
A EXPERIÊNCIA PRÉ-PLATÔNICA DA TEORIA

M. Reus Engler

Resumo

O artigo apresenta breve problematização do conceito hodierno de teoria, baseando-se para tanto no uso da palavra em português (seção I). Contrapõe a tal uso o sentido grego do termo e explica três aspectos de sua experiência, do ponto de vista histórico e filológico (II). Na próxima seção, examina como alguns pensadores pré-socráticos – Anaxágoras, Parmênides e Pitágoras – usaram o conceito de teoria para ilustrar sua atividade filosófica (III). Em seguida, discute criticamente a tese de Andrea Nightingale, segundo a qual Platão foi o primeiro filósofo a tomar a teoria como paradigma para a filosofia. A autora afirma que Platão, Aristóteles e Filipe de Opus criaram esse conceito e o atribuíram aos pensadores supracitados como parte de uma estratégia de auto-afirmação da filosofia. No entanto, oferecem-se alguns argumentos para mostrar que elementos da experiência da teoria já estavam pressupostos na imagem do sábio que é anterior a Platão (IV). A conclusão argumenta que, embora Platão tenha dado uma forma literária e conceitual à experiência da teoria, ele o fez utilizando-se de algumas ideias tradicionais já aceitas pelos Gregos (V).

Palavras-chave

Teoria, Pré-socráticos, Platão, Andrea Nightingale

Abstract

I present in this article a brief discussion of the current concept of theory based on the usage of this word in Portuguese (I). I contrast such usage with the Greek meaning of the term and explain three aspects of the Greek experience from both historical and philological points of view (II). I next examine how some pre-Socratic thinkers – Anaxagoras, Parmenides and Pythagoras – used the concept of theory to illustrate their intellectual activity (III). After this, I critically discuss Andrea Nightingale's thesis that Plato was the first philosopher to take cultural theory as a paradigm to philosophy. Nightingale claims that Plato, Aristotle and Phillip of Opus created this concept and, more than that, ascribed it to the pre-Socratic thinkers mentioned above as part of a self-affirmation strategy to promote philosophy as they understood it, while I offer some arguments to show that certain elements of the Greek experience of theory were already presupposed by the general image of the sage that existed well before Plato (IV). My conclusion is that although Plato gave a deep conceptual and literary shape to the experience of theory, he did it using some traditional ideas already accepted by the Greeks (V).

Keywords

Theory, Pre-Socratics, Plato, Andrea Nightingale

1. Introdução: indícios linguísticos do conceito contemporâneo de teoria

Pretendo tecer algumas considerações, neste artigo, sobre a maneira como certos pensadores pré-socráticos usaram o conceito de teoria¹. Nenhum dos pensadores citados – Pitágoras, Anaxágoras e Parmênides – chegou a formular ou a problematizar explícita e conscientemente o conceito em apreço, ainda que todos pareçam pressupô-lo quer nas ilustrações de sua atividade investigativa, quer em suas doutrinas, mormente no caso de Pitágoras e de Parmênides. Essa problematização – apresentada sob nova forma literária e conceitual no interior de uma estratégia retórica e, em certo sentido, profundamente revolucionária – só foi levada a cabo mais tarde, na filosofia platônica, passando depois a ser adotada por vários filósofos subsequentes. Interessa-me mostrar aqui, porém, que alguns pensadores pré-platônicos já haviam vivido elementos dessa experiência, elementos esses que estão presentes tanto numa imagem geral do sábio que é anterior a Platão, quanto no anseio desses pensadores de libertarem-se dos entes particulares para pensar o todo. Não por acaso, os três sábios citados ensaiam algumas incursões à ordem do suprassensível e se aproximam assim de Platão: os números e a catarse pitagórica, o *noûs* de Anaxágoras e o ser absoluto de Parmênides fazem com que esses filósofos fiquem à margem daquela maioria de “fisiólogos” que, consoante o juízo aristotélico, descobriram apenas a causa material (*hýlē*) (*Metaf.* A, 983b,6-8). Destarte, parece-me que Platão não teria forjado tal noção *tão-somente* a partir da experiência cultural da teoria, senão que teria dado unidade a traços conceituais e retóricos que já orbitavam em torno do sábio grego, como, por exemplo, a ideia de que ele desfrutava de um contato privilegiado com a divindade e dela obtinha seus conhecimentos, algo que já valia para poetas como Homero e Hesíodo. A originalidade de Platão é indiscutível e ele é, com efeito, o real criador do conceito de teoria e da própria filosofia; o caráter revolucionário de sua obra, todavia, não nasce de um desligamento abrupto em relação à tradição, mas de uma intensificação ou elaboração de algumas de suas tendências e ideias: a primazia conferida à visão como órgão de conhecimento – fenômeno já presente em Homero e na própria língua grega, por exemplo – recebe com Platão um aprofundamento conceitual e

¹ O artigo é uma reformulação profunda de uma conferência que proferi no colóquio “Investigações Helênicas” (2011), promovido pelo Núcleo de Filosofia Antiga da Universidade Federal de Santa

retórico e culmina em sua doutrina do *eîdos*. O mesmo se pode dizer daquela aspiração a medir-se com o todo que se manifesta desde Tales: embora reconheça seu parentesco com os poetas, essa aspiração faz com que Platão (e também Aristóteles) se identifique com esses “intelectuais” e os veja também como filósofos. Em virtude disso, discuto criticamente certas teses defendidas por Andrea Nightingale, ainda que pressuponha sua apresentação das principais propriedades da experiência da teoria e concorde com ela em outros pontos não menos relevantes.

Quem quer que trate do conceito grego de teoria, deseje ou não, acaba por tocar o coração de todo o filosofar. E isto porque falar de teoria é falar daquilo que constitui a quintessência da filosofia, desde quando ela floresceu até os dias de hoje. Filosofia não há que prescindir da atividade teórica, não obstante haja por aí inúmeras teorias que – ora com consciência, ora de modo simplista – deliberadamente se recusam a filosofar. De fato, nem de longe é recíproca esta relação: se é impossível filosofar sem teoria, parecer ser possível teorizar sem filosofia, como ocorre com as atividades intelectuais que se mantêm restritas a um domínio da realidade – a uma região de entes, por assim dizer – e não fazem questões mais gerais ou mais “profundas”, questões que tentassem responder, por exemplo, qual é o sentido da própria existência dos entes estudados. Um biólogo pode obter conhecimentos sobre diversos seres vivos sem nunca pronunciar-se sobre a “realidade geral” a que eles pertencem, dizendo se ela é uma substância, uma ideia, um evento etc. Em suma, embora a filosofia da ciência e prática dos cientistas mais avançados sugira que isso possa um dia mudar, há várias teorias científicas que, devido a sua natureza, não precisam e talvez não devam filosofar, sob pena de perderem aquela exata absorção ao objeto, a objetividade, que as caracteriza e torna tão efetivas. Todavia, conquanto fosse interessante tratar da ideia de teoria por si mesma, enquanto conceito autônomo, restrinjo-me a uma experiência histórica determinada: a experiência pré-socrática grega. Isso não deve constituir empecilho, porém, para que discuta brevemente o que se pensa nos dias de hoje quando se emprega a palavra “teoria” – e é esse o caminho que será adotado. Com efeito, se algum mérito há no estudo da história da filosofia, consiste ele em tornar-nos atentos para a carga espiritual histórica que ainda atua, mesmo que de forma velada, no *Zeitgeist* contemporâneo. A vigência do passado no presente é algo evidenciável em vários comportamentos e noções. Pode-se dizer, por exemplo, que na simples atitude judicativa que diferencia uma ideia, imaterial e abstrata, de um pedaço de madeira, tangível e concreto, escondem-se séculos de elucubrações filosóficas e de disputas entre materialistas e idealistas. Para as pessoas de

hoje é absolutamente óbvio que uma ideia possui natureza diversa da de um pedaço de madeira. Contudo, nem por sombras isso é algo *filosoficamente* óbvio, e épocas houve em que tal diferença ainda não estava estabelecida e tinha de ser erigida a partir da investigação dos fenômenos². O estudo da história da filosofia, desse modo, presta-se entre outras coisas para que percamos a superficialidade histórica e conceitual com que vemos e pensamos o mundo; na falta dele há sempre o risco de ficarmos presos em um presente que se absolutiza.

No que toca ao conceito de teoria, esse fenômeno acima acontece de maneira paradigmática. O conceito contemporâneo, que se deixa mostrar por seu uso na linguagem, praticamente em nada coincide com o grego; no máximo recorda de modo vago alguma reflexão de Aristóteles, porém esvaziou-se de vários componentes que tinha outrora em seu horizonte. Hoje em dia, a palavra teoria é empregada em pelo menos três sentidos; há também um quarto, mas, como se trata de anacronismo, comentá-lo-ei depois. O primeiro sentido é talvez o mais usual, o mais técnico e também o mais filosófico. Ele designa um conjunto sistemático de opiniões, de regras ou leis, como quando se fala na “teoria de Hegel” ou na “teoria newtoniana”. Trata-se de um trabalho do intelecto que, através de linguagem conceitual, pode remeter-se a diversos níveis da realidade – físico, social, econômico etc. – e enunciar sobre eles proposições que mantêm relação entre si, embora nem sempre de forma sistemática. É o tipo de trabalho que se faz nas universidades e laboratórios, sendo intuitivamente diferente do trabalho realizado pelos trabalhadores braçais. O segundo sentido, por sua vez, parece-se com o primeiro, conquanto seja de uso mais amplo e menos técnico. “Teoria” também pode referir-se a qualquer noção abrangente, a qual, não sendo ainda científica ou bem fundamentada, coloca-se acima da mera opinião particular. Uma coisa é expressar sem mais nem menos o que se pensa acerca da política nacional; outra coisa é analisar os dados sobre tal assunto, considerá-los detidamente e quem sabe juntá-los de forma ordenada – num ensaio ou artigo, por exemplo – sem constituir com isso, porém, um discurso pretensamente científico. Por fim, o terceiro sentido qualifica uma construção imaginária e diversa da realidade, como quando dizemos que alguém anda cheio de “teorias da conspiração” ou que “vive de teorias e não encara a realidade”. É um fenômeno que acossava especialmente os românticos, para quem a realidade da

² Exemplo disso é o modo como os gregos concebiam o corpo, a alma e a saúde. O livro de Giovanni Reale, seguindo os estudos de Bruno Snell, mostra cabalmente como as supraditas noções são hoje diversas das noções que vigoravam entre os Gregos. A partir dele pode-se pensar que não existe nenhuma apreensão da realidade que já não seja condicionada por uma tradição. Cf. REALE, 2002.

mulher nunca correspondia à idealidade pela qual estavam enamorados; e que também assombra todos os utopistas à Robespierre, os quais, em seus devaneios procustianos, tentam adaptar a concretude das coisas à idealidade de seus conceitos.

Esses três sentidos – conjunto sistemático de opiniões, de leis ou regras, noção abrangente e construção imaginária – partilham de três características relacionadas entre si, que dão o perfil do conceito em geral. Em primeiro lugar, referem-se sempre a uma atividade mental e diferente das atividades realizadas com os membros do corpo, como construir um muro ou nadar numa lagoa. São atos abstratos, intelectivos e diversos da prática, que pressupõem rígida diferença entre corpo e mente. Em segundo lugar, nada possuem que recorde os deuses, a religião ou o sagrado de modo geral. Ao contrário, a atividade teórica é secular e até mesmo realizada em instituições laicas: alguém pode ser ateu – como dizem que Marx o era – e mesmo assim fazer teoria. Em terceiro lugar, a teoria é muitas vezes vista como algo inócuo ou sem efeitos muito profundos, que não necessariamente modifica o ser daqueles que a empreendem. Certo que as pessoas podem mudar seus comportamentos depois de se imbuírem de alguma teoria; alguém que passa a entender a teoria platônica da catarse, por exemplo, pode decidir evitar a satisfação de certos prazeres corporais. Isso pode ocorrer, sim, mas não necessariamente ocorre. Nos dias hoje a tendência parece ser precisamente outra: a maioria das pessoas que estuda e faz teoria, ainda que filosófica, não sofre modificações duradouras e pode partilhar dos mesmos valores, dos mesmos gostos e das mesmas opiniões daqueles que não teorizam. Podemos ser especialistas em determinado assunto durante o trabalho e, fora dele, mais um número no meio da multidão, algo que não era possível entre os Gregos, para quem o discurso teórico-filosófico e as opções existenciais andavam de mãos dadas (HADOT, 1999, p. 17; REALE, 1993, p. 404). Fazer teoria hoje, em resumo, não necessariamente implica sofrer mudanças ontológicas em nosso ser.

2. O conceito grego de teoria: aspecto histórico e filológico

Essas características do conceito contemporâneo de teoria praticamente em nada não coincidem com o conceito grego. É o quarto dos seus sentidos possíveis, ainda não comentado, que traduz mais fielmente a experiência grega. Em português de raiz, pode o vocábulo teoria aplicar-se também a uma comitiva, a um cortejo ou grupo de pessoas e, por extensão, a um conjunto ou série de objetos. Podemos dizer: “a teoria dos embaixadores brasileiros chegou ontem à Europa”. E ainda: “havia um teoria de seres

fantásticos em seus delírios”. Esse sentido pouco usado e quase desconhecido, não é à toa que seja espécie de arcaísmo, uma palavra que deixou de ser usada na linguagem comum e sobrevive apenas em alguns autores. Mas é um arcaísmo também porque mantém maior proximidade do sentido original, arcaico, da experiência que nomeia. De fato, em seu uso cotidiano e normal, no grego anterior a Platão, teoria quer dizer aproximadamente: “embaixada ou comitiva que uma cidade enviava, a expensas do tesouro público, para assistir a jogos e a festivais sagrados em outra localidade, ou então simplesmente para consultar um oráculo”. Era uma prática cultural muito comum na Antiguidade e, de acordo com o brilhante estudo de Andrea Nightingale – seguido doravante com acréscimos e omissões – ela ramificava-se em pelo menos três sentidos maiores³: o sentido cívico, o sentido privado e o sapiencial.

A teoria no sentido cívico resume-se à definição dada acima: uma cidade interessada em manter relações políticas ou comerciais com outra, ou com o simples desejo de agradar seus vizinhos, enviava uma comitiva para assistir às festas em honra de algum deus, aos jogos ou a outro evento importante. Isso acontecia com todas as *póleis* que mandavam seus emissários para tomar parte nas Panateneias, a conhecida festa que os Atenienses realizavam anualmente, em Julho, em homenagem à padroeira da cidade. As delegações vindas de outras cidades assistiam às corridas de tochas, às apresentações artísticas, às competições atléticas e à procissão que carregava o peplo até o santuário da deusa. Também traziam presentes e prestavam seu culto. Depois disso, retornavam à sua cidade-natal e relatavam aos seus concidadãos tudo quanto haviam visto e ouvido. A teoria privada, por sua vez, era aquela que algum indivíduo decidia realizar por conta própria, pagando as despesas necessárias e fazendo o que desejasse. Como se sabe, desde Homero eram costumeiras na Grécia as relações de hospitalidade entre as famílias aristocráticas, o que se designava pelo termo *proxenia*. A *proxenia* era a maneira de tratar os hóspedes, fossem eles enviados oficiais de alguma cidade ou cidadãos que viajavam sozinhos. Nobres como Alcibíades ou Platão, por exemplo, possuíam influentes amigos em outras localidades e favoreciam-se dessas relações, como aconteceu quando Platão precisou ser resgatado daquela peripécia em que fora vendido como escravo (*Vidas*, III, 19). Nesse caso, a teoria também implicava a saída da cidade natal, a viagem, a penetração em um ambiente estranho (*unheimlich*) e o retorno ao lar (*Heimkehr*). Por fim, havia uma teoria que era própria dos sábios, aqueles homens

³ Cf. NIGHTINGALE, 2009, Cap. I.

que viajavam pelo mundo a fim de ver as maravilhas de que era feito e instruir-se por meio disso. Quando Sólon deixou Atenas para viajar, segundo Heródoto, partiu com o simples pretexto de observar contemplativamente – *katà theoriēs próphasin* (*Hist.* I, 29, 6-7) – conquanto sua intenção fosse, segundo o historiador, não se ver constrangido a mudar as leis que promulgara. Independentemente de seu intento, o certo é que Sólon acreditava que aprenderia alguma coisa com sua experiência e se tornaria mais sábio depois de ter realizado suas viagens – logo ele, que tinha o desejo manifesto de aprender durante todas as fases da vida (*Sólon*, 18, G-P). Ao invés de ir para uma cidade em específico, o grande legislador e poeta fez do mundo inteiro seu lugar de visitaçã, desde já expressando aquele afã cosmopolita que se explicitará nos Cínicos e Estoicos. De modo geral, essa ideia é recorrente entre os Antigos: Demócrito, Xenófanes, os poetas e os sofistas que viviam nas cortes, Platão, o próprio Heródoto e muitos aristocratas daquele tempo acreditavam na instrução que as viagens podiam proporcionar e empenhavam dinheiro e energia para satisfazer a sua curiosidade e conhecer os costumes alheios⁴. Daí que Sócrates parecesse ao senso comum o homem mais deslocado e inclassificável (*atopótatos*) do mundo, haja vista nem ao menos conhecesse os arredores de Atenas (*Fedr.* 230c6-d5). O mesmo impulso alimentou também o sonho dos descobridores renascentistas, dos antropólogos, dos aventureiros do século XIX e, por fim, das variadas instituições que ainda hoje creem nos benefícios do intercâmbio cultural para jovens estudantes.

As características do conceito grego histórico de teoria, destarte, parecem ser as mesmas para as três ocasiões a que se aplicam, opondo-se claramente às características próprias do sentido contemporâneo. Para os Gregos, teoria não era meramente uma atividade intelectual, algo diverso da prática e cujo único palco é a mente solitária de alguma pessoa. À inversa, teoria era uma atividade levada a cabo com o corpo inteiro, tão prática, tão real e tão efetiva quanto o trabalho de erguer uma barricada. Ademais, também não era algo laico e sem conotações sagradas, mas, em contrapartida, em todos os seus sentidos era um fenômeno que penetrava direta ou indiretamente o âmbito do sagrado. As festas em honra aos deuses, os jogos, as competições artísticas, os ritos relativos à guerra, a consulta dos oráculos e a contemplação das maravilhas do mundo eram atividades sagradas para os Gregos e compunham o aspecto legalista de sua

⁴ Há sobre isso o testemunho de Cícero, que comenta o ardente desejo (*flagranti cupiditate*) que levou os principais filósofos a viajarem e a fazerem vários progressos em seus estudos: “Sabemos que Pitágoras, Demócrito e Platão percorreram as terras mais longínquas; julgaram que deveriam ir aonde houvesse algo que pudesse ser aprendido”. *Tusc.* IV, 19. Tradução minha.

religião. Aliás, posso acrescentar que era quase impossível haver algo que lhes não fosse sagrado, uma vez que, como os Medievais, compreendiam o mundo sob o aspecto da constante hierofania. Finalmente, a teoria não era algo inócuo e gratuito, senão que implicava mudanças bruscas e talvez irreversíveis na alma daqueles que a realizavam. Quem deixava a segurança do lar para viajar e introduzir-se em um ambiente estranho, ou para ver alguma maravilha que ainda não vira, geralmente retornava modificado, e o seu contato com outros costumes podia vir a representar um perigo para a cidade a que regressava, uma vez que agora podia vê-la com certo despreendimento “teórico”. Daí que vinha a auréola de periculosidade que emanava de homens viajados como os sofistas, capazes de julgar objetivamente os costumes das cidades e de relativizar seus preconceitos e juízos de valor; e daí a bela digressão de Platão, no preâmbulo do *Sofista*, acerca do Deus Estrangeiro, aquele que, por possuir seu ponto arquimediano, pode aferir a justiça ou os excessos dos homens de uma cidade (*Sof.* 216a5- b6).

Esses atributos pertenciam ao espectro semântico da palavra teoria em seu sentido grego. Mas havia ainda outra coisa: certa primazia da experiência visual, como se percebe através do recurso à etimologia. Com efeito, desde a época de Cícero é normal traduzir “teoria” por “contemplação”, principalmente quando vem empregada em textos posteriores ao desabrochar da filosofia platônica, que foi responsável por consolidar esse sentido. A tradução é possível, embora precise ser elucidada. Compõe-se o vocábulo teoria de duas palavras gregas: *théa*, que significa visão, vista ou espetáculo, e o verbo *horáō*, que também significa ver, olhar com cuidado, inspecionar. Nas duas raízes repousa uma experiência visual. *Théa* provém do verbo *theáomai*, que designa em grego um tipo de visão panorâmica e abrangente, às vezes com fins estéticos. É isso o que nos dizem as palavras que derivam dele: *théama*, espetáculo; *theatés*, espectador; *théatron*, o teatro. É a visão própria dos deuses, que lá do Olimpo, em sua altivez nefelibata, contemplam a comédia humana, riem-se e comovem-se com ela. Por sua vez, *horáō* designa uma espécie de olhar mais delimitado, que se aproxima da inspeção e da supervisão. Os magistrados espartanos, responsáveis por zelar pelos costumes e pela ordem, chamavam-se em grego éforos – da preposição *epí* mais o verbo *horáō* – que quer dizer literalmente “aqueles que inspecionam a partir de cima”. *Horáō* também pode denotar um olhar cuidadoso e demorado, um fitar que é quase uma prestação de culto. Do ponto de vista puramente visual, teoria quer dizer, assim, o visar que considera o todo e as partes, que é abrangente e contemplativo, abarcando a totalidade daquilo a que se dirige, mas que também é cuidadoso e demorado, capaz de

esquadrinhar os detalhes do objeto visado. Não é por menos que seja o olhar típico dos filósofos, a quem sempre compete lidar com a dialética do todo e dos particulares. Entretanto, há outro sentido além do meramente visual. De acordo com alguns autores – Karl Albert em especial – o primeiro componente da palavra teoria não é *théa*, mas sim *theós*, deus; e *horáō* não significa apenas ver e inspecionar, mas ver de tal modo que prestamos um culto. A teoria seria, portanto, a atividade de resguardar o olhar para o que é divino, de observar e custodiar os deuses (*custodire Deo*); ou, ainda, o olhar próprio da divindade (ALBERT, 1995, pg. 80) ⁵.

Desnecessário dizer que a prova filológica está aqui sobejando. Seja qual for a etimologia, a experiência grega garante que teorizar é por si só alguma coisa de sagrado, que se refere simultaneamente à visão, ao conhecimento adquirido por meio dela e aos deuses. Mesmo na palavra contemplação isso permanece. *Contemplatio* designa várias coisas em latim. Pode ser um tipo de visada que tem um alvo em mira, donde o advérbio *contemplabiliter*, que significa “com precisão, certamente”. Uma flecha que é alcança seu alvo é, em latim, *sagitta contemplabilis*. Mas, além do aspecto ótico, também pode ser algo relativo aos deuses. *Contemplatio* origina-se da proposição *cum* e do vocábulo *templum*. *Cum* significa “estar junto de, andar com, estar dentro de”. *Templum* é a circunscrição religiosa que um sacerdote faz imaginariamente na terra ou no céu: na terra, para erigir um monumento que deve nos recordar da presença dos deuses; no céu, para observar o voo profético das aves (SARAIVA, 2000). *Contemplatio* quer dizer, portanto, estar dentro e junto do âmbito do sagrado, primariamente sob o aspecto da visão. O sentido laico ou estético de contemplação, ao que parece, é algo tardio.

⁵ Nightingale diz que o significado mais literal de *theoría* é “assistir a um espetáculo”. Contudo, afirma a seguir os autores que veem na teoria algo simultaneamente sagrado e espetacular. NIGHTINGALE, 2009, pg. 4, nota 3; pg. 45. Prier relata a ligação estreita entre *thaûma* e *theáesthai*, verbo donde derivam as palavras espetáculo (*théa*), teatro (*théatron*) e outras; assim, pode-se dizer que o olhar da teoria é dominado por uma admiração muitas vezes engendrada pela presença do divino. PRIER, 1989, pg. 82-5. Chantraine aceita as associações de Prier e afirma que a noção de espetáculo não parece essencial à primeira vista, já que a palavra se aplica originalmente a uma função religiosa. Ele cita como possível a ideia de “observar um deus”. CHANTRAINE, 1999, pg. 425; 434. Gadamer, por sua vez, engloba nessa palavra o teatro, a contemplação dos astros e as embaixadas festivas e religiosas. GADAMER, 2001, pg. 36. Snell possui o seguinte comentário: “Pois, se para Platão e Aristóteles a vida teórica e contemplativa é mais importante do que a vida prática e eleva o homem acima das coisas terrenas, essa “teoria” contém aspectos de um sentimento religioso que remonta ao *thaumázein* homérico”. SNELL, 1991, pg. 37.

3. Os pré-socráticos e a teoria

Com o que foi dito já se pode notar como o conceito hodierno de teoria é bem diferente do conceito grego. Mas e quanto ao conceito filosófico grego? Como foi que os pensadores da Grécia se apropriaram dessa palavra simples e cotidiana, que corria na boca de comerciantes e artesãos, e a elevaram ao nível de termo técnico?

O conceito grego de teoria tem sua origem em Platão; foi ele quem se apoderou *conscientemente* dessa experiência para explicar a essência da atividade filosófica. O seu ato, que tantas consequências trouxe para o Ocidente, representa o que costumo designar pelo termo “estratégia de ressacralização”, isto é, um movimento criativo pelo qual ele toma algo que já tinha sentido para o povo da época, estando assim enraizado em seu imaginário, redefine-o e apresenta sob perspectiva filosófica. Pode-se ver essa estratégia no mito de Eros, bem como em todas as passagens em que Platão se vale de alguma temática órfica ou mitológica⁶. Com isso ele consegue dotar de sacralidade e de antiguidade algum conteúdo novo que está apresentando e, assim, fazer-se compreender pelo seu público. A mesma coisa hão de fazer os cristãos que, alguns séculos adiante, rebatizarão símbolos pagãos com significados advindos da “boa nova” que anunciavam. Ademais, essa estratégia é também, inconfundivelmente, um expediente retórico. De fato, foi Platão quem criou a filosofia e a diferenciou de outras formas de saber, como a sofística, a história, a poesia etc. Até a sua época não havia clareza sobre essa ideia de “amar o saber”. Adentrando num terreno onde a poesia tinha papel soberano e para onde se dirigiam também todas as novas técnicas e saberes do século V a. C, como a sofística e a medicina, ele precisou usar de muita propaganda e de muitas artimanhas exortativas para efetivar seu intento. Cumpria-lhe acolchoar as novidades de seu pensamento, que em muitos sentidos podiam parecer subversivas, com noções já aceitas e conhecidas por seu público a partir da poesia e de outras práticas históricas. Neste artigo, entretanto, não tratarei do caso de Platão, e considero apenas como alguns pré-socráticos que já haviam usado certas propriedades da concepção de teoria, se bem que o tenham feito de forma não de todo consciente.

De fato, segundo no-lo informa Aristóteles, tanto Anaxágoras quanto Pitágoras partilhavam postura similar no que toca ao fim último da vida humana, postura essa que se relacionava diretamente à prática da teoria.

⁶ Cf. ENGLER, 2011, pg. 55-56; 135; 192.

Qual é, então, o escopo em vista do qual a natureza e Deus nos geraram? Interrogado sobre isso, Pitágoras respondeu: “A observação (*theásasthai*) do céu”, e costumava dizer que era um dos que especulava (*theōrón*) sobre a natureza e que em vista desse escopo tinha vindo ao mundo. E dizem que Anaxágoras, interrogado sobre qual seria o escopo em vista do qual alguém podia desejar ter sido gerado e viver, respondeu: “a observação (*theásasthai*) do céu e dos astros que estão nele, a lua e o sol”, como se não considerasse dignas de qualquer valor todas as outras coisas (*Protréptico*, 11-Ross, *apud* REALE, 1993, p. 401).

Ambos os filósofos veem na contemplação astronômica o sentido da existência humana; em termos valorativos não parece haver nenhuma atividade mais digna do que essa. A astronomia sempre se ligou ao contexto dos sábios, dos deuses e finalmente dos filósofos: Platão a apresentou assim na *República* (*Rep.* 529a), como uma ciência capaz de elevar nossa alma para o alto, e Tales, o primeiro filósofo, caiu num poço justamente porque estava a contemplar os céus (LIMA, 2004, p. 36). Não se deve esquecer que os astros eram divinos para a maioria dos gregos, e por isso moveu-se um processo de impiedade contra Anaxágoras quando sustentou que o Sol era uma massa incandescente maior que o Peloponeso (*Vidas*, II, 3, 12). Salvo esse naturalismo – que aliás não implica necessariamente ateísmo, como comprova a doutrina de Aristóteles – o que permanece é a ênfase na contemplação desinteressada, atestada em outras passagens de Diógenes Laércio. Já aqui se encontra a valoração ideológica e retórica do modo de vida típico dos filósofos, que preferem viver retirados da multidão e dedicados unicamente ao saber (*Vidas*, II, 3, 7). Muitos contemporâneos desses pensadores poderiam dizer que o fim último para o qual fomos criados era a família, a política ou a felicidade; era isso o que se esperaria de um homem comum imbuído da tradição. Tratava-se de grande inovação histórica, por conseguinte, não apenas afirmar que esse fim era de cariz cognitivo, bem como ilustrá-lo com o recurso a uma prática cultural assaz difundida naqueles tempos. Como os embaixadores enviados pelas cidades aos festivais – os quais também não participavam do trabalho e da vida cotidiana da *pólis* que visitavam e podiam, assim, admirá-la com o ócio do olhar desprendido – esses filósofos andavam pelo mundo sem a obrigação de entregar-se a qualquer atividade; eram livres para apenas contemplá-lo e conhecê-lo, sendo que a sua visão não era dirigida pela intencionalidade prática que impera em nosso agir cotidiano.

Cícero também relata algo parecido sobre Pitágoras, baseando-se no testemunho de Heráclides de Ponto, famoso membro da Academia Platônica. Ele conta que Leon, o tirano de Fliunte, intrigado com a novidade da palavra “filosofia”, teria perguntado a Pitágoras em que se diferenciavam os filósofos dos outros homens. A conhecida resposta de Pitágoras é belíssima. Ele disse que concebia a vida como um grande

espetáculo artístico e esportivo. Alguns homens, os que participavam das competições, compareceriam ao festival para granjear a glória e o renome da coroação (*gloriam et nobilitatem coronae*); outros, que vinham vender ou comprar objetos, comida ou coisa que o valha, eram levados pelo desejo do dinheiro e do lucro (*quaestu et lucro*); e os filósofos, por fim, homens realmente nobres (*genus eorum idque vel maxime ingenuum*), compareceriam não porque buscassem lucro ou aplausos (*nec plausum nec lucrum quaerent*), mas apenas motivados pela visão do espetáculo (*visendi causa venirent*), sem outro objetivo a não ser contemplar tudo o que era feito e como era feito (*perspicerent quid ageretur et quo modo*). Os dois primeiros grupos, assim, eram escravos da ambição ou do dinheiro (*alios gloriae servire, alios pecuniae*); apenas os filósofos, que nenhum valor devotavam a essas coisas mundanas, eram realmente livres, pois o seu desejo desinteressado de contemplar e conhecer as coisas ultrapassava tudo o mais em suas vidas: “sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare” (*Tusc. V, 3, 9*)⁷.

A valorização da autossuficiência e da liberdade da atividade contemplativa, como se sabe, há de retornar depois em Platão e em Aristóteles, servindo igualmente para elucidar o desdém ascético que muitos filósofos manifestaram ao longo da História pelas atividades manuais, desdém esse que foi depois incorporado por certas correntes monásticas. Apesar de tal desdém, não se pode descartar a lúcida sugestão de Hannah Arendt, segundo a qual, ao elaborar sua concepção de teoria, Platão teria utilizado como modelo o paradigma banáusico, como se depreende de algumas passagens em que descreve o processo de apreensão das ideias (ARENDR, 2009, p. 246-8). Mas isso já seria outro tema para ser estudado.

Em todo o caso, essas são algumas evidências de que os pré-socráticos já utilizavam a teoria no sentido visual. Eles não a trataram de forma sistemática e consciente – diferenciando-a da ação, atribuindo-lhe faculdade cognitiva própria, ligando-a ao suprassensível etc. – como será feito por Platão e Aristóteles; contudo, eles parecem antever alguns desses elementos. Já está presente, por exemplo, a ideia de que o filósofo possui valores diversos das pessoas comuns, bem como de que se deixa guiar primariamente por intentos cognitivos, o que lhe garante uma vida peculiar. Na menção

⁷ A anedota se conserva em Diógenes Laércio, que a teria tirado de Sosícrates: “Na *Sucessão dos Filósofos*, Sosícrates diz que Pitágoras, quando Lêon, tirano de Fliús, lhe perguntou quem era ele, respondeu: “Um filósofo”. Comparava a vida aos Grandes Jogos, aos quais alguns compareciam para lutar, outros para fazer negócios, e outros ainda – os melhores – como espectadores; com efeito, alguns crescem escravos da fama, outros ambiciosos de ganhos, e os filósofos ávidos da verdade”. *Vidas*, VIII, 8. Para a discussão do fragmento de Heráclides: cf. BURKERT, 1960.

dos astros também se pode ver um desejo de união com o divino e de fuga das realidades meramente terrenas. Mais do que disso, porém, tais pensadores também utilizaram a imagem da teoria no sentido concreto da peregrinação em virtude da qual nos afastamos do nosso mundo corriqueiro e, ingressando em um ambiente estranho e sagrado, adquirimos certo conhecimento, modificamos nossa alma e retornamos para relatar o que presenciamos. Este sentido é o mais próximo da versão cultural que depois será adotada por Platão, conforme visto acima. O exemplo mais claro desse paradigma é o poema de Parmênides, que pode ser perfeitamente definido como uma *peregrinação noética aos confins da verdade*.

De fato, Parmênides é conduzido pelas filhas do Sol da morada da Noite para a luz (*eis pháos*), até as portas do Dia e da Noite, cujo ferrolho é mantido pela Justiça em pessoa. Ele deixa seu recinto normal e é arrebatado para uma via multifalante perpassada pelo sagrado (*daímones*), aonde um gênero específico de mortais costuma ser conduzido, os mortais que sabem (*eidóta*) ou conhecem as coisas primariamente sob o aspecto visual, como atesta o verbo utilizado. Uma vez lá, a própria a Justiça o acolhe e saúda, dizendo que não foi mau destino que o mandou perlustrar esta via, a qual está normalmente fora da senda dos homens, mas a lei divina e a justiça. Ainda afirma que é necessário que ele se instrua a partir da própria Verdade, sem esquecer-se das meras opiniões dos mortais. A deusa pede-lhe então que escute a sua narrativa acerca do Ser e do Não-Ser, entre outras coisas (B, I, II-DK). Depois de gravar em sua alma tal conhecimento, que deve tê-lo afastado ainda mais do pensamento comum das pessoas, supõe-se então que retorne para comunicar aos demais mortais, através do seu poema e seu ensino, aquilo que aprendeu diretamente na esfera do numinoso pela boca de uma deusa (CORDERO, 2004, p. 20).

O recurso às etapas da teoria, pois, não podia ser mais patente. O poema é eivado pela alusão ao sagrado e ao divino, bem como pela experiência de peregrinar para fora do ambiente familiar e adentrar na estranheza de uma via trilhada apenas por poucos homens, como os embaixadores das teorias cívicas. Desde o seu início e até o seu final o conhecimento obtido pelo peregrino é afastado das opiniões compartilhadas pelo restante das pessoas. Esta experiência instrutiva do peregrino consiste em postar-se diante do esplendor de uma deusa e escutar uma narrativa (*mýthos*) sobre o ser e o não-ser. Conquanto o elemento auditivo pareça ser mais presente do que o visual, que costuma vigor no modelo da teoria, não se pode esquecer que o peregrino está diante de uma deusa e que, em razão disso, também contempla a manifestação do divino. O seu

caso parecer ser o do consulente que se dirige a um oráculo onde, depois de penetrar na atmosfera do sagrado e contemplar os símbolos mais variados, escuta uma mensagem reveladora da boca de alguém por cujo intermédio o deus se presentifica. Por fim, o poema mostra que essa experiência modifica profundamente o peregrino, um fato que faz surgir a necessidade de que ele também aprenda a fala dos homens de múltiplas cabeças (B, I, 30, DK). Parmênides transmuda sua alma porque descobre a região do Pensamento puro, e agora é com certa dificuldade que precisa voltar para a esfera acanhada da física e persuadir os homens da verdade de sua mensagem. Para esses, o máximo que pode oferecer é uma ordem enganadora de palavras (B, VIII, 50, DK). Talvez em nenhum outro dos pensadores pré-platônicos fique tão evidente o anseio de libertar-se dos entes condicionados e alçar-se ao puro Ser. Quando isso é considerado em sua devida profundidade, entende-se perfeitamente por que Platão via em Parmênides um pai filosófico (*Sof.* 241d), sem disfarçar também os sentimentos ambíguos que, segundo a Psicanálise, devotam-se a tal figura.

4. As teses de Nightingale

A peregrinação noética de Parmênides parece recordar vários momentos da filosofia platônica. Mais do que ninguém, valeu-se Platão das experiências envolvidas na teoria concreta para explicar o que acontecia com o filósofo. A noção de peregrinar, por exemplo, é trazida à tona em mais de uma ocasião. No *Fédon* (99c8-d2), fala-se de uma segunda navegação, aquela realizada com os remos, que afasta o filósofo do estudo da natureza e faz com que se refugie no estudo dos puros conceitos; tal metáfora contém em si a ideia de que a filosofia é uma espécie de viagem. No *Fedro* (246a-d4), há a descrição da procissão dos deuses e das almas, procissão em cujo trajeto cada pessoa pode contemplar as ideias conforme a docilidade de seu cavalo; aqui novamente se enfatiza a ideia de peregrinação, de visão cognitiva e de retorno. Na *República*, por sua vez, há várias ocasiões em que o modelo da teoria cultural é empregado para se falar da atividade filosófica. Em primeiro lugar, todos os personagens do diálogo desceram até o Pireu a fim de assistir às festividades em honra da deusa Bêndis, o que faz deles *theoroí* em potencial (*Rep.* 328a6-b1). Em segundo lugar, Platão afirma explicitamente que o filósofo é um amante do espetáculo da verdade (*Rep.* 246a-d4). Em terceiro, no mito que conta no último livro, faz de Er o *theorós* oficial para a humanidade: o homem que viaja até o Além, modifica sua visão da existência humana e retorna à vida para narrar

sua mensagem escatológica (*Rep.* 614a-621b). E, por fim, a própria alegoria da caverna pode ser vista como a encenação de uma teoria. Há o momento de saída do recinto familiar e de penetração em um ambiente estranho (*unheimlich*), que por si só deixa o antigo cavernícola desabituaado e em aporia; depois, há a visão de certo espetáculo maravilhoso, que ocasiona a modificação da alma da pessoa e dos seus juízos de valor mais arraigados; e, por último, há o seu retorno para o lugar donde saíra (*Heimkehr*), onde novamente se vê em dificuldades ao tentar narrar o que contemplou⁸.

Por todas essas razões, concordo com o parecer de Nightingale, quando diz que Platão foi o primeiro filósofo a adotar o modelo das peregrinações gregas como expressão da filosofia, de forma consciente e com intuítos ideológicos ou retóricos. Porém, penso ser preciso acrescentar ao seu estudo que essa estratégia não foi levada a cabo de maneira totalmente inovadora, uma vez que alguns pré-socráticos já haviam feito isso de forma talvez ingênua ou inconsciente, a ponto de tal ideia ter se tornado relativamente conhecida. Nightingale toma as mesmas fontes citadas acima – Aristóteles e Cícero (ou Heráclides de Ponto) – para afirmar que foram os pensadores do século IV (Platão, Aristóteles e Filipe de Opus) que fizeram dos pré-socráticos, numa estratégia retórica de auto-afirmação da filosofia, os primeiros teóricos. Esta é a tese fundamental de seu livro, que se deixa demonstrar através de uma série de exposições menores. “As I will argue, the fourth-century philosophers retrojected their own conception of theoretical wisdom back onto the ancients and thus invested it with a venerable pedigree” (NIGHTINGALE, 2009, p. 22). A parte introdutória do estudo provoca o leitor com a ideia segundo a qual pensadores como Tales, Melisso, Zenão e Anaxágoras estavam longe de ser pessoas que desdenhavam atividades práticas, tal como o paradigma da teoria parece pressupor, senão que se entregavam a uma série de técnicas e afazeres mundanos: política, engenharia, guerra, religião. “Clearly, the fourth-century depictions of earlier thinkers as solitary contemplatives is [sic] quite misleading” (NIGHTINGALE, 2009, p. 31). Ademais, o livro argumenta que o poema de Parmênides diverge da alegoria da caverna – encarada pela autora como expressão superlativa do modelo da teoria – por duas razões específicas: primeira, porque enfatiza uma experiência plena de elementos auditivos, desde os versos que retratam o ranger da carruagem até o clímax, quando a deusa revela a verdade ao peregrino – “What the poet encounters when he crosses the threshold, then, is not a vision, but rather the voice of a

⁸ NIGHTINGALE, 2009, cap. 3 e 4. Para a análise da admiração e do processo heteronoético na alegoria da caverna: ENGLER, 2011, cap. 5.

goddess” (NIGHTINGALE, 2009, p. 33) –; e segunda, porque o viajante é conduzido para o reino da noite e não para uma região mais luminosa, como no relato platônico⁹.

Nesse sentido, a sua posição é similar à de Zeller e de Burkert, ambos os quais também puseram em dúvida a imagem que se fez de Pitágoras a partir do testemunho de Heráclides, crendo-se tratar de uma versão platonizante do sábio de Samos. Burkert pergunta-se se Platão teria sido influenciado por Pitágoras ou se, ao contrário, tê-lo-ia platonizado (BURKERT, 1960, p.159). Ele termina por concluir que a originalidade de Platão em relação a Pitágoras era bem maior do que Heráclides, o entusiasta aluno do ateniense, gostaria de aceitar, de modo que a imagem de Pitágoras teria sido forçada (*vergewaltigen*) a adaptar-se a conceitos platônicos correntes no tempo de Heráclides (BURKERT, 1960, p.177). O longo intervalo de tempo entre os dois pensadores também estabeleceria uma diferença fulcral no sentido que davam à palavra filosofia. Se alguma vez Pitágoras a usou, como ainda se diz nos manuais, certamente que não foi com o peso e com o significado que Platão deu a essa palavra (BURKERT, 1960, p. 177). O *consensus sapientium* dos últimos anos atesta a afirmação de Burkert e garante ter sido Platão quem realmente criou a filosofia, pelo menos tal como foi entendida ao longo da história do Ocidente¹⁰. Com tais ideias, tanto Nightingale quanto Burkert acabam por promover a tese hoje tão difundida sobre o abismo entre os pensadores pré-platônicos e Platão, uma tese já aceita por Hegel, por Nietzsche e por Heidegger. Embora não façam juízo de valor sobre isso, dizendo que Platão representa a decadência de um pensar mais originário – como acontece com Nietzsche e com Heidegger – eles enfatizam as diferenças entre ambos os modos de filosofar e a revolução levada a termo por Platão. “This projection of the fourth-century conceptions of philosophy onto early Greek thinkers has the effect of concealing the radical paradigm shift that occurred in this period” (NIGHTINGALE, 2009, p. 22).

Porquanto Platão tenha sido obrigado a apresentar a filosofia ao público ateniense – pois se tratava de uma “ciência” nova e desconhecida que disputava espaço, como dito, com a sofística e com a poesia – é preciso admitir que tais argumentos são plausíveis. De minha parte, estou igualmente convencido das grandes novidades que veem a lume com o pensamento de Platão. Por outro lado, parece-me exagerado supor que ele tenha identificado seus precursores nos pré-socráticos apenas por uma questão

⁹ Para uma visão resumida do livro, conferir a resenha: ENGLER, 2011b.

¹⁰ Sobre este ponto: ALBERT, 1999, pg. 47; CHATELET, 1977, p. 31; COLLI, 1988, pg. 92; HADOT, 1999, pg. 27.

de auto-afirmação, sem que realmente divisasse um parentesco íntimo com eles. Na tentativa de apresentar o seu sentido para a ideia de amor à sabedoria, ele era coagido a conformar-se a um horizonte histórico prévio em que o termo “sabedoria” já aparecia conectado à poesia e àquilo que Aristóteles denominaria depois “o discurso sobre a natureza” (*physiología*). Os próprios pré-socráticos precisaram adaptar-se ao contexto intelectual e social criado pela poesia épica a fim de que, emulando com tais autores, pudessem ser reconhecidos pelo seu público como novos tipos de sábios (MOST, 1999). Embora Platão critique bastante a pesquisa da natureza e encontre refúgio nas definições (*Féd.* 96a-100b), o que torna o seu método diferente do “método pré-socrático”, ele compartilha com tais pensadores algumas características que podem ser atribuídas ao sábio em geral, além de uma ânsia de pensar o Ser por si mesmo e afastar-se de todos os entes condicionados. Na imagem geral do sábio que é anterior a Platão, em suma, já circulam alguns elementos do modelo de teoria.

Posso citar dois desses elementos: a) o estranhamento em relação ao homem comum, nascido da transmutação dos costumes e da alma daqueles que estudam ou fazem teoria; b) e a relação privilegiada com o divino. Junto com eles também aparecem outros traços menores da experiência da teoria, que comentarei abaixo de forma breve.

Um bom lugar para ver tais traços é a comédia de Aristófanes, *As nuvens*, peça que satiriza a nova educação dos sofistas e filósofos e, segundo creio, veicula características inconfundíveis do modelo teórico que será depois configurado por Platão. Há ali uma imagem do sábio que faz jus ao perfil nefelibata que se atribuirá aos filósofos, e não causa espanto que Nightingale seja um pouco omissa em relação a essa fonte. Ela afirma que o Sócrates aí representado é um sofista polímata e não um sábio que se alheia das condições terrenas para, em sua peregrinação, atingir outra espécie de saber; ele se aproximaria muito mais de um professor de retórica que ensina a seus alunos a defesa de qualquer causa (NIGHTINGALE, 2009, p. 74, n. 7). No entanto, há alguns pontos que contrabalançam essa opinião. Em primeiro lugar, é inegável que os sábios do pensatório apareçam como seres algo enlouquecidos, pálidos e profundamente estranhos ao homem comum; ao contrário do sofista, que é um homem de saber prático e de prestígio na sociedade, eles são pessoas retiradas que realizam pesquisas que não têm outro objetivo senão o puro saber, sendo inúteis do ponto de vista prático. Alguns discípulos calculam, v.g, quantas vezes uma pulga pode saltar o tamanho dos próprios pés, ao passo que outros andam reclinados para a terra a fim de sondar as profundezas do Tártaro (*Nuvsns*, 145; 190). São saberes próprios de pessoas que estão neste mundo

apenas para contemplá-lo e não visam lucrar nada com isso. O caráter dos seus conhecimentos também os diferencia dos sofistas, pois não se trata de conhecimentos técnicos advindos de fontes meramente humanas, como a habilidade retórica (*deinótēs*) ou o talento para a improvisação (*kairós*); à inversa, os seus conhecimentos são obtidos por processos misteriosos e iniciáticos e só podem ser transmitidos a quem também se inicia em tais práticas (*Nuvenis*, 145; 255). Ora, os sofistas ensinavam técnicas que podiam ser apreendidas por quem quer que estivesse disposto a pagar por isso, enquanto que filósofos como Platão insistiam que o saber da filosofia é uma experiência que não pode ser comunicada e precisa ser experimentada por cada indivíduo (DUHOT, 2004, p. 102). Além disso, Aristófanes antecipa mais duas características do modelo de teoria: os seus novos sábios prezam a astronomia e recebem seu saber diretamente das divindades que cultuam, as *Nuvenis*, o que explicita novamente a ligação da teoria com o sagrado. É orando para essas novas divindades que são agraciados com o conhecimento (*Nuvenis*, 270; 275). Para ter sucesso nisso, Sócrates chega a alçar-se comicamente em uma peneira com o fito de dissociar-se da terra e conseguir unir seu pensamento com os seres etéreos do céu, tal como Parmênides também peregrinava em uma carruagem em direção ao éter (B, I, 13, DK).

Diante desses fatos, a pergunta a ser feita é a seguinte: donde Aristófanes teria extraído tais elementos, uma vez que a peça é muito anterior à obra de Platão e data provavelmente de 427 a. C? Como dito, extraiu-a de uma imagem geral do sábio que já era corrente entre os gregos, ainda que não houvesse sido plenamente compreendida por uma metáfora como aquela que Platão há de utilizar depois. Já se faziam presentes nessa imagem a ideia de contemplação de seres divinos (astros), de modificação psíquica em razão do conhecimento, de estranhamento em relação ao homem comum, de saída da Terra e de inutilidade do saber teórico. Pode-se conceder que os testemunhos que falem disso tudo como “teoria” sejam influenciados por Platão e olhem para o passado com as lentes do presente, bem como que haja certa confusão, em Aristófanes, entre o “puro teórico” e o sofista prático. Contudo, a peça também sugere que a apropriação platônica está calcada em incontestáveis traços históricos.

Algo parecido também se encontra nos fragmentos de Heráclito. Primeiramente, Heráclito está convencido da estupidez da maioria dos homens e não parece haver dúvidas de que é em virtude de seu saber que ele decide alijar-se do burburinho da cidade e refugiar-se nas montanhas, como verdadeiro sábio retirado e contemplativo que não se confunde com o cidadão médio (B, 2, 17, 19, 29, 34, 49, 104, DK). Ademais, é

também inquestionável que o seu saber provém diretamente de uma fonte sagrada com a qual ele entra em contato; daí que ele acabe “profetizando” seus mistérios para outros iniciados, tais como os magos e as bacantes, e tornando-se “obscuro” para as outras pessoas (B, 14, 50, 92, 93, DK). É certo que está ausente em Heráclito a noção explícita de peregrinação, embora ele descreva o seu processo de conhecimento como uma busca para o interior de sua própria alma (B, 101, DK). No entanto, ele fala do *lógos* como de um caminho do qual que não se podem distinguir as direções (B, 45, 60, DK) e, ao mencionar a visão e a audição, admite que ambas produzam conhecimento, embora a primeira seja mais precisa (B, 55, 101a, DK). Conforme a breve exposição feita acima, esses pontos aproximam-no de Parmênides. Os argumentos que Nightingale usa para dizer que Parmênides não utiliza o modelo da teoria, pois, não são convincentes. Em primeiro lugar, ela se engana ao dizer que ele viaja em direção da Noite. Ao contrário, ele sai das trevas para a luz e o éter, ainda que no fim fique diante das portas da Noite e do Dia (CORDERO, 2004, p. 28). Quanto à ênfase da audição, penso que ela não seja decisiva. Sem dúvida, Parmênides escuta da deusa uma narrativa; no entanto, também contempla as ninfas que o guiam, as portas mantidas pela Justiça e o esplendor da deusa que se desvela diante de seus olhos. Se a teoria pressupõe o predomínio da experiência visual, pois, não pressupõe a sua exclusividade: os embaixadores gregos assistiam aos espetáculos promovidos pela cidade a que visitavam, e isso incluía ver e ouvir as manifestações artístico-religiosas, tal como acontecia com aqueles que consultavam aos oráculos. Do mesmo modo, a experiência grega do teatro é tanto visual quanto auditiva, desempenhando a música um papel muito relevante na recepção do espectador. Quando reclama dos homens comuns, aliás, a Deusa diz que eles são ao mesmo tempo surdos e cegos (*tyflós*), e depois aconselha a Parmênides que não deixe seu olho manifestar-se sem objetivo (B, VI, VII, DK). Do mesmo modo, ela pede que Parmênides “veja” (*leússe*) com/em seu entendimento (*nó̄̄*) como o ausente está presente (B, IV, DK). Por conseguinte, não obstante o poema possa ter forte dose de experiência auditiva, tomando talvez como modelo a vivência dos poetas ou dos consulentes de oráculos, não deixa por isso de realizar outras etapas da teoria: há a saída do ambiente familiar, a penetração na atmosfera do sagrado, a modificação da alma do peregrino e o seu retorno ao mundo dos mortais. Por essas razões – e principalmente pela noção de peregrinação – creio que Parmênides possa, sim, ser um precursor do modelo platônico da teoria.

5. Conclusão

As breves análises feitas acima já deixam entrever o fato de que Platão, ao formular seu conceito de teoria, não tinha como modelo apenas o sentido cultural dessa experiência, mas pisava também no solo da tradição e recupera alguns dos traços da figura do sábio. A minha divergência em relação às teses de Nightingale, portanto, depende da maneira como vemos a resposta que Platão deu à tradição. Como dito, não me parece que ele se identificou com esses pensadores apenas por uma questão de autoafirmação da filosofia. Apesar de usar a sua estratégia de ressacralização para mascarar muitas das novidades que introduz, ele via realmente um parentesco com os “filósofos” que lhe precederam. Se os elementos aduzidos acima não bastassem para prová-lo, haveria ainda outro ponto fundamental: o afã de libertar-se das realidades meramente terrenas para pensar o ser em si mesmo, como comentado acima. Com efeito, o desejo de pensar o todo – que caracteriza a filosofia grega do início ao fim, por cerca de doze séculos (REALE, 1993, p. 389) – pressupõe espécie de “viagem” que torna estranhas as realidades condicionadas e circunstâncias que vemos como coisas ou entes. É nesta luta para atingir o ab-soluto e o in-condicionado e compreender a totalidade do real que comungam os filósofos desde Tales de Mileto. Mesmo quando explicam tal totalidade com apelo a um fundamento que hoje chamamos de “natural”, como a água ou o ar, fazem-no depois de grande abstração teórica, isto é, depois de um grande percurso intelectual que os afasta (*ab-strahere*) dos entes dados e lhes permite encontrar por detrás deles um fundamento. Certamente, isso não é uma coisa da ordem dos sentidos, porque não vemos uma árvore, um animal ou uma casa como se fossem água ou ar, embora possamos admitir que isso exista neles; reduzi-los a um fundamento e a uma origem comum (*arché*), seja este qual for, significa já teorizar, isto é, sair de uma posição comum, contemplar algo a partir de uma perspectiva totalizadora e voltar para comunicar o que se viu. Esse movimento já pode ser visto na criação da mitologia pelos poetas, embora só se torne um anseio explícito na Jônia do século VI a.C. Ora, estou pronto para admitir que Platão o batizou de filosofia e ilustrou através das embaixadas culturais gregas; seria errôneo, porém, dizer que o inventou a partir do nada, uma vez que já estivesse pressuposto na atividade investigativa de outros pensadores, razão pela qual ele podia reclamar um parentesco com eles.

À parte essas questões exegéticas, por fim, importa sublinhar que, com essa forma de tratar a “atividade teórica” – termo que, para nós, soa como um oximoro – os

Gregos se diferenciam profundamente dos pensadores modernos e contemporâneos, para quem a teoria e a filosofia são atividades mentais, profissionais, seculares e que não necessariamente provocam mudanças em nossas vidas ou em nosso mundo. O exemplo mais gritante disso talvez se possa encontrar na famosa tese de Marx, segundo a qual “até agora os filósofos apenas interpretaram o mundo”, quando na verdade “é preciso mudá-lo”. Aqui se pressupõe que, ao fazer teoria, os filósofos não modificam nada à sua volta; tão-somente pensam e contemplam as ideias, o que não é suficiente para alterar as feições do mundo. Apenas no âmbito de certa pré-compreensão da experiência humana que já estabelece distinções entre atos mentais e atos físicos, entre corpo e alma, interior e exterior, ideia e matéria, pois, pode-se fazer tal afirmação. A diferença entre o âmbito da prática e da teoria começa a erigir-se em Aristóteles, com sua diferenciação entre *sophía* e *phrónesis*. Até ele, pode-se dizer que os filósofos gregos contrariam a visão de Mefistófeles e julgam que a teoria é tão verde e dourada quanto a árvore da vida.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, K. *Sul concetto di filosofia in Platone*. 1. ed. Traduzione italiana: Paola Traverso. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- ARENDT, H. *La condición humana*. 5ª reimp. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. Gilda M. R. Starzynski. In: PESSANHA, J. A. M. (org.) *Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural (os Pensadores), 1987.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução do grego: Giovanni Reale. Tradução do italiano: Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 1994, vol. II.
- BURKERT, W. *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie"*. *Hermes*, Vol. 88, 1960, p. 159-177.
- CHATELET, F. *Platão*. Porto: Rés, 1977.
- CICERO, M. T. *Tusculan disputations*. Translated: J. E. King. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996.
- COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.
- CORDERO, N. L. *By Being, it is: the thesis of Parmenides*. Las Vegas –USA: Parmenides Publishing, 2003.
- DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1989.
- DUHOT, J-J. *Sócrates ou o despertar da consciência*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ENGLER, M. R. *Tò thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio psíquico da filosofia em Platão*. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2011.
- _____. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy (Andrea W. Nightingale)*. Resenha crítica. *HYPNOS*, São Paulo, n. 27, 2º Semestre, 2011b, p. 346-351.
- GADAMER, H. G. *Elogio da teoria*. In: GADAMER, H. G. *Elogio da teoria*. Lisboa: Edições 70, 2001, pg., 23-40.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução: J. Brito Broca. São Paulo: W. M. Jackson Inc, 1957.
- LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário G. Kury. Brasília, Editora UNB, 1988.
- LIMA, P. B. de. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- MOST, G. *The Poetics of Early Greek Philosophy*. In: LONG, A. A. (Ed). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy. Theoria in its cultural context*. New York: Cambridge University Press, 2009.

- NOUSSIA-FANTUZZI, M. *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- PLATÃO. *Platonis Opera. Tomus I* (org., E. A. Duke *et alli*). New York: Oxford University Press, 1995.
- _____. *Platonis Opera. Tomus II* (Org., John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1901.
- _____. *Platonis Opera. Tomus III* (Org., John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1903.
- _____. *Platonis Opera. Tomus IV* (Org., John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1902.
- PRIER, R. A. *Thauma idesthai. The phenomenology of sight and appearance in Archaic Greek*. Tallahassee: University Presses of Florida, 1989.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1993. vol. I.
- _____. *Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário latino-português*. São Paulo: Garnier, 200.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.