a real possibilidade de a versão platônica ser um *insight* correto do pensamento de Heráclito. Se acompanharmos a análise de Kahn, veremos, por exemplo, que Platão não desconhecia que ao fluxo incessante impõe-se sempre uma estrutura permanente.

Kahn afirma que a idéia de constante mudança nas substâncias de coisas, neste fragmento, aplica-se também aos homens. Embora não haja qualquer referência à alma, a citação, aqui atribuída a Cleanthes, vem a propósito de uma comparação entre as visões de Heráclito e Zenão sobre a alma humana.²⁶

24 *Id. ibid.*, p. 169.

25 A imagem do rio reforçaria, por exemplo, a do fogo, cuja estrutura é preservada dentro do processo de fluxo. A forma unitária é mantida ao mesmo tempo em que a sua substância é perdida e substituída. Na verdade, esse tipo de antítese está presente na maior parte dos fragmentos cósmicos. Ver C. Kahn, *op. cit.*, 1983, pp. 128, 132-53, 250sq., 272sq., 279sq., 285sq., e também Kirk e Raven, *op. cit.*, 1969.

26 Arius Didymus, *apud* Eusebium, P. E. XV, 20, Diels, fragmento 12 (42b): περί δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοῖς ἄλλοις φυσικοῦς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμιασιν καθάπερ Ἡράκλειτος βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιάμεναι νοεραὶ αἰεὶ γίνονται εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως: [ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσι ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.] (*loc. cit.*) καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμίωνται. ἀναθυμιασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀναφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει [...]. Na tradução de Kirk: "Sobre o tema da alma, Cleanthes, expondo as opiniões de Zenão para compará-las a dos outros filósofos naturalistas, diz que

E há, além disso, uma série de estranhezas que, na construção dessa frase, coincidem, reforçando essa tese. Em primeiro lugar, há o uso da forma plural “rios”: por que um único rio não seria suficiente? E há os quatro dativos consecutivos ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν que conduzem tanto a (1) “nos mesmos rios quando eles entram,” quanto a (2) “nos rios, quando os mesmos [homens] entram”. Ora, essa ambigüidade, poderia ter sido evitada se “rios” ou “homens”, quer dizer os que entram nos rios, estivesse no singular. A ambigüidade dessa frase é, portanto, muito provavelmente intencional, e serviria para enfatizar um paralelo entre as identidades dos que entram nos rios e os rios, o que sugere que também os homens, sob o fluxo incessante, permanecem os mesmos.

Exemplo de que este insight está presente na obra de Platão pode ser encontrado no *Banquete*, o que evidentemente reforça o argumento de Kahn em favor da autenticidade do 91, pois, como já dissemos, Kahn identifica o contexto em que é descrito o 91 como sendo o mesmo que o desta passagem:

Banquete, 207d-e: [...] A natureza mortal busca, na medida do possível, ser para sempre, e imortal. Mas para isso, o único meio de que dispõe é a geração, na medida em que perpetuamente em lugar do ser velho deixa um novo, que dele se distingue, pois é nisso que se diz que cada animal vive e é o mesmo, assim como da infância à velhice um homem é dito ser o mesmo. Ele é dito ser o mesmo a despeito do fato de não ter o mesmo cabelo, a mesma carne, os mesmos ossos, o mesmo sangue, e assim todo o seu corpo, mas ele os perde, e está sempre se tornando novo. O mesmo se dá com a alma: suas disposições, hábitos, opiniões, desejos, prazeres, dores, temores, cada um desses jamais permanece o mesmo, mas uns nascem, e outros são perdidos.

Essa mesma idéia é esquematizada, como observou também Robin, no *Fédon* 87d, e no *Timeu* 43a.²⁷

Zenão, ao chamar a alma de uma exalação perceptiva é como Heráclito: pois Heráclito querendo demonstrar que as almas sendo exaladas estão para sempre tomando-se inteligentes, assemelha-as aos rios com as seguintes palavras: [Sobre aqueles que entram nos mesmos rios, diferentes e novamente diferentes águas fluem]; e as almas também são exaladas do úmido. Zenão, então, similarmente a Heráclito, declara que a alma é uma exalação, e perceptiva pela seguinte razão ...”.

27 L. Robin, *Le Banquet*, em Platon, *Oeuvres Complètes*, Les Belles Lettres, 1951.

Voltando então à questão inicial, creio que podemos agora, senão nos decidir pela autenticidade dos fragmentos, já que à crítica dos argumentos que defendem a sua inautenticidade não se segue necessariamente que sejam autênticos, ao menos aceitar que a imagem do rio, tal qual Platão a interpreta, associada ao πάντα ῥεῖ, é originariamente de Heráclito e que este defendia, mais enfaticamente do que os demais pré-socráticos, uma teoria do fluxo universal, porque, à diferença dos outros pensadores, que preocupavam-se em explicar as causas, segundo Aristóteles apenas materiais, do devir, Heráclito estava mais preocupado em demonstrar e explicar a presença da regularidade e da harmonia na instabilidade do vir-a-ser, e, nesse sentido, a ênfase no movimento era para ele bem mais eminente.

II

A Interpretação Platônica da Doutrina do Fluxo Universal no *Teeteto*: a Crítica à Oposição Ser e Devir

Tendo como estabelecidos os pontos acima, passemos agora à análise da interpretação platônica da doutrina do fluxo universal no *Teeteto*, a fim de confirmar a correção da versão platônica, já que este diálogo apresenta alguns problemas para as teses que defendo aqui.

É verdade que em algumas passagens do *Teeteto*, Platão parece atribuir a Heráclito a exagerada versão cratílina de sua doutrina. Crátilo, como se sabe a partir de Aristóteles (*Metafísica* Γ, 1010 a 7), tornou-se tão obcecado pela mudança que chegou a pensar na absoluta impossibilidade de se expressarem proposições verdadeiras, pois toda proposição carrega, segundo ele, uma implicação enganosa de permanência, e de tal modo que a única maneira de validamente comunicarmos é apontando o dedo. Se dissermos “Há um X”, nossas palavras erradamente irão envolver uma atribuição de substancialidade, permanência, duração, etc., a esse “X”, o qual, na verdade, é apenas uma parte desse mundo em constante mudança. Nada há de permanente nesse X que justifique dar a ele um nome. E como toda linguagem envolve uma atribuição de permanência, etc., àquilo do que ela é linguagem, conseqüentemente, Crátilo defendia a tese de que toda linguagem deve ser evitada.

Ora, uma tal concepção do mundo, que, como disse Crombie, estando baseada numa atenção exagerada ao fato do processo, é confusa e incoerente, dificilmente poderia ter sido sustentada por Platão, conforme sugere a passagem da *Metafísica* (987a 29) que originou esta discussão, e onde se lê que

Platão absorveu as doutrinas heraclíticas através desse mesmo Crátilo (!), menos ainda por toda a vida, como Aristóteles, ainda na mesma passagem, nos leva a acreditar, pois diálogos como o *Sofista*, *Político*, *Filebo*, e mesmo o *Timeu*, demonstram que, se Platão teve algum dia essa visão da realidade sensível, ela tornou-se bastante moderada no fim de sua vida.

Contudo, é de fato possível, embora do nosso ponto-de-vista não pareça provável, pelas razões que mais adiante iremos expor, que Platão tenha compreendido erradamente Heráclito, pois apesar das diversas passagens, e não apenas a do *Banquete* (*loc. cit.*) mostrarem que Platão compreendia que o devir envolve uma certa permanência, ou que qualquer permanência no mundo sensível depende do devir, no *Teeteto* (152a), a doutrina do fluxo, vinculada à famosa tese de Protágoras —o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, que elas são, das que não são, que elas não são— como se de algum modo estivesse implicada na posição de Protágoras, e fosse necessária para justificá-la, é nominalmente atribuída a Heráclito e levada às últimas conseqüências.

Não se trata aí de um Heráclito que afirma (1) que todas as coisas estão em perpétua mudança, ou (2) que todo caso de X é também, simultaneamente, um caso de não-X, doutrina heraclítica da unidade dos opostos que, à diferença de (1), está amplamente documentada.²⁸ Tampouco trata-se de um Heráclito que associa (1) e (2), isto é, que supõe que as coisas sensíveis manifestam simultaneamente propriedades opostas pelo fato de estarem constantemente mudando, associação que, se o próprio Heráclito não fazia, é de se supor que Platão acreditasse que ele fizesse, uma vez que no *Fédon* (74b), e na *República* (479a-480a), o argumento em favor da existência das idéias parte da premissa de que as coisas sensíveis manifestam propriedades simultaneamente opostas, porém a diferença entre estas e as idéias é caracterizada em termos de mudança: as idéias são imutáveis, e as coisas sensíveis estão sempre mudando (*sc. Fédon* 78d-e; *República* VI, 485b). Mas, como mostrou Bostock,²⁹ a “doutrina secreta”,³⁰ atribuída a

28 Ver Diels (*op. cit.*, 1951), fragmentos 61, 60, 111, 88, que exemplificam os diferentes tipos de unidade essencial dos opostos; fragmentos 10, 67, que exemplificam os pares de opostos formando ambas uma unidade e uma pluralidade; e fragmentos 54, 123, 51, 78, 102, que mostram que a unidade das coisas depende do equilíbrio entre os opostos. Cf. Kirk e Raven, *op. cit.*, 1969, p. 189sq.

29 D. Bostock, *Plato's Thaetetus*, 1988, pp. 41sq.

30 *Teeteto* 152c: “Pelas Graças, então Protágoras era sapientíssimo, pois a nós, que fazemos parte da multidão, ele ensinou essa doutrina obscura, e a seus discípulos revelou, em segredo, a

Protágoras e associada a Heráclito e outros sábios da antigüidade, à exceção de Parmênides, é representada em 152d-e como a de que todas as coisas vêm a ser como um resultado, um produto da mudança.

Portanto, ao invés do tradicional “Todas as coisas estão mudando” onde se mantém a identidade do objeto, —pois o fato de o mesmo X (vento) ser simultaneamente quente e frio, quente [para A] e frio [para B], (o que, na verdade, é um exemplo recorrente em Platão, que frequentemente diz que qualquer caso de X pode ser um caso de não-X), não altera a identidade de X enquanto objeto físico independente da percepção de A ou de B— nós temos o radical “Tudo é mudança”, onde a percepção não é mais de X, mas é um produto da própria percepção.

Certamente não é o caso expor aqui os argumentos que vinculam a doutrina de Protágoras à de Heráclito, no *Teeteto*. Outros já o fizeram,³¹ e uma tal exposição nos desviaria do assunto. O ponto que nos interessa é o de que o Heráclito do *Teeteto* é propositalmente distorcido por Platão, do mesmo modo que também o é Protágoras, pois se os críticos parecem ser unânimes em negar que o Protágoras aí retratado seja o histórico, com relação a Heráclito, ao contrário, alguns suspeitam que Platão enganadamente acreditasse estar sendo a ele fiel.³²

De fato, a infidelidade a Protágoras é confessada no *Teeteto* quando Sócrates lhe atribui o conhecimento de um segredo, uma “doutrina secreta” reservada apenas aos seus discípulos. Ora, aqui nem o próprio Taylor, que não coloca em dúvida que a doutrina exposta até uma certa altura do diálogo (152) seja a do próprio Protágoras, discorda que, ao atribuir uma doutrina secreta a Protágoras, Sócrates esteja confessando que Protágoras jamais escreveu ou professou algo semelhante ao que será exposto em seguida.³³

verdade”; Ἄρ’ οὖν πρὸς Χαρίτων πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίκατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορορῆτι τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν; Na tradução de Kennedy: “O que! — diz Sócrates—, então Protágoras ensinou uma doutrina exotérica obscura à multidão, e disse a verdade em esotérico segredo a seus discípulos? Então ele ensinou uns a acreditarem nos ὄντα, e outros a acreditarem em nada a não ser em γιγνόμενα?” Apud L. Campbell, *The Theaetetus of Plato*, 1883, p. 39.

31 Dentre os quais, F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1979 e D. Bostock, *op. cit.*, 1988.

32 Como é o caso de Kirk, *op. cit.*, 1978, p. 369: “Here it may be helpful briefly to turn aside from the fragment to consider Plato's interpretation of Heraclitus theory of natural change. This is, in short, that Heraclitus held all things to be in flux like rivers...”, e cita como exemplo o *Teeteto*.

33 A. E. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, 1926.

Mas e Heráclito, devemos supor que Platão realmente acreditasse estar sendo a ele fiel? Afinal, no que diz respeito a Heráclito, não há nenhuma confissão equivalente à que Sócrates faz com relação a Protágoras. Há, além disso, o agravante de em 179d-e Sócrates propor que se discutam os princípios envolvidos na visão heraclítica original, isto é, do seu ponto de partida, do modo como eles a colocam para si próprios ([...] σκεπτέον καὶ ἐξ ἀρχῆς, ὡσπερ αὐτοὶ ὑποτείνονται). Realmente, até aqui, a sensação que se tem é a de que Platão pretende discutir a própria fonte dos heraclíticos.

Mas quando Teodoro responde que não há discussões sensatas sobre os princípios de Heráclito, e que conversar com seus adeptos é como conversar com maníacos, que, da mesma forma que as próprias doutrinas, estão literalmente em perpétua mudança,³⁴ e ambos concordam (180c) em discutir a questão como se fosse um “problema geométrico” (πρόβλημα), não podemos presumir que isto signifique que Platão não tem qualquer pretensão de estar aqui expondo a doutrina de Heráclito exatamente como este a defendia, mas, mais provavelmente, querendo examinar os pontos fundamentais que, pela própria ausência de discussão, entre estes que se dizem seguidores de Heráclito, não são nunca esclarecidos?

E o fato mesmo de Teodoro destacar, e com ironia, que entre os heraclíticos não há mestres e alunos (180b-c: A que alunos, excelente amigo? Nenhum dentre eles é aluno do outro: Ποίοις μαθηταῖς,³⁵ ὦ δαιμόνιε οὐδέ γίγνεται τῶν τοιούτων [sc. os heraclíticos] ἕτερος ἑτέρου μαθητῆς), mas eles brotam espontaneamente [do chão, como ervas] (ἄλλ’ αὐτόματοι ἀναφύονται: brotam como cogumelos, na tradução de Cornford), onde quer que cada um deles venha a se inspirar (ὁπόθεν ἂν τύχη ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας), não é uma indicação de que Platão desvincula a doutrina de Heráclito da de seus éταίροί;

Como disse Cornford, a explosão de Teodoro é talvez demonstrativa da impaciência de Platão com esses seguidores de Heráclito que parecem ter

34 179e-180a: [...] αὐτοῖς μὲν τοῖς περὶ τὴν Ἐφεσον, ὅσοι προσποιοῦνται ἐμπειροὶ εἶναι, οὐδὲν μᾶλλον οἶον τε διαλεχθῆναι ἢ τοῖς οἰστρώσιν. ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται. Na tradução de Cornford (1979): Pois não é possível discutir os princípios de Heráclito [...] com os efésios que dizem estar familiarizados com eles; é como conversar com um maníaco. Fiéis aos seus próprios tratados eles próprios estão literalmente em perpétua mudança.

35 A expressão é de ironia: Discípulos deveras! (*Disciples forsooth!* na tradução de L. Campbell, *op. cit.*, 1883, p. 143).

copiado com exagero o uso de fórmulas enigmáticas ou aforismas crípticos (180a: ῥήματα σκια αἰνιγματώδη) de seu mestre e reiterado sua doutrina do fluxo sem contribuir com nada além de ênfase.

E de fato, embora Platão nos faça acreditar que o seu ataque será dirigido ao próprio Heráclito, não é a doutrina de Heráclito que será logo em seguida refutada (181b-183c), mas a sua exagerada versão, a qual, como veremos, encaixa-se perfeitamente àquela atribuída por Aristóteles a Crátilo na *Metafísica* Γ, 1010a (*loc. cit.*).

Mas antes de proclamar a plausibilidade de uma tal interpretação vamos rever, ainda que sumariamente, os principais pontos que no decorrer da refutação a Heráclito demonstram que o que está em jogo não é Heráclito ele mesmo mas os heraclíticos.

Crítica e Refutação da interpretação Radical da Doutrina do Fluxo Universal no *Teeteto*

Platão inicia sua crítica fazendo uma distinção entre dois tipos de mudança (181d): (a) mudança de lugar (φορά), a qual chamaremos de translação, seguindo a tradução de A. Diès,³⁶ e (b) mudança de qualidade (ἀλλοίωσις), isto é, alteração. Sócrates e Teodoro concordam que os heraclíticos quando falam de mudança falam nesses dois sentidos (181e). Até aí, independentemente de os heraclíticos não discutirem sensatamente os princípios envolvidos na doutrina de seu “mestre”, podemos admitir que sejam inconscientemente fiéis a ela, pois é razoável supor que as coisas sensíveis possam sofrer esses dois tipos de mudança sem, entretanto, necessariamente perderem a sua realidade, estabilidade, ou mesmo inteligibilidade, desde que as mudanças sofridas não sejam simultâneas.

No caso da translação, o próprio Sócrates admite que se a coisa em fluxo estivesse apenas se movimentando (se deslocando no espaço) e não, simultaneamente, se alterando, nós seríamos capazes de dizer *como* ela está se movimentando (182c), a saber, por exemplo, que ela está se movimentando branca.

Mas, mesmo no caso de uma alteração, embora isto não seja dito por Sócrates, nós poderíamos supor que alguma coisa branca constantemente

36 A. Diès, em Platão, *Oeuvres Complètes*, Les Belles Lettres; sic. Cornford (1979) e Bostock (1988) que traduzem φορά por movimento. Mas o termo “movimento” não me parece tão conveniente quanto “translação” por ter um significado muito amplo para ser satisfatoriamente distinto de alteração, uma vez que a alteração não deixa de ser um movimento.

mudando o ser (ou o parecer), digamos, opacamente branca para o ser (ou o parecer) brilhantemente branca, satisfaria o requisito de ser uma coisa constantemente sofrendo alguma alteração, sem que isso envolvesse necessariamente um estar mudando de cor.³⁷

Aliás, conforme observa Cornford, o verbo ἀλλοιούσθαι que corresponde ao termo ἀλλοίωσις, aqui usado para mudança de qualidade, ocorre no próprio Heráclito: “Deus: dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome; ele se altera (ἀλλοιούται) como quando misturado a perfumes é chamado de acordo com o prazer de cada um”,³⁸ o que, presumivelmente, significa que, se interpretamos este fragmento como expressando uma visão moderada da alteração, mesmo em se tratando de uma alteração total, o intervalo de tempo, ainda que mínimo, entre o ser (ou parecer) uma qualidade, no caso uma fragância, e outra, garantiria, temporariamente, a estabilidade do ser (ou parecer) essa fragância na medida em que ela é, ou pode ser, a cada instante nomeada.

Mas a argumentação não é encaminhada no sentido de tornar a visão heraclítica uma visão plausível, pois em 181e os dois sentidos de mudança passam a generalizar todo e qualquer tipo de mudança, quando somos levados a assumir, em razão da resposta que Teodoro supõe que dariam os heraclíticos à pergunta de Sócrates sobre o sentido em que usam a palavra

37 Na verdade, os exemplos de alteração dados por Sócrates (181c-d; 182d) nunca envolvem explicitamente uma mudança de qualidade desse tipo, isto é, parcial. Em 181c-d podemos supor que o fato de uma coisa envelhecer não implique que as suas qualidades estejam se tornando essencialmente outras no processo de envelhecimento, mas a dizer pelos exemplos seguintes (tornar-se preta ao invés de branca, ou dura ao invés de macia) Sócrates parece estar dizendo que o envelhecer envolve mudanças do mesmo gênero: [...] ὅταν δὲ ἢ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ, γηράσκει δέ, ἢ μέλαν ἐκ λευκοῦ ἢ σκληρὸν ἐκ μαλακοῦ γίγνηται, ἢ τινα ἄλλην ἀλλοίωσιν ἀλλοιῶται, ἄρα οὐκ ἄξιον ἕτερον εἶδος φάναι κινήσεως; Mas uma coisa, por exemplo, branca, que envelhece e se torna amarelada não necessariamente deixa de ser branca; nuances da cor branca não são não-brancos; ela deixa de ser, por exemplo, branco-clara e passa a ser branco-amarelada.

38 Diels, fragmento 67, Hippolytus, *Refutatio*, IX.10.8: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ὀκόταν συμμιγῆ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἐκάστου. A tradução acima citada é de Kahn (*op. cit.*, 1983, p. 276sq.) que observa que o sujeito de ἀλλοιούται é indeterminado e, portanto, não necessariamente esta indeterminação deve ser preenchida por “fogo”, embora esta tenha sido a opção da maior parte dos editores. Para Kahn, o que se altera é mais provavelmente o deus, mas não o deus como um sujeito subjacente ou substrato que se manifestaria num dos opostos a cada vez. Essa interpretação que, segundo Kahn, é encorajada por uma leitura superficial do símile do incenso e pela visão aristotélica do fogo heraclítico como causa material é claramente regulada pela frase precedente.

mudança quando dizem que “Tudo é mudança”, que se *tudo* está em mudança, então, necessariamente, nada pode estar em repouso.

Tudo tem que estar em mudança nos dois sentidos simultaneamente, é o que Teodoro supõe que seria a resposta dos heraclíticos (181e).

O que se segue a esse enfático *tudo* dos heraclíticos é que para que *tudo* esteja em mudança é preciso que um tipo de mudança envolva a outra,³⁹ pois se um tipo de mudança não envolvesse a outra, digamos, se uma translação não envolvesse uma alteração (mudança de qualidade), ela admitiria simultaneamente o movimento e o repouso, já que nem tudo estaria fluindo, mas parte da coisa em fluxo se manteria imóvel. Conseqüentemente a tese dos heraclíticos caíria em contradição, e não seria menos correto dizer “Tudo está em mudança” do que “Tudo está em repouso” (181e).

Embora o argumento partisse, portanto, da premissa razoável de que as coisas estão sempre mudando em dois sentidos, premissa esta que, diga-se de passagem, se aplicaria sem graves conseqüências a uma tese moderada do fluxo, por exemplo à do próprio Heráclito, ele agora requer a premissa de que todas as coisas estão sempre mudando em todos os sentidos (181a; 182e).

De modo que a conclusão que não chegou a ser tirada durante a discussão sobre o processo de percepção —onde ficou estabelecido que as coisas não são por si, mas tornam-se, por exemplo, brancas, ou são percebidas brancas, em virtude de um movimento simultâneo entre o que é percebido e o que percebe, o que conduziu à admissão da infalibilidade da percepção— é tirada agora: a qualidade (ποιότης) percebida no ato da percepção não pode mais sequer ser nomeada, porque, estando em constante fluxo, ao nomeá-la, ela já terá deixado de ser aquilo do que ela foi nomeada.⁴⁰

39 Se bem que Platão, aparentemente, não dá o mesmo peso à alteração e à translação para que se justifique essa relação de reciprocidade, pois uma alteração, mesmo não envolvendo translação parece não implicar repouso algum. Entretanto, nós podemos supor não só um tipo de alteração onde a qualidade permanece (como no caso do branco opaco e do branco brilhante), como também uma alteração total (do branco para o cinza) onde, dependendo do tempo e da velocidade em que se dê, a qualidade temporariamente permanece. Mesmo em se tratando não de uma qualidade da coisa, mas da própria coisa, isso é verdade, pois o fato da água se transformar em vapor faz com que ela deixe de ser água para ser vapor, mas isso não impede que temporariamente ela seja (ou pareça) água.

40 Em 182d Sócrates pergunta: Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲ τοῦτο μένει, τὸ λευκὸν εἶναι τὸ ρέον, ἀλλὰ μεταβάλλει, ὥστε καὶ αὐτοῦ τούτου εἶναι ῥοήν, τῆς λευκότητος, καὶ μεταβολὴν εἰς ἄλλην χροάν, ἵνα μὴ ἀλῶ ταύτη μένον ἄρᾳ ποτε οἷόν τέ τι προσειπεῖν χρώμα, ὥστε

Da mesma forma, a percepção não poderá mais ser uma resposta correta do que foi percebido, pois, a cada instante, ela irá perceber outra coisa que não aquilo do que ela foi percepção, e não será, com relação ao que foi percebido, mais percepção do que não-percepção.⁴¹

Em suma, qualquer tipo de fixação nesse mundo que está sempre mudando em todos os sentidos é impossível. Donde a linguagem, sendo um tipo de fixação, é impossível, pois ela atribui uma estabilidade, na verdade inexistente, àquilo que nomeia.

Esta é, como se sabe, a conclusão a que chegou Crátilo. Como os pensadores que identificavam o que é ao mundo sensível (Homero, Empédocles, Demócrito, Anaxágoras, Parmênides, Heráclito, Protágoras, etc.), e que afirmavam que todo esse mundo natural está em movimento, também ele foi levado a julgar que, sobre o que está em movimento, nenhuma proposição pode ser verdadeira, pois foi através desta crença que chegou à visão extrema de que não é correto dizer qualquer coisa, mas apenas apontar o dedo (*Metafísica* Γ, 1009a6-1010a14).

A diferença entre o pensamento pré-socrático e o exagero de Crátilo é aqui demonstrada, não apenas porque Crátilo exagera uma crença comum aos pré-socráticos, mas também pelo fato de Aristóteles considerar que, sob certos aspectos, essa crença era, em sua formulação original, plausível (1010a15; 1010a5).

No *Teeteto*, o argumento é montado de modo a tornar coerente o exagero implícito na tese dos heraclíticos de que *Tudo* (e não apenas o mundo natural, ou ora uma parte ora outra do mundo natural) está em mudança para finalmente mostrar que ela é, na verdade, autocontraditória, pois se tudo absolutamente está em mudança, então nenhuma proposição pode ser verdadeira, nem mesmo a de que todas as coisas estão em mudança, e a sua rejeição podemos inferir desse fato.

καὶ ὁρθῶς προσαγορεύειν; (Uma vez que nem isso permanece, o fato do que flui fluir branco, mas se altera, de modo que também há um fluxo disto mesmo, da brancura, e um movimento em direção a uma outra cor, afirmo de que não erre permanecendo em algum lugar; será que alguma vez é possível chamar isso de uma cor, e ter ao mesmo tempo a certeza de a estar nomeando corretamente?). E Teodoro responde: Καὶ τίς μηχανῆ, ὦ Σώκρατες; ἢ ἄλλο γέ τι τῶν τοιούτων, εἴπερ αἰεὶ λέγοντος ὑπεξέρχεται, ἅτε δὴ ῥέου; (Como poderia Sócrates? Ou como qualquer coisa desse tipo poderia ser chamada por seu nome correto, se, enquanto estamos falando, ela está o tempo todo fugindo de nós nesse fluxo?)

41 182e: [...] οὐδέ [sc. προσρητέον] τιν' ἄλλην αἴσθησιν μᾶλλον ἢ μή, πάντων γε πάντως κινουμένων: [...] e nem mesmo [se pode chamar] qualquer percepção mais de percepção do que de não-percepção.

Neste resumo nós vemos o absurdo a que Platão leva, no *Teeteto*, a doutrina heraclítica do fluxo. É óbvio que, para atender o requisito de estarem sujeitas à mudança, as coisas sensíveis não precisam estar sofrendo mudanças constantes, simultâneas, e em todos os sentidos. E é extremamente difícil acreditar que Platão possa ter considerado em algum momento da sua vida que essa versão evidentemente exagerada do fluxo, cuja argumentação habilmente construída é um verdadeiro *tour de force* inspirado nas conclusões premeditadas e impensadas dos heraclíticos, pudesse refletir a verdade do que quer que fosse. Ora, se não se impõe restrição alguma à mudança, então a própria tese aqui desenvolvida por Platão é autocontraditória, pois, como disse Bostock,⁴² “se uma coisa está mudando o tempo todo, então há um aspecto sob o qual ela nunca muda, a saber, ela nunca muda de um estar mudando para um não estar mudando”.

A Dissolução da Antiga Radicalidade da Distinção Ser e Devir

Contudo, a questão de se a crítica do *Teeteto* à doutrina radical do fluxo entra ou não em conflito com alguma doutrina do fluxo exposta nos diálogos da maturidade, ainda permanece, considerando-se que o *Teeteto* é posterior, e, por essa razão, ainda que pareça improvável à luz de suas críticas, é possível que Platão tenha algum dia se comprometido com uma doutrina tal como a que acaba de ser criticada e rejeitada.

Na verdade, a idéia de que Platão, nos diálogos da maturidade, mais especificamente no *Fédon*, *República*, e *Banquete*, acreditava que as entidades do devir envolvessem a absoluta exclusão do ser é muito comum entre os comentadores, e é, como já dissemos, fortemente respaldada pela passagem da *Metafísica* de Aristóteles já citada (A, 6, 987a29).

Apesar disso, nem todos os intérpretes supõem que Platão tenha algum dia compreendido Heráclito à moda cratilianiana. E, embora haja passagens, como a já citada do *Banquete*, que deponham em favor desta visão, há uma série de outras, nos diálogos médios, onde ser e devir são, pelo menos aparentemente, considerados como categorias mutuamente excludentes. Considere-se por exemplo, o final do livro V da *República*, onde aquilo que “puramente é” é distinto daquilo que “ao mesmo tempo é e não é” (478d), ou o final do livro VI, onde os objetos da opinião, introduzidos no livro V, são caracterizados como “aqueles que vêm a ser e deixam de ser”

42 *Op. cit.*, 1988, p. 103.

(508d; 489a-b) e têm um grau de realidade inferior aos objetos do conhecimento, ou ainda o *Fédon*, onde a distinção entre ser e devir é introduzida através do contraste entre coisas que “são sempre constantes e imutáveis” e coisas que são “diferentes em diferentes momentos e nunca constantes” (78c).

O que me parece inteiramente conflitante com os diálogos platônicos no depoimento de Aristóteles é a afirmação de que Platão teria mantido a doutrina radical do fluxo até o final de sua vida. Alguns poderiam, é claro, objetar que Aristóteles não define o tempo durante o qual Platão acreditou na doutrina radical do fluxo e que, na *Metafísica* Γ, 5, ele usa os argumentos do *Teeteto* contra os heraclíticos, embora não contra Platão, mas o que mais poderia significar a frase “a estas permeneceu fiel também posteriormente” num relato que parece pretender ser um resumo histórico da filosofia de Platão, senão que Platão defendeu as doutrinas cratilianas por um longo período de sua vida?

De qualquer modo, ainda que Platão opusesse radicalmente ser e devir nos diálogos da maturidade, não é meu propósito tentar demonstrar o contrário aqui. Compartilho com alguns críticos a opinião de que Platão expõe, nos últimos diálogos, uma ontologia onde muito explicitamente ser e devir não são categorias mutuamente excludentes e, em consequência disso, não considero os diálogos da maturidade problemáticos para as teses que tento defender aqui. Meu compromisso com essa opinião, entretanto, não envolve a crença de que nos diálogos da maturidade a oposição ser e devir fosse tal que do devir estivesse excluído todo ser, como, espero, tenha ficado claro a partir das considerações levantadas acerca da interpretação platônica da doutrina heraclítica do fluxo universal.

III

Observações sobre a Concepção Platônica de Mundo Físico no *Filebo* e no *Timeu*

Passo agora a comentar alguns trechos do *Filebo* e do *Timeu* que parecem expressar uma “nova” versão da ontologia platônica. Deixo de lado comentários sobre o *Parmênides*, o *Sofista*, e o *Político*, embora também aí possam ser encontrados argumentos em favor de uma admissão de estabilidade no devir, porque nesses diálogos que, aliás, não tratam do estatuto ontológico do devir, mas do ser, a estabilidade do mundo pode ser apenas

inferida, e não afirmada, do fato de a oposição γένεσις/ούσία estar sendo criticada.

Que a visão de Platão, acerca da distinção γένεσις/ούσία, possa ter sido sempre moderada é possível. Mas que Platão tenha mantido durante toda a vida uma oposição radical entre essas duas categorias, como parecem supor Cherniss e Cornford, a ontologia exposta no *Filebo* e no *Timeu* parece definitivamente negar. O *Timeu*, entretanto, apresenta algumas dificuldades com relação à ideia de que os diálogos da última fase apresentam uma nova ontologia e foi, por essa razão, diversas vezes citado por aqueles que discordaram das opiniões que defenderam o seu surgimento. Sua visão de mundo físico pode parecer, em alguns momentos, inteiramente contraditória com a do *Filebo*, na medida em que sua cosmologia é aberta com a antiga distinção radical entre os ὄντα e os γιγνόμενα, ou como é aí expressamente formulado (27e-28a), entre “o que é para sempre e não nasce jamais” (τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), e “o que sempre nasce e nunca é” (γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε), voltando, além disso, a ser equacionada com a distinção entre o inteligível, que é apreendido pela inteligência acompanhada de uma definição (νόησις μετὰ λόγου) do seu objeto, e o sensível, que é apreendido por uma opinião acompanhada de, ou fundada em sensação (δόξα μετ’ αἰσθήσεως), como acontece nos diálogos médios. Em se tratando de uma abordagem do mundo físico, o que se imagina de imediato, isto é, o que a introdução desta distinção imediatamente sugere, se se considera o famoso desprezo platônico pelas coisas sensíveis nos diálogos médios, sobretudo no *Fedon*, é que o mundo será aí identificado ao “não é” que define o devir, em oposição radical ao que “é”, que define o ser. Contudo, aí, dificilmente a oposição γένεσις/ούσία envolve realidade no sentido moderno de existência. Γιγνόμενα e ὄντα, como observou Taylor, são, no *Timeu*, nomes que servem para distinguir o que não é possível definir e o que é possível definir respectivamente. E de fato o objetivo de Platão neste diálogo parece ser o de fundar a possibilidade do discurso verdadeiro sobre o mundo físico, e não o de subestimar o seu valor ontológico, o que, por si só, contrastaria com a visão apresentada nos diálogos da maturidade. Nesse sentido, podemos nos remeter novamente às passagens já citadas de Aristóteles, desta vez observando que seu depoimento é a nosso favor: as três mencionam que Platão e os defensores das idéias reconheceram a impossibilidade de as coisas sensíveis serem definidas (ὀρίζεσθαι).

De qualquer modo, a ontologia apresentada nestes dois diálogos, mes-

mo se o *Timeu* reintroduz a distinção radical entre ὄντα e γιγνόμενα, é muito semelhante e o seu conteúdo, na minha opinião, descarta a possibilidade de Platão estar reeditando sua suposta antiga visão. Ambos os diálogos afirmam a estabilidade do mundo físico, mostrando em suas concepções que ele é o resultado da ação da inteligência. No caso específico do *Timeu*, o mundo é dito, além disso, ele mesmo inteligente, graças ao fato de possuir uma alma matemático-musical. Pelo fato de possuir uma alma, o mundo possui também capacidade cognitiva, embora tal capacidade não se possa atribuir independentemente ao seu corpo.⁴³ É bom lembrar que na *República* 509d-511e, na famosa passagem da Linha Dividida, que costuma ser citada como uma das mais representativas da ontologia platônica nos diálogos da maturidade, a inteligência (νοῦς/νόσις) e o pensamento discursivo (διδόνου) não são παθήματα aplicáveis ao mundo do visível, em razão de os objetos deste último possuírem um baixo grau de realidade.

A presença da inteligência no mundo é apresentada de maneira diversa nos dois diálogos.

A concepção de mundo do *Filebo* pode ser resumida da seguinte maneira: o mundo é, o resultado da ação inteligente, ordenadora e reguladora de um princípio de causalidade, o νοῦς, sobre a mistura (μεικτόν) de dois outros princípios: o limite (πέρας) e o ilimitado (ἄπειρον).

Ao ἄπειρον pertencem todas as coisas que aceitam essencialmente o

43 A superioridade da alma cósmica com relação ao seu corpo parece residir principalmente, embora não unicamente, no fato de ela possuir uma capacidade cognitiva que o corpo sozinho não possui. O corpo, entretanto, é um dos objetos de sua cognição, pois, em virtude do princípio da semelhança, que estabelece que "o semelhante é conhecido pelo semelhante" (Aristóteles, *de Anima*, 404b 16sq.), ela apreende tanto a substância indivisível (οὐσία ἀμεριστός) quanto a substância divisível (οὐσία σκεδαστή = τὸ μέριστον) daquilo que com ela entra em contato, pois ela tem essas substâncias, o ἀμεριστον ou ταῖτόν, e o μέριστον ou θάτερον, em sua própria estrutura (37a). É verdade que o fato da alma ser capaz de apreender o corpo não torna o corpo um objeto por si só inteligível, pois ela é capaz de apreender também os sensíveis. Mas a alma é ainda capaz de produzir discursos verdadeiros não apenas sobre o que não é perceptível aos sentidos, mas também sobre o que é perceptível aos sentidos (37b). Apenas os discursos sobre estes últimos não conduzem ao νοῦς ou à ciência (ἐπιστήμη), mas a opiniões e crenças (δόξαι καὶ πίστει) (37c). Conforme observa Cornford, o mesmo é verdadeiro para as almas humanas, de onde, aliás, a analogia é derivada e estendida para a alma do mundo. E embora a alma do mundo não seja pura inteligência, pois, estando unida a um corpo perceptível, pode ser imaginada como tendo sensações internas cujos significados seriam abrangidos pela palavra αἴσθησις, ela difere das nossas almas pelo fato de suas revoluções não serem nunca desordenadas (47c). E eis por que Platão pode falar de seus discursos como sendo sempre verdadeiros.

mais e o menos (24c: μᾶλλον τε καὶ ἥττον), isto é, coisas do tipo “quente”, “doce”, “úmido”, “alto”, etc., por natureza capazes de variar indefinidamente no sentido do mais ou do menos, não admitindo qualquer permanência ou fixação (προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει, 24d) ou qualquer determinação (οὐκ ἔσται εἶναι ποσὸν ἕκαστον, 24c).

Ao limite pertencem todas as coisas que não aceitam as características das que pertencem ao ilimitado mas que, antes, aceitam todas as que lhe são contrárias, e as coisas desse gênero são todas aquelas que envolvem número (25a). As coisas que pertencem ao limite são, enfim, aquelas capazes de interromper o fluxo ininterrupto do ἀπειρον, impondo-lhe uma quantidade precisa, uma medida (24d: τὸ δὲ ποσὸν ἔσται καὶ προὶόν ἐπαύσατο: a quantidade precisa é parada e cessação de todo progresso, na tradução de Diès). Assim, por exemplo, o frio e o quente são por natureza ilimitados, mas a temperatura é sempre uma determinada temperatura, de tantos ou tantos graus, acima ou abaixo de 0 graus, digamos, centígrados; o número 100, por exemplo, é um limite; a temperatura a que chamaremos 100 graus centígrados é uma mistura de limite e ilimitado.

Como a temperatura, o mundo físico não pertence nem ao limite nem ao ilimitado absolutamente, mas a esse terceiro gênero que resulta da combinação de ambos, o μεικτόν (25b). Ο μεικτόν é sempre feito de gerações determinadas (γενέσεις τινάς, 25e), isto é, não é qualquer medida do limite que é misturada ao ilimitado, mas a justa, a exata (τὸ μέτριον), a quantidade necessária (τὸ ποσόν), aquela que é capaz de produzir harmonia, beleza, perfeição (25e-26b), pois a medida e a proporção realizam por toda a parte a beleza e a virtude (64e: μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι).

Conseqüentemente, este universo, conforme a natureza que o manifesta, de todas a mais bela e a mais preciosa (καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν, 30b), longe de ser indeterminação, ou puro processo, é limitado, harmonioso, racionalmente organizado e, portanto, inteligível. E essas qualidades ele possui não apenas no que diz respeito ao céu, aos movimentos dos astros, onde o limite e o ilimitado se misturam em quantidades abundantes, mas em tudo o que há sob o céu (30b), pois toda a natureza possui uma grande quantidade de ilimitado, mas uma quantidade suficiente de limite, para ser coroada por uma causa que está longe de ser uma causa qualquer, mas que, por ser capaz de ordenar e regular os anos, as estações e os meses, possui todo o direito de ser chamada de sabedoria e inteligência (30c).

Do mesmo modo, na cosmologia do *Timeu*, o mundo não é uma produção qualquer, mas é arte de um artista divino⁴⁴ (δημιουργός) que é a sua verdadeira causa, verdadeira, no sentido de a mais adequada, a melhor, a mais perfeita dentre as causas (ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων, 29a),⁴⁵ e que sendo bom e desprovido de egoísmo, porque no que é bom não nasce jamais o egoísmo (29e: Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος)⁴⁶ quis que o mundo fosse o mais semelhante possível a ele próprio (29e: πάντα ὅτι μάλιστα [...] παραπλήσια ἑαυτῷ) e ao modelo imutável que contemprou (παράδειγμα, 29a), isto é, ele se esforçou para que todas as coisas nesse mundo fossem boas, excluindo dele, tanto quanto possível, toda imperfeição (30a).

Do fato de ser o melhor demiurgo, resulta que sua obra não poderia não ser a mais bela, pois não é permitido ao melhor fazer senão o mais belo (30a: Θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον) [...]. E como, tendo refletido, ele percebeu que, dentre as coisas que são por natureza visíveis, nenhuma obra sem inteligência poderia ser melhor do que uma com inteligência, e que a inteligência não poderia estar presente em nada que não possuísse uma alma, ele então colocou inteligência na alma, alma no corpo, e fez o mundo de modo que ele se tornasse por natureza tão excelente e tão perfeito quanto possível (30a-b).

Conseqüentemente, este mundo veio a ser pela providência divina um verdadeiro ser vivo (αἰσθητὸν ζῶον) com alma e inteligência (30b-c). E

44 Para se referir ao criador do κόσμος, Platão usa diversas palavras e expressões no *Timeu*, dentre as quais πατήρ (41a), ὁ τότε τὸ πᾶν γεννήσας (41a), ποιητής καὶ πατήρ (28c), ὁ γεννήσας πατήρ (37c), ὁ τεκταινόμενος αὐτόν (28c), δημιουργός (41a, 42e, 68e, 69c) e ὁ Θεός (30a, b, d, 32b, 34a, 55c, 56c, 69b, 73b). Embora não seja tão popular quanto δημιουργός, ὁ Θεός é, entretanto, bem mais freqüente. Ver Guthrie, *op. cit.*, 1979, vol. V, "The Later Plato and the Academy", p. 253.

45 Esta é simplesmente uma outra maneira de reafirmar o que Sócrates já havia dito no *Fédon* (98a; 99c), a saber, que o bem é a causa de toda ordem no mundo, pois é ele que liga e mantém o universo ligado (99c: καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν [...]) e é graças a ele que o universo é o melhor que pode ser. Se a terra estiver localizada no centro do universo é porque este é o melhor lugar, o mais adequado para ela estar, e assim qualquer característica do mundo, se ela é, é porque é a melhor (98a).

46 A. Rivaud (Platon, *Oeuvres Complètes*, tomo X, *Timée-Critias*, texto estabelecido e traduzido por A. Rivaud, 1970) traduz φθόνος por inveja (*envie*), mas egoísmo parece mais adequado ao sentido do argumento: por que deus criaria o mundo se ele é perfeito e basta a si próprio senão por uma generosidade fundada na sua bondade? É graças à bondade de deus, que poderia manter-se egoisticamente um, que há a pluralidade. Para uma discussão sobre os sentidos da palavra φθόνος na literatura grega, ver A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1962, p. 78.

porque decidiu formar o mundo o mais semelhante possível ao mais belo dos seres inteligíveis e a um ser perfeito em tudo, esse demiurgo fez dele um ser vivo único, contendo em seu interior todos os seres vivos que são por natureza do mesmo tipo que o dele, isto é, todos os αἰσθητὰ ζῶα (30d-31a), do mesmo modo que único é também o seu modelo, o ser vivo absoluto (αὐτὸ τὸ ζῶον οὐ νοετὸν ζῶον) que contém todos os seres inteligíveis que são por natureza do mesmo tipo que o dele, isto é, todos os νοητὰ ζῶα (30c-d), e do qual este mundo é a imagem (29a-b).

Para compor o corpo do mundo, o demiurgo se serviu do cálculo (λογισμός). As suas substâncias básicas —fogo, água, ar e terra (corpos puros e primários, ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα, como são chamados em 57c)— estão indissolúvel e harmoniosamente unidas pelo fato de terem como παραδείγματα figuras geométricas que lhes conferem a possibilidade de serem arrançadas em proporção (31b-32c).

A alma do mundo, a qual, na verdade, é anterior ao seu corpo,⁴⁷ pois não devemos inferir, do fato de a constituição do corpo tersido mencionada antes, que o mundo foi primeiramente um corpo e depois um corpo vivo (34c), foi feita pela mistura de certos ingredientes numa κρατήρ (a qual só é mencionada em 41d), o receptáculo no qual o vinho e a água eram misturados em determinadas proporções. Esses ingredientes são o Mesmo (τὴ ταύτου φύσις), que é uma substância indivisível e que se comporta sempre de maneira invariável, o Outro (τὴ θατέρου φύσις), que é uma substância divisível que existe nos corpos, e o resultado da mistura dos dois, uma terceira substância que é intermediária e que compreende a natureza das duas primeiras. Essas três substâncias (οὐσίαι) o demiurgo torna a misturar de modo a obter uma substância única, harmonizando à força a substância do Outro, que dificilmente se deixa misturar com a do Mesmo (35a).⁴⁸

47 Αἰψυχὴ cósmica é anterior ao σώμα cósmico em idade e virtude (γενέσει καὶ ἀρετῇ); ela foi assim formada para que pudesse comandá-lo e ele obedecê-la (34c). Isso não quer dizer que houve uma alma do mundo sem corpo. A prioridade da alma não é temporal, mas ontológica. Cf. A. E. Taylor, *op. cit.*, 1962, p. 105; F. M. Cornford, *op. cit.*, 1935, p. 59; e R. D. Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, 1973, p. 105.

48 Esta é reconhecidamente uma das passagens mais difíceis do *Timeu*. A interpretação citada é uma das mais simples, e é também a defendida por A. Boeckh (*Kleine Schriften*, 1866, pp. 115sq), T. H. Martin (*Études sur le Timée de Platon*, 1841, vol. 1, p. 346), A. Rivaud, (*op. cit.*, 1970, p. 42) e A. E. Taylor (*op. cit.*, 1962, p. 109): da mistura de A e B o demiurgo produziu uma substância intermediária C, e depois misturou A, B, e C, produzindo uma única. O sentido da passagem é, entretanto, polêmico, e, como observa Guthrie (*op. cit.*, 1979, vol. V, p. 293), por mais que se tente lê-la e interpretá-la, novos pensamentos sugerem sempre dificuldades insolucionadas.

Essa substância única, a qual, se seguirmos a metáfora da κρατήρ, pode ser imaginada como uma κρᾶσις, isto é, uma mistura onde os elementos combinados tornam-se um todo,⁴⁹ o Demiurgo divide em sete porções, seguindo uma fórmula matemática que dá os intervalos de uma progressão melódica. A intenção de Platão é, portanto, a construção de uma escala musical o que, presumivelmente, quer dizer, como já havia observado Taylor, que a ψυχή cósmica não é uma ἄρμονία do corpo que lhe corresponde, como queriam os pitagóricos, mas exhibe uma ἄρμονία em sua própria estrutura, isto é, ela possui música nela mesma.⁵⁰

Uma vez realizada a construção da alma, o demiurgo coloca então em seu interior tudo o que é corporal, e fazendo coincidir o meio do corpo com o meio da alma, os coloca em harmonia.⁵¹ Estendida em todas as direções, desde o centro até as extremidades do céu, e também para além dele, envolvendo-o externamente, e girando em círculo sobre si mesma nela mesma, a alma inicia o começo divino de sua vida inextinguível e de razão, por toda a duração do tempo.

Observe-se que, embora a metodologia dos dois diálogos seja completamente diferente —o mundo do *Timeu* é pré-cósmico, anterior à ordenação, daí a utilização de um mito de criação para remontar à sua ἀρχή, e o do *Filebo* é o de nossas experiências (o uso da palavra νῦν em 23c sustenta essa interpretação), é o mundo que já é aí, sendo desde o início descrito

49 Por oposição a μίξις, onde os elementos misturados permanecem distintos, como no caso da água misturada a grãos.

50 De fato, a imagem da κρατήρ, onde se produzia uma κρᾶσις misturando a água e o vinho em proporções fixas, era usada para descrever a escala musical (ἄρμονία) pitagórica, uma mistura do grave e do agudo (τὸ ὀξύ καὶ τὸ βαρύ), segundo determinadas proporções. Essa idéia conduziu a medicina grega à concepção análoga de que a saúde do corpo era uma κρᾶσις de diferentes elementos do corpo na correta proporção, o corpo sendo, portanto, imaginado como uma espécie de instrumento cheio de cordas que estaria afinado na saúde e desafinado na doença. Essa analogia foi estendida do corpo para a alma, e foi a partir dela que os jovens pitagóricos, contemporâneos de Sócrates e Platão, como por exemplo, Equécrates, desenvolveram a idéia de que a alma é apenas uma afinação, uma ἄρμονία exibida pelo corpo (*Fédon*, 86b-c). E eis por que Sócrates, no *Fédon*, refuta essa visão. Cf Taylor, *op. cit.*, 1962, p.106-107.

51 A alma, como já dissemos, é ela mesma uma ἄρμονία. Entretanto, ἄρμονία não significa harmonia, mas, mais literalmente afinação em um certo tom ou modo musical, donde o sentido derivativo de "escala". O que nós chamamos de harmonia corresponde mais ao grego συμφωνία, isto é, consonância musical, proporção, simetria. Contudo, como disse Guthrie (*op. cit.*) o sentido aqui dado à palavra ἄρμονία não é apenas o de uma sucessão lógica de sons, mas está muito próximo ao de συμφωνία, para que Platão os tivesse separados em sua mente.

através de uma quadripartição dos princípios que o formam—, o objetivo de Platão, em ambos os diálogos, é afirmar a presença de inteligência e razão e, portanto, de ser e determinação no mundo físico.

No *Filebo*, salta aos olhos o uso de εἶναι para referir-se aos γιγνώμενα. Creio que em nenhum outro diálogo se usou tantas vezes o verbo “ser” com esse objetivo. Em 23c Platão introduz a expressão πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί (todas as coisas que são no universo), para afirmar que tais coisas são enquanto um resultado da mistura (μεικτόν) do limite (πέρας) com o ilimitado (ἄπειρον), o que, presumivelmente, quer dizer que, embora possamos supor a presença da indeterminação no mundo físico, pois as qualidades físicas relativas (quente, frio, etc.) são por natureza ilimitadas, tudo o que é neste mundo só é em razão de uma determinação gerada pela combinação do limite com o ilimitado. Em 16c expressão paralela a esta, em que o verbo εἶναι é usado para referir-se aos fenômenos, já havia sido introduzida com o objetivo de estabelecer o mesmo ponto, a saber, o de que tudo o que é, é um resultado da mistura do limite com o ilimitado: [...] ἐξ ἐνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων: As coisas que são ditas ser, são a partir do um e do múltiplo, possuindo conectados em si mesmas o limite e o ilimitado. Uma vez que tudo o que é no universo é dividido em quatro gêneros dos quais o limite e o ilimitado fazem parte podemos nos assegurar de que as duas expressões —πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί e τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι— se equivalem.

Em 26d, Platão introduz a quase autocontraditória expressão γένεσις εἰς οὐσίαν para dizer que nesse mundo há toda uma γένεσις que gera οὐσία através do efeito das medidas introduzidas pelo limite (γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρασμένην μέτρων, 26d). A expressão de fato parece contraditória porque a definição de γένεσις, como aquilo que nunca é, é inteiramente incompatível com a idéia de uma geração de οὐσία. Essa idéia, entretanto, é reafirmada em 27b na frase γεγενημένην οὐσίαν, οὐσία gerada, e esse novo sentido é ainda respaldado em 64b, onde Platão, além disso, afirma que aquilo a que a realidade (ἀλήθεια) não se mistura “não poderia verdadeiramente tornar-se uma coisa que veio a ser” (οὐκ ἂν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ’ ἂν γεγόμενον εἶη).

A introdução dessa expressão, cuja tradução literal seria “geração para (ou em direção a) o ser” causou muita polêmica entre os *scholars* desde que G. E. L. Owen a usou, em 1953, como um dos principais argumentos para defender

a sua tese de que nos diálogos da última fase Platão apresenta uma nova ontologia.⁵² E embora a tese de Owen tenha se tornado muito popular, a idéia de uma nova ontologia não foi, como se poderia supor, unanimemente aceita pelos críticos. De fato, para aceitar a tese de Owen, é preciso antes admitir a idéia, nem sempre compartilhada pelos intérpretes, de que (1) Platão, nos diálogos médios, teria sustentado uma oposição absolutamente radical entre ser e devir, e que, mais tarde, considerando essa oposição incoerente, a teria abandonado juntamente com a doutrina metafísica dos graus de realidade que a baseou, o que vai de encontro com posições extremamente comprometidas com argumentos que esta idéia contradiria. Refiro-me muito especialmente à questão da ordem cronológica dos diálogos, pois, para defender sua tese, Owen achou necessário excluir o *Timeu* e o *Critias* do grupo de diálogos da velhice, aproximando-os da *República*. Como não tenho espaço aqui suficiente para reproduzir as discussões suscitadas por essas questões, limito-me a listar as posições que se tornaram mais notáveis com relação a esse assunto.⁵³ Além de (1) podemos detectar pelo menos duas outras que se tornaram notáveis: a defendida pela maior parte dos intérpretes, (2) que é a de que, a despeito das aparências contrárias, Platão sempre sustentou a mesma versão da distinção γένεσις/οὐσία, a saber, a de que o domínio do ser é constituído por coisas que nunca mudam absolutamente, e o domínio do devir, ao contrário, de coisas que nunca são de modo algum estáveis, como é, por exemplo, o caso de H. Cherniss⁵⁴ e de F. M. Cornford,⁵⁵ e (3) a opinião, bem menos popular, de que Platão nunca teve uma visão radical da distinção γένεσις/οὐσία. Os que sustentam essa última posição acreditam que, para Platão, o domínio do ser não sofre mudanças de nenhum tipo, mas o do devir, embora esteja em constante mudança, existe em muitos sentidos. Dentre os partidários desta opinião estão R. Weerts,⁵⁶ I. M. Crombie⁵⁷ e também A. Diès.⁵⁸

52 "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", em *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen, pp. 313-38.

53 Para um panorama da situação geral, ver R. Bolton, "Plato's Distinction between Being and Becoming", *The Review of Metaphysics*, 29, 1975-76, pp. 66-95.

54 "The Relation of the *Timaeus* to Plato's later Dialogues", *American Journal of Philology*, LXXVIII, 1957.

55 *Op. cit.*, 1979, pp. 98-9

56 "Plato und der Heraklismus", *Philologus*, 23, 1931.

57 *Op. cit.*, 1962, vol. II.

58 Em sua introdução ao *Filebo*, Platon, *Oeuvres Complètes*, tomo IX, Segunda Parte, *Philèbe*, 1949, pp. XXVIII-XXIX, Diès diz o seguinte para defender a sua posição: "Fez-se um grande caso em torno desse γένεσις εἰς οὐσία ν e se quis frequentemente considerá-lo uma novidade no platonismo, como se a sua expressão fosse o manifesto de uma promoção do devir a um

Que a expressão γένεσις εἰς οὐσίαν manifeste seja uma alteração na concepção platônica de mundo físico, onde o devir estaria sendo promovido a um grau mais elevado de valor ontológico do que aquele que lhe era conferido nos diálogos da maturidade, seja, como querem os que defendem que a visão platônica de mundo físico sempre foi moderada, apenas uma forma mais explícita e direta do que a dos diálogos médios de dizer que o mundo tem realidade, não há dúvida de que no *Filebo* essa expressão dissolve qualquer possibilidade de se supor a presença de uma oposição radical entre ser e devir. Além disso, em termos conteudísticos, o *Filebo* conduz à mesma conclusão. A geração para o ser não é uma geração qualquer (25e); do fato de beleza e proporção estarem nela presentes, é necessário que essa geração tenha como causa um princípio regulador e ordenador que se aparente à inteligência e à sabedoria (31a-b), pois se, necessariamente, tudo o que nasce, nasce pela ação de uma causa (ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίγνεσθαι, 26e), então uma geração inteligente que produz a exata combinação capaz de trazer todas as boas coisas que vêm para nós (ὅσα κατὰ πάντα ἡμῖν γέγονε, 26b), como a saúde, a beleza, as estações do ano, etc., terá necessariamente uma causa inteligente, e de fato, em 30d, o νοῦς será a causa da união

grau de valor ontológico mais elevado. Objetar a isso que γένεσις εἰς οὐσίαν é simplesmente a face passiva do εἰς οὐσίαν ἄγειν do *Sofista* (219b), lembrar a definição de Aristóteles ἡ γένεσις ἀγωγή εἰς οὐσίαν nos *Tópicos* (139b 20), ou aquela do *Parmênides* explicando γίγνεσθαι por οὐσίας μεταλαμβάνειν ou οὐσίαν λαμβάνειν (163d), poderia parecer insuficiente, uma vez que trata-se aqui de passagens ou posteriores a Platão ou pouco anteriores ao *Filebo*. O que é necessário dizer é que a relação entre os substantivos γένεσις e οὐσία, tanto nos diálogos ditos clássicos quanto nos da última fase, é naturalmente a mesma que há entre os verbos γίγνεσθαι e εἶναι: eles não se opõem absolutamente, a não ser que se os considere como continuidades, seja do devir, seja do ser." Curiosamente, Diès não nega que haja uma oposição radical entre γένεσις e οὐσία, no *Fédon*, *Banquete*, *República*, *Fédro*, *Sofista*, e *Timeu*, mas diz que essa radicalidade se deve ao fato de estes diálogos, diante de uma eternidade não engendrada, colocarem uma série indefinida de gerações e mortes. Mas mesmo nesta série, diz ele, entre a geração e a morte, o próprio *Fédon*, que apresenta uma metafísica onde ser e devir são termos claramente cindidos, insere uma existência mais ou menos durável, e busca a propósito dessas coisas e estados efêmeros da natureza a razão por que cada um vem a ser, deixa de ser, e é (διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι, 97a-97b). Segundo ainda Diès, quando o *Teeteto* fala de οὐσία do quente, do doce, do seco, do rápido, do som, da cor (186a-d), o sentido da palavra οὐσία não é essência, como se poderia supor, mas existência. E conclui dizendo que em casos como este, do *Teeteto*, a οὐσία ou ο ἔστι é um termo médio entre os contrários nascimento e morte, enquanto que nos demais, um e outro se opõe como termo contrário ao bloco nascimento e morte, que é condensado sob o nome de γένεσις.

do limite com o ilimitado (νοῦς ἐστὶ γένους τις τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος).⁵⁹

Conclusão

Mesmo que Platão nunca houvesse introduzido expressões que usam o verbo ser para referir-se aos fenômenos, tais como as que aparecem no *Filebo*, o que aliás, como já vimos, é exatamente o que acontece no *Timeu*, onde Platão, ao contrário, volta a mencionar sua “antiga” distinção entre ser e devir e a apresenta *parmenidicamente*, quer dizer, em uma de suas formulações mais radicais, como uma distinção entre o que é eternamente e não nasce jamais, por um lado, e o que nasce sempre e nunca é, por outro, ainda assim jamais se poderia supor, sobretudo no que diz respeito aos diálogos da última fase, que Platão tenha concebido o mundo como algo totalmente desprovido de ser. A geometrização do κόσμος, no mito de sua criação no *Timeu*, por um artista divino que contemplou as formas perfeitas e à sua semelhança criou o melhor mundo possível, e a afirmação da necessidade do limite pela causalidade do νοῦς na estrutura de todo vir a ser, no *Filebo*, por si só demonstram que para Platão o mundo do devir não está em radical oposição ao do ser, embora, é claro, o seu valor ontológico não possa jamais se igualar ao do que estritamente chamamos de ser.

O valor ontológico do mundo físico nos últimos diálogos não pode, entretanto, ser avaliado apenas por uma comparação com passagens dos diálogos da maturidade —refiro-me sobretudo à *Linha* e *Caverna*— de modo a se concluir que, da total ausência de ser, Platão passou a conceder ao mundo algum ser. Seja no sentido de a totalidade das coisas que são, isto é, o κόσμος ou οὐρανός, seja no sentido das coisas particulares que nessa totalidade são, o mundo só é dito belo por Platão porque não há em sua concepção de natureza, no sentido mesmo de φύσις, e isso eu creio é verdadeiro para todo grego, espaço para a indeterminação. Há sim uma

59 Fora do campo de atuação da inteligência sobre a mistura, podemos encontrar no mundo físico más combinações, como a doença, ou o mau tempo, por exemplo. Mas, a partir das *Leis* (X, 896e), podemos inferir que tais combinações são geradas por algum outro tipo de causa que não a inteligência, mas que é capaz de exercer um efeito não benéfico, contrário, portanto, ao dela.

alteração na ontologia platônica, mas a passagem de uma ontologia à outra não é tão radical. Nos diálogos da maturidade o mundo físico “existe”, mas a ele é atribuído um baixo grau de realidade; nos diálogos da última fase o mundo não apenas “é”, no sentido de “existe”; ele é um τι, é algo e não nada, e esse algo que ele é está repleto de sentido e de determinação.

Na verdade, uma noção tal como a de indeterminação, se ela é concebida como um algo existindo, é extremamente estranha a Platão. No *Filebo*, ela aparece ligada ao gênero do ἄπειρον, gênero ao qual pertencem todas as coisas que não possuem limite ou determinação. Mas aí a indeterminação é uma característica que se aplica ao gênero isoladamente, isto é, não há mundo que se constitua somente a partir deste princípio. No *Timeu*, ao contrário, pela primeira vez Platão parece cogitar a existência do indeterminado quando, ao constatar que os elementos (στοιχεῖα) aos quais os antigos (sc. pré-socráticos) chamavam de ἀρχαί do mundo físico, isto é, o fogo, a terra, a água e o ar, nunca tiveram a sua natureza realmente explicada, introduz na composição do mundo uma causa errante anterior ao nascimento do céu (48a-b): a χώρα (receptáculo, lugar, espaço). Platão considera necessária a explicação da natureza dos elementos para que se lhes possa atribuir o estatuto de princípios, e se vê em sérias dificuldades: os elementos têm por natureza a capacidade de transmutar-se uns nos outros — a água, ao condensar-se torna-se terra e pedra, e ao dilatar-se, torna-se ar e vento, etc. — não podendo por essa razão serem chamados de “isto” ou “aquilo” (τόδε, τοῦτο: 49d-e) como se fossem coisas determinadas, fato a que Platão faz uma observação quase gramatical: o que você afirma quando diz “isto é fogo”, não é o fogo, mas algo que assumiu a qualidade do fogo (49e). Como é possível — pergunta ele — conhecer o que ora é uma coisa, ora é outra? (49d) É diante deste impasse, que Platão irá introduzir a noção de χώρα como uma espécie de “algo” imamente, capaz de assumir quaisquer das qualidades manifestas na transmutabilidade dos elementos (50b-c); a χώρα entretanto não confere ser aos elementos, pois ela é o outro do ser; ela é o receptáculo que é persuadido, quase forçado, pela ψυχή cósmica a acolher o ser e gerar o devir.

Já desde o início do discurso que introduz a noção de χώρα, em 48d, observa-se a dificuldade de Platão, que invoca o Deus (Θεόν) para que ele “nos salve de considerações absurdas e incoerentes”, como se já houvesse previsto o enorme embaraço com que iria se deparar em 52b diante da tarefa de defini-la. Cito suas próprias palavras: “Ela [a χώρα] só é perceptível graças a um tipo de raciocínio híbrido que não é acompanha-

do de sensação e no qual dificilmente podemos acreditar” (αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τιμι νόθῳ, μόγις πιστόν). Tal raciocínio, nos diz Platão, é como um fantasma mutante, que não chega nunca a nos dar uma imagem do que de fato a χώρα é, embora por sermos capazes de cogitá-la, mesmo desta maneira precária, ela deva realmente existir.⁶⁰

O que eu gostaria de dizer para finalizar é que se Platão, estando hoje vivo, pudesse responder aqueles que afirmam que ele algum dia concebeu o mundo como algo de absolutamente indeterminado, ele o faria com palavras muito semelhantes àquelas que Einstein usou, quando perplexo, diante da exposição de Bohr, que anunciava em uma conferência a indeterminabilidade da causalidade do mundo concebido pela Física Quântica, e indignado, porque a teoria quântica tendo nascido da sua própria deixava agora o mundo entregue ao acaso, disse: “Deus não joga dados”.

Referências Bibliográficas

1. Textos Antigos, Traduções e Comentários

Aristóteles. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Ed. Jonathan Barnes, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1984.

———. *The Works of Aristotle Translated into English*. Trad. William David Ross, 12 vols., Oxford, Clarendon Press, 1984.

———. *Aristotelous ta meta ta φυσικα*. *Aristotle’s Metaphysics*. Intr. e comentários, William David Ross, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, [1924], 1981.

———. *Aristotelis Opera*. Ed. H. Bonitz, 5 vols., Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1961.

———. *Aristotelous ta meta ta φυσικα*. *Metafísica de Aristóteles*. Ed. Trilingüe, Valentín García Yebra. 2a. ed. revisada, Madrid, Editorial Gredos, [1970], 1990.

60 O mesmo desconforto com relação à ausência de inteligibilidade da representação de algo inteiramente indeterminado parece estar também presente em Aristóteles, quando, na *Metafísica* Z3, ao examinar os diversos candidatos à οὐσία, se depara com a noção de ὑποκείμενον, como σύνολον, isto é, o composto de forma e matéria. Acompanhando o senso comum de que o que mais fortemente no σύνολον é a matéria, Aristóteles desenvolve o mesmo pensamento de Platão: retirar gradativamente toda determinação até restar algo como uma πρώτη ἄλλη, uma matéria primeira sem determinação alguma. Nesse momento, Aristóteles, sem maiores considerações, recua e afirma: “É claro que uma tal coisa não pode ser οὐσία”, isto é, não pode ser um candidato razoável para preencher o sentido fundamental do ser.

- . *Métaphysique*. Trad. J. Tricot. 2 vols. Paris, J. Vrin, 1991.
- Heráclito. *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentaries*. Ed., trad., e comentários Charles H. Kahn. Cambridge, Cambridge University Press, [1979], 1983
- . *Heraclitus, the Cosmic Fragments*. Trad. e comentários G. S. Kirk, 1978.
- . *Heracliti Ephesi reliquae*. I. Bywater. Oxford, 1877.
- . *Heraclitus, editio maior*. M. Marcovich. Merida, Venezuela, 1967.
- . *Eraclito, Raccolta dei frammenti*. R. Walzer. Florença, 1939; reed. 1964.
- . *Héraclite. Fragments*. Texto estab., trad., e comentada Marcel Conche. Paris, PUF, 1986.
- Platão. *Oeuvres Complètes*. 14 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1920-1964.
- . *Oeuvres Complètes*. Trad. e notas L. Robin, com a colaboração de J. Moreau, 2 vols., Paris, Pléiade, 1940-1942.
- . *The Collected Dialogues, including the Letters*. Ed. Edith Hamilton e Huntington Cairns, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- . *The Theaetetus of Plato*. Trad. e notas Lewis Campbell. Oxford, Clarendon Press, 1883.
- . *Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato*. Trad. e comentário Francis MacDonald Cornford, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1935
- . *The Republic of Plato*. Notas, comentários e apêndices, James Adam, introd. D. A. Rees, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- . *Plato's Phaedo*. Introd. e notas John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1925.
- . *The Symposium of Plato*. Introd., notas e comentário R. G. Bury, Cambridge, W. Heffer And Sons Ltd., 1969.
- . *Symposium*. Ed. Kenneth Dover. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- . *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Trad. e comentários Francis MacDonald Cornford. Nova Iorque, The Library of Liberal Arts.

2. Coleções de Fragmentos

- Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, a complete Translation of the Fragments in Diels Fragmente der Vorsokratiker*. Trad. Kathleen Freeman, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1962.
- The Pre-Socratic Philosophers: a Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Kathleen Freeman. Oxford (Blackwell), 1946, 1966
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Org. H. Diels e W. Kranz, ed. H. Diels [1901], 6a ed., rev. W. Kranz, 3 vols., Berlim, 1951-1952.
- The Presocratic Philosophers, a Critical History with a Selection of Texts*. G. S. Kirk e J. E. Raven, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

3. Obras Críticas

- Archer-Hind, R. D. *The Timaeus of Plato*. Londres e Nova Iorque, Macmillan and Co., 1888.
- Bostock, David. *Plato's Theaetetus*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Brochard, Victor. *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.
- Cherniss, H.. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Nova Iorque, Russell & Russell, 1962.
- . *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1935.
- . *The Riddle of the Early Academy*. Nova Iorque e Londres, Garland Publishing, 1980.
- Crombie, I. M.. *An Examination of Plato's Doctrines*. 2 vols., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962-63.
- Friedländer, Paul. *Plato*. Trad. Hans Meyerhoff, vol. I: *An Introduction*, vol II: *The Dialogues, First Period*. Princeton, Princeton University Press, 1969.
- Guthrie, W. K. C.. *A History of Greek Philosophy*. 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, [1969], 1979.
- Kahn, Charles. *The Verb be in Ancient Greek*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973.
- Taylor, A. E.. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon Press, 1962.
- . *Plato. The Man and his Work*. Londres, Methuen, [1926], 1986.
- . *Varia Socratica*. Oxford, James Parker & Co., 1911.
- Vlastos, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press, 1981.
- . *Plato's Universe*. Washington, The University of Washington Press, 1975.
- Zeller, E.. *Die Philosophie der Griechen, Zweiter Teil, erste Abteilung: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie*. 5a. ed., Leipzig, 1922 (reimpr. Hildesheim, 1963).
- Zeller-Nestle, E. Zeller. *Die Philosophie der Griechen, I. Teil, I., Hälfte (7a. ed. 1963) e 2. Hälfte (6a. ed. 1920)*, ed. W. Nestle (Leipzig).

4. Coleções de Artigos

- Allen, R. E.. *Plato's Metaphysics*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965. Düring, I.e Owen, G. E. L. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Ed., Göteborg, 1960.
- Owen, G. E. L.. *Language and Logos. Studies in Ancient Philosophy*. Londres e Nova Iorque, Macolm Schofield and Martha Craven Nussbaum, 1982.
- Vlastos, Gregory. *Plato, a Collection of Critical Essays*. 2 vols., Nova Iorque, Anchor Books, 1971.

5. Artigos

- Bolton, Robert. "Plato's Distinction Between Being and Becoming". *The Review of Metaphysics*, n. 29, 1975-76.
- Cherniss, Harold. "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues", em R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*.
- Jackson, Henry. "Plato's Later Theory of Ideas. I. The *Philebus* and Aristotle's *Metaphysics* I, 6". *The Journal of Philology*, X, 1882.
- . "Plato's Later Theory of Ideas. III. The *Timaeus*". *The Journal of Philology*, XIII, 1885.
- . "Plato's Later Theory of Ideas. V. The *Sophist*". *The Journal of Philology*, XIV, 1885.
- Kahn, Charles. "On the Theory of the Verb to be". Em M. K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, Nova Iorque, New York University Press, 1973.
- . "The Greek Verb To Be and the Concept of Being". *Foundation of Language, International Journal of Language and Philosophy*, n. 2, 1966.
- . "Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy?". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 58, 1976.
- . "Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato". *Phronesis*, n. 26, 1981.
- . "Retrospect on the Verb 'to be' and the Concept of Being". Em S. Knuutila e J. Hintikka (eds.) *The Logic of Being*, D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Reinhardt, K. "Heraklits Lehre vom Feuer". *Hermes*, n. 77, 1942.
- Taylor, A. E.. "Parmenides, Zeno, and Socrates," *Philosophical Studies*, 1934.
- Vlastos, G. "On Heraclitus". *American Journal of Philology*, n. 76, 1955.