
SOBRE A NOÇÃO DE *PARÁDEIGMA* EM PLATÃO

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

Resumo

O texto explora a hipótese levantada no *Parmênides*, mesmo que aparentemente refutada, de que o estatuto das ideias relativamente aos seus participantes seria o de “paradigmas na natureza” (*paradéigmata en tê(i) phýsei*).

Palavras-chave

Platão, modelo, participação, metafísica, filosofia antiga.

Abstract

The paper explores the apparently refuted hypothesis, presented in the dialogue *Parmenides*, that the status of ideas regarding their participants would consist of "paradigms in nature" (*paradéigmata en tê(i) phýsei*).

Keywords

Plato, model, participation, metaphysics, ancient philosophy.

O jovem Nietzsche, naquele pequeno, mas genial, livro, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, apresenta uma imagem dos Pré-Socráticos, ou Pré-Platônicos, como ele prefere, que, embora de questionável valor, digamos, “científico”, porque derivada de uma apropriação e projeção assumidamente interessadas, encerra um princípio hermenêutico digno de ser levado a sério. Pouco importa que seu Parmênides se converta ao final num espantalho anti-nietzschiano, seu Anaximandro, numa máscara para seu mestre Schopenhauer, e seu Heráclito, no próprio Nietzsche em plena forma para espancar aquele espantalho e superar este mestre. Importa o princípio de que uma filosofia não é um sistema insípido e inodoro de asserções objetivas, mas a tentativa de explicitação de uma experiência pessoal, de um *páthos*, portanto, com sabor e odor, razão pela qual entender uma filosofia significa ser simpático ao seu elemento patético, àquilo que sempre restará irrefutável, mesmo que a ciência prove a falsidade de todas as suas asserções objetivas. Em humanidades há outra forma de ser “científico”, mas que no final dá na mesma: que Anaximandro tenha dito que a Terra era cilíndrica e não esférica é problema dele; o problema do intérprete será sempre afirmar sobre Anaximandro coisas que ele possa provar que Anaximandro tenha efetivamente afirmado, quando o que importa é tentar fazer a experiência pela qual a terra apareça efetivamente como cilíndrica. Mas a verdade é que, convenhamos, um *scholar* contemporâneo elege uma filosofia-objeto e não outra qualquer, para exercer sobre ela seu labor científico, atraído por seu sabor e odor, mais do que pela objetividade de suas asserções, sob pena de definhar, diante do indigesto cardápio atual de filosofias, todas tão plausíveis quanto refutáveis, feito o asno de Buridano diante de suas indiferentemente apetitosas montanhas de feno.

O princípio hermenêutico de Nietzsche pode ser aplicado na interpretação de qualquer filósofo, muito para além dos Pré-Socráticos, mesmo que, segundo o próprio germano, a partir de Platão, comecem a proliferar os tipos mistos, mixórdias dos tipos puros anteriores, cujas personalidades não são nada de original, mas colagens daquelas grandes personalidades. Com três anedotas, diz ele, é possível assinalar o caráter de um homem e a partir daí não pretende mais que contar três anedotas sobre cada um de seus filósofos. É que o *corpus* de um filósofo pode comportar mais ou menos de multiplicidade, equivocidade, disparidade, incoerência, mas permanece contido por uma unidade elementar, que é a da vida deste filósofo, mesmo que esta vida comporte *a fortiori*, tanto na dimensão sincrônica quanto na diacrônica, carga sempre presente de diferença e alteridade. A “vida” em questão, por sua vez, a vida de cada filósofo, não

deve se entender como uma categoria biográfica ou biológica anterior ou extrínseca à obra literária. Ao contrário, seria exatamente o que emana da unidade da multiplicidade dos textos. Atada necessariamente à dimensão da textualidade, ela inclui, no entanto, a experiência que não se pode objetivar e positivar nos textos que restam ao final como os únicos dados objetivos e positivos. Foi assim que “contemplou Tales a unidade de tudo que é: e quando quis comunicar-se, falou da água”. [Nietzsche, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* §3, tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho]

E, no caso de Platão, como fisgar-lhe a personalidade? Como degustar-lhe condignamente a filosofia? Certamente, há vários caminhos para isso; este texto quer apenas sugerir um. No caso, pela cisma com a intuição de que a palavra *parádeigma*, ou melhor, o campo semântico em que ela circula, evoca algo que não é de pouca monta.

Todo este preâmbulo sobre questões de método, de qualquer forma, não é algo disparatado com o que diz o próprio Platão. Em célebre trecho da *Carta Sétima* (341c6-d2), ele afirma contra os que pretendem compreender a filosofia pela mera assimilação de asserções positivas: “[é] de muitos encontros e do conviver às voltas com a coisa mesma [que], súbito, como luz irradiada de um fogo faiscante, gera-se na alma aquilo que, a partir de então, se alimenta a si mesmo” (*ek pollês synousías gignoménes perì tò prâgma autò kai toû syzên exaíphnes, hoíon apò pyròs pedésantos exaphthèn phôs, en tē(i) psychē(i) genómenon autò heautò éde trépheí*). Note-se que o sujeito deste “se alimenta” é caracterizado por pronomes e participio no neutro singular, mas não explicitado por nenhum nome. E é o mesmo que, linhas acima do trecho citado, é dito com pronome relativo no neutro plural, que tem, em todo caso, valor de singular: [aquelas coisas] “de cujo estudo eu me ocupo” (*perì hōn egò spoudázō*) (é Platão quem fala em primeira pessoa), ou na expressão “um escrito acerca dessas coisas” (*perì autōn syggrámma*). O que seria o que só se consegue circunscrever com o recurso constante aos pronomes “isto”, “aquilo”, “o que”, “este”, “estes”, “estas coisas”? Há quem goste de ver aí a insinuação da existência de outras doutrinas diferentes daquelas que Platão deixou por escrito, só que não-escritas. Mas é possível também ver nisso apenas o apontar para a negatividade do elemento não-doutrinário inerente a qualquer doutrina, seja escrita, seja oral. Esse elemento é o que, em toda tentativa de ensinar a outrem o próprio pensamento, não pode ser transferido (é nesse “não poder” que em última instância está a negatividade em questão), é a contrapartida de responsabilidade do aprendiz – leitor ou ouvinte, tanto faz –, é a “vivência” que ninguém pode ter por outro. Isso justifica muito mais a desconfiança de Platão frente à escrita em favor da oralidade,

como bem testemunha a anedota de Tamuz e Teute no *Fedro* do que o eventual impulso esotérico de guardar só para os seus o segredo mor da filosofia.

Outra imagem que se poderia usar para falar da relação entre o elemento positivo e o negativo de uma filosofia seria a da visão, encerrada já no uso mais ingênuo das palavras “perspectiva” e “ponto de vista”, tão próprias para os fatos de pensamento e opinião. Para ver certa paisagem, aquele que vê precisa pisar um solo qualquer; pisasse outro solo, veria outra paisagem. Enquanto vê a paisagem, não vê o que está sob seus pés, embora esse apoio seja condição para aquela visão. Se quiser ver o que está sob seus pés, terá de dar um passo atrás, e isso já seria pisar outro solo. Dessa imagem, conclui-se também que, sempre, em toda contemplação, haverá algo que não se vê, porque não há contemplação sem um ponto de apoio, e isso que não se vê (para que se veja o que se vê) é exatamente o primeiro apoio donde a contemplação torna-se possível. No caso de uma filosofia, isso seria sua força mestra, encoberta para si mesma, a força de sua “ingenuidade”, que até os céticos devem ter para poder contemplar sua cena preferida, a da polifonia dos dogmáticos e de seus respectivos princípios se relativizando uns aos outros. Ora, assim como o caráter mais próprio de um pintor encontra-se em cada um de seus quadros, sem ser ele mesmo algo que possa alguma vez ser pintado, assim também o mais importante na filosofia de um filósofo deve ser encontrável em cada um de seus discursos, sem ser ele mesmo uma tese positiva.

Aliás, é a própria negatividade em questão que os céticos intuem de viés, quando, destrutivamente, acusam toda filosofia dogmática de se assentar sobre um princípio que ela própria não pode explicar. Esse necessariamente não-explicado, porém, é a riqueza da filosofia dogmática, seu “erro” construtivo, seu parecer (*dóxa*) fundamental, que leva ao dizer como aparece (*dógma*). A evidência que dispensa demonstração, própria de uma filosofia dogmática, é uma função de sua perspectiva de ver. Como foi dito, cabe ao intérprete esforçar-se por entrar nesta perspectiva, compartilhar-lhe o *páthos*, ser-lhe simpático, até tornar-se capaz de ver sua evidência e dispensar demonstração. Sim, *páthos*, pois essa perspectiva nunca é algo que o filósofo escolhe deliberadamente antes de entrar nela, mas aquilo que desde o começo já o tomou, o afetou, e em cujo interior já se encontrou.

Todavia, embora os céticos tenham razão e o princípio de um sistema não possa ser demonstrado, sob pena de deixar de ser princípio em favor disso que o demonstra, cabe questionar a exigência de demonstração em sentido rigoroso, apodítico, como critério para abraçar uma filosofia, pois, não fosse questionável essa exigência, a essa

altura da história da filosofia, só haveria filósofos céticos. Que o princípio de um sistema não possa ser demonstrado, isso não significa que não se possa apelidá-lo, enaltecê-lo, elogiá-lo, compará-lo com outras coisas segundo analogias e reduzir ao absurdo a sua negação. Que ele não seja um item positivo do sistema não implica que não se possa constatá-lo em toda parte do sistema. Ao contrário, não só se pode como até se deve. Certamente de modo notável naquelas partes em que o princípio é tematizado explicitamente, mas também naquelas em que o princípio atua livre e espontaneamente, de modo atemático, antes de todo enquadramento conceitual.

Quando, portanto, o presente texto se propõe a abordar a questão da importância da noção de *parádeigma* em Platão, ou melhor, do campo semântico em que ela circula, não pretende com isso analisar as ou algumas ocorrências do termo na ou em algumas partes da obra, a ver identidades e diferenças de sentidos, a encontrar eventuais evoluções ou deslocamentos, etc. Este texto procura antes apontar para certa atitude fundamental que impregna a obra do filósofo, que o anima e o move adiante, mesmo quando os céticos antipáticos lhe cobram demonstração, e isso a partir da consideração da carga de experiência pensante que orbita em torno da palavrinha *parádeigma*, que, não por acaso, ocorre em contextos os mais variados, inclusive na caracterização dessas entidades especiais que são as formas inteligíveis. Talvez a consideração desta palavra em contextos menos solenes ajude a mostrar que é a constância de uma perspectiva simples o que acaba por constituir as formulações mais solenes. A jogada fundamental da filosofia de Platão, que lhe dá a imparidade, que pulsa em cada uma das partes de seu texto, nas linhas e nas entrelinhas, talvez se possa co-experimentar privilegiadamente pela concentração no sentido de “paradigma”.

A palavra *parádeigma* não é nenhum termo técnico em Platão, se é que existem termos técnicos em Platão e falar assim não seja só um cacoete de profissional da filosofia moderno. Embora um substantivo, ela se comporta mais como um adjetivo, um qualificativo de alguma outra coisa. Qualquer coisa que, numa relação qualquer, venha a ser tomada como modelo, como exemplo, pode ser dita, nessa relação, um “paradigma”, como no português atual. A palavra grega em si é composta, de um lado, pelo prefixo *pará-*, que designa a ideia de estar “à margem”, “ao lado”, “ao pé”, “diante”, “separadamente, mas em relação”, de outro lado, pelo sufixo *-ma*, formador de substantivos que designam ação ou, de preferência, resultado de ação, e, no meio, pela raiz *deig-*, que remete ao verbo cuja ação ou resultado de ação a palavra quer designar, a saber, *deíknymi*, que significa “mostrar”, “revelar”, “apontar”. Aquilo que, não sendo

uma coisa, mas, estando ao lado, colabora para mostrá-la, esclarecê-la, é um paradigma, como no caso de um aluno que não entendeu a explicação do professor e lhe pede um exemplo. Trata-se de uma experiência banal. Até hoje, no grego moderno, a expressão “por exemplo”, se diz *gia parádeigma*. Numa versão mais sofisticada, se diz *paradeígmatos chárē* (o *exempli gratia* do latim). Experiência banal, mas que, na superfície de sua banalidade, já encerra uma ambiguidade básica. O exemplo pode ser tanto um caso particular que ilustra uma tese ou conceito geral, como Pelé é um exemplo do que significa ser futebolista, quanto um modelo geral que serve de referência para os casos particulares, como Pelé é um exemplo para os que aspiram se tornar futebolistas.

Em filosofia, a relação entre universal e particular não tem nada de banal. O que Platão chamou de “participação” não se esgota nessa relação, mas tem tudo a ver com ela. Platão na verdade emprega mais a forma verbal, “participar”, do que a substantiva “participação” e usa diferentes palavras em diferentes diálogos para dizer o que acaba por ser traduzido indistintamente por “participar”: *metécho*, *metalambáno*, mas também *koinonéo* e *symmeígnymi*, o que levaria aos seguintes substantivos para “participação”: *méthexis*, *metálepsis*, *koinonía*, *sýmmeixis*. E o que está em causa quando Platão usa os cognatos dos diversos termos que dizem “participação”? Muitas coisas, mas, num sentido bem elementar, o seguinte: toda vez que algo admite como predicado qualquer outra coisa que não si mesmo, dá-se aí uma participação. Claro, dizer que a porta é marrom não significa dizer que a porta é o próprio marrom, a porta não é o marrom, logo, pode-se dizer que o conceito de participação vem para achar saída para a velha aporia sofisticada de que só a tautologia é a legítima predicação, sob pena da equivocidade absoluta, ou seja, de se poder dizer qualquer coisa de qualquer coisa. Sem ser o próprio marrom, a porta dele participa e, com isso, fica justificado aquele “é” copulativo. É o jeito platônico de resolver o mesmo problema que Aristóteles resolve à base de sua teoria dos múltiplos modos de dizer o ser.

Por outro lado, a noção de participação parece ser apenas a contraparte positiva e associativa de uma outra noção mais negativa e dissociativa que é a noção de “separação”. O início do *Parmênides* deixa bem claro a que vem a teoria platônica da participação: ela resolve sem problemas o impasse do qual o eleatismo tira partido, a saber, se muitos forem os entes, então, eles terão de ser, a um só tempo, semelhantes e dessemelhantes, o que é impossível, logo, conclui a seu favor Zenão, muitos não são os entes. Ora, retruca tranquilamente Sócrates, nada importa que cada coisa seja

simultaneamente muitas outras, inclusive os contrários, desde que não se confunda com eles e permaneça deles separados. Separados? Sim, separados. Assim, Sócrates e cada um de seus interlocutores, sem ser nem o um nem o múltiplo, mas Sócrates, Zenão, Parmênides, o jovem Aristóteles, etc., participam simultaneamente do um e do múltiplo, e se tornam simultaneamente ambas as determinações; prova-o que cada um é um, diferente dos demais, e é múltiplo, pois tem cabeça e tronco e membros, partes diferentes entre si. O problema passa a ser a postulação do um e do múltiplo como separados dessa unidade e dessa multiplicidade relativas das coisas às quais se acrescentam como predicados e, a partir daí, Parmênides não larga mais o pé de Sócrates até fazer-lhe jogar a toalha.

No *Parmênides* é assim que a tal teoria das formas é trazida à baila; sim, separação e participação são os dois lados da moeda chamada teoria das formas e o aporético da teoria das formas está em não conseguir mais juntar aquilo que separa previamente, pois nenhuma das tentativas de enquadramento do conceito de participação resiste às críticas do mestre eleata, tampouco, aparentemente, aquela segundo a qual a relação das formas com seus participantes seria como a do paradigma frente aos que aspiram a ser como ele. Cogita Sócrates no texto (*Parmênides*, 132c-d) [Tradução: Carlos Alberto Nunes]:

– O que se me afigura mais plausível, Parmênides, é o seguinte: essas ideias se encontram na natureza à maneira de paradigmas, as coisas se lhes assemelham como simples cópias que são, consistindo a participação das ideias com relação às coisas em se assemelharem estas àquelas.

Antes, porém, de prosseguir na consideração desse trecho, que fique assinalada a presença da noção de paradigma no contexto da formulação da teoria das ideias, que não parece ser um contexto qualquer em Platão, ainda que não seja o caso de reduzir todos os outros contextos em que Platão também filosofa a este contexto específico, mas articulá-los segundo outra hierarquia. É preciso que se capte a teoria das ideias, não como um ponto de partida formal do qual se deriva as consequências, mas como a consumação em formulação explícita e em remate unificador de um espírito complexo e multifacetado, totalmente engajado nas questões mais concretas da vida. De resto, não é nenhum absurdo partir da hipótese do protagonismo da teoria das ideias no seio da filosofia de Platão. Note-se como, nos diálogos centrais (chamá-los de “centrais” já é, claro, uma interpretação), quando está na iminência de apresentá-la, Sócrates se refere ao fato de tratar-se de algo bem conhecido pelos que são de seu círculo e repetido à exaustão. Que não se menospreze o fato de, após as críticas ou o silêncio dos diálogos

posteriores, a formulação canônica da teoria das ideias permanecer incólume no *Timeu* (51b-52d). Pergunta o personagem homônimo, já escolado na incredulidade ordinária dos auditórios ordinários, e ele mesmo responde afirmativamente a sua pergunta retórica [tradução Carlos Alberto Nunes]:

Haverá o que se denomina o fogo em si mesmo, e todas as coisas a que nos referimos a cada instante, como existentes em si mesmas? Ou só terão essa realidade as coisas que vemos ou de outro modo percebemos por meio do corpo, nada mais havendo, além dessas coisas, em parte alguma, e não passando de palavrorio sem significado tudo o que afirmamos a respeito de uma ideia inteligível para cada coisa? Simples palavriado tudo isso?

Todavia, o mais importante não é isso. O mais importante é que a caracterização mor das formas em todo *Timeu* seja como *paradeígmata*, e o que mais acima se chamou de campo semântico dessa noção impregne o diálogo de cabo a rabo. Na verdade, este campo semântico impregna a obra toda de Platão e este é o ponto da presente argumentação. Ora, um paradigma nunca é paradigma sem mais, *tout court*, *haplôs*, *simpliciter*, mas é intrinsecamente relacional, sua *deíxis* é *pará* alguma coisa. O modelo é sempre modelo para um espectador, um contemplador, que é também um operador, que vê “em vista de”, que vê “para”, que opera sua obra de modo providente. À trama que reúne modelo, espectador-operador e obra vem se juntar a matéria (é a *chóra* do *Timeu*) sobre a qual opera o operador e à qual precisamente intenta transferir a forma do modelo. É no interior dessa trama de quatro termos (unidade tetrádica), é na condição de modelo relativamente a outros três termos extrínsecos que o sentido intrínseco da ideia platônica é “forma”. Paradigma é uma noção que tem a interessante propriedade de levar para o âmbito do absoluto, o qual, em tese, deveria ser o da unidade e da impassibilidade, a cena de uma trama em que múltiplos termos se relacionam e se dão, uns aos outros, os respectivos significados, não obstante o fato de a impassibilidade do absoluto, criticada no *Sofista* em favor de uma concepção em que a ideia, viva e móvel, chega a se respaldar numa definição de ente como “poder de agir e sofrer”, voltar a ser afirmada exatamente na passagem supramencionada do *Timeu* [tradução: Carlos Alberto Nunes]: “teremos de admitir que há primeiro a ideia imutável, que não nasce nem perecerá, nada recebe em si mesma do exterior nem entra em nada, não é visível nem perceptível de qualquer jeito, e só pode ser apreendida pelo pensamento”.

Se, então, o espectador-operador, que contempla o modelo, intenta precisamente transferir para a obra as qualidades do modelo, outras três palavras nada insignificantes na obra de Platão devem ser consideradas na caracterização do campo semântico de

paradigma, quais sejam: imitação (*mímesis*), semelhança (*homoíōsis*) e imagem (*eikón*) e seus respectivos cognatos. Certamente, há muitas questões filosóficas de primeira ordem em Platão que não passam por esse campo semântico, mas não resta a menor dúvida de que a presença desse campo semântico em sua obra é endêmica e não esporádica, e tem a ver com aquela postura de base, da qual emerge a respectiva pletera de formulações positivas, descritivas e normativas.

A associação desses termos talvez vá por si, mas não custa aduzir algumas citações à guisa de prova. No *Timeu*, em 37c8-d1, logo após o demiurgo se regozijar com o mundo recém-gerado como uma escultura dos deuses eternos, ele “cogitou torná-lo ainda mais semelhante ao modelo” (*éti dè mállon hómoion pròs tò parádeigma epenóesen apergásasthai*). E, se adiante (38b8) o tempo é engendrado “segundo o modelo da natureza da eternidade” (*katà tò parádeigma tês diaionías phýseōs*), é “a fim de que ele se lhe torne o mais semelhante possível” (*hín’ hōs homoiótatos autô(i) katà dýnamin ê(i)*). Isso liga *parádeigma* a *homoiótes*. O trecho 39d8-e1 liga *homoiótes* a *mímesis*: os astros foram engendrados e colocados em suas órbitas “a fim de que o mundo ficasse maximamente semelhante ao vivente perfeito e inteligível relativamente à sua imitação da natureza eterna” (*hína tóde hōs homoiótaton ê(i) tô(i) teléō(i) kai noetô(i) zó(i)ō(i) pròs tèn tês diaionías mímesin phýseōs*). A associação de *parádeigma* e *mímesis* aparece, por exemplo, em obscura passagem em que *Timeu* está prestes a apresentar uma terceira espécie, a do receptáculo, ao lado das duas antes apresentadas e recapitula assim o que fora dito: “uma espécie foi suposta como modelo, inteligível e sempre sendo conforme sua identidade (*hèn mèn hōs paradeígmatos, eîdos hypotethén, noetòn kai aeì katà tautà ón*), “uma segunda, imitação do modelo, sujeita ao devir e visível (*mímema dè paradeígmatos deúteron, génesin échon kai oratón*). Os cognatos de *mímesis* aparecem várias vezes no *Timeu*, certamente em contextos distintos e com acepções distintas, cuja enumeração não vem ao caso neste momento, mas, independentemente da proximidade explícita de certas palavras, o campo semântico que se quer assinalar está posto claramente desde o início da fala do personagem que dá nome ao diálogo (28a, tradução: Carlos Alberto Nunes): “quando o artista trabalha em sua obra, a vista dirigida para o que sempre se conserva igual a si mesmo e lhe transmite a forma (*idéan*) e a virtude (*dýnamin*) desse modelo...”. Resulta que a obra em questão, o mundo, é certa imagem (29b2: *eikóna tinòs*)...

E por qualquer uma dessas palavras é possível adentrar na ambivalência em questão na obra de Platão. Ora, algo que é semelhante ao original, mas não é o próprio

original, pode ser captado tanto positivamente como aquilo que é, na medida do possível, dotado das virtudes do original, quanto negativamente, como mera falsificação. O cover é, por um lado, a coisa do universo mais próxima do ídolo que imita, e, por outro lado, a mais distante, porque qualquer um que não pretenda ser mais um duplo de outro que o original de si mesmo compartilha com o ídolo exatamente esta característica, e neste quesito torna-se idêntico a ele, enquanto o cover estará tão mais privado desta característica que o tornaria idêntico ao ídolo quão mais semelhante ao ídolo pretender ser. Semelhança como comunhão de essência e semelhança como aparência sem essência. E no rastro desta ambiguidade é que podem aparecer formulações tão díspares, mas tão platônicas, como a que deprecia o mundo sensível pelo seu caráter fantasmático e como a que deduz a excelência do modelo utilizado pelo demiurgo do fato de o mundo sensível ser a mais bela de todas as obras existentes. Feito Santo Agostinho, que afirma que as criaturas, enquanto obras do Criador, existem e são belas, boas e justas, e que, comparadas à essência do Criador, não são belas, nem boas, nem justas, sequer existem.

A ambiguidade em questão aparece explicitamente no trato que o diálogo *Sofista* dá à palavra “imagem”, já que lá o *eídolon* pode se converter em *eikón* ou em *phántasma*, na cópia que traz a essência do original ou no simulacro, que lhe imita a aparência, mas é oco de essência, conforme a “idolopoesia” se converta em arte “icástica” ou em “fantástica”.

E por falar em imitação, o que dizer da polissemia de *mímesis*? Aparentemente uma noção negativa, à base da qual Platão opera sua também aparente rejeição da arte, que não seria, então, produtiva, mas meramente imitativa, é na verdade sua grande pressuposição no domínio da reflexão pedagógica, logo, estética, política e moral, visto que não põe em dúvida que o ser humano se forme pela imitação das formas circunstantes, desde as mais corriqueiras, como os apetrechos ordinários, até aquelas que hoje dir-se-ia serem próprias da grande arte, daí seu impulso em legislar acerca de todas elas, daí seu impulso em alinhar os devidos paradigmas que deverão, então, ser doravante imitados.

A esse propósito, vale mirar com a lupa algumas passagens da *República*. Livro V. Importantíssimo, cheio de discurso normativo, prescritivo, que colore positivamente o semblante da *politeia* em pleno processo de produção. Embora se encontre no interior de um grande parêntese, aberto por ocasião da reclamação de Polemarco e Adimanto, endossada por Gláucon e Trasímaco, de que afirmações nada indiferentes haviam ficado

mal explicadas para trás (em 423e6-424a2, no livro IV) e fechado somente no livro VIII (em 543c6), com a retomada da tese de que à única constituição reta e boa, de alma e de cidade, se seguem, por ordem, outras quatro, num nexos necessário de progressiva decadência, é nele (no livro V) que aparece a célebre imagem das “três ondas”. Certamente, a aparência de mera digressão de passagem é só o efeito de mais uma bem sucedida operação literária de Platão na hiper-vigilante administração de seu texto, o qual se desdobra com naturalidade linear, embora trabalhe com uma multiplicidade complexa de níveis. O seletivo resumo da *República* que aparece no início do *Timeu* atesta o fato de que os assuntos do livro V não são secundários. Também o desdobramento da terceira onda no próprio “coração metafísico” de todo diálogo, que se estende pelos livros VI e VII, o atesta.

Todavia, aquém da importância das teses positivas que aí aparecem, o livro V traz uma consideração de caráter metadiscursivo que funciona como uma chave mestra de interpretação do próprio significado do projeto por trás da efetividade do texto. A importância dessa consideração, portanto, não deve ser colocada no mesmo patamar da parte normativa, mas deve ser destacada, pois é ela que enquadra a parte normativa e não o contrário. Trata-se de mais um momento em que Sócrates dá uma parada no estabelecimento de leis específicas para considerar a própria “nomotesia” enquanto tal. Em 472e, ele retruca à reclamação de Gláucon de passar sem demora à demonstração de que uma cidade tão bem delineada no plano da hipótese seja efetivamente realizável: “*Julgas então que falamos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?*” [Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]

Falar bem, mesmo que seja impossível realizar. Certamente, Platão quer mais do que isso. Mas, de modo não menos incontestado, está aí assinalado esse nível em sua independência e incondicionalidade. Certamente, sua cidade *tô(i) lógo(i)* aspira à sua contraparte de *érgon*; suas prescrições não são só um “modo de dizer”, mesmo quando a bonomia do bom senso moderno só as consegue salvar como metáfora, como alegoria. Certamente, sua obra literária é apenas uma parte de um projeto de vida que passa pela intervenção política prática. Documenta-o a *Carta Sétima*, poupando esforço para provar a tese que poderia ser, em todo caso, adivinhada pela leitura dos *Diálogos*.

Não obstante, “como os ociosos que fazem castelos no ar, quando caminham sós” (458a1-2, tradução: Maria Helena da Rocha Pereira), e numa símile com certo pintor, dessa vez livre da pecha de mimeta, pois não imita um modelo de carne e osso à

sua frente, e alçado à condição de poeta do paradigma do que seria “o mais belo dos homens” (472d4-7), pouco importa que ele exista encarnado ou não, Platão revela a índole de seu projeto filosófico. Pode parecer só um detalhe sintático, mas não deve ser à toa que o trecho em que Sócrates relembra resumidamente a causa final de toda investigação política em curso (472c4-d2) comece com o termo *parádeigma* (no genitivo):

Logo, foi para termos um paradigma – disse eu – que indagamos o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo, se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça e o homem absolutamente injusto, a fim de que, olhando para eles, se nos tornasse claro que felicidade ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar, relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido com eles terá a sorte mais semelhante à sua; mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível. [Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]

Essa chave de leitura da *República*, resumida no lema “falar bem mesmo que não seja possível realizar”, explicitada no breve trecho supra-citado, não por acaso vem junto da recapitulação do desafio que Gláucon e Adimanto haviam feito a Sócrates no início do livro II, a saber, provar que o homem intrinsecamente justo, independentemente de qualquer outra consideração exterior, leva a melhor e é mais feliz que o homem intrinsecamente injusto, verdadeira razão de eles estarem ali, naquele ponto relativamente avançado de discussão de diversas questões políticas. O desafio de Gláucon-Adimanto, que é outra passagem metadiscursiva, se considerada retroativamente a partir da centralidade da construção da cidade e que também pode ser considerada uma imagem que dá figura àquele lema, “falar bem, mesmo que não seja possível realizar”, já informa sobre o que, a partir de então, serão consideradas as principais características próprias de um paradigma, e que explicam muita coisa da filosofia de Platão: pureza de determinação, daí excelência da respectiva determinação e exclusão do contrário, objeto de visão (designada multiplamente por verbos como *stochazómai*, *apoblépo*, *horáo*...), função de exemplo e exemplaridade por semelhança. O desafio propõe que se maximize, de um lado, a determinação de justiça, e se anule a de injustiça, e, de outro lado, o contrário. No resumo que o livro V faz do desafio, a maximização semântica aparece sintaticamente no advérbio *teléos*, para o homem justo (*ándra tòn teléos díkaion*), e no superlativo, para o homem injusto (*tòn adikótaton*). Os homens de carne e osso estão necessariamente em algum ponto entre esses dois extremos, contêm algum grau de mistura, mas o desafio propõe exatamente a imagem da encarnação dos tipos puros. E, a fim de que cada determinação não seja contaminada

por qualquer traço de impureza, joga-se em quiasma com as instâncias de essência e de aparência: o que é maximamente justo deve parecer maximamente injusto, e o maximamente injusto, o contrário. Não fosse assim, nunca se saberia se a eventual felicidade ou infelicidade que se atribuísse a um ou a outro seria devida ao que é intrínseco às determinações de justiça ou injustiça ou a algo extrínseco, já que por “aparência” deve-se compreender o domínio do extrínseco, o que lhe vale, tradicionalmente, a adjectivação de “mera”: “mera aparência”.

É na simplicidade da intenção desse desafio que se pode experimentar de modo não menos simples o sentido de ser a forma platônica a versão *autò kath' autó*, singular e substantiva, dos traços determinados do mundo (aquém da distinção aristotélica entre substância, qualidade, etc.; por especificidade de filosofia e não por negligência), que nas coisas do mundo aparecem mais ou menos misturados: o belo mesmo, por exemplo, por oposição aos muitos [seres] belos; *tò kalòn autó* versus *tà pollà kalá*. Se um homem justo for feliz por qualquer outra coisa que não a justiça, então não é, em sentido rigoroso, o homem justo que é feliz. Note-se que no resumo do desafio de Gláucon-Adimanto em questão, perfilado ao objeto de busca *ándra tòn teléos díkaion* vem o substantivo *dikaiosýnē*, como se tanto fizesse dizer um ou outro, do mesmo modo que vêm perfilados *adikía* e *adikótaton*, como permutáveis. Esses tipos puros são a imagem da encarnação da justiça e da injustiça enquanto tais, ideias ambulantes, algo mais radical que o próprio conceito de participação, em que algo distinto e separado, dir-se-ia um sensível não inteligível, adquire (parcialmente) certa determinação.

Essa operação de desinfetar cada determinação de qualquer mistura com determinações alheias é tão axial na filosofia de Platão que se encontra em diversos níveis e aparece em diversos textos das diferentes fases. No *Sofista*, aquela administração minuciosa do dialético relativamente aos gêneros não é outra coisa. Ao ponto, agora, de até predicados antes atribuídos indistintamente a todas as formas, como *autó* (ou *hén*), serem captados em sua imparidade, como sujeitos, isto é, como gêneros à parte. E, no entanto, esse mesmo ideal de dialética já aparece delineado de passagem no livro V, à sombra do conteúdo normativo da primeira onda, mas como um critério decisivo para o assentimento nesse conteúdo, já que, do mesmo modo que o dialético não deve tomar por uma mesma forma formas que são outras, não deve tomar por outras aquelas que na verdade são uma e a mesma. Assim, o homem é outro que a mulher, bem como o calvo é outro que o cabeludo, mas nenhuma dessas relações de alteridade tem a ver com aquela que distingue a natureza de um guardião da de um lavrador, e, portanto,

do ponto de vista da aptidão natural para um *érgon* determinado, homem, mulher, calvo e cabeludo não são coisas diferentes. Diz o texto a propósito de uma proto-caracterização de dialética como a boa antilógica não-erística; caracterização da dialética mais pela expressão *kat'eídē diairoúmenoi* do que pelo infinitivo *dialégesthai* ou o substantivo *dialéktō(i)* (454a 4-9) [Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]:

– Que nobre que é, ó Gláucon, o poder da arte de discutir (*hē dýnamis tēs antilogikḗs téchnes*)!

– Como assim?

– É que, segundo me parece, muita gente cai nela sem querer, julgando que não estão a discutir (*erízein*), mas a discorrer (*dialégesthai*), pelo fato de não serem capazes de analisar o que se disse, distinguindo os vários aspectos (*kat'eídē diairoúmenoi*), mas o seu alvo é a mera contradição verbal do que se afirmou, usando de chicana (*erídi*), em vez de dialética (*dialéktō(i)*).

E, do mesmo modo que o que importa numa discussão séria sobre os temas “homem” e “mulher” é considerar o homem “porque homem” (*dióti anér*) e a mulher “porque mulher” (*dióti gynḗ*) – estamos em plena primeira onda do livro V – , assim também relativamente a qualquer tema. Pois certamente um homem qualquer é muitas outras coisas além de homem: calvo, ateniense, sapateiro, mas também uno e mesmo; recebe, para além da tautologia, predicados empíricos e também transcendentais. E não só isso. O lugar em que vive um homem qualquer é de tal modo a instância da mistura, que ele é de algum modo também múltiplo e outro, como Símias é maior e menor no *Fédon*, o dedo, grande e pequeno no livro VII da *República*, e Sócrates, uno e múltiplo no *Parmênides*. E, se “masculino” e “feminino” forem para Platão noções mais para as do segundo tipo – e nada impede que sejam, se, bem pitagoricamente, se as associar à díade indefinida e à unidade do Platão aristotélico, ao *ápeiron* e ao *péras*, do *Filebo*, ou à *chóra hypodoché* e aos *eídē* do *Timeu* – então o tal “homem qualquer” é, como nos casos de Símias, do dedo e de Sócrates, homem e mulher.

É claro que a admissão simultânea dos contrários no mesmo leva à consequência catastrófica de qualquer coisa ser qualquer outra, mas é esse mesmo o sentido radical de mistura. De fato, se só houvesse ela, se nada fosse um em si e por si, se tudo viesse a ser outro como no puro devir de relações sensoriais do *Teeteto*, o único discurso fenomenológico possível seria “de nenhum modo, de nenhum modo...” (*oud'hoútos, oud'hoútos...*). O mundo para Platão, sem dúvida, não é uma mistura totalmente indeterminada, mas precisamente a mistura de limite e ilimitado, por isso outros discursos, além desse, são possíveis. A possibilidade do discurso sempre vai de par com

o limite, e a impossibilidade, com o ilimitado. No final das contas, é do próprio discurso orientar-se pela determinação, e falar do lado determinado do mundo, falar de paradigmas, portanto, que maximizam um traço e anulam todos os outros, que lhe corroeriam a identidade. O tal “mundo das ideias” que colocaram na boca de Platão é na verdade a instância da linguagem, único habitat possível para o animal racional, que não sobreviveria num fictício mundo infra-universal puramente material.

Este mesmo esquema de isolamento de determinações aparece, por exemplo, em passagem do livro IV (em torno de 438 e 439), em que se trata, não de estabelecer qualquer “teoria das ideias”, embora essa passagem possa ser considerada como gerada na mesma fonte dessa teoria, mas de provar que um terceiro elemento da alma, o irascível, não se reduz a nenhum dos outros dois. Assim, ao lado de certa versão ontológica do princípio de não-contradição, aparecem (a propósito de a arte de construir casas ter sido separada das demais e chamada de “arquitetura”) formulações despretensiosas como: “e não foi pelo fato de ter características que não possuía nenhuma das outras?” (*âr'ou t \hat{u} (i) poiá tis êinai, hoía hetéra oudemía t \hat{u} n állon;*). [Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]

E até quando o mesmo esquema parece se espalhar num campo mais “metafísico”, como no final do livro V, quando a temática da terceira onda anuncia a dos dois livros seguintes, fica claro o quanto ele é mais abrangente que qualquer tese metafísica restrita, pois tranquilamente se aceita que o filósofo opere o discernimento descrito a seguir, mas não que o feio, o injusto e o mal correspondam a ideias transcendentais. Note-se como a formulação (475e9d7-476a) prevê até a diferença entre a clássica “participação vertical” dos diálogos médios e a “horizontal”, desenvolvida mais tarde, no *Parmênides* e no *Sofista* [Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]:

- Uma vez que o belo é o contrário do feio, são dois.
- Como não?
- Por conseguinte, uma vez que são dois, também cada um deles é um.
- Também.
- E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as ideias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda parte e aparenta ser múltipla.

E muito antes disso tudo, o mesmo esquema aparece também na caracterização do *érgon* próprio a qualquer coisa, seja artefato ou ente físico, que, à margem do papel que cumpre na economia interna do independente livro I, acaba por se constituir num dos pilares da cidade construída a partir do livro II: “aquilo que ou só a coisa é capaz de fazer ou aquilo que faz da melhor maneira” (*hò àn è mónon ti è kállista tôn állon apergázetai*). De novo aqui o superlativo, como intercambiável pela determinação exclusiva. E ao “único que faz” do livro I se acrescenta, em se tratando do *érgon* que cabe a cada cidadão, o “faz uma única coisa” do livro II, unidade no sujeito e no objeto: *heîs hèn prátte(i)*. Interessante que, na hora em que é sintetizado esse princípio da cidade (370c 3-5), a unidade que aparece apareça por destaque de outros que ficam à parte e que a superioridade desse processo sobre a alternativa polipragmática seja atestada por três adjetivos comparativos: “o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras” (*pleíō te hékasta gígnetai kai kállion kai rhâ(i)on, ótan heîs hèn katà phýsin kai en kairô(i), scholèn tôn állon ágon, prátte*). Daí para frente, são a *polypragmosýne* e a *allogotripragmosýne* os maiores inimigos desta cidade.

E não somente os *érga*, os artífices que lhes correspondem e os três grandes gêneros da cidade devem estar cingidos pela unidade, logo pela pureza de determinação, logo pela exclusão de traços de determinações alheias. Obviamente, também o próprio todo da cidade. Por isso, Sócrates propõe a seus interlocutores no livro V (462a2-b2), em mais uma parada metadiscursiva, que se preocupem mais em obedecer ao critério estabelecido pelo “princípio do acordo” (*archè tês homologías*) acerca do maior bem e do maior mal para a cidade do que ao critério do costume e da opinião comum. E o maior mal (*meîzon kakón*) para a cidade apresenta-se como “o que a disperse e a faça muitas ao invés de uma” (*hò àn autèn diaspâ(i) kai poiê(i) pollàs antì miàs*), e o maior bem (*meîzon agathón*), inversamente, “o que a reúna e a faça uma” (*hò àn syndê(i) te kai poiê(i) mían*). A unidade alcança o todo da cidade platônica, com seu corolário de exclusividade de determinação, determinação superlativa, excelência e exclusão do contrário, ao ponto de a distinção entre guerra (*pólemos*) e sedição (*stásis*) ser total, por serem o “próprio” (*oikeíon*) e o “alheio” (*allogotríon*), em torno dos quais elas se dão respectivamente, totalmente distintos, ao ponto de a primeira ser enaltecida, como “a guerra que reúne” de Heráclito, e a segunda, abominada, como “a má *éris*” de Hesíodo. Também o todo da cidade tem esse traço característico de paradigma. Deve, portanto, a despeito de seu interesse mais pragmático, ser pensado sob o registro da chave “falar

bem, mesmo que seja impossível realizar”. Igualmente, a proposta platônica de um pan-helenismo não deve parecer aos olhos pós-iluministas contemporâneos como acanhada diante do cosmopolitismo cínico-estóico, se bem que desculpável por razões históricas. Como paradigma, ainda que o limite do “próprio” venha a ser estendido aos confins do universo, nenhum correlato ideal de “paz perpétua” anulará o imperativo de guerra contra o alheio, esteja ele onde estiver.

Outra grande chave de leitura da *República*, batida à exaustão, mas incrivelmente negligenciada quanto ao seu valor eminentemente paradigmático, em se tratando de discutir pontos específicos da legislação instaurada, é o postulado do isomorfismo de estrutura envolvendo a cidade e a alma do homem individual. Se se esquece de seu valor paradigmático, como resolver o paradoxo, ou a má contradição mesmo, de que os três gêneros da cidade, logo os indivíduos que os constituem, não se misturam, não contêm nada que seja dos outros dois, mas, ao mesmo tempo, cada um de todos os indivíduos dessa cidade tem em sua alma três partes correspondentes aos três gêneros da cidade, e não apenas uma, correspondente ao seu? Os do gênero “crematístico” também têm uma parte “logística” em suas almas, e os do gênero “buléutico”, uma “epitimética”.

Boa parte das críticas que Aristóteles faz a Platão, e no seu rastro vários intérpretes de todas as épocas, parece provir da desconsideração do valor paradigmático de suas doutrinas, como se o lastro da possibilidade – e não custa repetir que é claro que Platão quer garanti-lo – não fosse a beleza superlativa, e seu poder de instigar à superação do comum, mas a adequação ao empírico. Aristóteles reclama constantemente do silêncio de Platão relativamente ao gênero crematístico; se a tal comunidade das mulheres e dos filhos se estenderia até os lavradores, como seria educação desse gênero e de um modo geral a legislação específica para ele. E, volta e meia, até hoje, alguém, estupefato pela incongruência, questiona a exequibilidade das regras do casamento e da educação dos filhos em consonância com as regras que mandam transferir as crianças nascidas no interior de um gênero para outro conforme a revelação de seus talentos naturais, etc. e tal.

No entanto, facilmente se esquece que no momento do livro IV (434d2 em diante) em que Sócrates pretende retornar, após longa incursão à cidade, ao homem, “a cada um dos homens” (*eis héna hékaston tōn anthrópon*), ele não evoca sem mais um postulado pronto – bastante problemático, diga-se de passagem – do isomorfismo de estrutura envolvendo níveis aparentemente irreduzíveis, pelo menos para a consciência

atual, como o psicológico e o político. Sócrates justifica o estabelecimento desse postulado. E o faz por intermédio de um raciocínio sobre o comportamento da linguagem, que manifesta mais uma vez a experiência simples em que se enraíza a problemática teoria das formas. Não é preciso comprometer-se com uma metafísica forte para aceitar que duas coisas diferentes que recebem o mesmo predicado, do ponto de vista exclusivamente da determinação desse predicado, não são diferentes. Diz o texto (435a5-b2) após lembrar que o objetivo de tudo aquilo é fazer brilhar a faísca da justiça para então introduzi-la nas almas dos próprios produtores da cidade *tô(i) lógo(i)* [Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]:

– Ora pois – prossegui eu – se uma pessoa nomear da mesma maneira uma coisa, quer seja maior ou menor, serão diferentes, na medida em que são designadas da mesma maneira, ou semelhantes?

– Semelhantes – respondeu.

– Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela.

Então, quando se escutar que é preciso esconder num lugar interdito e oculto os filhos dos homens inferiores e as crianças disformes, deve-se lembrar de que isso é uma lei de uma cidade constituída pelo discurso, para servir de modelo; quando se escutar que artesãos não devem fazer nada que seja de guardiões, deve-se lembrar que na alma, quer de artesãos, quer de guardiões, há um elemento correlato a cada uma dessas duas atividades. Por outro lado, como foi dito mais acima, pretender livrar-se das dificuldades de uma teoria pela simples desculpa de que se trata de uma metáfora não é recurso legítimo. É tão impróprio levar as teses do livro V para uma aula de ética contemporânea que tematize a eugenia e a eutanásia para que elas se prestem como espantinho, quanto, entre inofensivos bocejos eruditos, manusear sem culpa um preceituário só porque ele, afinal de contas, erige uma política afastada, pela segurança de mais de dois milênios, daquela em que se tem de viver efetivamente.

Um casal do século XXI que posterga o momento de ter filhos por julgar pela razão ser assim melhor, a pretexto de dar aos filhos um melhor nascimento, do ponto de vista material e/ou espiritual, e para tal não poupa recursos contraceptivos que violentam certo fluxo irracional do destino, age segundo um paradigma de eugenia, embora o mais provável seja que na concepção de melhor em questão atue um modelo de bem bastante distinto do de Platão, orientado exatamente pela *idíosis* que seu projeto

político quer rechaçar. Platão, como se sabe, não dá muita importância ao gênero humano – a *República* diz isso algumas vezes – e gargalha sem dó de tudo que é efêmero e se dá ares de grande estadão, como no *Teeteto*, diante dos bem nascidos que se jactam de contar sabe-se lá quantos nobres ascendentes, por um argumento mais idealmente democrático que qualquer orgulho tópico de ateniense histórico do século de Péricles, aquele segundo o qual, jogadas as coisas na amplidão do ser e do tempo, as tiragens à sorte do destino já fez qualquer um descendente de sabe-se lá quantos nobres e vilões, ricos e pobres, gregos e bárbaros, senhores e escravos. Não obstante o desprezo por essa espécie, cuja “raça é tão efêmera quanto a das folhas”, sem nenhum exagero é correto ver em Platão a origem do humanismo ocidental, afinal de contas, física teleológica não é outra coisa que hipostasia do modo de ser do homem, esse ente que age conforme a fins e para o qual o dilema entre bem e mal não se reduz a nenhuma determinação biológica. Herdeiro do otimismo socrático, perpassa a obra de Platão o anseio de educar o homem e provar que o mal não tem substância ontológica. Quem não souber jogar com essa ambiguidade radical que liga desprezo e amor, filo e misantropia, sempre haverá de compreender mal o recurso de falar por paradigmas.

O hodierno fala sem mais em metafísica platônica, mas Platão nunca falou essa palavra, que sequer existia então. A relação de um “além” com uma instância de nascer e aparecer, denotada pela palavra *phýsis*, que os gregos, Platão incluído, viam, ao invés, como uma totalidade além da qual nada há, deve antes ser pensada nos termos da preposição *pará-* e do derivado de *deíknymi*, *-deígma*. É no hiato que separa o exemplo do exemplificado que se enraíza o propalado “dualismo”, que, mais que enaltecer um ultra-mundo além do ordinário, acusa o ordinário de infra-mundo que fica aquém de si mesmo, como o habitante da caverna, para ficar nessa metáfora insuperável, não sai de um mundo de terra batido pelo sol, mas precisamente chega até ele. “Falar de outro mundo é falar deste mundo aqui, enquanto insuficiente e a exigir um esforço de superação” (E. Carneiro Leão).

Talvez já seja hora de considerar o tal sentido de paradigma como qualificativo privilegiado da forma platônica no contexto geral da teoria das formas. Até se chegar a esse contexto explícito, porém, é possível apontar algumas gradações. Logo no início do livro VI, a propósito de encarar as dificuldades da terceira onda e caracterizar o filósofo por contraste com o filódoxo, aparece uma referência a certo paradigma, ainda alojado na alma, embora, em nova símile com o bom pintor, já se fale em olhar para a verdade absoluta, como uma instância à parte a sugerir certa transcendência. E, não obstante a

passagem provenha de um recém estabelecimento, no final do livro V, da *dóxa* como instância intermediária relativamente a dois extremos, fala-se de um tudo ou nada, visão plena ou cegueira, maximização e anulação, portanto, em se tratando de distinguir o filósofo de seu outro. Eis o texto (484c-d) [Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]:

– Ora bem! Parece-te que há alguma diferença entre os cegos e aqueles que estão realmente privados do conhecimento de todo o ser, e que não têm na alma nenhum modelo claro, nem são capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência, e contemplando-a com o maior rigor possível, para só então promulgar leis cá na terra sobre o belo, justo, bom, se for caso disso, e preservar as que existem, mantendo-as a salvo?

Já em 540a-b, no final do livro VII, quando enfim o enorme parêntese aberto no livro V está prestes a se fechar, a mesma imagem da contemplação de um paradigma em vista de uma operação ou produção reaparece, mas agora com a identificação explícita à ideia de bem, o apelido que o próprio Platão se esforçou por encontrar para nomear o inefável fundamento de sua experiência filosófica, que ele vê em tudo sem poder ver positivamente, por sobre ele se assentar para poder ver tudo que vê. [Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]:

– Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do ser que dá luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário.

Em ambos os momentos, a noção de paradigma é tomada no sentido de exemplo, modelo, que orienta uma operação ulterior: o estabelecimento de leis, no primeiro caso, e o exercício efetivo do governo, no segundo caso. Além dessa diferença, pode-se entrever aí uma distinção entre um âmbito moral, interior, individual, e um âmbito político, exterior, social. Mas o trânsito recíproco desses diferentes sentidos de paradigma parece que vai por si. O que dizer, porém, da passagem dessa mesma estrutura, do nível em que um ideal regulador se relaciona com a ação humana para o nível em que uma forma inteligível se relaciona com seus homônimos sensíveis, tal como aparece no *Parmênides*, como se viu mais acima? Qual o sentido de serem as coisas cópias que participam do original por semelhança? E, mais difícil: em que consiste a pressuposta tendência, desejo, de a cópia vir a se assemelhar ao original o mais possível?

Neste diálogo, como é bem sabido, para justificar a recém-posta em xeque teoria da participação envolvendo as formas e seus homônimos particulares (noção expressa pelo pronome distributivo/ adjetivo *hékaston*) e sensíveis, Sócrates levanta algumas hipóteses. Isso significa que Platão estava consciente da pertinência e do limite de cada uma delas. Parmênides aparentemente encurrala Sócrates ao argumentar que se a forma inteira está em cada um dos homônimos de que participa, ela deixa de ser uma para tornar-se múltipla, mais precisamente, para ser tanta quantos forem esses homônimos, e a alternativa de uma participação pela parte não é menos catastrófica. Essa aporia podia ser mais ou menos paralisante para Platão, mas ele não parece desistir, talvez por consistir o *páthos* do platonismo no desafio de experimentar, sim, a forma inteira em cada um de seus exemplares. Talvez porque essa relação tenha mais a ver com coisas como o dia, esse exemplo tão desconcertante que leva Aristóteles a propor uma noção tão anti-aristotélica, como a de “infinito em ato”, do que com coisas como a vela de um barco, exemplo pelo qual o esperto Parmênides troca o anterior. De qualquer modo, parte do troco que Sócrates dá a Parmênides é a teoria da ideia como paradigma. A tentativa de refutá-la pelo argumento do terceiro-homem requeitado parece não considerar a mudança de perspectiva que a imagem do paradigma opera relativamente à anterior, quando esse argumento é utilizado pela primeira vez. Existe uma assimetria na relação de semelhança entre um modelo e sua cópia, não se trata da abstrata relação de semelhança, que é simétrica e biunívoca. É preciso aceitar, mesmo com todas as objeções lógicas, que, por um lado, o modelo seja semelhante aos seus participantes e, por outro lado, seja dessemelhante. É preciso aceitar que só existe uma ideia, embora ela esteja presente, inteira, em cada um dos seus múltiplos participantes, indeterminadamente múltiplos. Mas o mais importante é o modo, nada indiferente, desse estar, nada de pura subjacência. Trata-se de subjacência que atrai à imitação. Muito mais que pela simples relação de unidade por sobre uma multiplicidade, abstrata, neutra, indiferente, exangue como um conceito, simples *hèn epì pollôn*, como interpreta Aristóteles de jeito para proceder a sua crítica, a ideia platônica, na melhor ou na menos ruim das tentativas, se determina pela relação concreta e calorosa, vibrante como uma exortação, comprometida como uma emulação, cheia de sentido erótico e mimético, que é a que envolve o paradigma e seus participantes. Donde provem a chancela desse esquema, que Platão projeta em física e em metafísica, como o prova o *Timeu*? Não seria o próprio fazer filosofia de Platão guiado, num sentido tal, pela noção de

paradigma, que a sua teoria explícita das formas não seria senão a objetivação dessa noção no ponto hiperbólico do percurso e do discurso, no limite do dizível?

É claro que todas as modalidades de participação sugeridas por Sócrates e refutadas por Parmênides são, todas elas, platônicas e, enquanto refutadas, nenhuma delas seja própria e satisfatoriamente platônicas; não se está dizendo aqui de modo soberbo e sem hesitação que a boa interpretação da participação seja a que determina a ideia como “paradigma na natureza”, contra a própria letra do *Parmênides*, embora a existência do *Timeu* e a aceitação de sua posteridade relativamente ao *Parmênides* sejam fortes razões para, ao menos, admiti-la como plausível. Em todo caso, vale insistir no que se disse no parágrafo anterior: que a aporia do terceiro homem refute a tentativa de explicar a participação por uma compreensão da teoria das formas lastreada no *esprit géométrique* próprio das noções de todo e parte, conjunto e elemento, tudo bem, mas que ela ainda sirva para uma compreensão que exige boa dose de *esprit de finesse* é questionável. Afinal, o ponto do argumento do terceiro homem está na incongruência entre duas premissas de que aparentemente o platonismo não pode abrir mão, a saber, a de que toda vez que coisas distintas recebem o mesmo predicado isso significa que há uma ideia desse predicado separada daquelas coisas às quais se aplica (se há muitas coisas belas, então há o belo mesmo distinto de todas elas) e a de que a própria ideia se auto-predica (o próprio belo é belo) pelo que a ideia se revela mais um exemplar do grupo de coisas que recebem o mesmo predicado a ser abrangido por ideia ainda superior e, portanto, se revela idêntica e distinta de si mesma, numa remissão ao infinito que esfacela sua pretensa unidade. Mas não é exatamente isso que se disse sobre a relação modelo e cópia, que ela exige que se perceba simultaneamente a máxima semelhança e a máxima dessemelhança, como nos supracitados exemplos das criaturas de Agostinho, da arte dos ícones e da arte dos fantasmas, do cão e do lobo?

Voltando à *República* para arrematar a argumentação: o que está dito no final do livro IX com todas as letras? E não é o livro IX o encerramento de fato de toda a discussão em torno da constituição da cidade *tê(i) lôgō(i)* provocada pelo desafio de Gláucon-Adimanto no livro II, já que o livro X, não obstante sua extrema importância tem a cara de um grande apêndice acrescentado posteriormente? É verdade que o diálogo em muitos momentos parece ter chegado ao fim: após as aporias e a confissão de ignorância bem socráticas no final do livro I, após a conclusão da cidade de porcos antes de o luxo entrar em cena, ao final do livro IV com a definição das quatro virtudes e o anúncio no início do livro V de um pequeno apêndice que só vai ser cumprido

efetivamente nos livros VIII e IX pela interpolação das três ondas, enfim, no final do livro IX como se defende aqui, embora, obviamente ele só vá acabar com o mito de Er, no livro X. Mas ainda que caiba alguma controvérsia, não é nenhuma violência interpretativa reivindicar o destaque do final do livro IX como altamente esclarecedor do caráter de todo diálogo por ter ele valor de conclusão. Pois bem, lá está de novo menção ao desafio de Gláucon-Adimanto, ao fato de que a justiça é um bem próprio que independe da presença ou da ausência de testemunhas, como se fosse sempre isso o que estivesse em questão durante todo o longo percurso do diálogo. E as últimas palavras do livro IX, que falam por si, são as seguintes [tradução: Maria Helena da Rocha Pereira]:

- Compreendo. Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio que não se encontra em parte alguma na terra.

- Mas talvez haja um modelo no céu (*en ouranô(i) parádeigma*), para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.

Ora, desde a primeira definição de justiça já está posta a ideia de uma restituição do que é devido, do que é próprio, de uma contenção nos limites do próprio, que não deixa a dever nem ultrapassa, que excede sua determinação e anula a alteridade, que dá identidade ao si mesmo e exclui o alheio. Essa ideia, ainda no livro I, ganha matiz econômico (pagar uma dívida), bélico (fazer bem aos amigos e mal aos inimigos), jurídico (cumprir o que foi contratado), político (obedecer à lei promulgada pelo poder constituído), está na definição explícita de justiça (“posse e realização de si mesmo e do próprio”, em 433e), no princípio mono-pragmático da cidade (cada cidadão realiza um único *érgon*), na estrutura triádica da alma e da cidade (cada parte cumpre o que lhe é próprio), na dialética do filósofo (distinguir os *eídē* e não tomar por mesmo o que é outro, nem por outro o que é o mesmo), nas formas que o filósofo conhece (as formas são *monoeidéis* e, sob um sol meridiano, não fazem sombra umas às outras, salvo quando da participação recíproca) e no princípio luminoso das próprias formas (o próprio sol meridiano). Paradigma não é apenas objeto desta obra que é a *República*, mas também seu impulso constituinte. O que Platão quer é que a própria obra literária *República* seja um modelo que instigue à justiça, à “posse e realização de si mesmo e do próprio”, ao vir a ser o que se é e deixar em paz os outros, à perfeição do limite. Quer que o sentimento moral se interiorize, que a *euché*, que se conjuga no subjuntivo, se

torne *lógos* no indicativo, que o ter ou não ter o anel de Gíges se torne alternativa indiferente.

Se Sócrates repete sem cansar que, malgrado a aparência em contrário, aquela *politeía* paradoxal e inabitual não é uma simples utopia, uma prece, um voto (*euchê*), isso deve ser desconstruído numa consideração metadiscursiva e entendido como o patamar a ser conquistado e não como o já dado de antemão. Que o anel de Gíges se torne inútil, isso é a meta, é o produto da boa educação; o ponto de partida é a terrível constatação, que os sofistas tanto propalaram, do abismo que separa a situação de estar diante de testemunhas e a de estar encoberto a olhos alheios. Que o anel de Gíges se torne inútil por uma força diferente daquela pela qual ele também se torna inútil ao soberano de Trasímaco e Cálicles, é o que se espera da reinterpretação da *pleonexía* sob a luz do sentido de limite e medida, que então deixa de ser “ambição” e “impulso de apropriação do alheio” para tornar-se “plenificação” e “impulso de apropriação do próprio”, e da correlata assunção, sempre maior ou menor conforme a errância humana, desse conceito como modelo a ser imitado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PLATONIS – *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit: Ioannes Burnet. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1985. 5v.

PLATÃO – *Parmênides/ Filebo*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.

_____ *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha pereira. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____ *Timeu*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1986.

_____ *Teeteto/ Crátilo*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

_____ *Sofista*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril, 1972.