

UFRRJ
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

Sócrates Médico

Luciano Torcione Serra

2016



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

SÓCRATES MÉDICO

Luciano Torcione Serra

Sob a Orientação do Professor
Admar Almeida Costa

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Antiga e Recepção

Seropédica
Mai de 2016

183.2
S487s
T

Serra, Luciano Torcione, 1958-
Sócrates médico / Luciano Torcione
Serra. - 2016.
182 f.

Orientador: Admar Almeida Costa.
Dissertação (mestrado) -
Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Curso de Pós-Graduação
em Filosofia, 2016.
Bibliografia: f. 171-182.

1. Sócrates - Teses. 2. Platão -
Teses. 3. Medicina - Filosofia -
Teses. 4. Filosofia antiga - Teses.
I. Costa, Admar Almeida, 1974- II.
Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Curso de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

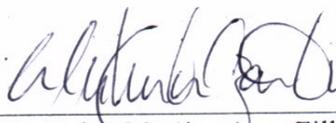
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCIANO TORCIONE SERRA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
no curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração Filosofia Antiga e Recepção
DISSERTAÇÃO APROVADA EM 4 DE MARÇO DE 2016



Prof. Dr. Admar Almeida Costa (UFRRJ)



Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho (UFF)



Prof^a. Dr^a. Alice Bittencourt Haddad (UFRRJ)



Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (UFF) - suplente

DEDICATÓRIA

Aos médicos doutores José Simão (*in memoriam*) e Arnaldo Rocha Campos, e aos dentistas Dr. Albertino (*in memoriam*). e Paulo César Abbud, com quem mais tive e tenho tido convívio, e também a todos os outros.

Aos pesquisadores em filosofia antiga, em medicina, e na inter e transdisciplinaridade que as relaciona e integra.

A Agrícola Brandão Serra e Luciana Torcione Serra, pais propiciadores de estudo e pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Admar Almeida Costa, orientador, e aos professores das disciplinas de filosofia antiga, Affonso Costa, Francisco Moraes e Alice Haddad, pelas aulas inesquecíveis.

À direção do PPGFIL-UFRRJ, Admar Almeida Costa, Affonso Costa, Pedro Hussak, e Camila Martins.

Aos colegas da Escola Técnica Estadual Ferreira Viana, pelo entusiasmo compartilhado nesta travessia. Especialmente à Diretora Andrea Reis Albino.

A todos os professores que desde sempre por aulas e seminários contribuíram para este trabalho.

RESUMO

SERRA, Luciano Torcione. *Sócrates Médico*. Rio de Janeiro, 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2016. 189 p.

Investigamos as características médicas na ação socrática, seguindo parte da obra platônica e recorrendo a especialistas que ao longo do século XX exploraram o campo novo da ciência em Platão, notadamente seu acompanhamento atento à arte médica de sua contemporaneidade. Com avanços a Epiteo, Galeno e Sexto Empírico, e retornos a Empédocles e Zenão de Eléia, a pesquisa pela medicina no Sócrates platônico coincide em parte com a pesquisa pelo Sócrates mínimo, espalhado no seu método por estes autores que revelam como características principais uma fisicalidade permanente à suposta abdicação em favor do estudo do conceito e relacionada às práticas dos ofícios, bem como uma visualidade especial ligada ao discurso, que numa composição singular parecem tornar seu método clínico factível. Em conexão, Epiteo e Empédocles fazem perceber uma concepção de ceticismo positivo que se relaciona à seps natural e à assimilação péptica, expondo as palavras deste mesmo tema *éps*, em paralelo a seus respectivos aspectos prevalentes de ceticismo negativo, seps induzida e assimilação noética. Esse vínculo, agora surpreendente, garante a conexão entre o meio lógico-discursivo usualmente associado à filosofia e o meio experimental usualmente associados à medicina. Platão opera sobre os jargões técnicos dos ofícios fazendo termos operatórios de caráter propriamente filosófico, aptos e ativados para aplicação de noções como *homoiósis*, assimilação por analogia, e outras, sobre uma diversidade de temas, dentro de atitude político-diagnóstica comprometida com o par homem-cidade numa empreita clínica, que debate e incorpora recursos da guerra, da peste e da tragédia, âmbitos para cujas transições ao quarto século ele se mostra um principal catalizador através da ação socrática. O investimento metódico na visualidade enseja o acompanhamento e reelaboração dos argumentos de Zenão, da noção generalizada de esquema, de uma conveniência da *cátharsis* concomitante à refutação e anamnese, da concepção empedoclítica de ceticismo negativo ligado à seps natural que faz somar à distinção escópica, antes retórica e cética, a divisão séptica positiva dos humores e ventos inexaminaados, agora diagnóstica.

Palavras-chave: Sócrates, Platão, medicina, assimilação, ceticismo, seps.

ABSTRACT

SERRA, Luciano Torcione. *Medical Socrates*. Rio de Janeiro, 2016. Dissertation (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2016. 189 p.

This study went on the medical aspects in socratic action, by following part of the platonic opera combined with twentieth century specialists that have explored the field of science in Plato, remarkably showing his attention towards medical arts of his contemporaneity. Moving forward to Epictetus, Galen and Sextus, and back to Empedocles and Zeno from Eleia, the search for medicine in the platonic Socrates concerns altogether with that one on minimum Socrates, spread among these authors, that reveals as most significant characteristics either a fisicality that remains although the supposed abdication in favor of the concepts, and related do practical activities, as well as a special kind of visuality attained to discourse, that together seems to make singularly plausible that method of him. In connection to this, Epictetus and Empedocles let us know a negative skeptical conception related to natural sepsis and to peptical assimilation, exposing thus the words of the *eps* theme, in parallel to their respective prevalent aspects of negative skepticism, induced sepsis and noetical assimilation. This connection, seeming now surprisingly, ensures that one between the logical-discursive medium usually associated to philosophy and the experimental one equally usually associated to medicine. Plato operates on technical words from crafts doing operatorial terms with properly philosophical character, enabled and activated to use in notions such as *homoiósis*, analogy assimilation and others, upon a variety of themes, beyond a political-clinical attitude compromised with man-city unity in such a clinical enterprise, that debates with and encloses resources from the peste, war, and theatrollogical drama, worlds for whose transitions into the third century shows himself as a major catalizer through Socratic attitude. Methodical insistence on visuality provides the the following and reellaboration of Zeno arguments, of *skema* generalized notion, of a convenient proximity of *cátharsis* to refutation and anamnesis, of empedoclitian conception of negative skepticism connected to natural sepsis that make summing to skopic distinction, as rethorical and skeptic, the positive skeptical division of unexamined humours and gases, now diagnostical.

Key-words: Socrates, Plato, medicine, assimilation, skepticism, sepsis.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	1
1.1. A MEDICINA NA OBRA DE PLATÃO.	3
2. A MEDICINA NOS DIÁLOGOS.	7
2.1.1 CÁRMIDES : Medicina nos diálogos.	7
2.1.2. <i>Lugar do Cármides na obra platônica.</i>	9
2.1.3. <i>Cármides: a fonte da autoridade para o discurso e a opinião.</i>	9
2.1.4. <i>Cármides: a genealogia, o fluxo.</i>	12
2.1.5. <i>Cármides: Medicina nos diálogos — Conclusão.</i>	15
2.2. FEDRO	17
2.2.1. <i>Fedro: Introdução. Desmedida: do ritmo ditirâmico ao heróico.</i>	17
2.2.2. <i>Fedro: Sócrates reescreve a poesia e a métrica, na companhia de Esopo.</i>	20
2.2.3. <i>Fedro: A palavra falada como requisito. Conclusão.</i>	28
2.3. MÊNON, GÓRGIAS, REPÚBLICA	30
2.3.1. <i>Introdução</i>	30
2.3.2. <i>Mênon e os reenquadramentos.</i>	31
2.3.3. <i>O Mênon e o Górgias: uso platônico e socrático de enquadramentos iniciais e hipóteses; sua evidência como método científico dos geômetras.</i>	36
2.3.4. <i>O episódio da reminiscência como ocasião para destaque a uma noção recorrente no corpus: aplicação, estiramento e falta: parateinen—elleipen.</i>	38
2.3.5. <i>Da parateinem à homoiósis, do estiramento demonstrativo ao ciclo fisiológico vital.</i>	40
2.3.6. <i>Um estiramento em estirpe: a genealogia sem rito de soberania nem ascendência mítica, mas com liquidez que escapa às inclinações e aos derramamentos: Platão e um experimento de Hipócrates.</i>	43
2.4. <i>Mênon, Górgias, República: Conclusão.</i>	47
3. PLATÃO E AS TÉCNICAS.	51

3.1.	PLATÃO E AS TÉCNICAS: UMA TRANSIÇÃO?	51
3.1.1.	<i>Legalismo, convencionalismo — a natureza física e psicagógica do discurso — sofisticada.</i>	62
3.1.2.	<i>Períodos e transições: do herói homérico à tragédia e ao herói da filosofia.</i>	68
3.1.3.	<i>Platão menos pugnante e mais propugnativo: a redução da presença de Sócrates nos diálogos.</i>	72
3.2.	<i>Disposição militar e investigatividade erística.</i>	73
3.2.1.	<i>Belicidade investigativa derivada do teatro da guerra e da peste.</i>	75
3.2.2.	<i>Vencer. Refutações: a coerção militar se torna lógica.</i>	76
3.3.	<i>Discurso e visualidade rumo à definição.</i>	79
3.3.1.	<i>A diversidade e os astigmatismos óticos — filosofia e ciência — Platão e a terminologia técnica.</i>	81
3.3.2.	<i>Esquema platônico e poliplâncton parmenídico: a mobilidade dos corpos e do pensamento: intervenção cirúrgica recíproca.</i>	88
3.3.3.	<i>O problema do terceiro homem analisado visualmente: problema ou paradoxo zenoniano?</i>	92
3.4.	<i>Solo zenoniano-aristotélico — hypokeímenon — e solos intermediários aos pares contrários: Epimênides e a catalepsia.</i>	95
3.4.1.	<i>Phármakon: do alimento como fármakon regulador e instaurador de naturezas do sono-vigília, morte-vida: intercorrência entre os pares de opostos e os ciclos.</i>	98
3.4.2.	<i>Dos membros e seus focos gestuais ao fogo interior análogo ao solar e ao crescimento da asa e à digestão.</i>	99
3.5.	<i>Narkos, narkissos. Estados de Sócrates e também sobre o qual ele trabalha?</i>	102
3.6.	<i>Platão e as Técnicas: Conclusão.</i>	106
4.	SÓCRATES EM AÇÃO MÉDICA.	111
4.1.	SÓCRATES EM AÇÃO MÉDICA.	111
4.1.1.	<i>Deslocamentos verbais amplos.</i>	114

4.1.2.	<i>Da hipótese e dos solos.</i>	118
4.2.	<i>Extremos no Fédon; a pureza ligada ao eterno. Ascese e ptose.</i>	119
4.2.1.	<i>Exame refutativo e também assimilativo, digestivo. Prognóstico.</i>	120
4.2.2.	<i>Diálogo e débito Platão-Hipócrates.</i>	125
4.2.3.	<i>Da vigia do campo ou do corpo cercado, e de um estado, fisiológico, de vigília.</i>	128
4.3.	<i>Catalepsia e música; os poliedros de Platão e a captura da irracionalidade.</i>	129
4.3.1.	<i>A prevenção ou antídoto platônico ao irracional, e a mitridática à sepse ou intoxicação.</i>	130
4.3.2.	<i>Os poliedros do Fogo destrutivo e no entanto assimilativo: "Empédocles disse que pépsis substituiu sépsei."</i>	138
4.3.3.	<i>Exposição da adesão — e alteração — que Platão opera junto a seus antecessores: O fluxo e o ciclo.</i>	144
4.4.	<i>Epiteto estende ou recupera um Sócrates terapeuta.</i>	144
4.4.1.	<i>Epodé. Sophrosyne e Temperança.</i>	147
4.4.2.	<i>Hipoplese e hipótese como fixação para clínica.</i>	151
4.4.3.	<i>Forma, meio e ações da terapia ou da clínica.</i>	153
4.4.4.	<i>Meios da terapia ou da clínica: phármakon relaciona-se a persuasão.</i>	156
4.4.5.	<i>Capacidade magnética do rapsodo e faculdade nutritiva.</i>	156
4.5.	<i>Características observáveis de uma ação médica como tal. O templo de Asclépio e a sua consideração por Platão.</i>	158
4.5.1.	<i>Juramento e oração. Proximidade com Hipócrates.</i>	159
4.5.2.	<i>O que Sócrates empresta ao templo de Asclépio.</i>	162
4.6.	<i>Conclusão do terceiro capítulo</i>	166
4.7.	<i>Conclusão geral</i>	168
5.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	171

1. INTRODUÇÃO

O caminho que nos aproxima das ideias é difícil e longo e pressupõe o diálogo como meio privilegiado de acesso. Diálogo e dialética configuram-se, na obra platônica, em um gênero do lógos próprio ao filosofar, onde “o que é conhecido” implica o “como é”, razão última de o pensamento, o conhecimento e a ação política convergirem para a mesma direção: a filosofia.

(Admar Costa)

Sócrates é médico? Poderia estar desempenhando ação efetivamente clínica, dentro de um quadro teórico suscetível de compromisso por juramento hipocrático ou equivalente, com vistas a uma saúde da alma num sentido especial, num sentido amplo incluindo a saúde da *polis*? Ou ainda, se ele atua sem correspondência evidente a um *nosos* físico, sem a presença de uma nocividade somática, clinicaria ele então, no escopo inédito — ou inédito apenas porque nela se destaca sobremodo — de uma filosofia médica que opera sobre a alma, mas a alma do mundo, cuja coextensão no homem e na cidade a obra de Platão vai através de maior ou menor presença de Sócrates nos diálogos, cuidadosamente desenvolver? E se Sócrates atua como médico, clinicando através de diálogos o parto de saberes e o repelimento de opiniões prontas, à maneira de Hipócrates que repele vigorosamente o que é nocivo e reforça o que faz bem, por quê essa atenção e recepção não se fazem comparar àquelas que tem obtido como filósofo ou até mesmo como um — mais tardio — dos sábios? Ora, em se reconhecendo sua ação médica, sob estes ênfases, restaria então imprescindível evidenciá-la, explicá-la, mostrar seu campo de ação e seu processo, sua ação específica e seus instrumentos, o pano-de-fundo e grau de compromisso terapêutico, o seu estatuto intermediário à filosofia ou derivante para esta; além, ainda, de mostrar a presença da medicina em Platão senão também em Xenofonte além de outros — como testemunhos primários de Sócrates. Conviria, para tal projeto, ser exposta a presença da ciência e da ciência médica de seu tempo e destas mesmas em seus autores predecessores. Já as abordagens ao chamado 'problema de Sócrates',¹ aos enigmas de sua influência e de sua vida na juventude e influências nitidamente separadas de Platão como seu maior apologista, estão, no percurso histórico da crítica, bem definidas sucessivamente pela atenção ao *corpus* de Platão, remontando ao XIX, aos ênfases pendulares e estabilizados nos testemunhos de Xenofonte, além de Aristófanes e Aristóteles;² pela atenção recente ao testemunho de Epiteto o estóico e de Luciano de Samosata; seguidas pela abordagem externa ao *corpus* segundo suas partes especiais que referem as *agrafa dogmata* — a teoria das 'doutrinas não-escritas de Platão' — e finalmente a abordagem pelo Sócrates presente em testemunhos esparsos, incluindo os dois últimos autores acima — o chamado 'Sócrates mínimo'. Se e quando já não incluídas em todas estas abordagens, pretendemos para este trabalho de localização, circunscrição e exposição de um Sócrates médico, o percurso do Sócrates platônico em lugar do Sócrates histórico, e a visita à atenção permanente de Platão à ciência e à vanguarda da ciência médica de seu tempo e de antecessores, a que chamaríamos o 'Sócrates científico',³ isto é ambos o Sócrates platônico e Platão atentos à medicina e

¹ Explicitamente por Vasco MAGALHÃES-VILHENA em título de sua obra *O problema de Sócrates. O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, 1952. Outros autores referem 'enigma'. Tomaremos como aceita pela crítica das últimas décadas a independência de Sócrates — chamada 'Sócrates histórico' — diante de anteriores abordagens que o supunham personagem criado por Platão, sem efetiva existência histórica.

² Devemos a GIANNANTONI a compilação das referências a Sócrates numa só *Relíquia Socrática*, 1990.

³ Valendo-nos de abundante bibliografia em história da medicina grega, obras e artigos, que exigem, como é

racionalismos dos chamados pré-socráticos ou pensadores originários. Deveremos para tanto, neste percurso, encontrar noções efetivamente técnicas, presentes em mais de um diálogo e por todo o *corpus* platônico. Munidos destas noções e expondo o modo como Platão as utiliza como instrumentos de disposição de temas e de discussões que extravasarão os âmbitos dos diálogos singulares, teremos recursos para tentar delinear, pelo caráter científico e médico impresso ao *corpus*, três definições de trabalho de um médico — campo, meios, ações — seja ele dedicado como cirurgião, sacerdote do templo-hospital de Asclépio, ou iatroquímico que recorrerá ineditamente a plantas e minerais para posologia. Tentar-se-á enfim expor em suficiência as características de seu campo de ação, dos meios a que recorre, seu processo, e dos instrumentos — discursivos, métrico-poéticos, musicais — no sentido grego antigo e amplo do termo — a que recorre.

Uma tal pesquisa poderia visar um novo lugar para a ciência médica antiga, e sua aproximação à filosofia nascente; historiadores médicos aprofundaram nas décadas recentes as singularidades desta ciência entre outras; outros historiadores helenistas trataram intensivamente os aspectos da assim chamada *Guerra do Peloponeso*, e dois deles mais recentemente inovaram em respectivamente recolocar esta denominação sob nova forma e abordagens⁴ e ensinar a dependência da filosofia e de aspectos médicos ligados à guerra, a um contexto histórico-político comum.⁵ De fato, enquanto o débito da filosofia à medicina, especialmente pelo empréstimo aliás fecundo das noções de *aitia* e *homoiósis*,⁶ vem desde o último meio século se fazendo patente,⁷ uma tal pesquisa visa, em retorno, a contribuição à pesquisa biomédica contemporânea no XXI, onde ela mesma parece poder usufruir da conjunção de esforços na área de letras clássicas, filosofia e história das ciências como, entre outros, os recentemente ensejados por dupla de pesquisadores de origens disciplinares então irmanadas,⁸ reconhecendo a importância dos clássicos e de sua permanente integração para todos os efeitos.

Uma apresentação de Sócrates como médico é explicitamente feita no início do diálogo *Cármides* (155b), e Sócrates aceita-a, como ocasião para referir relações e autores que Platão fará aparecer novamente;⁹ pretexto para o privilégio de encontrar antes de todos este jovem que se destaca pelas qualidades que ele mesmo demandou; um jovem a que vai elogiar estas qualidades como naturalmente decorrentes de sua ascendência, numa exposição de genealogia que, ao mesmo tempo imitando os tradicionais ritos de soberania, imita também um fluxo¹⁰ orgânico encadeado de modo causal, feito de qualidades pessoais tomadas em

próprio dos estudos helenistas, esforços co-disciplinares em Letras e Filologia. Mencionamos por agora a extrema importância de *homoiósis*, em suas várias formas conceituais desdobradas, expostas inicialmente no capítulo sobre o *Mênon*, *Górgias* e *República*, cf. *infra*, seção 2.3.5.

⁴ HANSON, Victor Davis. (2012) *Uma guerra sem igual. Como atenienses e espartanos lutaram na Guerra do Peloponeso*.

⁵ CÂNFORA (2000). Com já vasta obra Luciano Cânfora elaborou entre outros *A biblioteca perdida, o Anônimo Ateniense* e o mais utilizado neste trabalho, *Um ofício perigoso. A vida cotidiana dos filósofos gregos* (2003).

⁶ Respectivamente a Hipócrates e a medicina pitagórica de Alcmeon.

⁷ Trabalhos de Pierre-Maxime SCHUHL, Robert JOLY, Antoine THIVEL, Jean FILLIOZAT, Charles MUGLER, Jacques JOUANNA, além de DODDS, EDELSTEIN, LONGRIGG, entre outros.

⁸ Referimo-nos à inédita tradução ampla de Hipócrates em nosso idioma, ensinada por médico mestre em letras clássicas e doutor em letras clássicas: RIBEIRO JR. & CAIRUS, para a coleção *História & Saúde, Clássicos & Fontes*, Editora Fiocruz, 2005.

⁹ A menção ao médico Zalmóxis (além de Abaris), e a relação entre a alma e um todo, que lhe abranja; reaparecendo no diálogo *Fedro* (270c) cf. McCoy, 2010, p.187, seguindo observação, sobre a amplitude deste todo, de Lloyd, *Methods and problems in Greek Science*, 1991, p.194—223.

¹⁰ Ver mais a frente *Cármides: genealogia e fluxo*.

materialidade. Subjaz a questão: mostraria-se esta subleitura evidente ao leitor daquela contemporaneidade, ou talvez somente aos leitores ligados ao platonismo, para os quais valerá como chave de leitura ou mesmo um *internal joke*, uma piada entre colegas de pesquisa, aos que não consideram tanto a medicina? Ou até mesmo valeria entre contemporâneos, aos que ignorassem os vínculos — profundos — da filosofia à medicina, ali aventados?

Servirá este aceite algo lúdico como momento talvez inicial de desenvolvimento médico paralelo à mesma medicina ou ainda como paradoxo, numa velada crítica ao modo tal como era reconhecida? E que revelasse portanto, para quem pudesse ouvir, uma diferença crítica a seu modo de operar? Esta diferença, captaria-se-a hoje facilmente, de modo evidente, tão distanciados dos contextos subjetivos e de substratos daquela contemporaneidade, no contexto de estudos mesmo da atualidade?

Um estudo desta licença, deste jôgo, que se estende pelo diálogo *Cármides*, dentro deste tema da medicina que volta outras vezes na obra de Platão, traria esclarecimentos e aspectos sobre esta relação entre filosofia e medicina — qual seu estatuto, suas implicações — e ainda permitiria pensar a filosofia dentro de um escopo amplo comum à medicina, de aproximação não só a um saber, a um cuidar de si, mas a algo a que a filosofia foi num determinado momento referida: uma saúde da alma.

1.1. A MEDICINA NA OBRA DE PLATÃO

Dentro da obra de Platão, que se estende por *grosso modo* duas mil páginas, a palavra medicina ocorre muitas vezes, cerca de trezentas vezes. As passagens que fazem referência à medicina são numerosas, aponta Robert Joly para a edição *Les Belles Lettres*.¹¹ Recobrem toda a obra; desenvolvem-se em vieses diferentes, da mera referência cujo valor aparece como consideração à medicina, pela repetição, ao falso exemplo sintomático. Em resenha sobre artigo que alinhava bibliografia somente em um idioma, o autor da resenha mostra estarem disponíveis, em seu outro idioma, ao menos três artigos com o título medicina em Platão;¹² a percepção deste vínculo não se restringe a um idioma ou escola de estudos. Ante a profusão de ocorrências, menções, analogias e termos sinônimos à palavra medicina, que iremos em parte visitar ao longo deste trabalho, a procura de evidência de plausibilidade desta relação de Platão com a medicina, faz portanto mais sentido, uma vez que é frequente, em justamente avançar sobre seus aspectos. Quanto a estas passagens, Robert Joly aponta que referem a medicina como *techné* por excelência.¹³

Trazendo relação explícita com a medicina, o diálogo *Cármides*, no entanto, é tido como diálogo cujo tema central é a *sophrosyne* (σωφροσύνη), noção de vários sentidos em Platão e no mundo grego filosófico e não filosófico. Neste diálogo, Platão descreve Sócrates na tentativa de definir a *sophrosyne*, sem chegar a uma conclusão. Na tese *Sophrosyne e a retórica da autocontenção*¹⁴ Raademaker (2005) vem rastrear o uso dessa noção em função de sua centralidade para Platão¹⁵; mostra que o diálogo *Cármides* toca quase todas as ideias

¹¹ (Vol. I) 628d, 638c, 646c, 660a, 661b, (Vol. II) 684c-d, 720a-e, 722b, 734b, (Vol. III) 798a, 857c sq., 902d, (Vol. IV) 916a-b, 919b, 932e, 933c-d, 945c, *Epinomis* 987d.

¹² Dietmar MIELKE, *Die heilkunst das Vorbild in Plato staatslehre. Zur aktuelle bedeutung und bewertung der heilkunst inPlatos schriften*. Byl Simon, L'Antiquité Classique, 2007, 76, p.449-450.

¹³ *Hipias menor*, 375b; *Láques*, 185b I; *Críton*, 47b; *Cármides*, 164a-b; *Lisis*, 218e sq.; *Protágoras*, 322c; *Górgias*, 459b; *Cármides*, 170b-e; *Láques*, 195b; *Protágoras*, 345a-b; *República*, I, 341c; *Leis*, X, 902d.

¹⁴ *Self-Restraint*, poderia ser também traduzida por autocontrole. As demais citações terão nossa tradução, salvo quando indicado.

¹⁵ O ponto de partida do trabalho são as particularidades do termo *sófron* e seus correlatos em Platão (no

tradicionais concernindo à *sophrosyne*, cujas acepções estão presentes nele como ocasião de sobrevoá-las e "*confrontá-las com os dados platônicos para uma melhor descrição de (...) sóphron*":

A premissa do trabalho [de Raademaker] é de que a *sophrosyne* é um conceito central no quadro do pensamento ético e político de Platão (Sabe-se que *sophrosyne*, ao lado de *dikaiosyne*, *andréia* e *frônesis*, é um conceito chave e faz parte da virtude em geral, *areté*) o que explica bem o desejo do filósofo de explicar a noção em causa. Mas o resultado da clarificação semântica de Platão não é sempre preciso. (...). (SFIRSCHI-LAUDAT, 2006, p. 366, tradução nossa¹⁶)

Com o estudo sobre a tentativa platônica no *Cármides*, são também percorridas as delimitações das acepções ou a familiaridade conceitual, seus usos comuns, técnicos e correntes, em sua polissemia:

Cita-se abaixo as significações que *sophrosyne* toma na linguagem não-filosófica e que Platão examina ao longo do diálogo:

1. Conduta comedida e calma em todas as coisas (*Carm.* 159b2-3);
2. Senso de honra, vergonha e pudor (*sophrosyne*, *aiskuse*, *aidós*, *Carm.* 160e3-5);
3. Ocupar-se dos próprios assuntos (*Carm.* 161b6, *Carm.* 162d5-6, *Carm.* 163a7);
4. Conhecer-se a si mesmo ou ciência de si (*Carm.* 164d3-4, *Carm.* 165c5-7, *Carm.* 166c2-3, *Carm.* 167a5-7, *Carm.* 170d1-3);
5. "Abstinência de desejos e de prazeres". O *Górgias* e a *República* vão utilizar várias vezes esta significação em sua argumentação, enquanto que o *Cármides* faz somente uma alusão na passagem 155d3-4. (SFIRSCHI-LAUDAT, 2006, p. 367)

Ainda conforme Sfirski-Laudat (2006), as cinco definições são incompletas para Platão e não há aparentemente relação entre elas, senão — e Raademaker aqui utiliza Wittgenstein — uma *ressemblance de famille*. Assim o campo de investigação para o conceito de *sophrosyne* é constituído por não menos que toda tradição, poética e não-poética, que precede o pensamento platônico:

1. Homero — a relação entre os jovens e os adultos no quadro dos valores sociais, a relação de *sophrosyne* com *frenés* e *aidós*;
2. A poesia arcaica (Teógnis, Píndaro, Baquilides) — a utilização do termo dentro da esfera pública e privada. O sentido de *sophrosyne* como conduta que evita a injustiça diante dos outros. A primeira manifestação da *sophrosyne* enquanto virtude política;¹⁷
3. Ésquilo — a temperança da violência e o respeito diante dos deuses: *Sete contra Tebas*, *Orestes*; o comportamento tranquilo e o controle das emoções: *Sete contra Tebas*, *As suplicantes*; a submissão à autoridade;
4. Sófocles — as reticências da comunidade diante do temperamento heróico; a relação da *andreia* à *sophrosyne* (*Ajás*, *Electra*);
5. Eurípides — a dramatização de *sophrosyne* como controle dos desejos (*Electra*, *Hipólito*, *As bacantes*, *Medéia*);

Cármides, *Górgias* e *República*) e o objetivo será a descrição semântica em diacronia, dos empregos de *sófron*, *sophrosyne* e *sophrosynein*.

¹⁶ Salvo quando indicado, as traduções de PLATÃO são de Carlos Alberto NUNES, e as de outros autores são nossas.

¹⁷ Cf. *infra* neste mesmo capítulo, 2.1.4.

6. Os historiógrafos — o conteúdo político de *sophrosyne* em Heródoto e Tucídides;¹⁸

7. Aristófanes e os oradores — o *sófron polités*. (SFIRSCHI-LAUDAT, 2006, p.367)

Sfirschi-Laudat resume os esforços de Raademaker: "A busca diacrônica revela uma aplicação estendida do conceito de sófron e de seus correlatos lexicais, precisando seu semantismo. (...) o conceito define classes de sexo, de idade e também de status social; (...)." (Sfirschi-Laudat, p. 367) Mesmo a busca de um sentido central é descartada: "A polissemia se ordena então em torno de sentidos nodais que não tem absolutamente necessidade de se reduzir a um sentido supraordenado e primordial." (Idem). No entanto, o conceito toma uma direção "intelectual", quando lida com a idade mental ou o senso de responsabilidade, e uma "moral" quando destaca a conduta do agente junto aos outros. E porque a clarificação semântica não consegue ser precisa, "a variedade de empregos tradicionais mostra uma particularidade comum: o sentido negativo da noção, seu sentido de restrição ou repressão de certos tipos de comportamento". (Idem, p.368) Assim as ocorrências iniciais, menos que mostrar imprecisão, expõem vínculos, ricos na própria imprecisão, que expõem estas particularidades justamente *versus* um sentido comum centralizado e responsabilizador.¹⁹

Ao mesmo tempo, um conceito isolado de *sophia*, que se liga a *sóphron*, envolveria acepções e reencontra sua relação a *sophrosyne*. Com Rocha Pereira (1987, 229): a palavra *Sofia* tem então várias relações: com o trabalho de um entalhador de quilhas de navio sob inspiração de Atena, na *Iliada*; é a arte da poesia, ou da sabedoria, em Xenófanes; e às viagens, com Sólon,

onde parece ter mais de um sentido, quando na Elegia às Musas (Frag. 1 Diehl), enumerando as várias profissões, inclui também, entre o dístico consagrado aos obreiros da arte de Atena e Hefestos, e o que diz respeito aos adivinhos, inspirados por Apolo, um que se refere à profissão de poeta (frag. 51-2): "Outro, que aprendeu a ter os dons das Musas Olímpicas, conhece a medida dos encantos da sophía." O perfeito paralelismo entre estes três exemplos — dos quais cada um compreende o nome das divindades inspiradoras seguido da atividade exercida — leva-nos a supor que esta *sophia* é a arte poética. Porém, quando a palavra aparece na elegia 19 Diehl, tem já um sentido mais amplo: é um misto de experiência e de capacidade intelectual para a utilizar, que, segundo o autor, o homem possui ainda no nono dos períodos de sete anos em que divide o curso da vida: "No nono tem ainda força, porém, mais frouxas se mostram, comparadas com a máxima arete, a língua e a *sophia*. (Rocha Pereira, 1987, p. 229)

ROCHA PEREIRA (1987) traz para ilustrar esta relação, entre outros, B. Gladigow (*Sophia und Kosmos*, 1965) para quem *sophia* faz "o reconhecimento da medida e limites (...) (p.18-9)" e mais adiante: "um conceito geral para designar a capacidade humana de reconhecer as fronteiras que lhe cabem nas coisas e acontecimentos. (idem, p.19)."

Temos portanto dois caminhos convergindo no diálogo *Cármides*: a tentativa de desfazimento ou restrição da polissemia do termo *sophrosyne*, por um lado, e o exame das limitações e poderes da temperança, *sophrosyne*, em suas analogias a saberes como o do médico. Além disso, desde o início do diálogo, a atividade médica de Sócrates, segundo seu

¹⁸ Examinaremos um trecho de Tucídides a este propósito logo a seguir.

¹⁹ Na *República*, será no entanto tomado um sentido "prototípico" de *sophrosyne*, para os membros representativos da sociedade grega, significando os cidadãos homens adultos.

conhecimento das medicinas estrangeiras durante a guerra de Potidéia, é posta em meio à sua atividade filosófica de cuidado da virtude, onde aquelas fronteiras da *sophia* serão questionadas em limites positivos ou negativos. Para este caminho examinaremos a argumentação de Sócrates junto ao jovem Cármides, que inicialmente faz a vinculação da cura de suas dores de cabeça ao consumo de belos argumentos obtidos fielmente de Sócrates, sem interferência ou atenção a outros argumentadores, por um lado, e por outro vincula-a a uma subordinação ou contenção das partes corporais entre si e à alma. Com estes movimentos iniciais, junto à menção casual de Sócrates, em apresentação do médico com quem aprendeu, de que dizia—se capaz até de promover a imortalidade (*Cármides*, 156d6-7) (ver *infra*, p.14), teremos ocasião de exhibir a filiação de Platão à ciência ou à vanguarda da ciência de sua época, bem como às mais importantes concepções médico-cosmológicas, como por exemplo o pitagorismo.

2. A MEDICINA NOS DIÁLOGOS

2.1.1. Medicina nos diálogos — *CÁRMIDES*.

Ainda em contextualização, depois de relance nestas palavras mais destacadas, como *sophrosyne*, *sophia* e filosofia, os diálogos internos ao *Cármides*, em sua forma e tom geral, poderão cumprir as relações de pertinência listadas por Raademaker; façamos então inicialmente a relação com Tucídides, o sexto ponto da lista acima exibida. Nos textos do historiógrafo, nota-se uma presença de forma e tom da negociação presente nas argumentações de embaixada militar, negociação obviamente tensionada pelos custos militares, pela instabilidade precipitável da situação, e pela capacidade de persuasão que pede exposição e compreensão, para a economia de prosseguimento na guerra; tal como a ocorrida, dentre as guerras da guerra chamada *do Peloponeso*, registrada por Tucídides.

Trata-se do combate específico entre Atenas e os Mélios, em que vitoriosos sobre os habitantes da pequena ilha de Mélos, unida aos lacedemônios, os atenienses argumentam pedindo sua rendição para uma liberdade sem exílio e pagadora de tributos, condição que os mélios enxergam de outro modo:

111. Atenienses: Algumas destas hipóteses poderiam materializar-se, mas elas não seriam novidade para nós, e não ignorais que jamais os atenienses levantaram um cerco sequer por medo de qualquer outro povo. Não podemos deixar de observar, a esta altura, que depois de dizer-nos (436) que deliberaríeis sobre a vossa própria salvação, não apresentastes nesta já longa discussão uma única idéia aproveitável por homens que esperam salvar-se. (...) Demonstrareis *uma disposição de espírito muito irracional*, se somente após deixar-nos ir embora chegardes a uma decisão mais sensata. (1991, 284, ênfases nossos)

Texto com formato socrático, que ele bem poderia ter aplicado nos diálogos, não fossem outras características de seu método, uma delas a de fazer opções para seus entrevistados; texto a qual lhe atribuiríamos participação, se se tratasse dos cerco aos Potideus, em que ele sabidamente participou, e não aos habitantes da ilha de Mélos. Com este trecho temos um sentido nítido de coerção a uma opção, que estará caracterizando o empenho socrático junto àqueles que examina. Neste caso, exemplar, prévio e a nosso ver inspirador de uma necessária estratégia socrática, trata-se do vazio de fala ou de algo a enunciar, diante deste vazio subitamente emerso pela fissura eventual de um solo comum, só posteriormente apresentável, mas agora em tom de protesto. Teremos ocasião de conferir nos estudos sobre o *Fedro* e o *Ménon* a habilidade transdisciplinar de Platão para reenquadrar temas em função de uma capacidade compreensiva superior, de Platão, correspondente talvez à do próprio Sócrates. Efetivo recurso platônico-socrático do enraizamento notado e caracterizado por Christine Leclerc (1983).²⁰ Compare-se então o trecho de Tucídides ao texto do *Cármides* (163d) :

XI — Ô Crítias, lhe respondi; logo que começaste a falar, compreendi que não ias dar a denominação de bem ao que é próprio a alguém e lhe diz respeito, e o de ação à feitura do que é bom. Já ouvi mais de mil vezes Pródico dissertar sobre o uso de sinônimos. Concedo inteira liberdade para usares as palavras no sentido que bem te parecer, bastando que me declares o significado do termo de que te serves. Voltemos, pois, para o começo e

²⁰ *Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du Phèdre de Platon,*

explica-me com mais clareza: (...). ²¹(*Cármides* 163d) ²²

Vemos em ambos os trechos, em comum: a exigência localizada; a possibilidade de hipóteses ou de usos; o não falar ou o falar equívoco; a solicitação de proposição que se mostre negociável, sem mais tardar, numa exiguidade de tempo; o voltar ao começo antes de ir embora. A possibilidade de comparação e a plausibilidade da semelhança dos trechos encontra no estudo mais acurado de Tucídides por Cânfora (*Tucidide. Il Dialogo dei Melii i degli Ateniesi*, 1991), uma curiosa alternativa que coloca Platão e Tucídides em paralelo: ao cuidar dos traços dos textos, o historiador o dramatiza, dando um formato que pode não ter sido o ocorrido exatamente, ou segundo os recolhimentos — o que bem se admite com Platão. Já em relação a outros historiadores, analisa-se criticamente a atuação de Platão como historiador (Desclos, 2006). De fato ele não deve ser considerado como tal, mas seu uso da história mostra desenvoltura de um deles, aos quais ele se distingue como um igual, ao poder impor sobre suas abordagens uma condição de trabalho que por definição exige a imutabilidade de um referencial para um tratamento da unanimemente constatada mutabilidade e variabilidade dos temas, cenários e atores da história:

Ora sabemos que as *Histórias*, bem como a *Guerra do Peloponeso*, dedicam-se a evidenciar o desenvolvimento e a ruína das cidades e dos impérios, sua grandeza e sua decadência. [E anota em rodapé:] Ver, por exemplo, Heródoto I, 5, 17, que formula claramente um dos temas que as *Histórias* exploram de maneira recorrente: "*A prosperidade humana jamais permanece fixa no mesmo ponto*". Encontra-se a mesma ideia em Tucídides II, 64, 3: "*Tudo o que nasce conhece também o declínio*". Em I, 46 percebe-se... (...). (Desclos, 2006, ênfases nossos)

Esta singular imposição — de imutabilidade — imita e supera por suas consequências a que Políbio teria podido fazer através da identificação da noção de causa, operando um reenquadramento já próprio do *métier* do historiador, que se revelará no entanto mais poderoso, para importância da filosofia, ao deslocar através da conceitabilidade histórica sobre os fatos a noção parmenídica da permanência.

É próprio da história conhecer primeiramente a veracidade dos acontecimentos que efetivamente ocorreram e, em segundo lugar, descobrir a causa pela qual as palavras ou atos resulta, finalmente, em fracasso ou sucesso. Com efeito, um simples relato pode ser correto sem ter nenhuma utilidade; *acrescente-se-lhe em compensação, a exposição da causa, e a prática da história torna-se fecunda*. Buscando as analogias para aplicá-las a nossos problemas atuais, encontramos meios e indicações para prever o futuro (...). (POLÍBIO, I-1; XII, 25b. *Apud* PINSKY, 1980, p. 145, ênfases nossos)

O fato da noção de causa ter uso compartilhado entre a filosofia e a história, mas também entre estas e o direito e a medicina, mostra a capacidade de trânsito nocional que Platão administra nos saberes de sua época, e aos anteriores segundo as noções centrais. Assim a mesma noção de causa, a que Platão teria que se submeter para expor sua compreensão e

²¹ Veremos no próximo estudo de diálogo referente ao *Fedro*, com consequências no segundo capítulo, que este princípio de Sócrates, aparentemente apenas refreador, garantirá a eficácia hermenêutica de redução dos monstros míticos a proposições razoáveis, oticamente descritíveis.

²² Salvo indicação os trechos utilizados são da tradução de Carlos Alberto NUNES para o *corpus*, e nossas as traduções de outros autores.

correto uso da medicina, é ao invés por ele tornada em secundária à preeminência da permanência e da ilusão fática próprias de sua influência por Parmênides e Zenão de Eléia. Antes que uma discussão deste reenquadramento, interessa-nos expor os usos do reenquadramento, dos deslocamentos, nos diálogos, e que a seguir no *Ménon* aproximará uma ação parturiente de inspiração ou sugestão médica, a uma atividade própria dos geômetras de sua contemporaneidade.

2.1.2. Lugar do *Cármides* na obra platônica.

Um estudo sobre o método filosófico e clínico em Sócrates dá ensejo a situar o *Cármides* dentro do *Corpus* platônico, ao mesmo tempo que exhibe uma disposição da crítica a seu respeito:

O desprezo dos *scholars* ao *Cármides* notado por Gerald Press não é tão surpreendente, dadas as pressuposições que tem dominado muito da escrita filosófica de língua inglesa sobre os diálogos durante a última metade do século XX. Estas pressuposições não poderiam e não deveriam ser feitas sem argumentos e autores recentes, sugerem que aqueles que deveriam questionar estas pressuposições poderiam achar mais difícil fazê-lo do que tinha sido no passado. Uma destas pressuposições é de que os diálogos podem ser divididos — como tem sido no último século ou tanto — em trabalhos compostos durante os períodos inicial, médio e final; outra é de que a divisão reflete os propósitos filosóficos atendidos pelos diálogos durante cada um destes três períodos. Os diálogos iniciais são aceitamente socráticos, desde que ilustram o método socrático, ou o *elenchus*; os diálogos intermediários são construtivos, enquanto apresentam as teorias filosóficas de Platão; e os tardios são críticos destas teorias apresentadas no período intermediário ou construtivo. Nessa visão, o *Cármides* é um diálogo inicial e seu valor consiste primariamente, senão somente, em sua ilustração do *elenchus* socrático. Não é surpreendente, portanto, que quando o assunto é o *elenchus* socrático, o *Cármides* ganhe dos *scholars* alguma atenção que se mantenha. E ainda, é importante insistir que a atenção ao *elenchus* não veio à custa da unidade dramática do diálogo. (WAUGH, 2002, pp.281-2)

Não é pois aparentemente pela medicina e pela ampla discussão da *sophrosyne* que ali se empreende, que o *Cármides* é destacado, mas pelo *élenkhos*. No entanto, por qualquer destas duas possibilidades, se pudermos mostrar que o exame socrático tem uma raiz clínica e repete predominantemente o exame clínico, e se pudermos do mesmo modo vincular ao uso conceitual e equilíbrio da teoria dos quatro elementos a abordagem da *sophrosyne*, a medicina terá estado presente de um modo e de outro com parte de uma transição mais ampla na vida das cidades ligadas às reformas de um Epimênides e um Sólon. É o que faremos a seguir, e o diálogo *Cármides* ganha um novo significado na obra platônica, ao mesmo tempo que apresenta a figura de Sócrates como creditadora desta herança de saber. Tomadas deste modo, as páginas iniciais do *Cármides* aparecem densas por relações e diálogos com a tradição, imediatamente a seguir.

2.1.3. *Cármides*: a fonte da autoridade para o discurso e a opinião.

É corrente entre os estudiosos da antiguidade helênica a percepção da dependência do

valor de uma fala — valor reconhecível e antes atribuível —, à fonte nominal que proferiu primeiramente ou que a permite por contato pessoal ou por conhecimento cultural. Vernant²³ reuniu de modo eloquente o quadro da transição de um mundo micênico onde a fala e a palavra são extensões rituais do poder do rei que centraliza a administração — e as tematizações decisivas — em um palácio, o chamado sistema palaciano — para um mundo em que se dá uma extraordinária difusão deste instrumento, a palavra, e de seu poder político, além de comercial. Neste exato espírito e tom, Sócrates teria feito sua instância: "*Mas que diferença faz, Sócrates, saber com quem aprendi? — Nenhuma, respondi*, pois o que importa considerar não é quem disse, porém, se está certa ou errada a proposição." (*Cármides*, 161c, ênfase nosso) A mera ocasião desta observação feita por Sócrates indica ao mesmo tempo um substrato persistente com que ele lida e com que de algum modo se defronta, num embate, como também algo de seu método, como ficará exposto a seguir. Uma vez que Cármides concorda na independência da proposição ao seu emissor, Sócrates, sem demora e no espaço desta mesma concordância, imprime a necessidade de um significado e logo, sucessivamente, a necessidade de um ser, cuja entidade responderia sim pela compreensão, versus a autoridade de um emissor tirano ou descendente dos fundadores da ordem, recebendo tecnicamente um crédito de tipo filosófico, cuja determinação exige ainda, a definição: "Então, é quase certo haver ele proposto algum enigma com a sua definição, por ser difícil, em verdade, saber o que significa (...)." (*Cármides*, 162b5) De tal modo o paradigma socrático ou empenhado por Sócrates desta independência é novo ou resta novo, em coordenação com a vinculação à permanência e o significado definível, que ele pode observar: "porém não fora de admirar que até mesmo o autor da frase não tenha compreendido o seu significado" (*Cárm.*, 162b) — isto é, desambiguando: o significado no sentido então inédito impresso por Sócrates junto a Zenão; o que mana, radialmente²⁴ da permanência; numa palavra: tudo que forma a tradição: "de tal modo é decantada pela tradição entre nós como preeminente em beleza e virtude e tudo mais que completa a felicidade." (*Cármides*, 162b) Pontuando a genealogia (157e-158c) encontra-se uma necessária menção e descrição da construção de pre-eminência consagrada (em meio a esta mistura inextricável de vieses interessados e magnânimos) que terá sido a tradição, vale exatamente como garantia contra o "abismo de palavreado vão" do qual Sócrates avisa, "saio fugindo, temendo cair"²⁵ (*Parmênides*, 130d): uma edificação, uma preeminência, posta-se como avesso de um abismo, e o anula, o reverte, como num espelho,

²³ Desenhando um quadro amplo, Jean-Pierre VERNANT (2002, p. 31), narra a transição entre as palavras *thémis* e *diké* como dois momentos e formas de poder: uma privativa do palácio minóico, no XIV, exarativa e exclusiva do "ânax que em virtude de um poder mais que humano, unificava e ordenava os diversos elementos do reino", e outra pública e própria do V século e seguintes, onde ritos de soberania fazem através da palavra agora pública uma mitologia própria de justificativa tanto de poder quanto de origem; dispositivo que será assumido inercial e ingenuamente por Cármides, para imediata discussão por Sócrates. Quanto à transição do valor militar, Sócrates parece operar no sentido de uma reversão e permanência da combatividade rumo a si mesmo, justificando sua comparação a Tucídides, através deste delineio por VERNANT: "*Chega um momento em que a cidade rejeita as atitudes tradicionais da aristocracia tendentes a ressaltar o prestígio, a reforçar o poder dos indivíduos e dos gene, a elevá-los acima do comum. São assim condenados como descomedimento, como hybris — do mesmo modo que o furor guerreiro e a busca no combate de uma glória puramente particular — a ostentação da riqueza (...) Todas essas práticas são doravante rejeitadas porque, acusando as desigualdades sociais e o sentimento de distância (...) criam dissonâncias no grupo, põem em perigo sua unidade, dividem a cidade contra ela mesma. O que agora é preconizado é um ideal austero de reserva e de moderação, um estilo de vida severo, quase ascético (...)*" (p. 45)

²⁴ Radialmente: sem outras inclinações, torções ou facciosidades: verticalmente. Discutiremos *inclinação* mais à frente.

²⁵ Esta passagem será comparável à de Hipócrates quando se refere a 'postulados ôcos', cf. será visto mais à frente.

pela equivalente verossimilhança, por legalidade respeitável mas baseada ou erigida na opinião verdadeira, e não num critério que considere a exótica escala de valores socrática.²⁶ É que esta relação de abordagem — descolamento da fonte da opinião — e levantamento — da proposição — instaura discretamente um novo tipo de ignorância,²⁷ ao lado do novo tipo de saber (*eidēnai*), cuja vizinhança e condição de superestrato — ideal — é levado à presença nos diálogos como uma frequente ação de deslocamento — que é também frequentemente incompreendida.²⁸

Fazendo clivagem impiedosa à integridade histórica e mítica entre autoridade e emissão ou proposição — a seu ver inútil (tecnicamente) e daninha (política e civilmente) —, Sócrates reembala as afirmativas advindas de Crítias num súbito status de enigma (*Cármides*, 161c, 162a, 162b) pois, coerentemente, não se trata de ascender regressivamente ao originador da opinião de Crítias. Com este deslocamento, Sócrates descredita momentaneamente as análises correntes da genealogia e libera das ressonâncias confusamente e violentamente associadas aos clãs e às linhagens,²⁹ a discussão com suas implicitudes e pressões desse matiz. Gera um campo de transparência abordadora³⁰ e ao mesmo tempo uma livre forja e testagem de argumentos³¹ agora órfãos de seu poder emissor e contra este renascentes. A magnitude anterior desta influência político-gnoseológica explica os sucessivos e urgentes atrevimentos metodológicos a que Sócrates se refere, não sem eliminação e eximção de detalhes — dada a juventude extrema de Cármides. Poderá assim erigir a

²⁶ Cf. por exemplo *Banquete* (201e-212b), a escada de Diotima. Em detalhe, 209c: "O contato com o belo em situação adequada produz, gera o já há muito gestado. Próximo ou distante, não sairá da lembrança. O gerado e o belo desenvolvem—se juntos. Maior será a comunhão do que com os filhos, mais sólida será a amizade. Cada qual reconhecerá nesses rebentos familiaridade maior do que com a geração humana. Homero, Hesíodo e outros grandes poetas são admirados e invejados em virtude da linhagem que deixaram, garantia de glória e lembrança imortais. (...) Renome deram também a Sólon leis por ele criadas (...)." (SCHÜLLER, 2014, p.107) Também atestariam exotismo as afirmações de Aristóxeno, apud GIANNANTONI (1971) "Mas Aristóxeno o músico diz que esta doutrina é própria dos Indianos." (em 4. ARISTOXENUS, fr. 53 Wehrli [+ EUSEB. praep. evang. XI 3, 7-8 (II 8, 16 Mras)]).

²⁷ Cf. *Banquete*, 218d: "Meu caro Alcibiades, (...) Poderás ter visto em mim uma beleza incomparável, bem diferente da formosura que te singulariza (...) em lugar de uma verdade presumida, pretendes atingir beleza real (...) Entretanto afortunado amigo, examina melhor a questão. Não esqueças que sou nada. A visão do entendimento inaugura agudeza ainda maior quando a dos olhos começa a decair." (SCHÜLLER, 2014, p.129) Cf. também o início do *Mênon* (71b): "Eu próprio, em realidade, Mênon, também me encontro nesse estado. Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a este assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude." (tradução de IGLÉSIAS, 2001, p. 21).

²⁸ Companheiro de batalha em Potidea, de onde Sócrates chega no início do *Cármides*, Alcibiades é a seu próprio ver o maior dos injustiçados pela relativa miopia socrática à ordem vigente de valores: "desprezou minha beleza (...) Foi insolente naquilo de que eu me orgulhava, meus caros juízes." Platão parece mostrar algo como um ponto-de-vista presente no julgamento de Sócrates. De passagem, o descolamento da posição social como avaliador do mérito é mencionado por Alcibiades: "Fui salvo por este homem (...) salvou até minhas armas. Insisti junto aos generais para que tu [dirigindo-se a Sócrates] fosse distinguido. (...) Mas os generais, considerando minha posição social, entendiam que o condecorado deveria ser eu. Mais do que os generais, tu insististe em que o homenageado fosse eu e não tu." (*Banquete*, 220d-221a, tradução de SCHÜLLER) O que mostra a persistência de Sócrates em escapar à forma usual de edificação de valores.

²⁹ Hábil manobra político-administrativa já operada por Sólon, cf. Vernant op.cit.

³⁰ Veremos estudos de termos e metáforas óticas com ajuda das obras de Charles Mugler — artigos e também dicionários históricos de termos geométricos e óticos —, já no *Mênon* e também no *Parmênides*.

³¹ Como expresso no *Filebo* (55c): "Todavia, depois de havermos submetido (...) a um exame completo, não convém darmos a impressão de termos sido condescendentes com a inteligência e o conhecimento. Percutamo-los com energia por todos os lados, para ver se apresentam racha nalgum ponto, até revelarmos o que há de mais puro em sua natureza, de que nos utilizaremos juntamente com o que houver de mais verdadeiro neles e no (...), para emitirmos sobre todos nosso juízo definitivo." Citado *infra* no subcapítulo sobre o *Mênon*.

genealogia usual ao mesmo tempo que deriva dela quase ponto-a-ponto implicações surpreendentemente técnicas.

2.1.4. Cármides: a genealogia, o fluxo.

É neste âmbito de condescendência à inteligência ou senão, ao rito de soberania, expresso compreensivamente por Vernant, e em que Sócrates encontra-se imerso, lutando por vigência, que a noção de fluxo aparece no início do *Cármides*, junto ao encaminhamento para o tema da *sophrosyne*; ela enseja a genealogia de Cármides em termos da notoriedade de seus ascendentes; mas ela também tem importância num destaque à biografia do próprio Platão. Conforme R. M. Lamb (1917, ênfases nossos), em introdução à obra de Platão:

Quando garoto ele sem dúvida ouviu as leituras de Górgias, Protágoras e outros sofistas, e sua primeira inclinação parece ter sido à poesia. Mas sua inteligência era demasiado progressiva para ficar na posição agnóstica em que a cultura dos sofistas se baseava. Um século antes, Heráclito tinha declarado ser o conhecimento impossível, porque os objetos dos sentidos estão continuamente mudando: agora no entanto um certo Crátilo estava tentando construir uma teoria do conhecimento *sobre a asserção do fluxo*, pelo desenvolver algumas pistas deixadas cair por seu *autor oracular*, sobre a verdade contida nos nomes. Desde essa influência, Platão passou a seu contato com Sócrates (...)

Ênfase migra, para — longe da dispersão em nomes e valores legendários — os termos com que Sócrates lhe dá lugar e direciona, dentro de uma referência geral de tom pomposo, eloquente, e algo bajuladora e irônica, mas ao mesmo tempo discretamente técnica o bastante. Um dos trechos a atentar é: "*Oriundo de tal estirpe (γεγονότα)*, é natural que sejas o primeiro em tudo." (*Cárm.*, 158a, ênfase nosso). Outro ainda mostra a diferença socrática: "Mas se sua natureza é realmente rica em temperança e estas outras coisas, como o seu amigo aqui diz, (...)"³² (*Cárm.*, 158b, ênfases nossos)

A crítica de Sócrates aos valores e à sua forma de transmissão dá-lhe espaço para, na consulta ao jovem Cármides, resumir em elogio a sua genealogia, mostrando o quanto ela pode garantir ou não, por pequeno desvio, a sua condição que dispensa o encantamento (*ἐπωδῶν*)³³ — com o qual, atuando como médico segundo os médicos conhecidos na campanha de Potidéia, curaria a dor de cabeça de Cármides, que faz pretexto ao diálogo. Sócrates terá que contar com uma exposição da construção dos valores que seja consistente, aceitável e inquestionável:

E é muito natural, Cármides, que te sobressaias entre todos por todas estas qualidades. *Não creio que nenhum dos presentes possa nomear com a mesma facilidade* duas famílias atenienses, de cuja união fosse de esperar descendentes melhores e mais nobres do que os dois que te geraram. (...) Do lado materno dá-se a mesma coisa(...). (*Cármides*, 157d-158b, ênfases nossos)

³² "*But if your nature is really rich in temperance and those other things, as our friend here says, ...*", (*Cárm.*, 158b)

³³ Teremos ocasião nos capítulos seguintes de ver a relação entre a *epodé* e a *sophrosyne*, marcada e apontada no subcapítulo a seguir sobre o *Fedro*, ser desenvolvida em meio ao entendimento da ação clínica socrática.

Sócrates não pode melindrar este sistema:³⁴ o elogio é forma de propor e ganhar a consistência necessária para um quadro diante do qual introduz, como ataque estrategicamente organizado,³⁵ sua forma derivante de valor, da materialidade do valor, da (ir)racionalidade na transmissão dos valores. Além é claro da falência abismal de sentido nas palavras. Mas ele mesmo exige de si os valores e escala que apregoasse: não só, em outro diálogo³⁶ acusa-se a vertigem e fuga de um abismo — contra-edificação feita de vazios — de sentido nas palavras; ele ainda pode acusar-se, no final do *Cármides*, de palrador, tagarela (176a) e de mau investigador por não poder analisar com proveito a temperança (175a). A Crítias, aponta o exame para as preeminências e os vazios, o conhecimento e a ignorância:

Mas, meu caro Crítias, lhe respondi, procedes comigo como se eu conhecesse as questões por mim apresentadas e como se bastasse querer para ficar de acôrdo contigo. Porém não é assim: investigo contigo o que é trazido à discussão, justamente por ignorá-lo. Só depois da investigação é que poderei dizer se estou ou não de acôrdo contigo (165b)

Ao colocar-se o mesmo fundo de teste que aplica a *Cármides*, ele deixa igualarem-se os edifícios opostos das qualidades genéticas preeminentes e dos vazios atributos das palavras. O resultado de uma tal percepção de avessos complementares que os identificasse e correspondesse em anulabilidade, como em simplificação algébrica,³⁷ seria chocante; e a semelhante genealogia empreendida com *Mênon* deixaria Sócrates à beira de uma acusação que poderia ser encampada pela cidade.³⁸

Os deslocamentos que Sócrates deve operar lidam com matéria sensível, um tecido social polemizado pelas guerras e sensibilizado pela peste que recobriu Atenas anos antes. Lamb (1917) anota a dissensão sutil: "Ao longo desta passagem há uma alusão ao *pensado* ou *sabedoria* em *sophrosyne*, e aqui [165a] Crítias tenta identificar *phronei* ("pensar bem", "ser sábio") com *gnôti* ("saber", "entender") da inscrição *γνώτι σαυτόν* em Delfos."³⁹

E o mesmo Lamb, em notas ao texto platônico, registra neste denso trecho — 165a — a ressonância com a poesia antiga, item segundo da lista de vínculos com a tradição dada por Sfirski-Laudat (2006) (cf. *supra*, 1.1.), agora com o poeta Teógnis, e ainda Aristófanes, no sétimo item (ver notas):

porque "Conhece a ti mesmo" e "Sê temperante" são o mesmo, como a inscrição (1) [a nota destacada supra] e eu declaramos, embora uma seja parecida o bastante para pensá-las como diferentes — um erro no qual

³⁴ Será visível — cf. *infra* — no *Mênon*, o quanto a possibilidade de uma diferente transmissão de valores irrita Ânito — um dos acusadores e impetradores do processo que culmina com a sua morte, que pode ser tomado por Platão como um representante de uma mentalidade ateniense da época — o que será sardonicamente apontado por *Mênon*.

³⁵ Cf. *infra*, artigo de BUSSANICH, 2006.

³⁶ *Parmênides*, 130d.

³⁷ O corte de zeros no numerador e no denominador.

³⁸ De fato no *Mênon* a imposição ou intromissão da demonstração da reminiscência poupa e substitui, para Sócrates, o encaminhamento racionalista e científico da transmissão de saber, de capacidade e de valores, que a atenção ao conhecimento médico por Platão permite conceber e até expor. Vanguarda médica que leva a este confronto de concepções ou descrições, do qual Sócrates seria portador, e que poderia ter levado, além de sua incriminação, e pelo quadro de pensamento ou mentalidade que o fez, à própria extinção da atividade de cirurgia — conforme será visto, com brevidade, no segundo capítulo.

³⁹ "Throughout this passage there is an allusion to the *thought* or *wisdom* implied in *σωφρονεῖν*, and here [165a] Critias seeks to identify *φρόνει* ("think well", "be wise") with *γνώτι* ("know", "understand") in the inscription *γνώτι σαυτόν* at Delphi." (LAMB, 1917, p. 48n.)

caíram — aqueles que eu considero os dedicadores às inscrições tardias — quando eles puseram "Nada em excesso" (2) e "prometa e o mal vem junto (*A pledge, and thereupon perdition*)" (3). Porque eles supuseram que "Conhece a ti mesmo" era uma peça de aconselhamento, e não a saudação do deus aos que estavam entrando; e assim, já que suas dádivas tão poderosas igualmente dão peças de útil conselho, eles escreveram estas palavras e as dedicaram. Agora, meu objetivo em dizer tudo isso, Sócrates, é deixar para você todo o argumento anterior — porque, embora talvez seja você quem esteja mais no direito, ou talvez seja eu já que nada de certo emergiu de nossas colocações — e proceder ao invés para satisfazer você dessa verdade, se você não a admite, de que a temperança é conhecer a si mesmo. (*Cármides*, 165a-b)⁴⁰

Lembrando também os elogios encomendados pelas famílias e aceitos por poetas num contexto que será apontado como o da mudança da inspiração e regência da *alethéia* para a regência explícita de uma *techne* (Detienne, Rocha Pereira), seja Píndaro, seja Simonides, para Sócrates "a tua família é decantada nos versos de Anacreonte, de Solão e de muitos outros poetas, como notável pela virtude, pela beleza e tudo o mais que completa a felicidade" (157e). De tal modo evidencia uma tão especial ou elogiosa dotação,

que nosso caso resume-se no seguinte; se já tens o dom da temperança, como pretende o nosso Crítias, e és suficientemente temperante, não necessitas de nenhuma fórmula de encantamento [*ἐπωδῶν*], nem de Zalmóxe, nem de Abáride, o hiperbóreo, podendo ser-te indicado desde já o *remédio* para a cabeça. (158b, ênfase nosso)

Platão tem disponível quase um outro caminho, que une o legislador a mago-médicos como o já citado Abaris e Epimênides (a serem acompanhados com maior detalhe no segundo capítulo):

Aristóteles quer demonstrar o caráter natural da Polis: ela é como uma família ampliada, pois que se forma agrupando aldeias que, por sua vez, reúnem núcleos familiares. (...) Carondas é o legislador de Catânia; (...) teria feito preceder suas Leis de um prelúdio, análogo ao que Platão introduz como prólogo no capítulo IX consagrado ao direito criminal: trata-se de uma verdadeira encantação, de uma "*ἐπωδή*" (epodé), que deve ser cantada e que se dirige àqueles cujo espírito é obsedado pelo pensamento de atos ímpios e criminosos. Antes de promulgarem penas repressivas, os legisladores querem agir preventivamente sobre os maus por uma magia purificante, uma espécie de *γοητεία*, que utilizada a virtude calmante da música e da palavra cantada. (...) Nessa alma perturbada, enferma, a *cátharsis* mágica do legislador faz voltar a ordem e a saúde, do mesmo modo que os ritos purificatórios de

⁴⁰ Notas: "2- Μηδέν άγαν aparece primeiro em Teógnis, 385. 3- Έγγύα πάρα δ' άτη, um velho dito sobre a temeridade em fazer uma promessa, é citado num fragmento de Crátino, o rival mais velho de Aristófanes. Cf. Provérbios, xi, 15 — "He that is surety for a stranger shall smart for it." (Lamb, 1917, p.48-9, nota). TUOZZO (2011) anota o sentido de apego aos valores expresso excelentemente por Teógnis, que Crítias, sem disfarçar de seu tipo de autoridade uma complacência — escrupulosamente mantida no texto platônico — impõe a Sócrates. "O verso de Teógnis exorta a elite aristocrática a permanecer verdadeira junto a seus valores tradicionais — em particular, este da auto-contenção e moderação (σωφροσύνη) — e aos meios tradicionais de transmissão destes valores de uma geração a outra. [ênfases nossos]" ("Theognis' verse exhorts the aristocratic elite to remain true to its traditional values — in particular, that of self-restraint and moderation (σωφροσύνη) — and to the traditional means of transmitting those values from one generation to the next.") (p.73)

Epimênides restabelecem, na cidade conturbada pelas dissensões e pelas violências, causadas por crimes antigos, a calma, a moderação, a *homónoia*. (VERNANT, op. cit., p.54).

Doravante o trajeto da medicina, em sua onipresença no *corpus*, parece estar trilhável quase sempre num segundo plano; uma das formas será a da onipresença de noções técnicas que coordenam relações temáticas e constituem pontes de transição entre áreas de saber; outra forma de condução, será a consistência quase auto-explicável de uma ação clínica de Sócrates, cuja evidência através de pequenos trechos em conexão com uma visão de conjunto, tentaremos então levantar.

Obviamente o teatro tem o lugar para uma função catártica que não se fez esperar, embora siga outras determinações.

A influência de Aristófanes sobre a opinião foi considerável. Quando Péricles quis substituir sua autoridade pela das leis, ele a tentou suprimir com a proposição de Cinésias, mas se viu obrigado a restabelecê-la três anos depois, e o teatro adquiriu tanta potência que Platão pode definir a república de Atenas como uma 'teatrocracia' (ALFONSI, 1966, p.12).

Alfonsi deixa entrever o mergulho que Platão gostaria fazer no espelho em que a vida se faz para o poeta. Quer queira mostra o poder do teatro em comparação ao das ideias, e com ele justificar seu projeto *Politheia*, quer queira criticar o *status quo* a partir de um fiel retrato facilmente comunicável: "A matéria do poeta é toda a vida de seu tempo; sua obra é o espelho fiel da vida ateniense e explica-se assim que Platão, querendo dar uma idéia da constituição de Atenas a Denis de Halicarnasso, enviou ao tirano a obra de Aristófanes." (idem, p.10) Ora esta autoridade poética Platão a reconheceria na medicina, ou se acredita em débito, senão em alcance, a esta; seguro de sua capacidade de afetar, visaria acrescentar a dramaturgia um referencial de uso de seu poder:

Ainda, melhor que qualquer outra atividade, a medicina sublinha contrariamente ao egoísmo moral de um Cálicles ou de um Trasímaco a importância moral de toda conduta legítima. Ninguém com efeito pode mais facilmente fazer o mal do que um médico: a ele é possível fazer pesar grandes honorários sobre seu doente, impor-lhe muitas despesas, e até de lhe fazer perecer. (...); e em outra parte Platão aconselha fazer passar todos os anos diante de um tribunal tanto os médicos quanto os pilotos para darem conta de sua atividade — mas o verdadeiro médico é o que não tem outro fim que o nosso bem, de nosso corpo, que o faz passar de um estado pior a um melhor; busca o proveito para o doente e não o seu próprio. (SCHUHL, 1960, p.75).

Deveremos portanto perguntar, mais tarde, ao visitar o *Fedro*, que possibilidade de transmissão ao médico ou à arte médica Platão vê seu dom dramático e poeta regulador poder alcançar; Schuhl aponta como ele os ranqueia, comparativamente: "Se nos reportamos ao Fedro veremos que na ordem das reencarnações o médico chega bem honrosamente no quarto nível, depois do filósofo, do bom rei e do político, enquanto que o artesão situa-se apenas no sétimo nível, tendo após ele o sofista e o tirano. (SCHUHL, op. cit. p.75)"

2.1.5. Cármides: Medicina nos diálogos — Conclusão.

Finalizando este estudo inicial de um primeiro diálogo, a questão da *sophrosyne*, em seus esforços de definição, no *Cármides*. Também um olhar por cima, um *episcopê*, supervisor, faz parte dela, embora concordem seja insuficiente para defini-la. (170d-e, 171a-c) "O indivíduo temperante perceberá muito bem que o médico possui uma espécie de conhecimento, porém se se dispuser a precisar qual seja sua natureza, terá de saber com que se relaciona êsse conhecimento (...)" (171a)

É, pois, sobre as coisas saudáveis [ὕγιεινοῖς] e as nocivas [νοσώδεσιν] à saúde que examinará o médico, enquanto médico [ιατρικός], quem quiser proceder [esse exame da medicina] com acêrto [ὀρθῶς σκοπούμενος]. — É também o que penso. — Com êsse critério êle *examinará suas palavras* [ἢ λεγομένοις] e seus atos, para saber se suas asserções são verdadeiras, e bem feitos os atos. (171b, grifo nosso)

Veremos mais a frente este preceito hipocrático de repulsa ao nocivo e o papel daninho de interrupção do esclarecimento.⁴¹ Por ora exalta-se que as palavras são objetos de exame, e estão em par com os atos; ambos ajustam-se, devem adequar-se, ao que lhes convém respectivamente, não em si; de fato, ao final, a seguir, a generalidade de conhecer deve voltar, subir, a uma superfície:

De qualquer modo, se a temperança é apenas o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento, jamais conseguirá distinguir entre o médico conhecedor de sua arte e o que não a conhece, porém simula conhecê-la ou imagina conhecê-la, nem qualquer outro profissional do que quer que seja; como qualquer artesão, só reconhecerá seus próprios companheiros de ofício. (171c)

No entanto o ponto chave para a evidência mesmo que discreta de uma preeminência da medicina está em "*Mas sem o conhecimento da medicina, poderá alguém orientar devidamente qualquer um desses exames?*" (*Cármides*, 171b) Isto é, inclusive o exame que agora se discute, sobre a própria medicina. Ou seja, o seu conhecimento, o da medicina, é baliza e garante para que se possa performar os exames. Para nosso efeito, de uma melhor percepção da medicina e de seus mecanismos envolvidos e disseminados no *corpus*, ainda não temos trecho melhor.

O diálogo *Cármides* iniciou portanto várias questões; a novidade de uma ação médica que se utiliza de encantamento — de tipo musical, a *epodê* — ligado a um remédio, *phármakon*, que não é uma folha mas sobretudo, que estão condicionados a uma virtude máxima que alguém pode possuir por origem — o que será questionável de modo aliás

⁴¹ Cf. *infra* seção 2.3.6. : "O médico, portanto, deve estar seguro sobre isso, a fim de que, reconhecendo o momento oportuno de cada coisa, distribua a uma o alimento e a aumente, e elimine o alimento da outra e a prejudique." (HIPÓCRATES, *Da doença sagrada*, trad. 18LITTRÉ (21JONES) Apud CAIRUS & RIBEIRO, 2005, p. 79)

"Thus, then, the physician should under-[p. 369]stand and distinguish the season of each, so that at one time he may attend to the nourishment and increase, and at another to abstraction and diminution. And in this disease as in all others, he must strive not to feed the disease, but endeavor to wear it out by administering whatever is most opposed to each disease, and not that which favors and is allied to it. For by that which is allied to it, it gains vigor and increase, but it wears out and disappears under the use of that which is opposed to it. But whoever is acquainted with such a change in men, and can render a man humid and dry, hot and cold by regimen, could also cure this disease, if he recognizes the proper season for administering his remedies, without minding purifications, spells, and all other illiberal practices of a like kind. [p. 370]" (The Genuine Works of HIPPOCRATES. Hippocrates. Charles Darwin Adams, New York, Dover, 1868, ênfase nosso.)

investigativo pelo exame socrático acompanhado por Crítias. Este reenquadramento da genealogia como forma de transmissão e reconhecimento dos valores terá sequência no *Mênon*, enquanto a dupla relação dos valores com as palavras dos emissores de opiniões e a edificação ascendente dos valores como virtudes genésicas terá uma continuidade e intensificação para deslocamento, no diálogo *Fedro*.

2.2. FEDRO

2.2.1. Introdução. Desmedida: do ritmo ditirâmico ao heróico.

O diálogo *Fedro* dá ocasião ao estudo sobre pressões que nos conceitos e nos diálogos Sócrates detecta, e também, por sua vez, impõe, seja quando em momento de jactância com uma opinião pré-estabelecida, como ocorrido com a opinião que Cármides transporta desde Crítias, para assombro e protesto de Sócrates, ou inversamente, seja quando para o momento de maiêutica. Trata-se do grande problema de desmedida; desde as antecessoras noções de definição, de exame e da poesia encomiástica, desde as abordagens de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, mencionadas à propósito da *sophrosyne*, no quadro das influências em Platão.

No escopo do combate à desmedida, o *Fedro* mostra de início como ela é percebida habilmente em sua aparência complexa de interpretação sobre um rapto associado ao lugar do diálogo:

Interpretação sutil⁴² da lenda fora dizer que o ímpeto de Bóreas a derrubou dos rochedos próximos, quando ela brincava com Farmaceia, e que as próprias circunstâncias de sua morte deram azo a dizerem que Bóreas a havia raptado. Ou daqui ou da colina de Ares. Sim, porque há também uma versão, que a dá como raptada daquele ponto. Enquanto a mim, Fedro, acho muito engenhosas todas estas explicações (...). (*Fedro*, 229c)

Já um momento oposto, avesso, de brotamento, da erupção, o deste monstro feito de ventos tifônicos, também tem a habilidade singular de Sócrates a detectá-lo: "Porem a grande superioridade da minha arte [comparada à das parteiras] consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro." (*Teeteto*, 151c).

Monstro aparece na opinião, ou atua sobre o discurso, como o modo de levantar uma opinião, o soerguer um solo levemente: o que é então mais monstruoso e incomoda a Sócrates?: a referência a uma figura confusa e talvez divertidamente assustadora, o item da semântica, da descrição, ou o modo próprio da opinião, este modo tão corrente de levantar um tópico, com a suspeita, ou de oferecer em menção uma opinião transportada e repassada sem encaixe⁴³ e nem cabimento adequado ou elaborado. Ao primeiro se aplica a etiqueta, ou a censura, o protesto pela menção inconveniente: *téras légeis* (τέρας λέγεις). Ao segundo — o que brota, e cuja iminência de eclosão se faz pressentir pelo saber singular do filho de uma parteira — Sócrates impede ou antecipa com recurso à pergunta pela definição e com o entabulamento de um discurso mediado, cujas partes sofrem ampliação e consequenciamento

⁴² Sutil, vale dizer: naturalização dos deuses ou a desmitologização racionalista, ambos procedimentos relacionando-se com uma das acusações sofridas por Sócrates na *Apologia*.

⁴³ Para o encaixe, cp. *Fedro* 265b-c: "E não sei de que jeito, Fedro, ao nos representarmos a emoção amorosa, atingindo, sem dúvida, por vezes, a verdade, como também nos afastando dela, *encaixamos* um discurso não de todo carente de persuasão, uma espécie de hino mítico, equilibrado e piedoso, em louvor de Eros (...)" (NUNES, 1975, p. 80, ênfase nosso)", que diz com mesmo módulo mas outro sentido, agora favorável, o mecanismo em 229c-230a, ao criticar a versão corrente de um "rapto" de Oritia por Bóreas.

que as reintegram ou expõem como pontas soltas — mas inócuas — um processo antecipado que predominantemente é chamado o exame.

Mas há algumas surpresas, e aparentes paradoxos, como quando, usualmente associado à *ataraxia*, Sócrates faz um discurso surpreendentemente contrário ao desinteresse como segredo ou chave que evitaria os excessos no amor (*Fedro*, 230e-234c, 'primeiro discurso'); e ele o faz em favor justamente do delírio (*Fedro*, 245b-c) — o que seria francamente paradoxal ao combate aos excessos. Mas esta palinódia, esta retratação, feita diante de Eros, a quem teria descuidado em favor de coisas humanas (243b), tem motivos claros, justos, graves, temíveis:

(...) Estesícoro. Privado da vista por haver injuriado Helena, não lhe escapou, como a Homero, a causa de semelhante fato; por frequentar as Musas, reconheceu-a e de pronto compôs os versos: "Foi mentira quanto eu disse. Nunca subiste nas naves de belas proas recurvas, nem no castelo de Tróia jamais pisaste algum dia." *Havendo escrito nesse estilo toda a denominada Palinódia ou Retratação, imediatamente recuperou a vista.* (ênfase nosso)

Faz ele este discurso defensor ou valorizador de intervenção — divina — na ação humana, levando-a ao transporte, que nos inspira a várias belas obras:⁴⁴ mas isto em aparente contradição em termos, se Sócrates pretende ser ou se mostra sereno e atento, mesmo sob agressões.⁴⁵ Significa que ele será o primeiro a dispor-se para o delírio amoroso, tomado pela presteza romântica que move em atos apaixonados? Não, e bem ao contrário: ele é capaz de serenidade firme, frequente, não isenta de verve e humor:

Nas privações [da campanha de Potideia], ele se revelou mais resistente do que eu e todos os outros. Quando estávamos isolados em algum ponto, o que é frequente em campanha, a resistência dos outros à falta de alimento reduzia-se a nada em comparação à dele. (...) Vale o mesmo para a reação ao frio. (...) A geada era das mais severas. Evitávamos sair. Mas quando alguém resolvia enfrentar a intempérie, envolvia-se com panos nada usuais, protegidos os pés com feltros e peles de carneiro, ao passo que este homem saía com o manto de todos os dias, caminhava descalço sobre o gelo com desembaraço maior que o dos calçados. Os soldados, de olhos atravessados, suspeitavam zombaria. (*Banquete*, 219e, trad. SCHÜLLER)

Sua serenidade o permite postar-se em exame de aspectos contraditórios de questões em ambiência própria, num estado de reserva silenciosa e estática que atravessa as horas e cumprimenta o sol após a noite e após o anoitecer, num percurso extravagantemente longo e singular à vista impressionada de muitos, a quem sem querer, quase com apenas isso mesmo afrontaria, nos casos em que não já o conhecessem:

— Eu o encontrei. Abrigou-se num vestíbulo aqui na vizinhança. Está imóvel. Pedi-lhe que me acompanhasse, foi inútil. O tal de Sócrates não se mexe. — Que estranho! — Observou Agaton. — Volta. Grita até que reaja. — Não o perturbem — interveio Aristodemo. É costume dele. Para em qualquer lugar. Se o conheço bem, não deve demorar. Deixem-no, não o incomodem. (*Banquete*, 175a-b, trad. SCHÜLLER)

Haverá esperança de solução para um tal enigma? Entre um elogio ao delírio e uma serenidade que beira ao excêntrico (*átomos*)? O bravo Sócrates, recém chegado da batalha em

⁴⁴ *Fedro*, 242b-257c, o 'segundo discurso', o primeiro discurso de Sócrates.

⁴⁵ Cf. Diógenes Laércio, II,5, 21 e 37; *Teeteto*, 151c: "Alguns, meu caro, a tal ponto se zangaram comigo, que chegaram a morder-me por os haver livrado de um que outro pensamento extravagante" (trad. NUNES)

Potidea, em torno de quem os jovens se apressam para ouvir sua entrevista com Cármides, é seguramente um atleta treinado e campeão em batalha, onde caminha com atípica serenidade mesmo na retirada assediada, capaz de proteger e resgatar companheiros feridos — herói Sócrates ou ao menos valente, mas de uma valentia cujo motor não se encontra nos ambientes de Homero: antes oferece-se acompanhada da palavra articulada, da agilidade na audição, de uma distinção noética e dialética incompatível com o transporte, o brio incandescente e espoucante, em prontidão *versus* o acaso, os deuses e as adversidades ou adversários, em que se colocam e pelos quais parecem trafegar, os heróis da mitologia e mesmo os do teatro trágico.

Nossa fé e nossa crença recaem numa curiosa menção e protesto deixadas transparecer por Sócrates — ou por Platão — que abre para outro conjunto de questões, não distantes do encantamento e do fármaco presentes no *Cármides* e que por isso ensejam este estudo do *Fedro*: a palavra chave já a vimos acima — o transporte. Mas para entender de que modo e sobre que solo se dá este transporte que somente Sócrates acusa, um quadro prévio de filosofia pitagórica deve ser chamado à cena: relações fracionárias e geométricas, mas também métricas num quadro implícito e rico feito de poesia, teatro e música, que justamente Platão parece insinuar. Todas as questões desta atonicidade numérica e geométrica, acreditamos que Platão não as pode expor agora, seja por juventude num percurso em que avança constantemente, de fato tendo sido colocada como marca de sua trajetória expressa com os diálogos em comparação e sucedibilidade.

E que ponto de contato improvável este, entre as paralelas da serenidade e do transporte, se mostra discretamente, por motivo ou outro, neste mesmo diálogo? Ora, ele protesta uma mudança de andamento verbal, relativa a entusiasmo, fazendo referência à mudança de andamento na fala — expressa em modos clássicos — do ditirâmico ao heróico (241e),⁴⁶ para o qual transitou imperceptivelmente, levado pelo discurso do desinteresse apresentado por Fedro: "Não percebeste, meu caro, que eu passei dos ditirambos [διθυράμβους] para o verso heróico, e isso quando se tratava de censuras?" Passagem mínima, quase dispensável, se não adiantasse um horizonte ou universo igualmente distribuído e distante, nos saberes a que refere — saberes arcaicos? —, e nos acessos que Platão nos dá, ou que mesmo ele ainda não obteve.

Embora em tom cordial o protesto feito neste momento por Sócrates a Fedro chama a atenção para uma alteração no estado habitual de equilíbrio típico de Sócrates (por ex. *Fédon* 89a)⁴⁷ que é o da serenidade, ou à rigor, de uma impassibilidade interpretada de modo ambivalente: tanto corajosa, que lhe vale uma comenda por bravura em batalha (Diógenes Laércio, II, 5, 22), quanto absorta como em verdadeiro estado alterado de consciência (Bussanich, 2006), o que reduziria aquele valor; serenidade então dúbia, seja apenas curiosa, retirando-se no caminho para o *Banquete* (174d-175d),⁴⁸ seja pasmante, ao passar de uma manhã a outra manhã em mesma posição pensativa, de pé e partindo sem esquecer as costumeiras orações ao sol (D.L. II, 5, 22; *Banquete*, 220c). Ao se fazer ampliado e ganho em relevo, este discreto protesto ensejará a percepção de sua importância, que se dá no balizar a perspicácia socrática em detetar a emersão de uma pretensão de saber, na forma de um lugar-

⁴⁶ Na tradução de BINI & PINHEIRO, 2010, p. 78: "já me expresso em hexâmetros e não ditirambos."

⁴⁷ "En verdad, Equécrates, he admirado a Sócrates muchas veces, pero jamás me maravilló más (...) de él, es, en primer lugar, la gran serenidad, la benevolencia y la complacencia con que acogió el argumento de los jovencitos; y, en segundo lugar, la agudeza para percibir lo que nos hacían sufrir estas palabras, y lo bien que logró calmarnos: cuando ya estábamos en fuga y vencidos, nos reanimó y nos exhortó a que siguiéramos el argumento y lo examináramos conjuntamente." (*Fédon* 89a, trad. Vigo, 2009, p.113-4)

⁴⁸ Numa fronteira do retirar-se de tipo "alterado", tem-se no *Fédon* 95e8-10 "Entonces Sócrates se quedó largo rato examinando algo para sus adentros, y <después> dijo: (...)" (VIGO, 2009, p.143)

comum ou de uma opinião transferida, seja no focalizar neste mesmo andamento em mudança, a necessidade de um encadeamento⁴⁹ — que mobiliza e controla o andamento — entre as proposições discursivas.

Mas há outro protesto suave: também no *Cármides* (155c),⁵⁰ de modo quase intencional ou proposital, e sobre estes dois deslizes à sua caracterização ímpar e à quase monotonia de sua impassibilidade e controle como mostram os diálogos platônicos, há dois aspectos considerados importantes: primeiro como a querer parecer ser cidadão ao se mostrar passível de emoções como todo o mundo, o que reforça a tese de Bussanich (2006)⁵¹ sobre os escapes em estado absorto ou consulta ao *daimon* como um estado alterado de tipo religioso; e, segundo aspecto, coadjuvante ou complementar a este: o esforço platônico de exposição franca das relações do grupo de filósofos, criticada em meio ao processo, que teria gerado o motor ou impulsor mínimo da acusação, em meio a parte da população, seja afetada pelo temperamento de Alcibiades, seu discípulo, 'irreprimível' (Wolff, 1987, p.130), seja indignada pelos excessos — provavelmente sanguinários — da tirania que teria exilado Xenofonte (Cânfora, 2000, p.49).⁵²

2.2.2. Fedro: Sócrates reescreve a poesia e a métrica, na companhia de Esopo.

Ponderando a tese de um estado especial em Sócrates, que Platão deixa em entrelinhas ou cifraria se não mesmo deixa-se autoralmente confundir através da própria descrição dialogada, encontraria-se em contexto prévio duplo: contexto primeiramente político de defesa da filosofia, começado na visita de Platão a Eubúlides, quando do trauma à perda de Sócrates⁵³ — este homem que no entanto faz espelhar, por sua integridade, o quadro antifilosófico da cidade — ; e, segundo contexto, o da singularidade admirável e controversa deste Sócrates, que junto a Esopo, foram ditos escravos, mal-formados ou simplesmente feios, forçados à morte,⁵⁴ e a quem reescreveu (*Fédon*, 61b) e foi capaz, ainda como o próprio Esopo, de rever e reutilizar as opiniões correntes ou sagradas da época e da Cidade, os *mythos* — ditos demasiado comodamente *fabulae*⁵⁵ —, com um dom equívoco que poderia abalar a religiosidade da Cidade agora em crise de confiança — diante do racionalismo jônico e de Anaxágoras (recém processado) e diante do poder 'teatrocrático' acusado por Platão que remolda a *sophrosyne* em sua distinção e separação da *sophia* através de tragediógrafos, poetas e historiógrafos. Enquanto Esopo se vale da variedade e proximidade dos animais para

⁴⁹ Veremos este encadeamento no *Ménon*, 98a, cf. a tradução de IGLÉSIAS, 2001, p. 103.

⁵⁰ Em contraste a logo antes 154d: "Héacles! exclamei, será de fato irresistível se, afora tudo isso, possuir uma pequenina qualidade.(...) Se fôr, também, de alma bem formada (...)", segue 155c: "Neste instante, amigos, fiquei atrapalhado e me vi abandonado de minha confiança habitual, com que contava para conversar naturalmente com ele." O que exibiria duplo empenho; um empenho socrático em distrair uma divina capacidade de inumana isenção (Cf. *Eth. Nic.* Δ 13. 1127b 22-26, *apud* Giannantoni, 1971, C, 21, p. 278) erótica, como a que levou Orfeu ao esquartejamento e como veremos com Alcibiades versus Zópiros; e um empenho platônico, ainda nisto mesmo mas em outros termos: empenho em velar a possível pretensão de "inocência" e a influencia e ação divina da alma nestes ditos filósofos. Curiosamente, Aristóteles (Fragmento 27 Rose) "relata que um mago vindo da Síria para Atenas predisse a Sócrates, entre outros infortúnios, que seu fim seria violento." (D.L. II, 5, 45)

⁵¹ BUSSANICH, John. *Socrates and Religious Experience. In A Companion to Socrates*, 2006.

⁵² Diógenes Laércio, II, 5, 19: "(...) Sócrates era um orador extraordinário, segundo Idomeneus; além disso, como diz Xenofon [Memorabilia, I, 2,31] os Trinta proibiram-lhe de ensinar a arte da palavra (...)".

⁵³ Cf Diógenes Laércio, III, 6.

⁵⁴ Respectivamente: escravos: D.L., II, 5, 23; Aveleza, 2003, p.XVI; mal-formados ou simplesmente feios: Wolff, 1987, p.14-15; Aveleza, 2003, p. XVI; e forçados à morte: D.L. II, 5, 38; A., 2003, p.LII-LIII.

⁵⁵ Cf. AVELEZA, 2003, p. XXX: "A principal diferença entre o mito e a fábula consiste no fato do Mito ser um produto coletivo e espontâneo (...); ao passo que a Fábula é obra individual(...)"; "No período clássico, uma narrativa breve, cujo argumento se presta a uma *dedução*." [grifo nosso] (AVELEZA, 2003, p. XXXIII)

seu enquadramento ou tratamento, Sócrates se vale de recursos advindos dos antecessores Zenão e Parmênides, fazendo de definições provisórias as partes que convergem no argumento, que devem ser habilmente escolhidas, e ainda escolhidas em meio ao repertório de noções ou locuções amplamente compartilhadas pelo povo. Há uma base socrática para as premissas correntes, quando Sócrates leu Esopo, escreve à maneira de Esopo⁵⁶ e ainda o adapta:

Visitándome muchas veces el mismo sueño⁵⁷ en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras, decía el mismo consejo, con estas palabras : «¡Sócrates, haz música y aplícate a ello !» Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música, y que yo la practicaba. Pero ahora, después de que tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios retardó mi muerte, me pareció que era preciso, por si acaso el sueño me ordenaba repetidamente componer esa música popular, no desobedecerlo, sino hacerla. Pues era más seguro no partir antes de haber me purificado componiendo poemas y obedeciendo al sueño. Así que, en primer lugar, lo hice en honor del dios del que era la fiesta. Pero después del himno al dios. reflexionando que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer mitos y no razonamientos(14), y que yo no era diestro en mitología, por esa razón pensé en los mitos que tenía a mano, y me sabía los de Esopo; de éstos hice poesía con los primeros que me topé.⁵⁸

Muda exatamente aquilo a que Sócrates singularmente é capaz de prestar cuidadosa atenção: o andamento, ou a possibilidade de mudança de algum andamento : "Não percebestes, meu caro, que eu passei dos ditirambos para o verso heróico, e isso quando se tratava de censuras? (...) Não te parece que as Ninfas, contra as quais me atiraste mui de estudo, vão deixar-me inteiramente transtornado?" (*Fedro*, 241e). A associação entre o andamento e o controle ou a têmpera fica patente; transição sofrida mas ao menos percebida e protestada em tempo. A transição desapercibida — exceção ao dom de Sócrates — se constitui logo num arrebatamento, numa torrente em que se pensa desde um outro lugar, sob outro conjunto de licenças — convenientes àquele ritmo — e sob outra métrica e, diga-se mais simplesmente, outro contexto e sintonia: problema resumido em uma frase conforme Alcméon; harmonia ou consonância que distende, arriscadamente, a alma.⁵⁹ Desde o protesto surge logo o alerta:

⁵⁶ Diógenes Laércio registra (II, 5, 42) que ele efetivamente escreveu ao modo de Esopo (*Antologia Planúdea*, IV, 16).

⁵⁷ Para mais detalhes sobre o sonho e sua onirocrítica, cf. DODDS (2002) e EDELSTEIN (1967). Edelstein resenha obra de Jaeger que também expõe os cuidados aristotélicos com as ciências médicas, por exemplo no diálogo interconceitual do estagirita com Dioclés, pp. 145-152.

⁵⁸ *Fédon*, ed. Biblioteca clásica Gredos, p. 33. Cf. *infra*, a nota da edição anotada por VIGO, p.221.

⁵⁹ "A concepção de que a alma é uma "harmonia", ou melhor, uma consonância, está estreitamente ligada à teoria dos quatro elementos. Não pode ter pertencido à forma mais antiga do pitagorismo, pois, como é mostrado (...) [em Platão], é de total incoerência com a ideia de que a alma possa existir independentemente do corpo. É o oposto diametral da ideia de que "qualquer alma pode entrar em qualquer corpo" (...) A explicação da doutrina, dada por Platão, está em perfeita concordância com a ideia de que ela teve origem médica. Diz Símas: Sendo o nosso corpo, de certo modo, retesado e contido ao mesmo tempo pelo quente e pelo frio, pelo sêco e pelo úmido, e por outras coisas análogas, nossa alma é uma espécie de temperamento e consonância destes contrários, quando eles se misturam um e outro, na proporção conveniente. Portanto, se nossa alma é uma consonância [harmonia], fica claro que, *quando o corpo é relaxado ou retesado em demasia por doenças e outros males, a alma deve necessariamente perecer*. Essa é claramente uma aplicação da teoria de Alcméon (§ 96) e se coaduna com as concepções da escola siciliana. Ela

"contra teus hábitos, deixas-te arrebatado pela *torrente* da eloquência." (*Fedro*, 238c, ênfase nosso).⁶⁰

Sócrates nos refere monstros (*téras*, τερατολόγων),⁶¹ que demandam trabalho de redução (*Fedro*, 229e); eles são o produto a ser evitado num cuidado do ponto a que a opinião comum pode chegar, complicando uma análise, equivalendo a arrebatamentos discretos parcialmente sobrepostos, na falta de protesto que lhe aconselhe ou sem afinal um dispositivo que lhe sirva de paradigma a não ser que consideremos um retrato posterior de Sócrates como o desenhado e verossimilmente praticado por Epiteto, onde os paradigmas são algumas vezes mencionados.

Investigando-se ao menos rapidamente estes monstros não somente em seu eventual sentido estapafúrdio e acidental, mas em sua função dramática, que bem rendeu valorização a Hércules e a religião antiga, por seus combates: Sócrates parece sugerir que ele mesmo, no encontro e combate a estas mudanças de andamento e arrebatamentos, chamados logo a seguir de monstros, assemelharia-se, a si e a estes monstros, a Hércules e seus trabalhos? Sim — cf. *infra* 3.1.1. —, é uma estratégia necessária a Platão, dado o contexto com que lida. De modo discreto, serve para mostrar outra redução de interpretações complicadas e tifonescas como a que é detalhada no início do diálogo. E ainda, de modo indutivo, a possibilidade ampla aberta aos trabalhos mitológicos como os de Hércules. Deles, portanto, se extrairia lições morais e até mesmo sobre o discurso e seu tratamento. De fato ele menciona Hércules explicitamente, como anota Vigo, no *Fédon* (89c) e no *Eutidemo* (297c):

A passagem alude à história relativa ao segundo dos famosos doze trabalhos de Hércules: o combate contra a Hidra de Lerna, o monstro de nove cabeças (cf. Apolodoro II 5). A sentença "contra dois nem Hércules pode" tem caráter proverbial, e alude ao fato de que para vencer ao monstro, enquanto era também acossado por um enorme caranguejo marinho, Hércules teve de recorrer à ajuda de Yolau, seu sobrinho e fiel camarada. No *Eutidemo* 297c-d

complementa a evidência de que o pitagorismo do fim do V século a.C. foi uma adaptação da antiga doutrina aos novos princípios introduzidos por Empédocles. [grifos nossos] (BURNET, 2006, p.304-5)

⁶⁰ Esta 'torrente' (πάνυ μὲν οὖν, ὃ Σώκρατες, παρὰ τὸ εἰωθὸς εὐροιά τις σε εἴληφεν.) deverá se relacionar com uma 'flutuação' logo à frente, 263b (trad. NUNES). E o arrebatado-se é novamente referido em (*Fedro*, 257a, 261d); junto com a flutuação, e o 'impulsão divina' (*Fedro*, 279a) ele se liga através de uma 'capacidade' (269d) que pode ser comparada a outras, como a mencionada no *Íon* (535e-536a), e pode ser visto como transmissibilidade hipoléptica em 4.4.2., então tanto 'subterrânea' ou 'aérea' e divina, e isto segundo um novo critério — geométrico — cf. *infra* estudo no *Mênon*.

⁶¹ Na medida em que Sócrates pode efetivamente reduzir não só estes monstros mas também os que Hércules combateu, as conotações confusas e díspares das formas de *téras* ganham sentido: não só a emersão complicada de um monstro pode ser invertida numa redução que vale como demonstração, como o próprio modo mítico de tratamento pode ser substituído por uma visão mais racionalista ligada aos conceitos. Assim, cf. Pierre CHANTRAINE, *Téras*, diz também *teirea*, *tereos*, sinal enviado pelos deuses (*Iliada*, 2, 324), e prodígio; ao lado de *áster* (*Iliada*, 4, 76) "sinal do céu, estrela" (Il., 18, 482, A.R. 13, 1362), "monstro", diz da face de Górgona (Homero) e de Cérbero (S.); no [sentido] figurado: "chose étonnante" *dans un tour comme téras légeis* (Pl.). E os compostos: *teratoskopos*, "que interpreta os prodígios (Pi., Æsch., S., E.)" , ao lado de "*terato-skopos* (Pl., Arist., LXX), *terato-logos*, que conta maravilhas, maravilhoso (Pl., Philostr.)", e "derivados: *teratodés* (*prodigioso, monstruoso*), *teraticós* (*de maneira maravilhosa*)"; LSJ dá: "τερατόλογος — marvel-monger; τερατολόγος — of which marvellous things are told, portentous; τερατολογέω — tell of marvels.". Compõe-se enfim com estas acepções um substrato com que Platão abre diálogo: Sócrates empreende etimologias (*Fedro*, 244c), e enseja a redutibilidade das alegorias (*Fedro*, 229d-e) fazendo em suma, do monstruoso, menos, portanto, local aparição que já de interpretação; transição que Cícero habilmente captou ao traduzir *demonstração* desde *epideixis*, ou *apodêixis*, além de encomiástico, para uso enfim propriamente retórico, na chamada 'segunda retórica', conforme BAILLY (p.196). Significativamente e em coordenação ao novo quadro divergente da épica homérica, Sócrates tem oposto a *téras* não os heróis como Hércules e Yolau, mas a correção discursiva, ὀρθῶς λέγεις. (*Parmênides*, 159b).

Sócrates se vale da mesma comparação, para caracterizar o acossamento a que é submetido pelos sofistas Dionisodoro e Eutidemo. 'El intencionado tironeo' entre Sócrates e Fédon sobre quem deles seria Hércules e quem seria Yolau faz notar que, ante a magnitude do desafio, ninguém está certo de qual dos dois poderia realmente ajudar um ao outro. (VIGO, 2009, p.115, n.114.)

De passagem, o próprio Sócrates expressará, para ilustrar e evidenciar o seu próprio transporte, num caráter de paciente mas também de empírico, seu deixar-se, "arrebatar" (*Fedro*, 238c): "Não percebestes (...) meu caro, que eu passei dos ditirambos para o verso heróico, (...) Não te parece que as Ninfas (...) vão deixar-me inteiramente transtornado?" (*Fedro*, 241e). Pois a mudança de andamento, de métrica, que o faz embaralhar as indicações e imagens, pode ter um ponto perceptível de ocorrência, segundo a especialidade do próprio Sócrates (*Teeteto*, 150b-c) cuja arte está em perceber *quando* está pronto a, *na iminência*: "Porem a grande superioridade da minha arte [comparada à das parteiras] consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro." (*Teeteto*, 150b-c). Destacamos a "iminência" e o "de pronto" (βασανίζειν δυνατόν εἶναι παντι τρόπῳ).⁶² Tal momento tem expressão física no corte do cordão umbilical, a que as parteiras dão relativamente menor importância (149e1) "mais orgulho disso que de sua habilidade em cortar o cordão umbilical" (*Teeteto*, 1921, p.33). Uma tarefa implícita neste quadro será a construção de uma transformação desta habilidade singular e mesmo guiada por um *daimon*, em algo que os filósofos detenham como técnica, no esforço de completar uma mudança ensejada por Sócrates. Ainda mais, se como ressalta Bussanich (2006), esta capacidade transita para o mundo divino — e não para uma natureza⁶³ — agora em separação hierárquica de reinos divino e humano, entre outros, mas cujos entrelaços pertencem à mitologia e à poética e suas críticas, e ainda obviamente à retórica. Ambos concordam sobre o solo das opiniões correntes. Como dicionariza Preus (2007) elas são sumarizadas no início de algum estudo, com o objetivo aparente de criticar pelo incorporar da posição o quanto possível, num processo em alguns modos semelhante ao de Platão, que começa seu diálogos com expressões da opinião corrente: "Opiniões aceitas, "Endoxa são opiniões que parecem verdadeiras para todos ou para a maioria ou para os sábios. (*Tópicos*, 1, 100a; *apud* Preus, 2007, p.102)"⁶⁴ As fábulas conservam este nome — *fabulae* — somente numa tradução cômoda, que as isolam e a Esopo

⁶² βασανίζω — Testar a autenticidade de algo, fazer uma prova; convencer-se; colocar em ponto crucial ("To try the genuineness of a thing, test, make proof of: to convict: to put to the torture (Liddell and Scott, 1935, p.127); τροπῳ — to furnish the oar with its thong; (...) med., fastened his own oar by its thong (...) (LIDDELL and SCOTT, 1935, p.718) Testar com a pedra-de-toque (LSJ).

⁶³ WARNECK, 2005: "O *Fedro* oferecerá sempre um dos pontos de partida indispensáveis para tomar o caminho por onde a prática filosófica socrática situa a vida humana em meio à natureza, tanto na sua relação com a natureza quanto no como ela se mostra pertencente à natureza, se mostra da natureza. Tal relação e tal pertencimento porém podem ser ditos como revelados através de trágica ruptura de fronteiras. (...) Portanto, o que se torna evidente não é simplesmente o estranhamento humano desde o natural, mas de fato o estranhamento da natureza com ela mesma, desde ela mesma. Ao mesmo tempo, neste contexto, o diálogo oferece ocasião para considerar como o crédito de Sócrates à sua própria relação com a capacidade persuasiva e desvelante do discurso através de uma discussão que começa com o papel do erótico na vida humana, um tópico que próximo ao começo do diálogo e sem explicações sugere-se especialmente apropriado para Sócrates (*Fedro*, 227c)." O trecho acima, segundo pensamos, refere a bestialidade emergente no humano, paradoxalmente paralela à divindade também possível — cf. BURGER, 2008 — e o quanto esta dupla condição está entranhada no tecido humano regulado pelo prazer — cf. *Ética a Nicômaco*, vide *infra* —.

⁶⁴ "Accepted opinions. "Endoxa are opinions that seem true to all or to the majority or to the wise" (*Tópicos*, 1, 100a). (*apud* PREUS, 2007, p.102)

de contextos de análise mitológica: relacionam-se aos mitos (Detienne, 1992, p.93), aos *logói* (Rocha Pereira, 1988, p.244). Numa primeira fase, a relação com o mito é de depuração, de extração; e depois da realização — exitosa, — vem a revalorização. Sócrates critica a complexidade da análise comum sobre um evento relatado no *Fedro*, o rapto de Oritia por Bóreas:

Interpretação sutil da lenda fora dizer que o ímpeto de Bóreas a derrubou dos rochedos próximos, quando ela brincava com Farmaceia, e que as próprias circunstâncias de sua morte deram azo a dizerem que Bóreas a havia raptado. Ou daqui ou da colina de Ares. Sim, porque há também uma versão, que a dá como raptada daquele ponto. Enquanto a mim, Fedro, acho muito engenhosas todas estas explicações; porém, exigem agudeza de espírito e bastante esforço por parte do hermeneuta, o que não é nada de invejar, visto como depois disso êle seria obrigado a corrigir a forma dos Hipocentauros e mais a da Quimera, para, logo a seguir, ver-se abarbado com uma turba de Górgonas e de Pégasos, além de uma multidão inumerável de seres monstruosos e inconcebíveis. Perderia um tempo enorme o incrédulo que, armado apenas da vulgar sabedoria, se impusesse a tarefa de deixar aceitáveis estes monstros compósitos. E a razão, amigo, é a seguinte: até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou. Por isso *digo adeus a estas histórias e me contento com a opinião comum: como disse há pouco, em lugar de investigar estes problemas, cuido apenas de examinar-me*. Quero saber se sou um monstro mais complexo e cheio de fumaça do que Tifão, ou algum ser delicado e simples e que, por natureza, participe de algum destino de algum modo divino e sem fumos de qualquer espécie. (*Fedro*, 229c-230a, ênfases nossos) ⁶⁵

Um acompanhante da vanguarda da medicina em seu tempo, Platão, aplica-a como exame contra os Tifões em que podem tornar-se, pois preocupação idêntica também explicita-se no *Teeteto*.⁶⁶

A influência de Sócrates, no entanto, foi mais forte do que é frequentemente pensado. (...) Como Reale (2000, 142-145) bem expõe, Sócrates *quebrou a tradição poética de falar através de metáforas, lugares-comuns e aforismos*, e impôs a seus interlocutores um caminho razoável de expressão, onde eles tinham que estar mais conscientes do padrão de racionalidade que tem lugar. *No entanto nem Sócrates nem Platão desenvolveram uma nova terminologia para a análise e construção de argumentos desse tipo*. (RUBINELLI, 2009, p.35, ênfases nossos)

Tem-se então um âmbito e solo de relação com a mitologia e a poética antiga — especialmente a encomiástica.⁶⁷ Vigo (2009) anota em sua tradução do *Fédon*, a propósito das menções de Sócrates a Esopo (60c), que dá os mesmos passos, conforme Verbeke e Jaeger (cf.

⁶⁵ Destacamos ao menos, por ora, fumos (φύσει) que, traduzidos como gases, serão tema de Hipócrates examinados *infra* 4.3.1. e 4.3.2..

⁶⁶ Cf. *Teeteto*, 151c 6-11: "E se no exame de alguma coisa que disseres, depois de eu verificar que não se trata de um produto legítimo mas de um fantasma [εἶδωλον] sem consistência, que logo arrancarei e jogarei fora [ὕπεξαίρωμαι καὶ ἀποβάλλω,], não te aborreças como o fazem as mulheres com seu primeiro filho. Alguns, meu caro, a tal extremo se zangaram, que chegaram a morder-me por os haver livrado de um que outro pensamento extravagante."

⁶⁷ No *Banquete* 177b1-2, Erixímaco reclama a ausência de elogios a Eros: "Repara, rogo-te, os prestimosos sofistas exaltam com textos em prosa Hércules e outros." (Tradução SCHÜLLER, 2014.)

supra) de atenção ao mito, de revisão, às vésperas do julgamento, como Aristóteles o fez também, na "velhice":

Agora, porém, depois do julgamento e por haver o festival do deus adiado minha morte, perguntei a mim mesmo se a música que com tanta insistência o sonho me mandava compor não seria essa espécie popular, tendo concluído que o que importava não era desobedecer ao sonho, porém fazer o que ele me ordenava. Seria mais seguro cumprir essa obrigação antes de partir, e compor poemas em obediência ao sonho. Assim, comecei por escrever um hino em louvor à divindade cuja festa então se celebrava. Depois da divindade, considerando que quem quiser ser poeta de verdade terá de compor mitos e não palavras, por saber—me incapaz de criar no domínio da mitologia, recorri às fabulas de Esopo que eu sabia de cor e tinha mais à mão, havendo versificado as que me ocorreram primeiro. (*Fédon*, 61b)

A nota de Vigo a este trecho refere o sentido mais abrangente da palavra música, que Sócrates acreditava estar sempre cumprindo, "*precisamente lo que estaba haciendo, como los que dan ánimo a los corredores*" (*Fédon*, 60e):

Como a maioria dos intérpretes (Bluck, Loriaux, Gallop, Rowe, Dixsaut, etc), entendo que o particípio *entéinas* em 60d1 deve ser lido como uma referência à ação de *por em versos textos originalmente escritos em prosa*, e não a ação de musicalizar em sentido estrito (assim p. ex., Burnet e Eggers Lan). Sem embargo, os usos platônicos do verbo *entéino* poderiam dar lugar, em princípio, a ambas interpretações (veja-se Dixsaut [1991] p. 206, nota 40). (...) Sem embargo, como indica Dixsaut, seria preciso supor que se tratava de uma composição do próprio Sócrates, já que um hino se escreve originalmente em verso, e não poderia ser novamente versificado (veja-se também Rowe [1993] p. 120 *ad loc.*). Esta interpretação da passagem afeta necessariamente a interpretação do sentido da ordem de compor música recebida por Sócrates em sonhos, tal como se menciona em 60e6-7, a qual deve ser entendida em um sentido amplo: na medida em que comporta ritmo, a poesia grega (e latina) é já, como tal, canto e, do mesmo modo, música. E, em um sentido mais amplo ainda, a palavra grega *mousiké* remete inclusive a toda arte, na medida que está patrocinada pelas musas. É precisamente o jogo com a alternância entre o sentido estrito e os sentidos mais amplos do termo o que permite a Sócrates perguntar-se se acaso a própria filosofia não é a maior forma de música (cf. 61a3-4)." (VIGO, 2009, p. 221.)

Dar ânimo, em meio ao exame e refutação, após a inesperada desmontagem da opinião pronta, do postulado inexaminedo, eis o que Sócrates mesmo confirma fazer, em outro ponto, no *Teeteto*.⁶⁸ Mas trata-se portanto de rever um andamento que em última análise vem sendo inspirado, ou seja, tendo um compromisso com musas e relação supra-humana. Mesmo a conversa dos matemáticos, que refere letras assinalando-as nos diagramas aos vértices e às retas, com sua eficiência demonstrativa ou ao menos consequente, será preterida, com detrimento de sua automaticidade, em favor da relação predicativa inaugurada pela filosofia e pela insistente e característica inflexão socrática no verbo ser. Como veremos mais adiante no

⁶⁸ Cf. também *Teeteto*, 151b: "Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. Todavia, Teeteto, os que não me parecem fecundos, quando chego à conclusão de que não necessitam de mim, com a maior boa-vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a Deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muitos desses já encaminhei a Pródico, e outros mais para varões sábios e inspirados." Também, *Fédon*, 89a, cf. *supra* 2.2.1.. Cf. também, com vários exemplos, D.L., II, 5, 29-30.

Ménon, observa Harari (2004):

O raciocínio silogístico é baseado em relações predicativas. Por contraste, as relações subsistentes entre objetos geométricos não são predicativas mas espaciais, como a congruência ou a incidência. De um modo geral, a intrínseca discrepância entre objetos de conhecimento e a teoria das substâncias é firmada pela acomodação dos objetos de conhecimento à teoria da substância. No escopo da teoria da demonstração de Aristóteles esta atitude encontra expressão na sistemática tentativa de reduzir relações não-conceituais, como as relações espaciais, a relações silogísticas. A teoria da demonstração de Aristóteles manifesta a tentativa de acomodar objetos de conhecimento em pensamento silogístico, e não *vice versa*. (HARARI, 2004, p.97-8, ênfase nosso)

Notemos que a predicação é devida ao pertencer uma coisa à outra "em si mesma", "como o ponto à reta e a linha ao triângulo", assim como em Sócrates o poder de localizar a opinião em seu andamento corrente e a esta atacar — com tréguas e ajudas —, caracterizam em ambos o cuidado, atenção e aplicação de lições pré-socráticas, à saber, respectivamente, a divisibilidade zenoniana, que marcou épica paradoxização e permanece nos exame socrático como um ânimo de cortar, uma disposição capacitada; além disso a recusa à 'postulação ôca', que Hipócrates menciona como alerta e com indignação de empirista.⁶⁹ E a reinfusão ou o espoucar ubíquo do *nous* anaxagórico, a qualquer ponto de qualquer conversa e mesmo apenas próximo delas — p. ex., *Banquete* (174d-175d) — como um verdadeiro princípio de razoabilidade (Cf. D.L. II, 5, 45). Mondolfo (1964) expõe, referente a Sócrates, com apoio de Giannantoni (1969, *Pregiudizi*, p.4):

(...) Ou seja, que a reflexão sobre o mundo humano precedeu a reflexão sobre o mundo natural, que por isso no seu primeiro surgir, se entrelaçou e se apoiou naquele. E esta observação, tão evidente quanto esquecida, basta para desorientar as convicções tradicionais (lugar-comum da historiografia), de que a atenção do homem se volte para a natureza física, antes que para o mundo humano, e por isso a filosofia começa como cosmologia, para transformar-se em antropologia, somente em uma segunda e tardia fase. Em realidade, a precedência da forma mitológica demonstra o oposto; e (o que não é menos importante), também a filosofia naturalista, no seu aparecimento, conserva primeiramente, em parte, a forma mitológica antropomorfa, mostrando conservar a sua dependência da observação e meditação no mundo humano. Isto não escapava a Aristóteles, (...). (MONDOLFO, 1964, p.14-5)

Alteração na precedência, por deslocamento antípoda, decisiva para a possibilidade deste trabalho: Sócrates vai ao conceito como *arkhé*, mas não abandona seus pré-socráticos, não a ele mesmo, diferindo um tanto de Platão; a *fisis* não ficaria dissociada e "aposentada", nem subordinada.⁷⁰ No mesmo trecho, destaca-se a menção ao lugar-comum, uma apenas

⁶⁹ Cf. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, III, (1952) 1981, p. 50: "Assim, mantenho que não lhe são precisos quaisquer postulados ociosos como os que são inevitáveis ao lidar com problemas insolúveis que estão para além do alcance da observação (τα αφανέα τε και αποροεμενα), por exemplo, ao tratar do que se passa no céu e debaixo da terra (περι μετεώρων η των υπο γην). Se um homem formular uma opinião sobre estas coisas, nem ele nem os que os escutarem poderão saber ao certo se o que ele afirma é verdadeiro ou falso; pois não é possível proceder nenhuma verificação através de experiências, de maneira a alcançar um conhecimento exato". (HIPÓCRATES, *apud* CORNFORD, (1952) 1981, p.50-51) Ver ainda "especulações vazias." (*Fedro* 270a, trad. NUNES)

⁷⁰ O débito por exemplo a Empédocles, quanto ao relacionamento entre o ceticismo e a assimilação digestiva,

dentre várias quase sempre também negativas, que introduz a assunção socrática do lugar-comum como tipo privilegiado da opinião.⁷¹ O caráter de composto não só relaciona o eterno ao efêmero, o cognoscível ao incognoscível: ele estabelece sob forma derivada aquela filiação socrática à constitutividade anaxagórica e heraclítica que considera a onipresença dos deuses, do *nous*, e da matéria em *homeomeria* ou ainda democrática *panspermia*. Ênfase no lugar-comum — em função da relação ou da indissociação entre a demonstrabilidade e a bestialidade (Burger, 2008); Aristóteles dá uma medida da gravidade ou do inextricável dessa relação, ao tratar, na *Ética a Nicômaco*, de um dos motores do ser humano:

Novamente, a suscetibilidade ao prazer tem crescido com todos nós desde a multidão. Desde que este sentimento é difícil de erradicar, estando *entranhado no tecido* de nossas vidas (...) Novamente, prazer e dor são os padrões pelos quais todos nós,, em maior ou menor grau, regulamos nossas ações. Por conta disso então prazer e dor são nossa principal preocupação. (ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, II. iii, 6-7, ênfase nosso)⁷²

E em sua atuação, Sócrates tem obviamente condições e critérios para o emprego de suas armas. Enquanto Simônides desperta críticas por sua poesia encomiástica não inspirada pela *alethéia*, o estado em que o poeta desvela os tempos futuros e passados, mas de modo venal,⁷³ Sócrates encaminha muitos do que lhe consultam a Pródico, um sofista que nomeia entre outros,

quando eu chego à conclusão de que não necessitam de mim, com a maior boa-vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a Deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muitos desses já

ficará patente, cf. quarto capítulo, especialmente em 4.3.2..

⁷¹ Para a opinião ser fortalecida, como um sofista, mas em clinicabilidade, a *Apologia* exporia velada ou expandidamente, embora em essência e malgrado as circunstâncias, um seu juramento hipocrático, aliás culminado, deste ponto de vista, ou ao menos concluído, com a notável menção direta: 'devo um galo a Asclépio', ou seja, sacrifica a Asclépio. Cf. *infra* 4.5.1.

⁷² Em outra tradução, "it is difficult to remove this experience, since our life has been so ingrained with it." [com 'i' em vez de 'e'] (*Et. Nicom.*, II, 3, 1105a, 1.3-4. Muito há para ressaltar da possibilidade de presença pré-socrática, anaxagórica, no termo 'grain', cuja tradução parece, neste sentido, muito feliz: "1. Semente de planta alimentar, dura e pequena (...) 3. pedaço duro e fino (...) 4. Menor unidade de peso (...) 5. Arranjo ou padrão natural das linhas da fibra na Madeira, etc como victo numa superfície que foi serrada ou cortada (...) (fig.) contrário à natureza ou inclinação de alguém" (HORNBY, 1974, p.375). O termo 'fabric', diz tecido, tradução válida para *histós*, também tecido, cuja relação com *historiai*, conjuga portanto sentidos historiográficos com também histológicos, isto é, médicos. Assim se passa de uma percepção noética ao materialismo e à biologia, cf. explica LEFÈVRE (1972): "a se supor que se deve reconhecer em Aristóteles, no estágio do *De philosophia*, uma adesão momentânea ao materialismo em psicologia, — o padre Gauthier visa, coloca-se a dúvida, os testemunhos que apresentam a alma como aparentada aos astros, — faltaria contudo ver ali um esforço "para salvaguardar, depois do abandono do idealismo platônico, a transcendência da alma e sua eternidade" (pp 27-28) Enfim, ele diz, este período resta dominado pela antropologia intelectualista do *Timeu* e das *Leis* ("a alma é antes de tudo intelecto, é essa alma que é o homem") mas com uma ligeira variante : à divisão tripartite (...) do *Timeu*, Aristóteles substitui a divisão bipartida de Xenócrates, parte racional e parte irracional." (p. 26, cf. p. 29) ; (...)" (LEFÈVRE, 1972, *Une nouvelle introduction à l'Éthique à Nicomaque*). Ainda a respeito desta tecitura dita por Aristóteles, e na acepção para *ingrained* de ir contra " natureza ou inclinação de alguém", vale lembrar a vitória de Sócrates às forças de Eros, trazida tardiamente por Cícero: "*O Fisionomista, quem atribuiu muitos vícios a Sócrates, que este último admitiu eram suas propensões naturais, mas disse que elas foram sobrepujadas pela filosofia*". ("*The Physiognomist, who attributed many vices to Socrates, which the latter admitted were his natural propensities, but said that they had been overcome by philosophy*") (*Tusc. Disp. iv. 37; De Fato, 5*). Silva registra em Cícero as paixões como "fungo interior" (SILVA & SILVA, p.109-110), reforçando sentido histológico do termo.

⁷³ Cf. DETIENNE, 1988, VI, p. 56-61.

encaminhei a Pródico, e outros mais para varões sábios e inspirados.
(*Teeteto*, 151b)

Curiosa concessão e magnanimidade de encaminhamento entre as disputas, que antes indicaria uma capacidade derivada de um método especial, a ser preciso detalhar.

2.2.3. Fedro: A palavra falada como requisito. Conclusão.

A palavra falada refere "discurso vivo e animado, do qual, com toda justiça, pode ser considerado simples simulacro o discurso escrito." (*Fedro*, 276a, trad. NUNES) As ações de Sócrates exercem pressões sobre pontos diversos correspondentes às suas conjunturas: pressiona o enunciador e o conceito que ele exprime não-examinadamente como opinião. Ao examinar a si mesmo (*Fedro* 230a, cf. *supra* 2.2.2.) e não estes problemas postos como estão, ele inaugura um campo novo de atuação que requer uma hermenêutica sofisticada e lança um solo novo de matriz racionalista; ao mesmo tempo, ele se investe de uma atitude clínica, que deve perguntar se o interlocutor — e ele mesmo incluído — é este monstro que se comenta no início falsamente bucólico do *Fedro*.⁷⁴ se hospeda ou cultiva, numa poética sob crítica, estes monstros de tipo mítico-religioso, quando então examina as palavras nelas mesmas e pode flagrar a emersão de monstruosidades de outro tipo, mais (i)lógico. Mas examinar-se assim deverá correlacionar-se ao pressuposto de um *lógos* mental, a que a coerção lógica não atinge, mas ao qual ele quer objetivamente se dirigir, e encontra o poder de precisão e acuidade para tanto:

Sócrates salienta que o texto, depois de escrito, *kylindeítai*, rola por todos os lados, e se dirige sem distinção para aqueles que estão aptos a ouvir e aqueles que não estão. O texto repete sempre a mesma coisa porque ele não sabe (*epístatai*) para quem se dirigir, nem sabe se defender. Ora, quem sabe se defender é aquele que pode *phroneîn* sobre o tema, aquele que tem o assunto inscrito em sua alma. (PINHEIRO, 2008, p.10)

É que a fala, a palavra viva, se impõe como solo para luta, desde que um *logos* pode ser contraposto ou pior aceito superficialmente; intencionado como militar ou filósofo ou ainda médico — e talvez em proporção de todos — . Pinheiro detecta o ponto:

A simples leitura e o saber manipular os argumentos se parecem mais com a prática dos sofistas do que com a do verdadeiro filósofo, que ama o que sabe. Esse compreende a questão tratada de uma forma tal que não precisa decorar as formulações exatas que compõem um texto, mas se apega ao vigor do texto, ao que ali tem de forte e ao que realmente é conhecimento no texto. Por isso, ele vai saber dizer a mesma coisa sem dizer as mesmas palavras, sem nem precisar ler o que estiver escrito, pois vai participar do que o texto tem para ensinar, vai ter o conhecimento inscrito em sua alma. (PINHEIRO, 2008, p.6)

Uma atenção que pode dizer com outras palavras, diferença do filósofo ao orador e ao retórico: um esquema (*σχῆμα*) mental não decorado mas recomponível segundo grande o suficiente variedade de balizadores, permite uma flexibilidade e intenção focalizada.⁷⁵

⁷⁴ Sobre os momentos iniciais do *Fedro*, remetemos ao artigo de Sylvie VILLATE (1999) que mostra em outros aspectos o diálogo de Platão com a tradição precedente e presente.

⁷⁵ Será destacado, adiante, com um dos estudos de Charles MUGLER (1957), a importância da noção de esquema no *corpus* platônico.

Ocupando-se então do tamanho dos discursos, pratica uma atitude de abordagem sobre um solo e leito em que os interlocutores sofrem ou criam efeitos discursivos agora valorizados como os são os sintomas:

Sócrates — A medicina está no mesmo caso da retórica. *Fedro* — Que queres dizer com isso? *Sócrates* — Em ambas terás de analisar a natureza: na primeira, a do corpo; na outra, a da alma, se quiseses vencer a rotina e a experiência, para alcançar a arte. No caso do corpo, a fim de deixá-lo forte e saudável, graças à alimentação e aos remédios; no da alma, por meio do ensino e das instituições legais, comunicar-lhes convicções e a virtude com que pretendes adorná-la. (...) A acreditar no Asclepiade Hipócrates, nem o corpo será possível conhecer, se não for por este caminho. (...) Sem esse método, qualquer investigação é como o caminhar dos cegos. (...) É evidente que o ensino da eloquência, quando feito com arte, permite perceber com exatidão a natureza do objeto primacial do discurso. E esse objeto terá de ser a alma. (*Fedro*, 270) ⁷⁶

Clínica das palavras em lugar de somente os sintomas do corpo: Górgias, como se reclinado, dorme; Sócrates precisa contar com outras características do discurso que o *Fedro* vai dar ocasião à discussão: o privilégio da oralidade ou da palavra falada, versus a escrita, e algo que veremos despontar excelentemente no *Mênon*, a seguir, as valências geométricas da aplicação e da falta, com suas correlatas agônicas a tensão ou a frouxidão dos discursos ou deste discurso sobre discursos (*Fedro* 268a) quando são feitos demasiado alongados ou encurtados (*Fedro* 267b, trad. NUNES, ênfase nosso)⁷⁷: "Deixemos que Tísias e Górgias *continuem a dormir*; descobriram (...) além de haverem inventado o discurso condensado ao extremo e o esparramado ao infinito, sobre todos os assuntos.

Dado que a função essencial do discurso é conduzir almas, quem quiser ser orador terá necessariamente de conhecer quantas espécies há de almas. (...) Eis o homem; foi esta a natureza estudada na escola; vejo-o de corpo inteiro em minha frente; chegou o momento de *aplicar-lhe* aquela espécie de discurso para convencer-lhe de tais e tais coisas... (*Fedro* 271e-272a, ênfase nosso)

Ainda além da situação descrita do ponto de vista do orador como de um médico, a noção enfatizada de *aplicação* aí mencionada, por equivalência de sentido na tradução, merecerá destaque em notas, que nos levam ao *Dicionário histórico de termos geométricos gregos*, de Mugler, no estudo sobre o *Mênon* a seguir.

Um estudo dos diálogos platônico-socráticos que tivesse em Esopo anterioridade apenas inercial talvez não atingisse com tanta facilidade a percepção de um diálogo tendo em mente sua influência pelo empirismo dos médicos e dos sofistas, sua visão inicial e revista dos mitos, sua visão da poesia, dos escólios encomiásticos, e sua atenção à cadência ou andamento seja da métrica quanto das sentenças. Com o alerta de obras recentes de pesquisadores inovadores e "interdisciplinares" como Mugler, entre outros que lhes co-emergem então viabilizados, esta tarefa resulta fértil de aspectos reforçadores e entrelaçadores dos traços comuns disto que, derivando do estudo da *sophia* e da temperança, chamou-se

⁷⁶ Cf. a respeito KUCHARSKI (1961): "(...) é notável que o 'método de Hipócrates' no *Fedro* não difere essencialmente deste que é apresentado no *Górgias* (500e-501a)."

⁷⁷ Ver também *Parmênides* (129e-130a) "(...) da maneira como a expuseste no caso das coisas que se veem, exibi-la, dessa mesma maneira, também no caso das coisas apreendidas pelo raciocínio, entrelaçada de todos os modos nas formas mesmas." (trad. IGLÉSIAS & RODRIGUES)

filosofia. Mais ainda, enseja a compreensão do percurso da empreita majestosa de Esopo, onde se vale, também em Sócrates, como numa certa continuidade a vários aspectos dele, de problematização cética, de fundamento de tipo pré-socrático, de intenção clínica, e de repertório sofista, além da atenção e noção de métrica propriamente poéticas e dramatúrgicas. Com a visão mais exposta de um sucessor em Sócrates, ambos estes autores tornam-se paradoxalmente menos geniais — por assim dizer — e mais coautores; o trio clássico da filosofia aparece mais, ao resultado desta percepção recíproca, como uma equipe em sucessão e também em paralelismo.

2.3. *MÊNON, GÓRGIAS, REPÚBLICA*

Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar. (*Fedro* 266b; Nunes, 1975, p. 81)

2.3.1. Introdução.

A questão do que é a virtude, conjugada à da origem mesma da virtude, tem sido o destaque quase unânime para a tematização preponderante⁷⁸ no diálogo *Mênon*. Propiciamente, no entanto, Iglésias (2001), autora da tradução e das notas de que nos serviremos principalmente para este diálogo, encaminha interesse, através de três notas extensas que ocupam metade do corpo de notas, à influência dos geômetras no processo da maiêutica e sua implicação na reminiscência.⁷⁹ Encontra-se em Charles Mugler, e Robert Joly, autores de importantes obras sobre a ciência antiga e a ciência médica em Platão em particular, algumas das fontes que valerão para ampliações significativas a estas notas instigantes.⁸⁰ Com a conseqüente reunião e correlações significativas com outros diálogos, expõe-se uma socrática e platônica utilização ampla e disseminada das noções ensejadas, por assim dizer transversalmente ao *corpus*. Nosso objetivo maior será portanto a vinculação destas percepções ao uso e atenção de Platão à medicina, às abordagens científica e racionalista, empirista e cética, que tais aspectos ampliados e correlacionados permitem evidenciar.

2.3.2. *Mênon* e os reenquadramentos.

⁷⁸ Conforme ainda outras obras de introdução à filosofia, CAMUS, Sébastien ET AL. em *100 œuvres-clés de philosophie* (2008), que destaca como 'teses essenciais': 'definir bem é essencial à filosofia', 'A teoria da reminiscência' e 'A virtude não é objeto da ciência nem da arte' (2010, p. 188-9); ou em BARAQUIN & LAFFITTE (2000), *Dictionnaire des Philosophes*, v. Platão, tendo o *Mênon* referido em 'Parentesco entre a alma e a Ideia. A reminiscência.' (2004, p.307)

⁷⁹ Cf. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, 1960, e *Alcmeon et les cycles physiologiques de Platon*, 1958.

⁸⁰ No trajeto de uma pesquisa mais longa que visa construir e expor uma complexidade de ação médica socrática relativa entre outras influências antigas, ao ceticismo zetético, para subsídio a pesquisas biomédicas contemporâneas, o presente trabalho somente pode pretender marcar ou delinear algumas noções médico-científicas que percorrem transversalmente o *corpus* platônico, através do acompanhamento de trechos de alguns diálogos conectados por estas noções — mas também apenas expressões ou verbos.

Iglésias introduz os personagens referindo a observação de Friedländer (*Plato, The Dialogues*, First Period, Nova York, cap. XIX (Meno), p.274) sobre o "sarcasmo" de Platão ao eleger para tal tematização um homem que associa virtude ao poder:

mais provavelmente, Mênon é, para Platão, representante de uma visão que associa a virtude ao "poder". Neste sentido, é significativa sua origem e a sua ligação com Górgias, que havia visitado a Tessália, onde obtivera enorme sucesso, e cujo nome é associado ao ensino da retórica. Embora Mênon afirme que Górgias não pretende, ensinando a retórica, ensinar a virtude (95c), a associação entre as duas é frequente, uma vez que a retórica é ligada à aquisição do sucesso na política. Ora, o grande público, aquele que tem "poder", é, aos olhos de muitos (certamente aos de Mênon), o homem bem-sucedido, i.e., que tem *eudaimonia*; e esta é, tradicionalmente, resultante da posse da virtude. (IGLÉSIAS, 2001, p.16)⁸¹

Ou seja, a figura de Mênon é a mais deslocada possível, chamando portanto a atenção do público contemporâneo, para efeito do diálogo. Logo em seguida Sócrates mantém este movimento antecipador, adiantado e enquadrador de um combate à associação corrente, implícita no próprio personagem por sua recepção e autopercepção, ao fazer outra importante disposição, já temática, e iniciadora propriamente do diálogo, ao entremear, na descrição da carência revelada como elogio, um enfatizar o verbo 'ser' na sua conexão com a capacidade mínima de tipificar e, também mais em geral, com o conhecer:

SO. (...) Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a este assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude. E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é? Ou te parece possível alguém que não conhece absolutamente quem é Mênon, esse alguém saber se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? Parece-te ser isso possível? (*Mênon*, 71b, trad. IGLÉSIAS, 2001, p.21)

A infiltração feita por Sócrates é espantosamente dupla ou tripla, como veremos,⁸² e será ainda mais discreta ao ser percebida e acusada por Mênon somente em relação à possível ironia ou falsa alegação de saber, a que Sócrates responde imediatamente: "MEN. Não, a mim não. Mas tu, Sócrates, verdadeiramente não sabes o que é a virtude, e é isso que, a teu respeito, devemos levar como notícia pra casa? [ênfases nossos] (*Mênon* 71b) — correspondendo a uma primeira possibilidade de diálogo. Uma segunda possibilidade de diálogo fica em aberto, quando se atenta à pergunta de Mênon: "Podes dizer-me, Sócrates : a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza [φύσει] ou por alguma outra maneira [ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ]?" (*Mênon*, 70a) (Iglésias, 2001, p.19; Burnet, 1903). Notável nesta passagem inicial que ficará a rigor sem resposta por todo o diálogo,⁸³ posto que nela não há menção do verbo ser,⁸⁴ isto é, Mênon não sabe — e a ele não foi deixado ver, na resposta parcial de Sócrates a

⁸¹ Todos os trechos do *Mênon* tem tradução de IGLÉSIAS, 2001.

⁸² Observemos de início que a resposta a elas e os diálogos remanescentes para tanto constituem-se num semear mas também numa captação de interesses, que perfaz um motor de apêgo à obra platônica pela confiança em sua capacidade e riqueza de tratamento temático, para o qual sobressai esta característica dialógica do descontrolo imediato das perguntas e respostas sempre parciais, destacadas de onisciências próprias e permitidas pela *sophia* e pela *alethéia*.

⁸³ Encontra sentido ou ao menos eco, no *Crátilo*, final, como veremos no final deste subcapítulo.

⁸⁴ A pergunta inicial de Mênon (70a), relida de modo atento neste sentido, foi efetivamente refeita de modo

seguir (71b), que introduz na pergunta o verbo ser — do pressuposto parmenídico platônico que já vinculou verbalmente e conceitualmente o conhecer ao saber do e pelo ser, intensificando dramaticamente, mas ocultamente,⁸⁵ o uso aparente de *einai*; o campo do pressuposto a ser futuramente homologado pelo próprio Mênon toca-o agora só num ponto, esta palavra, o verbo *einai*; a face ampla do projeto que a envolve pode, como um dado jogado que toca a mesa por uma ponta ou aresta, antes de tocar como o lado todo, acoplando as faces ou aplicando as superfícies, aparecer também completa, mas pouco a pouco e na exata medida em que estes pontos de toque ou contato são estabelecidos e percorridos, justamente para garantir sua aceitação dialética ou dialógica a cada um deles, por cada percurso conjunto e evitar a rejeição ou descaso *in toto*.⁸⁶ Não será assim mesmo que o escravo de Mênon testa, tenta, os pontos possíveis antes de dar seu assentimento, a completa adesão a uma medida e completa alternativa a estas outras que lhe estão contíguas? De fato, quando se pensa ter no *Mênon* a ocasião de revelação do método geométrico e sua influência na exigência da maiêutica e de uma alma imortal diferente da anímica e sobreposta às animosidades,⁸⁷ encontra-se neste diálogo⁸⁸ um momento central de exposição da dialética socrática, aqui exibida através de seus termos mais nítidos, isto é, resumidos de palavras a linhas, em resumo desde a oralidade até meros riscos, traços, e concentrados também, desde temas em discussão, a diagramas na areia: ocasião de revelação, sim, e espetacular, mas não somente da alma imortal em seu trajeto, senão talvez principalmente das várias ocorrências desta dialética no alcance diverso por todo um *corpus*.⁸⁹

A linha, qual palavra atomizada e projetada ao solo, é ainda aquela que Zenão fez

cruel (71b): o diálogo foi habilmente reenquadrado e reiniciado por Sócrates, para um novo 'grau zero', um outro solo, através de assimilação da pergunta ao seu verbo de eleição: a inserção de *estín* e *einai* torna— a incompreensível e inédita, ao enxertar *einai* como condição do Ser, condição para o saber e, mais radicalmente, pressupondo o próprio êxito maiêutico junto ao escravo de Mênon que dará destaque ao diálogo como um todo, condiciona a origem mesma da virtude. Exemplo semelhante, já usando positivamente o reenquadramento como semelhança, está no *Crátilo* 435d-e: "*Crátilo* — Sou de parecer, Sócrates, que os nomes instruem, sendo-nos lícito afirmar que com toda a simplicidade que quem conhece as palavras conhece também as coisas. *Sócrates* — Certamente, Crátilo, queres dizer que quando alguém sabe o que realmente é um nome, sendo este tal qual a coisa, conhecerá também a coisa, visto ser esta igual ao nome, valendo uma única arte para todas as coisas semelhantes [ἀλλήλοις ὁμοίῳν] entre si. É nesse sentido, quer parecer-me, que afirmas que quem conhece o nome conhece também a coisa. *Crátilo* — É exatamente isso." (NUNES, 1973, p. 187; Plato. *Opera*. 1995, p. 266-7)

⁸⁵ Mênon entende a palavra ser, dizendo logo que Sócrates "não sabe verdadeiramente o que é a virtude" (71c) mas não o complexo parmenídico-zenoniano que habilitará as divisões e subpartições definidoras que Sócrates tem como método para parte de sua ação ao longo do diálogo e de toda a obra. A despeito de nossa bimilenar tradição de entrever "de longe" o verbo ser e a entidade possível de algo como sua verdade, por conta mesma desta tradição embutida em nosso olhar reposicionamos junto a Sócrates o quadro efetivo de então, sem alcançar visão, como a implícita e exposta por Mênon, de que a definição ainda não é a aristotélica mas a zenônica, integrante não aos *genera* ou aos universais, mas ao Ser, ou 'ser' parmenídico ou incognoscível.

⁸⁶ Como ocorre ainda assim várias vezes, para o imediato protesto de Sócrates.

⁸⁷ Nota, ânimo, sustentada ou em suspenso, como num acorde harmônico com várias notas musicais.

⁸⁸ Com a preciosa ajuda dos especialistas referidos, a nos fazer entender como um recurso metodológico e hermenêutico a ser acrescentado ao Sócrates mínimo: o Sócrates científico, detectável em micro-ações e acepções rastreadas em âmbitos técnico-científicos por historiadores de ciência antiga.

⁸⁹ Há outra revelação da implícita imortalidade ou extensão metempsíquica — "Outra vez, ao procurarmos uma única, eis que encontramos, de maneira diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única <virtude> que perpassa todas elas, não conseguimos achar." (*Mênon*, 74a7-10, IGLÉSIAS, p. 29) —, uma outra demonstração a ser feita — *epideixomai* (*Mênon*, 82b) — : no *Filebo* (34e-35d): "*Assim, demonstrando nosso argumento que é a memória que nos leva para os objetos de nossos desejos, demonstra, no mesmo passo, que todos os impulsos e os desejos e o comando de todos os seres animados pertencem à alma.*" Equivalente nos efeitos, mais breve e inteligente, porém menos dramática.

surgir, sem letra nem número associados, mais perfeitamente noética ainda dentro de uma escala diairésica⁹⁰ no famoso paradoxo, impedindo a existência de uma faixa comum de ultrapassagem para Aquiles atrás da tartaruga; Sócrates porém já é o cético positivo, construtivo, que insere linhas verbais, por meio do diálogo⁹¹ acepcionando conceitos para uso e construção compartilhados.⁹² Ele cria solos,⁹³ não expõe e impõe abismos;⁹⁴ ele conta com os elementos que dispõe, desde seu completo ceticismo negativo, que constata ausência de saber e de caráter.⁹⁵ Segundo Joly, Platão descobre o poder e alcance da assimilação, *homoiósis*, no *Epinomis*.⁹⁶ O mecanismo que lhe é próprio, este contato parcial inicial, para a adesão superficial ou poligonal, circunscrevente, terá sido visto ou visível, desde ali, então, por toda a obra: listemos: as infiltrações do nome de Mênon para a discussão da virtude, de enquadramento pressupositor de um verbo selecionado e importado — infiltrações e enquadramentos enviesados que se esperam assimiláveis pelos contendentes, sendo já efetivamente assimilabilidades —; e ainda estes deslocamentos laterais em diagramas aliás projetados na areia,⁹⁷ como os dos geômetras com seus triângulos semelhantes,⁹⁸ de grau a grau até a medida correta (eles retornam enquanto outros mais se apresentam), deslocamento ao longo de linhas — o discurso *estirado* —, deslocamento por analogia — a sucessão de alternâncias através da partícula 'assim como'⁹⁹ —, deslocamento como mostra de semelhança — de escolha entre os lados com medidas diferentes a ter uma destas medidas como a que soluciona o problema¹⁰⁰ —, deslocamento como impotência para transmissão de qualidades

⁹⁰ Cf. BRISSON, A ciência e os saberes, in Platão: Leituras, 2011, p.83, sobre a geometria na *República*, VII, 526c-527c: mais perfeitamente noética quando não mais associada ao solo e suas medições, o que constituía aplicação prática da geometria.

⁹¹ Chegando a pedir por isso, quando diz "se queremos conversar como amigos e pessoas que querem chegar a algo", prevenindo sobre as animosidade que ameaçam finalmente florescer ou, com mesmo efeito, bloquear seus progressos. Também como exorta no *Fédon* (*apud* VIGO, 2009).

⁹² Por exemplo *Mênon* (74a1, 76a1-4) "emprego esses nomes, e creio compreender o que dizes." Ou também no *Cármides* (163d): "Ó Crítias, lhe respondi; (...) Concedo-te inteira liberdade para usares as palavras no sentido que bem te parecer, bastando que me declares o significado do termo de que te serves."

⁹³ Cf. BUSSANICH (2006, p.203): "A dialética socrática é ato de desvelamento operando no espaço que ela abre entre significados ocultos e aparentes. (*Socratic dialectic is an act of unveiling which operates in the space it opens up between apparent and hidden meanings.*)"

⁹⁴ Mesmo a suspensão, a *epoché*, e as aporias, produzem uma "repleção — *plerosis* (*Filebo*, 35) — de aporia" (*Mênon*, 80a)

⁹⁵ A mesma observação: "muitos encaminhei a Pródico, ou a outros ilustres." Quanto aos tipos de ceticismo, devemos a BROCHARD a distinção mais profícua para a compreensão de Sócrates; a dos ceticismos negativo e positivo: pelo obviamento de um Sócrates segundo nosso intervalo interpretativo, somente seu extremo ceticismo negativo alimentado por constantes entrevistas pode acentuar este ceticismo até seu ponto de reversão em positivo: somente pela constatação das faltas e das não-integridades segundo o exame (a que ele somente se expõe dado que os sofistas não a percebem com seu referencial, por exemplo o referencial da oração final do *Fedro*), poderá dispor-se a lidar com tal imperfeito material, passando portanto a um ceticismo positivo.

⁹⁶ Cf. DESPLACES, 1938, p.188: "O *Epinomis* mostra como a formação científica, sempre vista por Platão como indispensável à filosofia, alcança a uma contemplação dos astros que constitui a verdadeira piedade [piété] e faz a felicidade [*bonheur*] do sábio."

⁹⁷ Convenha-se, não sem certa violência, diante de uma tradição de verbalizações complexas. diante da articulabilidade presente no próprio Mênon, confirmando aquela percepção de sarcasmo (*supra*). [Na contemporaneidade pela bastante rude expressão, quando não tomada por engraçada como prova de capacidade de humor: "Não entendeu ainda? quer quer que eu desenhe?"]

⁹⁸ Para um diagrama clássico ainda reproduzido nos bancos escolares vinte e cinco séculos depois, cf. Francisco VERA, 1970.

⁹⁹ *Górgias* 465c1 e no trecho 465b-c.

¹⁰⁰ O escravo experimenta estas diferentes medidas — apenas três — para perceber que uma sendo excessiva, a

dos homens bons ou assimilação delas por seus descendentes,¹⁰¹ deslocamento — versus enquadramento integrado, harmônico — como ato de assimilação física nutricional — ou excesso dietético, que distende a alma;¹⁰² assimilação cognitiva, dissimilação,¹⁰³ dissimulação,¹⁰⁴ assimilação ontológica, como causas de diversos modos, as participações — do belo ao Belo, ao Imortal¹⁰⁵ — e por fim o deslocamento que culmina num retorno paralelo como analogia ou no retorno coincidente, como ciclo,¹⁰⁶ ou ainda no retorno descoincidente, como espiral ascética¹⁰⁷ ou como revolta psíquica e política¹⁰⁸ e no "defeituoso ajuste do pensamento à sensação (alodoxía)." ¹⁰⁹

Os diálogos são também constituídos, portanto, de caminhos ou pontos de contatos, que se repisam ou que são introduzidos para redirecionamento sutil como novo solo. Eles completam adesão, com superfícies que poderão não ter poros ou então poderão cobrir seus poros — Sócrates as sondará [περικρούωμεν] e percutirá aos volumes em busca de superfícies

outra deve acertar ou faltar: *Mênon*, 85b2.

¹⁰¹ Cf. *Mênon*, 93b-e.

¹⁰² JOLY e Platão na *República* versus os excessos implícitos na *pâtisserie* ática e na dieta siracusana, e nas drogas. Em Hipócrates, *On Airs, Waters, and Places*, 4: "— e é necessário que assim seja, sempre que as cavidades forem duras. Ocorrem também muitos abscessos a todo instante; a tensão do corpo e a rigidez das cavidades é o que causa isso, pois a secura produz rupturas, como também a frieza da água. Tais naturezas são, necessariamente, vorazes e não bebem muito, pois não é possível, ao mesmo tempo, comer e beber muito." (Tradução de CAIRUS & RIBEIRO, 2005, p. 96.) Veremos *infra*, 4.3.1., sobre a importância das cavidades em Hipócrates e na medicina, a propósito do fluxo emético e sua relação com a obstrução por 'ventos' na fala e do ânimo, no entanto com valor de suspensão e justa capacidade de entabulamento dialógico, segundo Sócrates.

¹⁰³ Cf. *Górgias* 466c-d: "Sócrates — Pelo cão! Continuo em dúvida, Polo, a cada palavra do que dizes, se tu mesmo falas e apresentas tua maneira de pensar, ou se me estás interrogando. Polo — Sim, interrogo-te. Sócrates — Muito bem, amigo. Nesse caso, apresentaste duas perguntas ao mesmo tempo. Polo — Como duas? Sócrates — Há pouco não disseste mais ou menos que os oradores, tal como os tiranos, (...) Polo — Disse. Sócrates — Por isso, declaro-te que se trata de duas questões distintas, e vou responder separadamente a ambas."

¹⁰⁴ Cf. BRISSON & PRADEAU, Os pré-platônicos, *In Platão: Leituras* (2006) 2011, p. 27: "uma forma de ausência que toma a cada vez a forma da alusão ou da dissimulação que torna difícil a tarefa do historiador da filosofia (...)"

¹⁰⁵ Ambas somente no *Banquete* (211b; 208a-b, trad. SCHÜLLER, 2008, pp.111, 105). Já entre o 'um' a uma "essência do um", cf. *Parmênides* (142c3, 142c9) (IGLÉSIAS & RIBEIRO, 2003, p. 167). Também *methexis*, *metalépsis*.

¹⁰⁶ Os ciclos fisiológicos em Platão e no templo de Asclépio como observância clínica prévia à nirocrítica.

¹⁰⁷ Cf. *Fedro* 248a-b, a asa que alça vôo ou a que sente maior peso; também em Homero, circulando e separando-se.

¹⁰⁸ Cf. Admar COSTA, 2012, Platão e os prazeres, *in Filosofia e Prazer: diálogos com a tradição hedonista*, p. 61. Que deixa ver o deslocamento dissociativo da identidade dos ciclos tendo distância mínima como descolamento, fissura, com efeitos negativos, semelhantes a vibração na rotação de uma moeda ou dado girando rápidos antes de acamar-se à mesa: "Da revolta psíquica à política, a distância é mínima. Em uma cidade bem administrada, a dor e o prazer de cada indivíduo afetarão a comunidade, tal com a dor de uma parte do corpo afeta todo ele (*Rep.*, 462d). Nesse efeito cascata, reforçam-se os laços e o sentido do comum, na medida em que se mitiga o do particular. Por essa mesma razão, a conversão de um único guerreiro em algoz — advinda da fruição de um prazer que lhe seja estranho — porá toda a cidade em risco. Inversamente, se se persevera na fruição de um prazer comum e familiar à própria alma e à classe a que se pertence, a cidade é salva e os indivíduos são felizes. Sob a lógica da proporcionalidade e não da igualdade, ou bem se constrói política e filosoficamente a obtenção de prazer para cada uma das três partes da alma e da cidade ou se deflagra um tipo de guerra civil de todos contra todos. A única saída possível é controlar quem não se controla e conceder o controle a quem reconhece a necessidade alheia." (COSTA, 2012, p. 61)

¹⁰⁹ Cf. *Teeteto* 187b-201c, *apud* Yvon LAFRANCE, *O conhecimento: ciência e opinião*. *in Platão: Leituras*, 2011, p.159.

(*Filebo*, 55c)¹¹⁰ (Nunes, 1974, p. 165) para ver rachaduras e postulados ôcos (κενής ὑποθέσις) (Hipócrates, VM, [*Da Medicina Antiga*] 1);¹¹¹ e "caso queiras exercitar-te (*gúmnasámenos*) com perfeição" (*Parmênides*, 136c6) com "exploração a fundo do terreno, em todos os sentidos" (*Parmênides*, 136e),¹¹² porque "tais perplexidades se entrelaçam (πλεκομένην) de mil formas (παντοδαπώς)" (*Parmênides*, 129e)¹¹³ e porque elas são, como o exibiu Vlastos, inconsistentes. Tem nomes técnicos, ou de origem técnica: *parateinem*, *homoiósis*, *methéxis* ou *metalépse*, *epideixis*, *aitia*,¹¹⁴ com destaque entre outros.

Dentre aqueles caminhos não dialogados mencionados acima no início do *Mênon*, um terceiro caminho neste momento está na leitura física ou médica da estiagem, liquidez e estirpe da própria sabedoria, subjacente à usual carga metafórica da palavra estiagem: "Produziu-se como que uma estiagem da sabedoria, e há o risco de que a sabedoria tenha emigrado destas paragens para junto de vós." (*Mênon* 70c-71a). Após esta introdução discreta, feita para consolidar uma possibilidade, enquanto já implanta a definibilidade cortante conveniente a esta materialidade de um ser pleno que não se ausenta,¹¹⁵ Sócrates deixa convir, como um único ponto comum para enquadramento: "Eu próprio, em realidade, Mênon, também me encontro deste estado [de carência comum aos atenienses em comparação aos tessálios, quanto à pergunta inicial sobre a virtude ser aprendível, experiência, natural ou de outro modo]." (*Mênon* 71b1-2) Mas agora Sócrates já está se referindo à carência de um tipo que ele mesmo lançou de início, como parte do elogio à Tessália, Górgias e, grátis, a Mênon. Instaura-se portanto um diálogo duplo, ou parcialmente o modelo do que se chama um diálogo de surdos,¹¹⁶ em que Sócrates realimenta discretamente pressupostos a que ele mesmo

¹¹⁰ Cf. BURNET, 1903.

¹¹¹ Cf. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, III, (1952) 1981, p. 50: "Assim, mantenho que não lhe são precisos quaisquer *postulados ocios* [κενής ὑποθέσις] *como os que são inevitáveis ao lidar com problemas insolúveis que estão para além do alcance da observação* (τα αφανέα τε και αποροεμενα), por exemplo, ao tratar do que se passa no céu e debaixo da terra (περι μετεώρων η των υπο γην). Se um homem formular uma opinião sobre estas coisas, nem ele nem os que os escutarem poderão saber ao certo se o que ele afirma é verdadeiro ou falso; pois não é possível proceder nenhuma verificação através de experiências, de maneira a alcançar um conhecimento exato." (Hipócrates, *apud* Cornford, (1952) 1981, p.50-51; W. H. S. JONES, 1868, grifos nossos)

¹¹² Cf. NUNES, 1974, p. 34 e 35; IGLÉSIAS & RODRIGUES, 2003, p.50).

¹¹³ Cf. NUNES, 1974, p. 25; IGLÉSIAS & RODRIGUES, 2003, p.30.

¹¹⁴ De que modo a *aitia* é um tipo de assimilação ou *homoiósis*, também exige, como diz Sócrates esforço e uma demonstração — *epideixis* — (*Mênon*, 82b). No âmbito restrito deste trabalho, mencionaremos a conexão entre o poder indicativo — dêitico — do desejo e a demonstração — *epideixis* ou *apodêixis*, que está manifesta no *Filebo* 35d (cf. supra n.10). Para diferença *apó-deixis* e *epi-deixis*: "discurso que demonstra" e "discurso que mostra ao pre-screver, reconhecendo que o domínio da demonstração encerra em si uma grande norma (...)" (RIBEIRO, 2012, p. 49.)

¹¹⁵ Em paralelo ao esforço amplo expositor da refutação, do exame e da suspensão, que deixa possível o ensejo de enraizamento de pressuposições também tardias — aristotélica e leibniziana de uma razoabilidade suficiente, inerente ou então de uma *mathesis universalis*, convém confiar, para a repercussão adequada ou também fértil das leituras dos autores, na grega indissociabilidade *lógos-phýsis* e aceitar tecnicamente, conforme estes autores e historiadores de ciência a seguir, que Sócrates lida com uma sabedoria, linhagem ascendente-descendente, além de óbvios dispositivos técnicos geométricos e médicos, além ainda de retóricos, cuja materialidade, sem embargo destas leituras, se permite sustentar de modo mais do que metafórico. — Ou melhor: menos do que metafórico e lógico. — Lógico por oposição a físico —.

¹¹⁶ Cf. Robert JOLY, *Platón et la médecine*, 1961, p. 448 (p.15 de 18): "O encontro de Platão e de Hipócrates teria sem dúvida sido um diálogo de surdos. R. Schaerer (*La question platonicienne*, p.149. n.1) o compara divertidamente ao "de um pintor e de um cirurgião em um museu de anatomia, descontentes um com o outro por ver estas figuras de cêra, muito precisas para um, muito esquemáticas para outro." Não é na medicina hipocrática que Platão vai buscar suas informações do *Timeu*. Mas ele conheceu a medicina siciliana. (...) Que Platão compile e contamine, é muito provável." (JOLY, 1961, p.448-9) De modo positivo, porém, diz-se a "investigação em comum" (*sinzétesis*): "Consequentemente, a "investigação em comum" apresentada por

responderá, desenvolvendo-os, através da resposta parcial dupla ao interlocutor e ao interesse de seu — Sócrates — desenvolvimento. Obviamente o diálogo arboriza-se; e as escolhas que se mantem são as lembradas mais incisiva e persistentemente — o que Sócrates segue com, digamos apoiados em Diógenes Laércio, fôlego ginasta, disciplina militar e memória de cinzelador.¹¹⁷ Como nos jogos com peças sobre tabuleiro e dados — uma forma de gamão¹¹⁸ é referida no *corpus* platônico¹¹⁹ — impõe-se estar em liberdade de ação, o que só é possível jogando — e pensando — duas ou mais jogadas à frente.

2.3.3. O *Mênon* e o *Górgias*: uso platônico e socrático de enquadramentos iniciais e hipóteses; sua evidência como método científico dos geômetras.

Devemos deixar de lado os dois caminhos de diálogo antes mencionados^{120 121} em favor do terceiro, que nos interessa na investigação do Sócrates médico: as referências de Joly, Mugler e Burnet aos aspectos materiais e fisiológicos dos saberes platônicos difusos no *corpus*.

Mais a frente no *Mênon* (86e, 87b), aquelas momentâneas implicitudes — do noético ao doxaico parmenídicos — ganham expressão dramática, especialmente na condução do escravo pelas definições expressas estrita e figurativamente pelas linhas do diagrama geométrico,¹²² através de alguém evidentemente menos capaz que Mênon no quadro contemporâneo ao diálogo, que Sócrates e Platão, desde seu início do mesmo diálogo, colocam em atravessamento.

Por "a partir de uma hipótese" quero dizer a maneira como os geômetras frequentemente conduzem suas investigações. Quando alguém lhes pergunta, por exemplo sobre uma superfície, se é possível *esta superfície aqui* ser inscrita *como triângulo* neste círculo aqui, um geômetra diria: "Ainda não sei se isso é assim, mas creio ter para essa questão como que uma hipótese útil, qual seja: se esta superfície for tal que, aplicando-a²⁷ alguém sobre uma dada linha do círculo, ela fique em falta²⁸ de uma superfície tal como for aquela que foi aplicada, parece-me resultar certa consequência, e, por outro lado, outra <consequência>, se é impossível que <a superfície> seja passível disso. Fazendo então uma hipótese, estou disposto a dizer-te o que resulta a

meio dos diálogos é uma investigação em curso que o leitor é explícita ou implicitamente convidado a levar adiante." (Christopher GILL, *O diálogo platônico*, in Platão: Leituras, 2011, p.65.)

¹¹⁷ Cf. BRISSON & PRADEAU, *Os pré-platônicos*, In Platão: Leituras 2011, p. 20: "... predecessores e a maneira que Platão vincula a alguns deles certas teses que (pouco importando que tenham sido ou não defendidas por esse ou aquele) servem de cinzel ou de preliminar aos argumentos de Platão."

¹¹⁸ A palavra cubo — κύβος — diz "dado de jogar", conforme o *Dicionário histórico da terminologia geométrica dos gregos*, de Charles MUGLER, em resenha por É. de Stricker (1960, p. 869 (p. 4 de 4))

¹¹⁹ Cf. *Cármides*, 174b. Sobre jogos antigos e os jogos como formas de divinação, as diversas formas históricas antigas de tabuleiros e suas disposições mas também aspectos outros, cf. PENNICK, Nigel, *Jogos dos deuses*, Ed. Mercury.

¹²⁰ Quanto ao primeiro caminho aberto no diálogo e para diálogo, que se abre na sugestão de Mênon para "a notícia a ser levada para casa", que enseja a realização negativa da ironia socrática tanto quanto em última instância o seu chamado 'legalismo'.

¹²¹ Quanto ao segundo, da intromissão do verbo ser como forma primordial de inauguração de caminhos e diálogos em busca da compreensão e da prática da virtude, seguiremos o marcante artigo de Alexandre COSTA que reinterpreta no *Poema* de Parmênides o uso dos três verbos para a tradução 'pensar', até então vistos em equivalência sinônima, como seletiva e intencionalmente convenientes a cada uma das partes do Poema, exigidos precisamente, portanto, em suas características diferentes de *frein*, *doxein* e *noein*.

¹²² Estas apenas repetem de modo mais objetivo e coercitivo as balizas dadas por Sócrates ao próprio Mênon: "e tendo dado-te paradigmas segundo os quais seria preciso responder, negligenciaste isso (...)" (*Mênon*, 79a10)

propósito de sua inscrição no círculo: se é possível ou não."²⁹ Assim também, sobre a virtude, já que não sabemos nós o que é nem como é, façamos uma hipóteses e examinemos (...). (*Mênon*, 86e, 87b, itálicos de IGLÉSIAS).¹²³

No entanto Sócrates admite-se como deslocado, como alguém que produz algo 'fora de lugar'. O diálogo *Górgias* vem complementar em ao menos dois pontos este desenvolvimento, este problema de deslocamento para enquadramento, quando ele mesmo já reconheceu sua *atopia* e sua concentração com quem argumenta em preterimento da maioria (*Górgias*, 474a). O *Górgias* dá a Sócrates ocasião — e também necessidade — de apontar o modo de falar dos geômetras, que ele usa no *Mênon*;

Para não ser prolixo, vou usar a linguagem dos geômetras — talvez assim possas acompanhar-me — para dizer que o gosto pela ginástica está para a indumentária assim como a culinária está para a medicina, ou melhor: a indumentária está para a ginástica assim como a retórica está para a legislação; e também: a culinária está para a medicina como a retórica está para a justiça. Essa, como disse, é a diferença natural de tôdas elas, mas em consequência da vizinhança, sofistas e oradores se misturam e passam a ocupar-se com as mesmas coisas, sem que êles próprios saibam qual seja, ao certo, o seu fim, e muito menos os homens. (*Górgias*, 465b-d)

Com isto Sócrates o atópico licencia-se uma veia analógica que ganha espaço no *Górgias* (464b8-465e). Esta concessão se fecha com a autoreferência segundo termos digamos curiosos: 'discursos *estirados*' (465e2) e 'termos *curtos*' (465e4).¹²⁴

Em terceira relação com o *Mênon* está o uso dos termos dos geômetras que correspondem também à influência médica de Alcmeón (*Górgias*, 461c-d; 465e-466a).¹²⁵ A diferença de verbos nas traduções mostra a unidade da ideia geométrica e analogamente da médica: 'alonguei' (465e3), 'espicha' (466a1), 'estirados' (461d8), 'moleza da alma' (491b5-6) nas traduções por Nunes (1970); 'repuxar' (*República* 329c-d), por Rocha Pereira, p.5),¹²⁶ 'relaxado ou retesado' (por Bacelar, Cairus e Ribeiro¹²⁷ traduzindo Burnet (2006, §149,

¹²³ Observemos que estas três notas, 27 a 29, ocuparão, por si somente, duas páginas, metade do espaço dedicado às restantes 26 notas, não cabendo a transcrição integral. Nota 29. "(...) *A passagem apresenta diversas dificuldades de interpretação, não só no que se refere ao problema matemático apresentado, mas também no sentido exato de "hipótese", e ao uso que dela se faz. (...)*" (IGLÉSIAS, p.115) Nossa interpretação foi feita: o enquadramento atravessado do nome de Mênon e do verbo ser bem como a hipótese que pergunta também sobre a virtude, são exemplos de alinhamentos, de assimilações — *homoiósis* — a serem considerados dentro de uma relativa isonomia — e *isostenia (isostheneia)* — .

¹²⁴ Na tradução de NUNES (1970).

¹²⁵ Cf. NUNES, 1970, respectivamente pp. 301, 307, 308.

¹²⁶ "Como passas, ó Sófocles, em questões de amor? Ainda és capaz de unires-te a uma mulher?" "Não digas nada, meu amigo!" — replicou — . "Sinto-me felicíssimo por lhe ter escapado [ao Amor], como quem fugiu a um amo delirante e selvagem." Parece-me que ele diz bem, (...) Pois grande libertação de todos esses sentimentos é a que sobrevém na velhice. Quando as paixões cessam de nos *repuxar* e nos *largam*, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos (...) Mas quanto a estes sentimentos (...) uma só causa: não a velhice, mas o caráter" [grifos nossos]" (*República*, 329d-e) (ROCHA PEREIRA, 1972, p.5) Ou: "When the fierce passions *relax* their *grip* on us, then, just as Sophocles says, we escape the clutches not just of one crazy master but a whole gang of them." [grifos nossos] (HOLBO & WARING, 2010, p. 335.)

¹²⁷ Para *Early Greek Philosophy*, 1920; *Aurora da filosofia grega*, 2006. Vide porém, *contra* uma influência exclusiva de Alcmeón e modo como foi conduzida pela recepção antiga, MANSFELD, 2015, *in fine*: "A conclusão deve ser de que o testemunho de Aetius não tem valor além do que ele compartilha com

p.304)), e Mugler (1958) estudando Alcmeón em Platão.¹²⁸ Acrescente-se que Sócrates sugere que os discursos alongados, estirados, assim como a idade avançada, a senectude, arriscam a tropeços:¹²⁹

para isso mesmo é que nos provemos de amigos e filhos: para que quando ficarmos velhos e tropeçarmos, vós moços estejais perto a fim de endireitar-nos, tanto nos atos como nos discursos. Assim agora: se em nossa discussão, eu e Górgias tropeçamos, achas-te perto para nos dar a mão. É justo que assim procedas. Pela minha parte, declaro-me pronto a retratar-me naquilo que julgares que o nosso acôrdo não foi como devia ser. Porém com uma condição. *Polo* — Qual é? *Sócrates*— Absteres-te, *Polo*, dos discursos *estirados*, como te comprazias no comêço. (*Górgias* 461c-d, ênfase nosso)

2.3.4. O episódio da reminiscência como ocasião para destaque a uma noção recorrente no *corpus*: aplicação, estiramento e falta: *parateinen-elleipen*.

A *parateinem*, aplicação, configura a transição da geometria ao discurso, sua transitividade matemática à filosofia. Tropeços que prevê, aliando-os à idade, ao contrário do feito na *República* (329c-d), quando os aventa mais propriamente ao caráter, marcam os deslocamentos lineares, retos (*Mênôn* 74d8). Ajunte-se a estas passagens as do *Mênôn* acima citadas, em que os termos ficam evidenciados pelas notas de Iglésias (2001), começando pela nota 27, referente a 87a2: "aplicando-a²⁷ alguém sobre uma determinada *linha* do círculo":

Nota 27: "no grego, *parateinanta* (participio aoristo, acusativo masculino de *parateínein*). A forma do acusativo masculino é surpreendente, mas em geral mantida pelos comentadores. R. S. Bluck (*Plato's Meno*) parece inclinar-se por tomá-lo como um acusativo absoluto de verbo pessoal, invocando Tucídides VI, 24. O termo é amplamente usado no sentido matemático¹³⁰ de

Aristóteles. E Aristóteles claramente fala da alma humana, não da Alma do Mundo, (29) pelo que declarar que a alma é imortal por causa da semelhança de seu movimento com o movimento dos seres divinos (os corpos celestes e o próprio céu) só faz sentido se esta alma é algo a mais do que estas divindades. Os capítulos sobre a alma no livro 4 de Aetius são todos sobre a alma humana, sendo exceções as referências a uma Alma do Mundo ou Alma do Cosmos. (30) (...) 13. Platão pode ter encontrado o conceito de movimento eterno em Alcmeón, mas o conceito de movimento próprio não estava ali para ser encontrado. Essa conclusão é o resultado de nossa pesquisa nas ramificações das tradições de doxografia e dialética aristotélica. Nenhuma descoberta espetacular de movimento próprio para Alcmeón, e então uma talvez decepcionante redução da significação da evidência sobre o movimento contínuo de sua 'alma'. Mas eu não posso achar que a atribuição desta descoberta a Platão ele mesmo, seja realmente decepcionante."

¹²⁸ Já nos referimos a estes trechos no estudo sobre o *Fedro*, para destacar os senhores — Eros, *lógos* — que pressionam o homem além e aquém de sua humanidade.

¹²⁹ R. ALLEN traduz por *stumble, stumbling*. O TLG dá "σφάλλω: make to fall, overthrow.": "(...) ἀλλά τοι ἐξεπίτηδες κτώμεθα ἐταίρους καὶ ὑεῖς, ἵνα ἐπειδὴν αὐτοὶ πρεσβύτεροι γενόμενοι σφαλλώμεθα, παρόντες ὑμεῖς οἱ νεώτεροι ἐπανορθῶτε ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις. καὶ νῦν εἴ τι ἐγὼ καὶ (...)" (461c).

¹³⁰ Esta surpreendente transitividade dos termos entre sentidos técnicos e filosóficos, lógicos e físicos, de ofício e abstratos, como vimos pelos trechos mencionados, ocupa o *corpus*, e é mantida também na dimensão política, conforme ressalta KOYRÉ (1963) : "Com efeito, a cidade não é uma reunião de indivíduos, mas sim uma unidade real, um organismo espiritual e, por isso, estabelece-se entre a sua constituição, a sua estrutura, e a do homem uma analogia que faz da primeira um verdadeiro *anthropos* em grande e do segundo uma verdadeira *polithéia* em miniatura. (...) *A estrutura psicológica do indivíduo e a estrutura social da Cidade correspondem-se de uma maneira perfeita, ou, em termos contemporâneos, psicologia social e psicologia individual implicam-se mutuamente.* [Em nota:] É necessário, mesmo, começar pelo estudo da Cidade, que pode ser comparada a uma inscrição em grandes caracteres, enquanto a alma humana está escrita em caracteres minúsculos. Tendo lido a primeira, deciframos mais facilmente a segunda." (KOYRÉ, (1963) 1979, p.88, ênfases nossos)

"aplicar", isto é, construir sobre (por exemplo uma figura sobre uma linha). Em uma das interpretações propostas (de Heijboer, que aqui não é discutida) é atribuído a *parateinei* um sentido mais específico de "estiramento"; aplicando sobre uma reta (no caso, uma corda de igual tamanho que um dos lados do retângulo a ser inscrito no círculo), o retângulo seria "estirado" como triângulo do mesmo tamanho." (IGLÉSIAS, 2001, nota 27, p.115.)¹³¹

Evoluindo desde a proposição ou ao menos nomeamento de 'limite', 'extremidade' e de 'término' (*Mênnon* 75d), em que Sócrates pede e faz uma transição da "erística e agonística" (75d1) através de "pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra" (75d5) a "maneira mais suave e dialética" (75d6),¹³² as menções técnicas a 'parte' e ao 'todo' ganham novas acepções: no *Cármides* (156a-157d) fundaram a ligação do encantamento com a medicina; no *Mênnon* disporão o tratamento da virtude:

Mas vê lá!, tenta também tu (...) dizendo sobre a virtude, o que é ela é como um todo, e pára de fazer muitas coisas a partir do que é um, como os trocistas dizem que fazem aqueles que quebram alguma coisa, a cada vez <que isso acontece>. Antes, deixando-a íntegra e sã (ὅλη), dize o que é a virtude. Os paradigmas (παράδειγματα), afinal, já recebeste de mim. (*Mênnon* 77a-b2)

Paradigmas protestados de novo (79a9). Sua importância decisiva e histórica apresenta-se quando elas são sucessivamente: a) forçadas... "ainda que a partas em pedaços [kata mória]. Precisas, então, de novo, do começo, *segundo me parece*, amigo Mênnon, <retomar> a mesma pergunta: o que é a virtude, uma vez que virtude seria toda ação acompanhada de uma parte da virtude?" [ênfase nosso] (79b-c);¹³³ b) ... e esquadrejadas, 'dizes coisas monstruosas' (*téras légeis*, τέρας λέγεις) (*Mênnon* 91d6); e c) ... ou concatenadas, ensejam ao contrário demonstrações: "Mas, se de alguma forma podes mostrar-me [*endeixastai*, ἐνδείξασθαι] que é assim como dizes, mostra! [*endeixai*, ἐνδείξαι]" (82a6), "Isso não é fácil. Entretanto estou disposto a empenhar-me, por tua causa. Chama-me pois um destes teus muitos servidores teus que aí estão, qualquer que queiras, para que com ele eu te faça uma demonstração

¹³¹ A nota sobre *elleipein* é menos longa. A palavra é dada como 'falta', aquilo que falta até a medida certa, dentro do mesmo mecanismo de aproximação, mais além de um eventual estiramento ou necessitando deste. No *dicionário histórico de termos geométricos gregos*, de Charles MUGLER; mas cf. também *epileipei*, traduzida também como falta, no *Corpus Medicorum Graecorum*, por R. JOLY, p. 126, linhas 12 ["o fogo, em avançando sobre a última parcela de água, vem a ter *falta* de nutrição [nourriture]"], linha 13 ["a água, de seu lado, em se avançando sobre a última parcela do fogo, vem a ter *falta* de movimento"] e 16, junto a *epileipsei* na linha 17, em *Do Regime*, I, 2,4—4,2, §474: "mas como as coisas são o que elas são, (os dois elementos) serão sempre os mesmos e não *faltarão* jamais, nem separadamente nem em conjunto. Portanto, o fogo e a água, como eu havia dito, suprem sempre a tudo, tanto a seu máximo quanto a seu mínimo." (grifos nossos)

¹³² Cf. também no *Primeiro Alcebiades*, 126e: "Não te enfades com as minhas perguntas e responde de boamente." (NUNES, 1975, p.233).

¹³³ Como visto no início do diálogo, a deslocadora inserção do verbo 'ser' consolidada na confirmação de que não só ele Sócrates mas também ninguém sabe se faz acompanhada da mesma expressão "segundo me parece", "*in my opinion*" (BURNET) habitual, que disfarça o uso ou repetição involuntariamente confirmadores, de Mênnon, para sua acepção minante ou semeante de εἶστιν (71c1) e tudo que implica: ὡς ἐμοὶ δοκῶ (71c4), ὡς ἐμοὶ δοκεῖ (79c3). Cf. ainda, *infra*, 3.2. *disposição militar e investigatividade erística*, p. 73 : ὡς ἐμοὶ δοκεῖ (*Teeteto* 206c). Teremos que voltar a esta expressão ainda outra vez ao cuidar da assimilação relacionada à digestão, onde preferiremos traduzi-la por "de minha parte" (ἐγώ) — com ênfase na parte, mas numa parte adversa — ou "que me vem" ou "receio que", por motivos que lá ficarão claros com estudo do emético em Hipócrates, cf. *infra*, 4.2.1. e 4.3.2..

[*epideixomai*, ἐπιδείξωμαι]" (82b1);¹³⁴ e ainda, d) unindo *Mênon* e *Fedro* (segundo discurso de Sócrates, em retratação e defesa do divino): "no caso das coisas em que o homem é guia para o que é correto, essas duas coisas <guiam>, opinião verdadeira e ciência [δόξα ἀληθῆς καὶ ἐπιστήμη.]" (99a6), "Se não é graças à ciência, então, resta que é graças a uma feliz opinião [*eudoxía*] Servindo-se delas os políticos administram retamente as cidades, não sendo eles em nada diferentes, em relação ao compreender [πρὸς τὸ φρονεῖν], dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos inspirados."¹³⁵ — paralelizando os sentidos antigo e contemporâneo de *epideixis* como mostraçã, prodígio, feito, ligado a 'grandes e importantes coisas' [*megala pragmata*] (99d4).

Estes usos terminológicos inseridos através de acepções discretas, concedem, quanto ao enquadramento enviesado disposto por Sócrates, no início do diálogo, a solução ou encaixe enfim dada pelo mesmo Sócrates, após mostrar a necessidade da alma, sobreposta ao corpo, para distinguir culinária, saúde e medicina, se em uma "confusão" anaxagórica (*Górgias* 465d7), o corpo por si — com seu auferimento de prazeres — não conseguiria distingui-las:

De fato, se a alma não estivesse sobreposta ao corpo e este se governasse a si mesmo, e se aquela não tivesse discernimento e não separasse da medicina a culinária, e apenas o corpo tivesse de julgar, de acordo com os prazeres que pudesse auferir de cada uma delas, predominaria, meu caro Polo, aquilo de Anaxágoras — isto é matéria de teu conhecimento — a saber: todas as coisas se confundiriam, sem que fôsse possível distinguir a medicina, a saúde, a culinária. (*Górgias*, 465d-e)

Uma das observações que deslocaram talvez injustamente a importância de Anaxágoras a Sócrates.

2.3.5. Da *parateinem* à *homoiósis*, do estiramento demonstrativo ao ciclo fisiológico vital.

As correlações que emergem com o destaque valioso feito por Iglésias (2001) ensejam comparação entre os diálogos e a medicina de Alcmeón: Céfalos no início da *República*; Alcmeón e a constituição harmônica da alma, em que as doenças advêm de tensões exageradas à alma; Alcmeón e a concepção de ciclos fisiológicos em Platão, quando reencontram partes estendidas e reconectáveis da alma. A medicina de Alcmeón mostra-se também utilitária das noções de 'estiramento e falta' presentes no *Mênon*. Estes mesmos termos serão empregados em ambos os casos, isto é, seja na descrição da alma e do que a faz doente, seja na descrição do ajuste ou aplicação da alma à verdade geométrica:

A concepção de que a alma é uma "harmonia", ou melhor, uma consonância, está estreitamente ligada à teoria dos quatro elementos. Não pode ter pertencido à forma mais antiga do pitagorismo, pois, como é mostrado (...) [em Platão], é de total incoerência com a idéia de que a alma possa existir independentemente do corpo. É o oposto diametral da idéia de que "qualquer alma pode entrar em qualquer corpo" (...) A explicação da doutrina, dada por

¹³⁴ Já foi elaborado num estudo prévio nosso (2015) que fez relevo à noção de demonstração tal como se disponibiliza e é ampliada por Aristóteles em vários pontos de sua obra, desde o *Fedro*, num diálogo com Sócrates e Platão.

¹³⁵ "... Pois também estes, quando os deuses estão neles, falam com verdade, e mesmo muitas coisas, mas não sabem nada das coisas que dizem. MEN. Há risco de que seja assim SO. Não é verdade, Mênon, que é justo chamar divinos esses homens, esses que, não tendo disso a inteligência, realizam com sucesso muitas e importantes coisas [μεγάλα κατορθοῦσιν] (99c8-9)], entre as que fazem e as que dizem?" (99c).

Platão, está em perfeita concordância com a idéia de que ela teve origem médica. Diz Símiás: Sendo o nosso corpo, de certo modo, retesado e contido ao mesmo tempo pelo quente e pelo frio, pelo sêco e pelo úmido, e por outras coisas análogas, nossa alma é uma espécie de temperamento e consonância destes contrários, quando eles se misturam um e outro, na proporção conveniente. Portanto, se nossa alma é uma consonância, [harmonia] fica claro que, *quando o corpo é relaxado ou retesado em demasia por doenças e outros males, a alma deve necessariamente perecer*. Essa é claramente uma aplicação da teoria de Alcmeón (§ 96) e se coaduna com as concepções da escola siciliana. Ela complementa a evidência de que o pitagorismo do fim do V século a.C. foi uma adaptação da antiga doutrina aos novos princípios introduzidos por Empédocles. (BURNET, 2006, p.304-5, grifos nossos)

É notável que os 'retesamentos e relaxamentos'¹³⁶ — que aqui identificamos também a estiramentos — da alma, quando excessivos, causadores de seu inevitável perecimento, possam articular-se através de um ciclo. Um ciclo (*strobo*), que se dá divergindo da linearidade por envergamento ou envesgamento (*strabo*) com uma conexão então possível entre suas extremidades; possível e de fato distinguidora da vida da alma, onde sempre ocorre, à vida do corpo, onde começa a falhar e leva-o ao perecimento:

Por entre as proposições destacadas que a tradição nos conservou da obra de Alcmeón, há uma que, por seu caráter enigmático, impressionou desde a antiguidade a imaginação dos leitores. É o fragmento 2, conservado nos 'Problemas' do Corpus aristotélico, onde o ilustre médico afirma que *os homens perecem porque são incapazes de religar o começo ao fim (...)* Ora, por entre os traços soltos que a tradição nos conservou das teorias e ensinamentos de Alcmeón, aquele que à primeira vista parece melhor se prestar a uma relação com o fragmento 2 é esta nota de Diógenes segundo a qual a alma em Alcmeón é animada de um movimento de revolução contínuo análogo ao movimento do sol (D. V. 24 A 1 ; cf. também 24 A 12.). Também a interpretação mais corrente do fragmento 2 consiste em considerar esta proposição enigmática como o elo final de um raciocínio que pode ser resumido mais ou menos assim: se a alma dos homens pudesse conservar indefinidamente seu movimento de rotação, a vida dos homens seria, como a vida do universo, eterna. Mas a alma se distingue dos astros precisamente onde seu movimento é limitado no tempo, e chega para ela um dia em que *o momento que marca o fim de uma revolução cessa de marcar também o começo de uma revolução nova. Não podendo realizar esta junção, o homem é condenado a morrer*. (MUGLER, 1958, p. 43, ênfases nossos)

Neste ponto o ciclo pode ser visto como outra influência em Platão,¹³⁷ que tem cíclicas

¹³⁶ Ver também *República* 411e: "... as artes da Música e da Ginástica, para o elemento da coragem e a sede do saber, não para a alma e o corpo, senão como acessórios, mas tendo em vista aqueles dois princípios, a fim de se harmonizarem reciprocamente, por meio da tensão e do relaxamento, conforme as circunstâncias" (*República*, III, 411e-412a; EDUFPA, p. 174-5. Na tradução de SHOREY, 1937, p. 292 e 293) "*harmonious adjustment of these two principles by the proper degree of tension and relaxation of each*." [ênfase nosso]

¹³⁷ Cf. *A religião astral dos pitagóricos*, Louis ROUGIER (1984). Para uma influência caldaica ou mazdeísta em Platão na velhice, cf. Édouard DESPLACES, *Les dernières années de Platon*, 1938, p. 187.

as trajetórias das inclinações dos planetas,¹³⁸ cujas notórias erraticidades no movimento¹³⁹ foram a grande descoberta que os pitagóricos souberam compreender num relacionamento ao número. Mas o empenho e emprego platônico de uma espécie de relógio cósmico matemático e geométrico¹⁴⁰ — capaz de ver o regular ali ainda onde só se pode encontrar o irregular — poderia incorrer em impiedade, se permite a comparação entre as influências religiosas de Ares com a astrologia caldaica que os correlaciona tecnicamente como planetas? Por isso ou por dificuldade de exposição de tal compreensão singular, parece exigência, então, a continuação somente através de outro formato, como excelentemente o do *Timeu* (56c-58c, 81a-b, e outros cf. Mugler (1958) *vide infra*):

O funcionamento dos ciclos fisiológicos é portanto concebido por Platão da mesma maneira que a manutenção do equilíbrio dinâmico do universo por meio dos ciclos de restituição que ele nos descreve às pp. 56C — 58C do *Timeu*. Os dois gêneros de ciclos, fisiológicos e cósmicos, se assemelham sobretudo pela identidade do primeiro motor. Eles são ambos ativados pela cooperação de duas forças: de uma parte, uma força de irradiação localizada, pelo cosmos, nos astros, em particular no sol, e pelo organismo humano e animal nesse πηγή πυρός interior (78D) que são os vasos sanguíneos; e, de outra parte, a força de atração dos semelhantes, que reside, para o cosmos e para os seres vivos, nas afinidades de forma das partículas elementares. Platão insiste no parentesco dos ciclos fisiológicos com as correntes cósmicas sublinhando a identidade do processo, da restituição cíclica no organismo junto a esta do universo (ὁ δε τρόπος της πληρώσεως αποχωρήσεως τε γίνεται καθάπερ εν τ[ω] παντί παντός ή φορά γέγονεν. 81A), pela comparação da relação ligando a circulação do sangue ao organismo, à relação entre as correntes cósmicas e o cosmos (τα δε εναιμα... περιειλημμένα ώσπερ υπ' ουρανού συνεστώτος εκάστου τοῦ ζώου. 81 A.) e pelo apresentar, enfim, esta imitação dos movimentos cósmicos pelo organismo como um efeito necessário de uma mesma série de causas (τήν τοῦ παντός αναγκάζεται μιμείσθαι φοράν. 81 B). (MUGLER, 1958, p.47).

O mecanismo do ciclo, portanto, conecta extensões extremáveis e também paralelas, não mais pelo excesso linearizado e derivante a um retorno, pelo extremar-se ao perecimento,

¹³⁸ πλανάται. Cf. *Leis*, 822a. O Ateniense reclama, como um problema que entende grave, que os gregos em geral não estão admitindo que os astros caminham por trilhas fixas, e os chamam planêtas — isto é, errantes (*wanderers*) —. Além de valer como conquista pitagórica, as trilhas estelares respondem também à influência e substratos caldaicos ou sírios; elas ordenam o céu num cosmos previsível — que permite *horoscopium* e *horologium* — de sol e de água (de Ctesíbio 285-232 (Cf. FARRINGTON, 1961, p. 174)) — (SILVA & MONTAIGNER, 2009, p. 198) cujas incidências se fazem coincidir com eventos agrários. O protesto do ateniense poderia indicar um certo autocentramento por parte de setores desconectados ou ignorantes da cultura agrária ou da caldaica.

¹³⁹ Em comparação aos astros movendo-se fixamente entre si e portanto disponíveis a constelações e sua mitologia, — erraticidades celestes como então sinônimas de inconstância e desvalor (por comparação às mesmas constelações com os semideuses, sempre constantes e completando órbitas fechadas e retornantes sazonalmente).

¹⁴⁰ Platão se ateria ao essencial e abstrato vínculo entre o macro e o micro, com as elaborações que este vínculo libera, para a composição da figura do guardião, cf. *supra* nota 18, KOYRÉ, 1979, p. 88; pois os guerreiros são uma força que serve ou também escraviza, ao qual ele deve se sobrepor: "Platão foi o primeiro a compreender o seu papel e encarar a necessidade de os constituir num corpo especial, dando-lhes uma instrução e um treino apropriados" (p.92, n.13), "e Platão faz-nos uma crítica violenta da educação ateniense (...) que não só não lhes inculca a virtude como até os perverte (...) contam-se-lhes fábulas ridículas sobre os deuses do Olimpo e, mais tarde, faz-se-lhes estudar, e mesmo decorar, as obras dos poetas, de Hesíodo e de Homero, que lhes dão uma idéia indigna da divindade, que lhes apresentam deuses que se combatem, deuses que mentem, que fazem batota, que chafurdam na volúpia e na luxúria" (KOYRÉ, 1979, p.94)

mas pela própria percepção médico-cosmológica de retornos paralelos — ciclos — e análogos, em relações acontecendo em escalas diferentes mas efetuadas enfim por uma mesma série de causas.

2.3.6. Um estiramento em estirpe: a genealogia sem rito de soberania nem ascendência mítica, mas com liquidez que escapa às inclinações e aos derramamentos: Platão e os experimentos de Hipócrates.

Antes de seguir a noção de assimilação — *homoiósis* —, quando depois do episódio demonstrativo com o escravo Sócrates discute com Ânito a transmissão ou o ensino de qualidades (*Mênon* 93b1-2 e sqq.), importa perceber o ciclo em sua forma negativa, a do vício,¹⁴¹ que terá combate inédito através da construção do guardião — *filax* —, tema de quase toda a República, conforme Koyré:

Com efeito a formação moral é tão importante para os futuros governantes como a função intelectual (...) e não poderia ser negligenciada. (...) Do mesmo modo que a formação intelectual superior se conclui no e pelo trabalho próprio da inteligência, que se põe — ou que encontra — problemas e procura resolvê-los, pondo assim à prova a sua faculdade de lhes descobrir e ver a solução, é também pondo-lhes problemas, ou seja tentações de toda a espécie, que podemos exercitar o senso moral, o sentido do dever, dos nossos jovens guardiães, pô-los à prova e, por estas provas-tentações, determinar se a educação moral e cívica que lhes demos foi bem sucedida na formação de suas almas, impregnando-as, passando a fazer parte delas. (KOYRÉ, 1979, p. 98)

Isto porque o vício emerge na Cidade à medida que, no seu retrospecto de formação, ela aumenta: "Prossigamos então. Aumentemos a Cidade. Enriqueçamo-la: imediatamente aparecem o luxo, as artes e os vícios. A cidade aumentada torna-se incapaz de bastar-se a si própria." (*República*, II, trad. Rocha Pereira) O guerreiro necessário para ampliá-la por conquistas pode ser aquele que se voltará contra ela e a dominará, incapacitando-se portanto em favor do guardião:

Defensor e protector da Cidade e do cidadão, deverá também ser o seu guardião (*filax*) (...) O seu papel no estado platônico é absolutamente central. [Nota: (...) Os guardiães da cidade platônica constituem o corpo dos seus funcionários civis e militares. Platão foi o primeiro a compreender o seu papel e a encarar a necessidade de os constituir num corpo especial, dando-lhes uma instrução e um treino apropriados.] A tal ponto que, ao longo dos dez livros da República, é só, ou quase só, do guardião que Platão se ocupa. (KOYRÉ, 1979, p. 91)

O guardião empreende, de certo modo, através das provas em que se empenha, a construção de algo que equivale a uma genealogia, limitada e equiparável ao percurso sua própria ascense; materialmente dúctil e de liquidez controlada: sua ductibilidade oferece espaço

¹⁴¹ Renzo TOSI, em seu grandioso *Dizionario delle sentenze latine e greche* (1991) (*Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*, 2010), reúne a expressão corrente a este respeito, à época: "o vício que não causa dano será chamado virtude" (1462: *Vitium impotens virtus vocatur*. Ou também: 1461: *Vicina sunt vitia virtutibus* (Les vices ressemblent aux vertus) [Os vícios semelham-se às virtudes]. (p1071). *Mênon* (72a1-5) dispõe: "Pois a virtude (*areté*) é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício (*kakia*)"

à siderurgia da religião astral pitagórica, que molda e forja¹⁴² seu caráter; sua iliquidez firme, não derramamento humoral hipocrático, estende as características para os sentidos do tempo e dos vínculos sanguíneos.

Por estes percursos, Sócrates parece abrir espaço para a explicação racionalista médica de Hipócrates, ao retomar a genealogia — usualmente apoderada como rito de soberania em que um parentesco com nomes consagrados e divindades —, como termo para estirpe genealógica, algo físico, próprio da biologia (estirpe) ou da medicina dos humores, com a expressão "Que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira", então não somente uma expressão alternativa? Alguns tópicos conectam isto: começaria-se com a menção a Anaxágoras no *Górgias* (465d) [cf. *supra*]; depois a redefinição de grandeza de caráter — sua capacidade de compreensivamente incluir no seu os outros modos de motivação, abrindo o panteão à interpretação — que Aristóteles anota em Sócrates (Giananтони, 1974, p. 279),¹⁴³ a relação deste caráter com os líquidos humorais em equilíbrio (Joly, 1991); a comparação socrática da alma de apetites não-reprimidos com um pote furado (*Górgias*, 492e) feita "quando Cálicles compara a alma de uma pessoa reprimida com uma pedra (492e)" (McCoy, 2008, p.112); a relação deste pote, *skápsion*, com a reserva cética, *sképsis*, pela óbvia capacidade esperável de contenção,¹⁴⁴ os problemas de saúde — e talvez morais — causados por este desequilíbrio através de mecânica afetada nas filtragens humorais (Mugler, 1958, p.49);¹⁴⁵ a expressão experimental-científica hipocrático-luciânica que este desequilíbrio ganha em termos de derramar-se junto à inclinação predominante "como água sobre a mesa" (Joly, 1991); retratando a inclinação moral volúvel junto a uma eventual maioria (*Hermotimo ou As escolas filosóficas*, 27-28); e o efeito prático constatado sim humoristicamente mas também tragicamente — em face de um projeto de aprendizagem que caiba num tempo-de-vida — na capacidade de escolha decisiva da escola filosófica, segundo o samosatense (*Hermotimo*, 48-64).¹⁴⁶ Mais além, ainda, entre três formas de falar de

¹⁴² A palavra forja pode ser considerada envolvida na compreensão das disposições socráticas, e mereceu título em trabalho recente: PRADEAU, Jean-François. The Forging of the Soul in Plato's Philebus, in *Plato's Philebus Selected Papers From The Eighth Symposium Platonicum*. Edited by John DILLON and Luc BRISSON. Published under the auspices of the International Plato Society, v. 26, 2010.

¹⁴³ "Se por exemplo nós buscamos o que é a magnanimidade, é preciso conduzir a indagação em referência a alguns indivíduos magnânimos que conhecemos bem, para ver que coisa têm em comum. Assim, se magnânimos foram Alcebiades ou Aquiles e Ajax, que coisa tem eles de idêntico? O não suportar ser ultrajado: um de fato fez a guerra, outro foi presa do furor, e o terceiro se matou. Depois que nos voltamos de novo a outros personagens, como Lisandro e Sócrates: se estes foram magnânimos por sua indiferença ante a boa ou a má sorte, tomando estes dois aspectos examinemos qual elemento comum têm eles, a impassibilidade frente às circunstâncias fortuitas e a suportabilidade frente às injúrias. Se não é assim, devemos concluir que são duas as espécies de magnanimidade. (ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, B 13, 97b 15-25) (apud GIANNANTONI (1974) Parte C — *La testimonianza aristotelica*, 22, p.279)

¹⁴⁴ Sustentar uma aporia, literalmente uma ausência de poro como de passagens, equivale a ter feita uma superfície frontal que vale como parede — contenedora por mais de um lado, de uma vez, por vários aspectos, como então paredes comuns, isto é, exatamente o que se chama um *recipiente*. Que só não estará aporético num lado muito significativo, filosoficamente: por cima. (Com Aristóteles a imagem do copo se inverte na de uma clepsidra, o poro último ou abertura, aponta para baixo: enquanto trabalhando infatigável em missão enciclopédica, repousa tendo à mão a clepsidra, para que sua perda de peso, com o pingar da água, deva ser o tempo do sono até perceba a falta do peso sustentado pela mão e braço e seja por isso acordado. (Cf. CÂNFORA, 2003, *O ofício perigoso do filósofo*).

¹⁴⁵ "A multiplicidade aparente das manifestações do corpo humano se reduz aos ciclos de duas fases. É mesmo provável que a célebre teoria de Alcmeon do equilíbrio, da *isonomia*, entre os opostos, tal como ela é esquematizada no fragmento 4, estivesse estreitamente ligada no seu pensamento à concepção cíclica dos processos fisiológicos. A predominância, *monarquia*, de um dos dois opostos atrapalha o funcionamento regular dos ciclos fisiológicos." (MUGLER, 1958, p. 49)

¹⁴⁶ Em conformidade com o limite do artigo que pretende explorar o *Ménon* como lugar do pensamento

qualidades com que pode deslocar o diálogo para seu enquadramento e fins, Sócrates elogia Cármides enfatizando a dotação natural:¹⁴⁷ onde o elogio parece escapar, rumo ao reforço técnico em um patamar de abordagem naturalista,¹⁴⁸ à observação de Crítias de que o jovem Cármides era considerado por todos os colegas não só pela aparência mas pelo ser ajuizado. Ao dizer duas vezes (na tradução em tela) 'natural', Sócrates está evitando a transmissão de qualidades por colateralidade — como feito no: *Banquete* (204b) sobre Eros por Diotima¹⁴⁹ mas também de modo exageradamente naturalista quando compara a passagem da sabedoria ao verter um líquido entre copos (*Banquete*, 175d)¹⁵⁰ — ou a chamada vertical, que se faz pelos fluidos seminais, líquidos, sobre as quais em seu tempo a discussão era se o fluido transmissor pertencia a somente um ou a ambos no casal (Joly, Mugler). Há ainda outra omissão de valor seletivo no elogio a Mênôn a Tessália é considerada também como a região da magia, dos feitiços e poções.¹⁵¹ Ter falado em 'estiagem' refere indiretamente esta outra abundância, e mais: a sua liquidez, quando 'estio' diz do fim da chuva ou da estação das chuvas, que produz clima úmido e alagamentos, mas em termos agrários, fertilidade. Assim o uso múltiplo que Platão faz das semelhanças como as encontradas nas linhas do diagrama,

geométrico ligado ainda ao médico, talvez seja mais apropriado estendê-lo no âmbito maior da dissertação que visa com mais atenção as diversas relações com todos os aspectos médicos — ver *supra* 3.1.3. *Temperança. Paralelo entre etiologia e linhagem, através do fluxo*. Destacaremos então, mais circunscritamente, a assimilação (*homoiósis*) em suas acepções geométricas, médico-nutricionais e filosóficas.

¹⁴⁷ "E é muito natural [justo], Cármides, que te sobressaias entre todos por todas estas qualidades. Não creio que nenhum dos presentes possa nomear com a mesma facilidade duas famílias atenienses, de cuja união fosse de esperar descendentes melhores e mais nobres do que os dois que te geraram. (...) Do lado materno dá—se a mesma coisa. (...) Oriundo de tal estirpe, (ἄν και ἀμείνω γεννήσειαν ἢ ἐξ ὧν σὺ γέγονας.) é *natural* que sejas o primeiro em tudo.(...) e se também fores bem dotado em relação à temperança e às outras qualidades (...)" (But if your *nature is really rich in temperance* and those other things, (...)" (LAMB, 1955) (εἰ δὲ δὴ και πρὸς σωφοσύνην και πρὸς τᾶλλα κατὰ τὸν τοῦδε λόγον ἰκανῶς πέφυκας,) (*Cármides* 157e-158b, ênfases nossos)

¹⁴⁸ Sócrates empreende junto a Alcebiades um longo paralelo à propósito da possível superioridade dos gregos atenienses aos lacedemônios e aos persas, culminando com a necessidade de esforço; — no nosso caso, neste momento, a oportunidade ou mera possibilidade, de esforço, versus as linhagens incontornáveis, longas e fatais, ou natais, como castas. (*Primeiro Alcebiades*, 120e-124b)

¹⁴⁹ "Eros é o desejo voltado ao belo. Já que o filósofo ocupa um lugar entre o saber e a ignorância, é imprescindível que Eros seja filósofo. Sendo filho de um pai sábio e inventivo e de uma mãe não sábia e limitada, a origem determinou essa situação. A natureza deste dêmon, meu caro Sócrates, é essa." (*Banquete*, 204b, trad. SCHÜLLER)

¹⁵⁰ Cf. "Sócrates, acomodando-se, pôs-se a tecer considerações: — Como seria bom se a natureza do saber [ἡ σοφία] fluísse do mais pleno ao mais carente [ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ρεῖν] quando estamos juntos, à maneira da água que escorre [ρέειν] do copo mais cheio ao mais vazio [τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν.] através do fio de lã [N. do Trad.: a lã era usada como filtro.] Se com o saber acontece isso, sinto-me honrado de estar a teu lado. (...)" (*Banquete*, 175d, trad. SCHÜLLER) Conferir o comentário de BURY (1909), que reúne os de Ficino, atribuindo a passagem pelo fio de lã, ao vácuo (εἰς τὸ κενώτερον. Ficinus renders "ut in vacuum hominem ex pleniore ipso contactu proflueret,") e a de GEEL, que atribui à capilaridade "serves by the law of capillarity to convey the fluid from the one to the other". Para nosso efeito, como veremos mais adiante no terceiro capítulo, os estudos de MUGLER sobre Platão e Alcmeon (*Alcmeon et les cycles physiologiques de Platon*, 1958), de R. JOLY sobre Hipócrates e Luciano (*L'eau sur la table. Lorsque Lucien éclaire Hippocrate*, 1991), e ainda, sem detalharmos, o estudo de MUGLER sobre o vazão em PLATÃO (*Le κενν de Platon et le πάντα μο d'Anaxagore*, 1967) indicariam o princípio de atração pelos semelhantes. Ver de acordo pela abordagem naturalista ou científica *supra* 2.3.2. "Produziu-se como que uma estiagem da sabedoria, e há o risco de que a sabedoria tenha emigrado destas paragens (...)" (*Mênôn*, 70c-71a) ("[71a] ἐκ τῶνδε τῶν τόπων παρ' ὑμᾶς οἴχεται ἡ σοφία. εἰ γοῦν τινα ἐθέλεις οὕτως ἐρέσθαι τῶν ἐνθάδε, οὐδεὶς ὅστις οὐ γελᾶσεται και ἐρεῖ: (BURNET, 1903).

¹⁵¹ Cf. introdução ao *Asinus Aureus*, O asno de ouro, por Ruth Guimarães (~1970, obra recontada por Lúcio Apuleio e ainda antes por Luciano de Samosata, mas creditada ao grego mais antigo Lucius de Patras.

permite colecionar, cf. *supra*: infiltrações e deslocamento de ou para enquadramento;¹⁵² deslocamentos laterais em diagramas, deslocamento ao longo de linhas, deslocamento por analogia, deslocamento como mostra de semelhança, como ato de assimilação física nutricional, assimilação cognitiva, assimilação ontológica; como causas de diversos modos e por fim o deslocamento que culmina num retorno paralelo como analogia ou no retorno coincidente, como ciclo.

A ferramenta da analogia, da *homoiósis*, que destacou-se *supra*, aparece de modo exemplar na *República*, indispensável para a compreensão da interrelação filosofia-medicina: no livro II, discutindo os aspectos contraditórios do valor aparente e o valor inaparente em ser justo, surge a reputação (358a, 361c, 363a, 366e, 367b) cujas acepções em variam em *timé* (τιμή), e solicitado a defender a vantagem agora improvável da justiça sobre a injustiça, Sócrates começa a empreitada encaminhando-a através da exigência de "*acuidade de visão*" (Rocha Pereira, 1972), "*vista penetrante*" (368c, trad. Sampaio Marinho, 1975), e passagem de um texto legível com dificuldade em pequenos caracteres — concordado como aquele humano — para o mesmo texto em grandes letras — revelado como o da Cidade — : "A justiça é, como afirmamos, um atributo do indivíduo, mas também de toda a cidade? (368d)." Estabelece-se assim, visualmente, a interdependência do homem à Cidade como noção que se aproxima *timé* de estima e estigma — analisadas no terceiro capítulo, decisivas para a exposição do *tecido* ou solo onde Sócrates opera, do qual apenas adiantamos *estigma*, marca social, para efeito junto a *timé*, "(...) III *marca de honra* (Grand Bailly, 2000, p.1933)" —.¹⁵³ Devemos enfatizar que a dupla analogia engendrou uma interseção, o guardião que deve ser amigo e irascível, inimigo aos estranhos da cidade, ao mesmo tempo; que esta interseção tem como exemplo ou modelo surpreendente, talvez afrontoso, um cão (376a), para lembramos do contexto esopeano, protagórico, em que o homem está no centro, e não acima e abaixo em escalas, ou o conflito surpreendente elaborado *supra* 2.2.2. por Warneck para a relação Sócrates-natureza no *Fedro*. Mas inteligentemente vemos os predicados tanto do conhecimento quanto da ignorância, descendo do noético ao anímico ou frênico, alinharem-se

¹⁵² O mecanismo foi detetado com outro termo por LECLERC, Christine. *Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du Phèdre de Platon* (1983), que utiliza o termo enraizamento — *enracinement* — : "Sob a aparência de uma conversação improvisada dentro de um quadro anódino, o preâmbulo do Fedro de Platão *enraiza* paisagem, atos e palavras na tradição religiosa, e retoma os processos narrativos dos velhos mitos orais. Mas este duplo enraizamento não vai mais além do que fazer um preâmbulo de um verdadeiro mito : Platão se limita a deixar sutilmente perceptível a emergência do símbolo a partir do sensível." [ênfase nosso]

¹⁵³ Começa por procurar "a natureza da justiça nas cidades" (tradução S.M.), "escala mais ampla, mais fácil de aprender" (tradução R.P.) para "descobrirmos a a semelhança da grande na forma da pequena" (S.M., P, 54), "Quando tivermos feito esta indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (R.P., p. 71-72): de onde tem-se portanto dupla ação analógica: entre os âmbitos, e pela forma. Sócrates começa a especulação ou o arrazoado "*em imaginação*" (R.P.) sobre o início de uma cidade, a ligação com o indivíduo, ou melhor os termos comuns ao psíquico e ao cívico, surgem à frente (372e): "a que descrevi como sã; agora, se quiserdes, lançaremos os olhos para uma cidade *cheia de excitação* [ênfase nosso]" (S.M., p. 59), "que descrevemos como uma coisa sã, mas, se quiserdes, observaremos também a que está *inchada de humores* [idem, ênfase nosso](R.P., p. 79)"; até que (373e) "descobriremos a origem da guerra, de onde derivam sobretudo desgraças *particulares e públicas* para as cidades [ênfase nosso] (R. P., p. 80)", "origem da guerra nessa paixão que é, no mais alto grau, geradora de males *privados e públicos* na cidade [ibidem, ênfase nosso](tradução S. M.,p. 60). Por um momento (375d) ficam "em apuros, por termos abandonado a *comparação* de que tínhamos proveito. [ênfase nosso] (S.M., p. 63)", "É bem feito que estejamos atrapalhados, meu amigo, pois nos afastámos do *modelo* que nos propusemos. [ênfase nosso] (R. P., p. 84)" Volta a visualidade em sua indissociabilidade ao noético (376b): "Ora, quem não gostaria de saber distinguir, pelo conhecimento e pela ignorância o amigo do estranho? (S.M., p. 63), "E como não terá alguém o desejo de aprender, quando é pelo conhecimento e pela ignorância que se distinguem os familiares dos estranhos? (R.P., p. 85)."

positivamente, como numa feliz magnetização, como com o rapsodo Íon — cf. 3.1.1. e especialmente 4.4.5. para o diálogo *Íon* e a capacidade magnética. Reforçado e potencializado pela analogia e suas sobreposições, o termo *distinguir* transitará eficientemente pelos âmbitos ótico e noético. Pelo momento, terminemos esta incursão na *República* com a eficiência da analogia quanto à escala (377d): "— Pelas fábulas maiores avaliaremos das mais pequenas. Pois é forçoso que a matriz seja a mesma e que grandes e pequenas tenham o mesmo poder. Ou não achas? (tradução Rocha Pereira, p. 87)", ou "Julgaremos as pequenas pelas grandes. Com efeito, devem ser feitas segundo o mesmo modelo e produzir o mesmo efeito, grandes e pequenas; não achas? (Tradução Sampaio Marinho, p. 65)" O noético tem precedência e vem antes do frênico, como a música vem antes dos exercícios gímnicos, da ginástica (377a); como no *Fedro*, este desenvolvimento demasiado longo pode introduzir confusão e perda ou omissão de um ponto importante - num esquema mental, como veremos -; como na transição do mundo protagórico-esopeano ao mundo do homem como um ponto, *stygme*, o jovem - mundo ou criança, deve receber a marca - "marca que pretendemos imprimir-lhe (377b) (S.M., p. 65)", "Pois sobretudo é nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que se queira imprimir numa pessoa? (R.P., p. 87); ainda, como no preceito hipocrático já mencionado e a ser elaborado, "escolher as composições boas e rejeitar as más (S.M., idem)", "seleccionar as que forem boas e proscrever as más (R. P., idem)" (377c).

Neste término de estudo que visitou o *Mênon*, *Górgias*, *República* e trechos de outros diálogos, fica talvez destacado o empenho de Sócrates e Platão através de técnica e ciência que enfrentou entre outras a mentalidade representada por Cálicles. Empenho acusado por Vesalius, através de Cornford,¹⁵⁴ expondo retrospectivamente a crítica de protesto e lamento à extinção da tripartite atividade do cirurgião, aparentemente arruinada pelo desprezo às atividades manuais, que o tinham entre outros Cálicles: "Falas de bebidas, comeres, médicos e outras tolices. Não é a isso que me refiro." (*Górgias*, 490d) e "Pelos deuses! Só falas em em sapateiros, pisoeiros, cozinheiros e médicos, como se isso tivesse alguma coisa a ver com a nossa discussão." (*Górgias* 491a) Elogios ou reprimendas são paralogismos, e Sócrates deve, em luta, facciosamente os apresentar, incisivo, como paradigmas. Platão multiplicou a *mimesis* pitagórica em deslocamentos — aplicações — *parateinen* — e assimilações de tipos variados.

2.4. Cármides e Fedro; Mênon, Górgias e República: conclusão do primeiro capítulo.

Enquanto lemos Platão a palavra medicina aparece em vários diálogos, tão frequente quanto a extensão da leitura no *corpus*. Um olhar pela medicina a encontra frequente, mas não de modo tão presente podemos entender Sócrates como um protagonista da medicina que o *corpus* caracterizasse. Começamos a ver no diálogo *Cármides* uma aparição de Sócrates como médico, de modo aparentemente improvisado, mas muito bem aproveitado por ele para expor noções — de parte e todo, e então do corpo à alma — cujos aspectos estão presentes em outros diálogos. Com o estudo do diálogo *Fedro*, tem-se ocasião de entrever a resposta ampliadora que Aristóteles faz a Sócrates, e o modo com isto se dá apesar de, ou por meio de, Platão, terá indicado a medida em que estes ampliam a medicina e a ciência de seu tempo e predecessores, notadamente Esopo, com quem a vida e ação de Sócrates mostra vários paralelos. Ambos lidam com o diálogo preocupados com os excessos a que este pode

¹⁵⁴ Cf. Cornford, *Principium sapientiae*, 1981. Em outro ponto, p.11: "A medicina é — e foi-o sempre — uma arte prática (...) O médico era o 'curandeiro' (ιατρός), um artífice ao serviço do público (δημοεργός), um cirurgião que trabalhava com as mãos (χειρουργός)."

levar, percebendo uma dupla natureza passível de delírio inspirador de grandes obras, mas também de rigidezas escleróticas e insuflamentos discursivos que expressam a bestialidade. De fato o próprio Sócrates pôde ser visto como paciente dos apêlos sexuais vistos como vitimadores, para espanto e protesto de seus discípulos próximos, mas atesta a veracidade deste diagnóstico feito à partir de sua fisionomia pela afirmação surpreendente de que sim foi vítima mas soube superar estas forças pelo seu lado bom; viu-se também no *Banquete* a ocasião do Sócrates aprendiz, de um outro erotismo, mais além do Sócrates paciente. E respectivamente, o segundo par, Sócrates-Esopo, lida com o lugar-comum ou a sabedoria acessível para de diferentes maneiras refazê-la, trabalhá-la como um solo para aplicações técnicas e hipóteses. É significativa a característica cética positiva de trabalhar com o que se encontra — característica da medicina cética, que não busca as causas — e de não gerar uma nova *arkhé*, como o conceito, nem propugnar teses mas praticar metodicamente segundo paradigmas — outra característica médica: ceticismo positivo porque opera demolição nas reanima; ouve brutalidades mas tem que confiar, para o partejar, na argila ou massa de opiniões e atitudes correntes. Com o estudo dos diálogos *Mênon*, *Górgias* e *República* pôde-se localizar um verbo que começaria a indicar o possível modo médico de Sócrates atuar como médico, através do discurso, bem como um possível objetivo desta ação, expresso na *República* com a vinculação entre a saúde, o rigor e os excessos da figura especial do guardião em co-dependência com aquela e aqueles da cidade, de tal modo que uma participa da outra de modo conexo ou orgânico, através de uma compreensão platônica adquirida junto a médicos e geômetras, de modo que já pudemos entrever. Sócrates é levado a protestar o que ele com termos fortes identifica como ataque à integridade da virtude, algo ainda não muito claro; ele reagirá segundo um dispositivo técnico emprestado ou intercambiado à medicina. Ele usa no *Mênon*, quanto a 'quebrar' e 'despedaçar' a virtude (79a), os termos *καταγύναι* e *κερματίζειν*; e na fala seguinte (79c) *κατακερματίζης* (*chop up, cut into pieces*; cortar em pedaços), para 'partas' em pedaços (*katà mória*). As suas *epideixis* a Cármides e Mênon; imitando em escala reduzida e para leitores de seu tempo os encômios de Simonides e outros, exibiram seu esforço diplomático em meio à violência daquele ataque. Comparáveis àqueles elogios tradicionais, estas são genealogias carinhosas, durando pouco mais que o tempo de um cumprimento, uma saudação; aparentemente bajuladoras e referentes sim inevitavelmente ao leitor contemporâneo àquelas formas tradicionais de elogio; mas, como vimos, então encaminhadoras de uma nova visão físico-médica diferente da dos clãs e nomes familiares, inaugurando uma transição como a apontada por Vernant, mais racional, mais igualitária, numa palavra, do que aqueles encômios — *epideixis*, demonstrações — comprados a poetas venais, memória familiar voltada para um ambiente de aristocracia militar. As genealogias desenvolvidas para Cármides (157d-158c) e para Mênon (70b-c): não empreendem uma digna elaboração de algo como o fluxo, tanto quanto a presumível beleza dos encômios e *epideixis*, dos poetas como Simonides, textos perdidos de Heráclito então em relativa voga, tomáveis como *lógos epitáfios* de um mundo pré-racional, nem espelham ainda a elegância simples e eficiente, técnica, dos experimentos científicos de Hipócrates, da água sobre a mesa. Está como que envolvida numa transitividade de qualidades, como a lei que se responsabilizará aos fluidos seminais,¹⁵⁵ ou ao sangue, mas de modo ainda passível de interferência, verbalmente, refutativamente, purificadamente? Seguindo a vanguarda dos experimentos e das medicinas, Sócrates e Platão, atuam em ambos os meios, embora discretamente quanto aos

¹⁵⁵ Cf. *Fedro* 248d3: "há uma lei que a proíbe de entrar no corpo de um animal logo na geração seguinte, como também determina que a [alma] que teve visão mais rica penetre no germe de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor."

títulos nobiliárquicos e poder,¹⁵⁶ mas ao mesmo tempo intensamente no âmbito do diálogo e da entrevista. E o fazem acelerando — como catálise —, perseguindo,¹⁵⁷ o desprendimento de superestratos e substratos como as pressões inerciais de alguma aristocracia (cf. Vernant) — deixando para trás, *κατάλειψις*, *leaving behind* —, onde ele atua apenas como *hipolepse* — uma espécie de transmissão automática e subconsciente, conforme veremos no próximo capítulo — dentro da norma hipocrática, de alimentar o proveitoso e repelir o nocivo;¹⁵⁸ trocando a métrica esperável por uma sequência dialética, numa dinâmica tensa enquanto dói o corte ou a extração - como num parto — de "pensamentos extravagantes"; assim, movido por um ou mais critérios técnicos a propósito, um processo multifacetado e multienviesante de demolição das métricas de um mundo ainda vibrante acessam sucessivamente o rapsodo (*Íon*) é feito mero fruto de um magnetismo; o prazer em sua prospectividade deixa uma memória ponto-a-ponto retrospectiva (*Filebo*); a busca do prazer pode assemelhar-se, inapelavelmente, uma coceira de cão sarnento (*Górgias*). O discurso socrático avançaria então numa investida — *κατάληψις*, *seizing*, *assaulting*; *κατακλάω* (Liddell, p. 355)¹⁵⁹ e como a mutuca (Brisson, 2011), a picar severamente, "*sting severely*, *pierce through*": *κατακεντέω*. Ataques inovadores, se no *Mênon*, à altura daqueles trechos, Sócrates refere-se ao que "trocionistas dizem que fazem aqueles que quebram alguma coisa" (77a): Sócrates faz outro tipo de ação demolidora: interna, técnica, ou numa palavra, 'médica', clínica. Investe contra algo dentro, com as investigações que encontram sempre aspectos inexaminados, para "dores que a [minha] arte sabe despertar ou acalmar" (*Teeteto*, 151a), com aquelas características de dureza *skléros*, a pedra segundo Górgias (McCoy, 2010, p.112), ôco (Hipócrates), inconsistência (*Teeteto*, 151c6), rachadura (*Filebo*, 55c) — o copo com furos e

¹⁵⁶ Mênon se encarrega de lembrar a Sócrates que Ânito não está gostando desta abordagem, "está irritado" (95a3)(IGLÉSIAS, 2001, p.93) protesta blasfêmia (91c1)(p.81) e aconselha ter cuidado (*Mênon*, 94e) (IGLÉSIAS, 2001, p.91).

¹⁵⁷ Cf. Christopher GILL, o diálogo platônico, in Platão: Leituras (2006) 2011, p.68: "o único meio efetivo de ter acesso a tal conhecimento consiste em *engajar-se numa investigação sempre perseguida* e em adotar formas sempre mais avançadas de investigação dialética. Os diálogos podem ser percebidos ao mesmo tempo como expressão desta investigação e como meio de *nela engajar seus leitores*." [ênfases nossos] (GILL, 2011, p.68) Também *Teeteto* 153a5-7: "o movimento é causa da geração; o repouso, da corrupção. [grifos nossos]" *Apud* BRISSON & MACÉ, O mundo e os corpos, 2011, in Platão: Leituras, 2011, p. 104.

¹⁵⁸ Cf. *Da Doença Sagrada*, "O médico, portanto, deve estar seguro sobre isso, a fim de que, reconhecendo o momento oportuno de cada coisa, distribua a uma o alimento e a aumente, e elimine o alimento da outra e a prejudique." (HIPÓCRATES, *Da doença sagrada*, trad. 18LITTRÉ (21JONES) *Apud* CAIRUS & RIBEIRO, 2005, p. 79) Comparemos com *Cármides*, *supra*: "É, pois, sobre as coisas saudáveis e as nocivas à saúde que examinará o médico, enquanto médico, quem quiser proceder [esse exame da medicina] com acerto. — É também o que penso. — Com esse critério ele *examinará suas palavras* [grifo nosso] e seus atos, para saber se suas asserções são verdadeiras, e bem feitos os atos." (171b) (Nunes, 1970, p. 167) *ἐν τοῖς ὑγιεινοῖς ἄρα καὶ νοσώδεσιν ἐπισκέπεται τὸν ἰατρὸν, ἧ ἰατρικὸς ἐστίν, ὁ ὀρθῶς σκοπούμενος. — εἰκεν. — οὐκοῦν ἐν τοῖς οὕτως ἢ λεγομένοις ἢ πραττομένοις τὰ μὲν λεγόμενα, εἰ ἀληθῆ λέγεται, σκοπούμενος, τὰ δὲ πραττόμενα, εἰ ὀρθῶς πράττεται;* (BURNET, 1903)

¹⁵⁹ Cf. *infra*, capítulos segundo e terceiro, com ampliação destas percepções no estudo dos sentidos militares originais nos termos filosóficos e também na compreensão da influência científica médica no trânsito da assimilação digestiva à assimilação intelectual; que exporão o uso inter-relacionado destas formas vocabulares vizinhas a *κατάλειψις* e *κατάληξις* "— *ending*, *termination*", e ainda *καταληπτέος* "— *to be seized or occupied*, Plu. Caes.32; *to be comprehended*, Vett.Val.272.30; Ion. *καταλαμπτέος* (q.v)." em que este *ser compreendido* se dá já no pensamento, e a *terminação* para *evacuação* também, após valer como a do fim do combate com ultimato e fim da diplomacia se não há criação de alternativa (cf. *supra* a comparação do *Cármides* com Tucídides sobre os atenienses versus os mélios), bem como a evacuação (*καταφεύγω* — *flee for refuge*, (*escaped*, Tucídides. 1.89)) correspondente das tropas desde o campo de combate.

vazamentos.¹⁶⁰ Como investigações dizem do *métier* do historiador (*grafeus*),¹⁶¹ do advogado (Antifonte), do filósofo e do médico, como *historiai* e *histós*, tecidos descobriáveis pelo perito, *ístor* (*Crátilo* 406b6, 407c4), disseccionáveis, ou também *epistemé*, assim o investir contra aquele que é operado por sua dialética — não enfim um investir à pessoa — consiste numa carga fârmica, farmacológica, versus o monolito,¹⁶² a inércia e a megalopsiquia ou megaloprepéia (*Mênnon*, 74a5) cujos excessos, mimados ou em tiranizações (não só logo mais no governo da cidade (*República*), mas já as eróticas (*Mênnon*, 76b-c), a equivocam como monstruosa e irracional (Problema no *Fedro*, cf. *supra*). O encontro de duas figuras muito diferentes como a do intérprete de augúrios e do médico com uma excentricidade como um unicórnio pode valer então como momento emblemático: enquanto o primeiro extrai hábil e rápido uma leitura vertida em vaticínio, o segundo empreende a dissecação do crânio para constatar a diferente formação do cérebro. Entre a má recepção (por Ânito e outros) e entendimento como investida militar e animal¹⁶³ (a experiência militar de Sócrates, o caráter animal investido por alguns treinamentos militares) — agindo — e sendo apelidados como choque da raia, picada da mutuca, etc — em par com investigações históricas e científicas, de termo zetético, investigativo, inquisidor (81e1), procurador (80d5), dizem da peculiar ação clínica socrático-platônica. E do tom de catálise, aceleração, de assalto, porque Sócrates também está sempre em aporia como as que causaria em seus interlocutores (*Mênnon*, 80c).¹⁶⁴ No capítulo que se segue, acreditando ter presente a medicina e ainda algo de uma ação médica no *corpus* platônico, em que se impôs nos diálogos estudados especialmente o verbo *teinein*, cortar, com suas formas *parateinein* e *diateinein*, no *Mênnon* e no *Fedro*, será tarefa imediata a percepção de uma intenção comum coordenada dos termos científico-técnicos empregados por Sócrates bem como, quase equivale dizer, às noções médicas empregadas por Platão.

¹⁶⁰ Cf. MCCOY, 2010, *idem* p. 112.

¹⁶¹ Cf. DESCLOS, Platão historiador, *in* Brisson, 2011, *op. cit.*, p.18.

¹⁶² Cf. VERNANT.

¹⁶³ Ambas porém unidas na iniciação espartana, em que um irromper animal de expressões poderosas e intenção compreensível como bélicas deve ocorrer culminando a extrema exigência do treinamento militar.

¹⁶⁴ Este estado justo de pressa envolve o risco da quebra ou demora do compromisso proposto a Cármides, de exclusividade e tratamento; e mais ainda, corresponde a uma dramaturgia persuasiva para conteúdos especiais e exóticos — órficos? — no *Fedro* (o *segundo discurso* de Sócrates); ou enquanto dura a sedução equívoca que faz a remissão ao belo em si e ao mesmo tempo frustraria Alcibiades, no *Banquete* (218c-219a) ; e ainda mais, ganhará de Plotino (IV, 8 [6], 4, 25-35) uma afirmatividade exposta pela noção de *anfíbio* (ἀμφίβιος — *living a double life*.), como alguém que vive e transita por dois ambientes que se exigem respectivos fôlegos — também então fôlego moral — com suas correspondentes 'apnéia', apnéia (ambas ligadas à aporia) — duplicidade de vida anímica estendida a duplicidade de ambientes, sugerida talvez pelo *Fédon* (108d-111c) que, próximo à *República* e à caverna, menciona a terra como um lodaçal, e o mar, ausência de algo nobre porém possibilidade de salto aos peixes para um mundo de ar — mantendo pelos termos éter e 'aér oscilação proveitosa entre *Timeu*, 58d e *Íliada*, XXIV, 288 — e de mais luz, do qual o homem, analogamente, deve saltar até o do espírito e da luz ainda, agora, ofuscante ou intensa. (Para apnéia, cf. "A história do ἀπνοῦς [ápnous] (que não respira) é longamente contada no *Da doença* de Heraclides Pôntico, e Diógenes diz que ela foi contada a Pausânias por Empédocles." (BURNET, *Aurora da filosofia grega*, V, nota 15; 2006, p. 255))

3. PLATÃO E AS TÉCNICAS.

3.1. Platão e as técnicas: uma transição?

Com o percurso por alguns diálogos do *corpus* platônico pudemos entrever como o seu pensamento compositor se vale de noções, de modos de pensar — a analogia — e conceitos técnicos que se transpõem ao longo dos diálogos e operam conexões e extensões remotas, não estranhas aos especialistas, permitindo a estes mapear argumentos e noções-chave no *corpus*, por meio das eficácias técnicas derivadas, por exemplo, da geometria e da medicina. Autores como Robert Joly, Charles Mugler, Pierre-Maxime Schuhl, entre outros, destacarão, por exemplo, entre médicos como Alcméon ou Hipócrates as noções que Platão saberá adotar e logo em seguida alterar inteligentemente:

Enquanto, então, Platão era motivado para investigar o mundo físico primeiramente por razões éticas e da teleologia provinha o seu principal motivo para estudar cosmologia e ciência natural, ele não obstante apresenta uma avaliação dos fenômenos naturais mais detalhada e coerente, do que deveria ser esperada de alguém que olhava o mundo do vir-a-ser como significativamente menos importante que o mundo das idéias. É portanto um grande erro de julgamento o desprezar e abandonar as suas teorias patológicas e fisiológicas como rudimentares, incoerentes e em faltantes de originalidade. (LONGRIGG, 1993, cap. 5, p. 148)

E de fato o pensamento patológico e fisiológico, ou numa palavra, médico, de Platão, era reconhecido sem demora: "... Um tal posicionamento — deve ser notado — não parece ter sido o dos sucessores de Platão — se nós podemos julgar pelo *Anônimo Londinensis*, onde mais atenção parece ter sido dada a Platão do que a qualquer outro autor médico, sem excluir o próprio Hipócrates. (Longrigg, 1993, p. 148)" O alcance do pensamento platônico invade outras áreas: já vimos Platão historiador¹⁶⁵ que vai além da percepção da ascensão e queda dos impérios e governos, ou das características comuns que Tucídides nos deixa ver entre a peste e a agitação social, listadas por Desclos (2006); e a comparação de trechos de diálogos de mesmo tom, registrados por Tucídides e por Platão, com Sócrates e Crítias (*Cármides*, 163d, cf. *supra* 2.1.1.) caracteriza a dependência deste âmbito militar — e do registro que dele deriva — para a elaboração das noções que expõem de uma lado a fisiologia e de outro a refutação.

A fisiologia, tanto da corrupção orgânica em contexto político como a da peste em Atenas, cujo desregramento inspira também o viés médico em Platão juntamente ao atentado ao socratismo, quanto da corrupção como degenerescência induzida, que deverá ser tomada como constitutiva, inerente e integrante, compreendendo o campo de saber médico, por se fazer parte da assimilação nutritiva em formas digestiva e ainda, singularmente, em forma noética, numa aproximação exemplar com o ambiente de Hipócrates, Empédocles, e Parmênides como veremos a seguir.

95. (Fisiologia) Ao descrever as concepções de seus contemporâneos, Parmênides *foi obrigado*, como percebemos pelos fragmentos, a discorrer muito sobre questões fisiológicas. *Como todo o resto*, o homem compunha-se do quente e do frio, e a morte era causada pela retirada do quente.(...) ¹⁶⁶

¹⁶⁵ Cf. DESCLOS, 2003, Platão historiador, in Platão : Leituras, BRISSON & PRADEAU (Orgs.), 2011. Cf. *supra* 2.1.1.

¹⁶⁶ "...Algumas idéias curiosas com respeito à geração também foram enunciadas. Em primeiro lugar, os

Esses fragmentos de informação não dizem grande coisa quando considerados em si mesmos, porém, relacionam-se de maneira interessante com a história da medicina e indicam que uma das principais escolas de medicina mantinha uma ligação estreita com a Sociedade Pitagórica. Antes mesmo da época de Pitágoras, sabemos que Crotona era famosa por seus médicos. Sabemos também o nome de um escritor médico muito ilustre, que viveu em Crotona no período entre Pitágoras e Parmênides. *Os poucos fatos que nos são revelados sobre ele permitem-nos considerar as concepções fisiológicas descritas por Parmênides não como curiosidades isoladas, mas como marcos com os quais podemos traçar a origem e o crescimento de uma das mais influentes teorias médicas — aquela que explica a saúde como um equilíbrio entre contrários.* 96. (Alcméon de Crotona) Diz-nos Aristóteles que Alcméon de Crotona era jovem na velhice de Pitágoras (...) " (BURNET, 2006, p.203-4, ênfases nossos)

De onde estacamos "Como todo o resto", e "foi obrigado", que valem dizer a permanência do determinante físico, a despeito de, e em respeito a, tudo o mais. E ainda, o autor pode captar um deslocar a arte de exercer o ministério, afastada da retórica e da logografia, migrando para a autoridade das observâncias médico-clínicas: "Em atenção a transformar mentes alimentadas com uma dieta racionalista deficiente e inflamados com a *húbris* intelectual e ceticismo dos sofistas."¹⁶⁷ Além disso, Burnet refere a história da medicina e uma ligação entre uma Escola de medicina e Sociedade Pitagórica, o que explica as menções de teor pitagórico ao puro-impuro no *Fédon*, ecoadas por Epiteto, e a curiosa frase fixada por Diógenes Laércio, que une à maneira das etimologias do *Crátilo* a palavra ajudante doméstico a terapeuta: "o que se faz em casa de mal ou de bem."¹⁶⁸ aproveitando-se deste trecho de Homero. Ao mesmo tempo, lança-nos a pergunta sobre tal vínculo. Veremos a seguir que indiferentemente aos quatro elementos, cuja análise de temperamento será substituída, em parte, pela presença de um *daimon* encaminhador de ações, a visualidade, e consideração de tipo esquemático, substituiriam, por sua vez, a conjuração ou o encantamento, ou mesmo o rito purificador. A refutação, por seu lado, se dá num lugar que nesse quadro pode ser compreendido como a contraparte discursiva e sofisticada do processo assimilativo, tal como Empédocles o disporá e, atestando a integração de Platão à discussão que lhe é contemporânea, tal como também Hipócrates o enxerga e defende, entre outros *teoremata* expostos por Sócrates também preservados por Epiteto. Hipócrates se relaciona criticamente com uma interpretação de fundo religioso e mágico-religioso de uma maneira bem enfática. O primeiro sentido de refutação se dá em duas escalas: ao escrever por vezes duramente, num registro de ataque e defesa de idéias e abordagens — constituindo na hermenêutica um problema: contra quem, não sabemos exatamente quem é — visam suas críticas.¹⁶⁹ O segundo sentido de refutação, também duro ou enfático, se dá com a colocação

homens vinham do lado direito e as mulheres, do esquerdo. As mulheres tinham mais do quente e os homens, do frio, visão que veremos Empédocles contradizer. É a proporção do quente e do frio nos homens que determina o caráter do seu pensamento, de modo que até os cadáveres, dos quais o quente foi retirado, preservam uma percepção do que é frio e escuro...."

¹⁶⁷ Cf. BUSSANICH, 2006, p.200. Até que ponto esta frase pode permanecer como metáfora pode ser ponderado pelo gosto e pelo sentido amplo que a palavra dieta (*diata*) contava entre os gregos e em particular nos textos hipocráticos, a ser visto no próximo capítulo.

¹⁶⁸ Cf. D.L. II, 5, 21. No grego: ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται. (Homero, *Iliada* IV, 392)

¹⁶⁹ "A determinação dos teóricos combatidos no *Da antiga medicina* [VM] teve às vezes precedência sobre a própria posição do autor. Assim G.E.R. LOYD no seu artigo de 1963 'Quem é atacado em *Da medicina antiga*?' argumenta que VM está atacando o pitagórico Filolau ou teóricos médicos fortemente influenciados por ele. (...) Similarmente, Vegetti (1998) argumenta que Empédocles é o alvo direto e específico do ataque

da abordagem técnica da dieta (διαίτης) dentro do âmbito da cura, para atender uma idéia de repúdio ao nocivo:

A maioria [das doenças] é curável através dos mesmos fatores dos quais surge, pois uma coisa é alimento para outra, e também dano para uma terceira. O médico, portanto, deve estar seguro sobre isso, a fim de que, reconhecendo o momento oportuno de cada coisa, distribua a uma o alimento e a aumente, e elimine o alimento da outra e a prejudique. É preciso, então, tanto nesta doença [sagrada] como em todas as outras, não aumentar as enfermidades, mas apressar-se para exterminá-las, ministrando o que for mais hostil a cada doença e nunca o que lhe for propício e habitual. Pois o mal prospera e aumenta devido àquilo que lhe é habitual, mas consome-se e se esvanece devido ao que lhe é hostil. Quem tem certeza sobre tal mudança nos homens e pode tornar o homem úmido e seco, quente e frio, pela dieta, este poderia curar estas doenças, caso distinguisse as oportunidades oferecidas pelos meios propícios, sem purificações, sem artificios mágicos e sem qualquer outra charlatanice deste tipo. (HIPÓCRATES, *Da doença sagrada*, 18Littré, 21Jones; tradução CAIRUS & RIBEIRO, 2005, p.88)

Onde temos a noção de repúdio, de extermínio, ao mal, e também aos tratamentos que ignoram o poder terapêutico da dieta. Igualmente, assim como com Tucídides, Platão tem outra acusação à altura, utilizando a noção também extrema, de antídoto:

—Que doutrina? —A de não aceitar a parte da poesia de carácter mimético. A necessidade de a recusar em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais claramente evidente, desde que definimos em separado cada uma das partes da alma. —Que queres dizer? —Aqui entre nós (porquanto não ir eis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza. —Em que te baseias para falares assim? (*República*, 595a-b)

De onde destacamos o cabimento da atitude hipocrática de repelimento, numa relação com a separação de partes da alma. Esta disponibilidade de segmentação permite a compreensão e o cabimento do uso filosófico da noção militar de catalepsia (por exemplo no *Górgias*, cf. *infra*) e de outras noções que deveremos investigar.

Platão, na juventude, teria se impressionado com a investigação de Crátilo sobre o divino e verdadeiro disponível nos oráculos, (cf. LAMB, 1917, *vide supra* 2.1.4). Sócrates tomará o oráculo como justo instigador de uma busca talvez ímpia, transmissora e contaminante,¹⁷⁰ de uma perplexidade ampla e impermeável, cuja possível contaminação

do autor." (SCHIEFSKY, 2005, p. 3)

¹⁷⁰ É em sua própria busca de compreensão do oráculo que ele age invadindo a medicina, não já em algo como cura, mas antes ao contrário, causando uma afecção, ou pior, infectando: "Sócrates parte para "refutar" a profecia pelo encontrar ao menos uma pessoa mais sábia que ele (Apologia 21c1-2) e no processo infectando outros com sua perplexidade." (BUSSANICH, 2006, p.202) O termo infecção está também numa tradução por Koranyi (1959) de EPITETO. "Evita divertimentos públicos e vulgares; mas se alguma vez a ocasião te obrigar a participar de um, toma cuidado para não caíres, imperceptivelmente, em maneiras vulgares. Deves estar certo que, por mais sã que seja uma pessoa, ela poderá ser infetada pela palestra com o companheiro *infetado*." (Koranyi, 1959, p. 68, ênfase nosso) A tradução de DINUCCI (2008) prefere usar puro-impuro: [33.6] Põe de lado os banquetes de estranhos e de homens comuns, mas se um dia surgir uma ocasião

pretende ser antes um antídoto apoiado no 'conhecimento de uma verdadeira natureza'. Pois Sócrates "é o sucessor daqueles místicos filosóficos Parmênides e Empédocles, cujas revelações os coroaram como 'homens divinos'".^{171 172} No campo sinonímico de *spotless*, 'sem mácula', puro, de todo modo, está passando um outro importante trajeto conceitual grego, ao lado da migração, que constitui um eixo temático, do pitagórico a Epiteto através de Sócrates: a passagem ao *stigmé*, ponto, mácula. Desde uma imagem antropocêntrica comum ao mundo protagórico e esopeano — homem como medida de todas as coisas — a uma imagem do homem que o compreende como esse mero ponto, diante do cosmo.¹⁷³ Além dessa intercorrência, tem-se na própria visualidade da noção de ponto, já afastando-se do campo semântico de mácula — contíguo ainda a *malha*, tecido, *mágoa* e *malho*, martelar para maleabilidade —,¹⁷⁴ que terá ampliação do sentido axiológico e religioso, a ocasião da abordagem examinadora ou escópica, expressa ao longo do *corpus* platônico numa terminologia ótica já detectada (Mugler, 1967), e especializada em Platão pela noção de 'esquema' (σχῆμα).

A visão, através do modo atópico com que Sócrates ou Platão infletem sua predominância desde a estesia grega, desencadeando no *corpus* uma sobrecarga de termos como *skopein*, *sképsis* e correlatos, fará seu paralelismo com a discussão abstrata do uno e do mesmo, as imagens e conceitos técnicos que dissolvem ou reúnem na metafísica ou num sistema reservado, pitagórico, de ótica-numérica referindo números a polígonos, leitor da realidade. Com a consolidação estilística dos *diálogos socráticos* nos séculos seguintes, a discursividade parece tensionada à ruptura, pela relativa oposição de uso que lhe fazem esta visualidade, de um lado, e aquele potencial de microscopização que se expressou, através da noção de estigma, ponto, mácula, vista acima, pela arqueologia dos *Papyri Graecae Magicae* (PGM, *Ελληνικοί Μαγικοί Πάπυροι*).¹⁷⁵

propícia, mantém-te atento e jamais caias na vulgaridade. Pois sabe que, quando o companheiro for impuro, quem convive com ele necessariamente se torna impuro, mesmo que, por acaso, esteja puro." (Dinucci, 2014, p. 57)

¹⁷¹ Cf. BUSSANICH, 2006, p.200.

¹⁷² Notável a diferença entre uma concepção que entende e responsabiliza tecnicamente um agente de causa e contágio, implícita no termo *infectar*, desligado de um quadro instalado de miasma ocasionado por crimes detectáveis somente por médicos saneadores ou então por isso mesmo legisladores, como por exemplo Epimênides. Mencionados sem os nomes em *Fedro* 244d-e. Sobre este quadro, remetemos ao estudo de SCHMITT, 2007, *Tradição e filosofia: a peste de Atenas e a cena dramática do Cármides, de Platão*. Curiosamente, como que reconhecendo a integridade grega da abordagem, a medicina contemporânea, em enfrentando outra epidemia, reconheceu além do agente a noção de risco em ambiente, desviando ou duplicando a atenção clínica à retirada ou diluição da presença nestes ditos ambientes de risco; num processo de tentativa de reambientação com aquele delineado pelo templo-hospital dos asclepiades; como veremos *infra*, cap. *Sócrates em ação médica*.

¹⁷³ Observou-se que este movimento não deve ser tomado somente como externo contemporaneamente ao mundo grego, mas como parte deste. Miniaturização do tamanho e valor do homem, ao cosmos, correspondente a um substrato religioso que irá tomar a filosofia para sua edificação — formal e axiológica — teológica e imperial, como em parte a filosofia o fez com a medicina (cf. LONGRIGG, 1993).

¹⁷⁴ Cf. *Dicionário prático ilustrado. Novo dicionário enciclopédico luso-brasileiro publicado sob a direção de Jaime de SÉGUIER*. Edição atualizada e aumentada por José LELLO e Edgar LELLO., Porto: Lello & irmãos, 1957.

¹⁷⁵ Para esta última fonte de tensão ao discurso, que deve acompanhar uma miniaturização e microscopização, cf. os termos de Howard CLARK KEE (1986), *Medicina milagre e magia em tempos do novo testamento*; e já no século XIX, Jules MICHELET, *A feiticeira*. KEE trata da recepção hebraica em sua mudança de visão do médico, e para nosso objetivo no momento, a causa e o remédio contam ambos com a presença de um *insight*: "Enquanto a doença é resultado do pecado, através de oração e sacrifício o doente pode ser preparado para os benefícios da ajuda médica que o médico foi instruído por Deus para dar. Como Geza VERMES observou, ambos causa e remédio da doença são dados por Deus num *insight*, um tipo de

O desenvolvimento parmenídico utiliza também a visualidade de um modo quase estrutural: "Olha firme com tua mente para as coisas, como se estivessem à mão mesmo que distantes. Não podes impedir o que é de ater-se ao que é, nem ordenadamente disperso por toda parte, nem tampouco reunido. (R.P. 118a, ênfase nosso)" (Parmênides, *O caminho da verdade*, 2, *apud* Burnet, 2006, p. 191) Uma visão nítida que é nítida pelo enxergar inegável e pela distinção, parece então estar comprometida com a pureza, a não-infecção.

Ao espalhar a sua perplexidade com o oráculo, Sócrates parece poder descolar e recolar, através de um arsenal que aproveita desses seus antecessores, as coisas e seu ser, sob a opinião. Em seções do próximo capítulo veremos como a visualidade, em suas concepções como o *stigmé* (στιγμή) geométrico — termo preterido em favor de *semeion* (σημειόν)¹⁷⁶ por Platão; e na segunda concepção, micro-escópica, quase impõe a ocasião dos esquemas

revelação, que capacita o médico para trazer alívio ao sofredor (Sir 38:14). Longe da descrição anterior como inimigos de Deus e de seus meios, médicos são agora apresentados por Ben SIRA como instrumentos através dos quais as suas provisões aos humanos estão agora disponíveis. Como dar conta desta mudança básica na atitude diante da medicina? A explicação mais razoável é que o Judaísmo no período Helênico veio a estar sob a influência da tradição grega da medicina que tinha sido desenvolvida desde antes do tempo de Hipócrates." (KEE, 1986, p. 20) Condizente com o referencial que chamamos protagórico, "A atitude implícita e mesmo explícita nestes documentos [os *Papiros mágicos gregos*, do período inicial] é a de que os poderes divinos estão sujeitos às ordens humanas, e devem ser chamados à conta em termos não incertos [i.e. termos especificados]. Um item característico dessa intenção nos *Papiros mágicos* é a demanda por respostas para questões urgentes relativas ao futuro de alguém, concernentes a residência, saúde ou planos de negócios. Assim em P XXX, que data também do primeiro século A.D., lemos: "A Sokonnokonneus, o deus duas vezes grande. Revela-me se devo permanecer em Bachias. Devo fazer uma demanda [request]? Revela-me! Ao maior, mais poderoso deus, Soknopaias, Por Asklepiades, filho de Aneios, Não é proibido para mim casar com Tapetheus, filha de Marre e ela não irá casar com outro? Mostra-me isso e completa [a resposta] para esta [questão] escrita. (...) É garantido para mim abrir um negócio de gladiadores? Dê-me informação sobre isso!" (KEE, 1986, p. 109) De reparar a menção aos Asclepiades. Mas contrastantemente, e de acordo com a visão pontualista e estigmática, a ordem vai ganhar outro tom, de súplica e prostração, na fase final, quando o homem se reconhece apenas um ponto. Analogamente, mas em outro registro, MICHELET, inovando a historiografia de seu século (XIX), acompanha a miniaturização, desta vez, do mal, promovido dentro de um catálogo técnico de identificação e combate. O *lógos*, para Górgias — senhor muito poderoso com um corpo muito sutil — teria reencontrado aqui expressão semelhante.

¹⁷⁶ VERA (1970) anotando as definições do livro I de *Elementos de geometria*, a de ponto a primeira das vinte e três — e a de figura — *σχῆμα*, esquema — a décima quarta, não menciona a implicação antropológica desde a transição do mundo protagórico onde o homem é a medida, nem a competição ou competência sobreposta que o conceito tem com o *atomon* democrítico: "La definición de punto por su indivisibilidad, lo que no tiene partes, escamotea su origen empírico. Antes de Euclides [365?—275?] el punto se decía estigma: *στιγμή*, señal que dejaban en la piel los hierros de los esclavos, el *punctum* latino, agujerito marcado con un estilete, de *pungere*, clavar. El punto euclidiano es *semeion*, señal, centellita de luz que matiza positivamente la definición negativa de los *Elementos* y responde, además, a la hipertrofia del sentido visual de los griegos, hombres contemplativos, a diferencia de los hombres de acción romanos, que hacían incluso los puntos marcándolos violentamente con un clavo. Euclides se limita a mirar la luz." (p. 702) Já a generalidade empenhada no termo por Platão pode ter mais definições.

visuais-mentais, guilões das demonstrações (*Parmênides*, 137-166¹⁷⁷, e *Fedro*, 269c,¹⁷⁸ 268d,¹⁷⁹ e ainda, reaproximando a temática do estiramento e falta (*parateinen-elleipen*, cf. cap. anterior), 268a¹⁸⁰) em sua conjunção inextricável senão para o filósofo do ser uno. Pelo momento, temos que a regência visual conectado ao processo mental impõe, desde os seus atrasos no *Banquete* e o uso comentado no *Fedro* que se mostra em prática no *Parmênides*, um Sócrates ora paciente ora clínico.¹⁸¹

Rappe (2006) acrescenta, a respeito da aplicação do exame ao oráculo, com seu recurso para transmissão da dúvida aos outros: "*Esta testagem do oráculo não deve ser vista como um tipo de refutação "direto-à-frente" de falsas crenças, familiar aos argumentos elênticos (21e4-5, 22a4)"* (*Apud* Bussanich, 2006, p. 203). Que seu *daimon*, ao adverti-lo em mínimas coisas (*Apologia* 40a5-6), não tenha feito objeção ao exame do oráculo, pode ter valido menos como isenção técnica do exame quanto como a transferência de culpa ou carga a este *daimon* como então uma divindade estrangeira e confrontadora da cidade.¹⁸² Para efeito de uma ação médica, trata-se de uma ferramenta que mostra seu vínculo com o alcance à saúde da cidade, tanto quanto se faz perigosa.

"A atividade inicial do *daimon* [ainda jovem, antes de seu filosofar como adulto em cerca de 430] indica que Apolo tinha suas flechas miradas nele bem antes do oráculo, sendo provável que os poderes mânticos de Sócrates (..) tenham começado a operar em tenra idade. (...) Estes pontos abrem a possibilidade de que o oráculo propeliu um Sócrates já ativo filosoficamente

¹⁷⁷ Esquema — σχήμα — mental-visual, que parece o instrumento a guiar a extensíssima demonstração do diálogo *Parmênides*. A apropriação desta noção-ferramenta, como veremos à frente, marca um momento inicial de Sócrates, para quem uma demonstração assim longa e bem-conduzível não se mostraria evidentemente como grande esforço e capacidade, ao qual se respeitasse como a um colega e propiciasse com etiqueta, pelo qual é cordialmente repreendido por Zenão: "Mas tu, Zenão, disse Sócrates, por que não faz uma exposição para nós? E Zenão, contou <Antifonte>, disse sorrindo: Sócrates, façamos o pedido ao próprio Parmênides. Pois é de temer que não seja coisa desprezível o que ele está dizendo. Ou não vê quanto trabalho estás prescrevendo? Certamente, se fôssemos em maior número, não ficaria bem fazer-lhe este pedido. Pois não seria conveniente, diante de muitas pessoas falar sobre tais coisas, sobretudo para alguém dessa idade. Pois a maioria ignora que, sem esse desenvolvimento em todos os sentidos e sem essa investigação, é impossível encontrar o verdadeiro e ganhar compreensão." (136d-e, trad. IGLÉSIAS & RODRIGUES)

¹⁷⁸ "*Sócrates* — (...) Quanto a disporem esses elementos com vistas à persuasão e à *contextura do conjunto*, consideram isso matéria secundária que os alunos descobrirão sozinhos, quando prepararem seus discursos. (ênfase nosso)".

¹⁷⁹ "*Sócrates* — (...) convencido de que, com o transmitir a alguém estes conhecimentos, ensinar-lhes-ia o modo de compor uma tragédia? *Fedro* — A meu parecer, Sócrates, eles ririam nas bochechas de um tipo desses, por imaginar que a tragédia seja outra coisa que não uma composição em que todos aqueles elementos se combinam e estão convenientemente relacionados com o *conjunto*. (...) Porém nada impede que ignore totalmente a harmonia quem tiver essa disposição. Só possuis as noções preliminares do estudo da harmonia; mas a própria harmonia, essa nem suspeitas o que seja." (268d-e, ênfase nosso).

¹⁸⁰ "*Sócrates* — Então, deixemos de lado as coisinhas, para examinarmos em luz plena a grande questão do poder da retórica e em que casos esta se patenteia. *Fedro* — É muito grande a sua força, Sócrates, pelo menos nas assembléias populares. *Sócrates* — Sem dúvida; porém vê, caro amigo, se a *trama* (*ἡτριον*) não está tão frouxa como se me afigura. (ὄσπερ ἐμοί)" (268a, ênfases nossos)."

¹⁸¹ Paciente, mas não reclinado: Alcibiades frisa que ele vira a noite meditando em pé — que o verbete para *histanai*, sinônimo para 'cura' diz: ser posto de pé —; e clínico mas sem reclinados à sua frente: Górgias é deixado dormindo, e os habitantes da caverna (*República*, VII, 514a-518b) não encontram mais a memória corporal (*Filebo*, 34e-35d) (cf. *supra* 2.3.2.), a 'propriocepção' da asa e de seus vôos numa claridade radiante e feliz (*Fedro*, 251b, 256e).

¹⁸² Fazendo de Sócrates ao mesmo tempo inocente da acusação e vítima da fidelidade — aliás talvez inalienável — ao *daimon*.

a uma mais pública e agressiva examinação daqueles com reputação¹⁸³ de sabedoria (21b-23b). Talvez seu filosofar pós-oráculo se torne eventualmente elêntico formalmente — isto é, refutando as falsas crenças de um interlocutor pelo expor sua inconsistência com crenças verdadeiras — comparativamente à uma fase inicial protréptica." (idem, 204)

É segundo o exame que Sócrates pode vir a consultar o oráculo, conforme Epiteto, quando faltam pontos de partida para conhecer o assunto:

[32.3] Consulta o oráculo do mesmo modo que Sócrates julgava ter valor: para os casos nos quais o *exame* [σκέψις] como um todo se refere às consequências, e os pontos de partida para conhecer o assunto não são dados nem pela razão, nem por alguma outra arte. (...) *Mas a razão te impele*, mesmo nessas situações, a ficar ao lado do amigo ou da pátria e expor-te ao perigo. Portanto, dá atenção ao maior dos adivinhos, Apolo Pítico, que expulsou do templo o homem que não socorreu o amigo que estava sendo assassinado." (O *Enchiridion* de Epiteto, Dinucci & Julien, 2012, pp. 44-5, ênfases nossos)¹⁸⁴

Pelo que estamos vendo, com este concurso de informações técnicas permeadas por Platão, Sócrates parece menos trocar o estudo da natureza — fazendo reparos ao seu entusiasmo por Anaxágoras¹⁸⁵ — pelo das coisas humanas — também Diógenes Laércio^{186 187} — do que trazê-

¹⁸³ Um exame breve e mesmo desprezioso da noção de *reputação* remete-a para seu sinônimo *consideração*, dito em sentido afetivo e moral, mas paralelo a outro sentido, bastante filosófico, de considerar — expresso pelas palavras como *skepsai*, *skeptomai*, considerações (σκοπεῖν), exame (σκέψασθαι), ἐπισκέπτομαι (*pass in review*, passar em revista) frequentes no *corpus*, por exemplo cf. *infra* 3.3. e 4.3.1. (Deixaremos de lado um terceiro sentido, latino, para *consideratione*). De outro lado, *reputação* também substitui-se por *estima*, palavra que se posiciona de modo fonético e gráfico, como interseção, algo caprichosa, de *timé*, reputação, e estigma, *stigmé*, ponto (LSJ) mas também de marca social classista, isto é, seja como lugar pontual do homem quanto ao *cosmos* e ao orbe, ora reconhecido como muito pequeno, seja como incisão cicatrizada com resíduo pontual na pele, sinalizando a escravidão. Ora a julgar pelo dito na *Apologia*, Sócrates dissolveu, com exceção de Ânito, em humor ou violência, admiração ou metabolização difícil, o grande peso de alguma reputação, em parte da população ateniense sua contemporânea. No entanto Ânito excepcionalmente faz sobrevir a este processo metabólico um processo jurídico — insistirá de modo curiosamente retornante ou magnetizado — como o rapsodo Íon — sobre o título a ser dado a esta convulsão que tantos outros encaminharam com êxitos menos danosos e mais apaixonados; e Sócrates indicará a violência deste processo metabólico, de uma maneira a ser desenvolvida, pela palavra *emói*, não em seu sentido reflexivo, mas em um segundo sentido, *éméō*, anti-emético e anti-convulsivo, cf. próximo capítulo, *infra* 4.2.1., 4.2.2., e dicionarizado, 4.3.2. Sentido este, devemos observar, eminentemente e surpreendentemente clínico.

¹⁸⁴ [32.3] ἔρχου δὲ ἐπὶ τὸ μαντεύεσθαι, καθάπερ ἤξιόν Σωκράτης, ἐφ' ὧν ἡ πᾶσα σκέψις τὴν ἀναφορὰν εἰς τὴν ἔκβασιν ἔχει καὶ οὔτε ἐκ λόγου οὔτε ἐκ τέχνης τινὸς ἄλλης ἀφορμαὶ δίδονται πρὸς τὸ συνιδεῖν τὸ προκειμένον: (...) ἀλλ' αἰρεῖ ὁ λόγος καὶ σὺν τούτοις παρίστασθαι τῷ φίλῳ καὶ τῇ πατρίδι συγκινδυνεύειν. τοιγαροῦν τῷ μείζονι μάντει πρόσεχε, τῷ Πυθίῳ, ὃς ἐξέβαλε τοῦ ναοῦ τὸν οὐ βοηθήσαντα ἀναιρουμένῳ τῷ φίλῳ. [ênfases nossos] (O *Enchiridion* de Epiteto, Dinucci & Julien, 2012, pp. 44—5) DINUCCI & JULIEN registram em nota intertextual (2012, p.84): "32.3.9: ἀλλ' αἰρεῖ ὁ λόγος: cf. *Diatribes* I,29,28; II,2,20. HADOT (2000, p. 186, n.1) observa que tal expressão já se encontra em Platão (*República* X 607 b) e é retomada pelos estoicos (quanto a isso, ver também Diógenes Láercio, VII, 108).

Cf. por exemplo *Fédon*, 72c.

¹⁸⁶ (Diógenes Laércio, II, 5, 34: "A certa pessoa que lhe disse que os atenienses o tinham condenado à morte, sua resposta foi: "Eles também, pela natureza" (alguns autores atribuem estas palavras a Anaxágoras)." E também, II, 5, 21; "convencido de que o estudo da natureza nada tem a ver conosco, Sócrates passou a discutir questões morais na praça do mercado, e costumava dizer que o objeto de suas indagações era "o que se faz em casa de mal ou de bem" (Homero, *Iliada*, IV, 392 [Nota de KURY, 1988])".

¹⁸⁷ Ainda Diógenes Laércio, II, 5, 45: "Em nossa opinião Sócrates percorreu também a respeito da natureza,

lo presente amplamente.

Porém em *Fédon*, 99e, Sócrates continua dizendo que, não encontrando em nenhum naturalista uma explicação satisfatória, e não conseguindo, também, encontrá-la por si mesmo, tomou outro caminho e pensando que a solução dos problemas não devia procurar-se nos objetos do conhecimento sensível, mas nos conceitos, e Xenofonte disse que o seu mestre sempre falava de coisas humanas. Por seu turno, Aristóteles sintetiza ambos os testemunhos ao declarar (*Metáf.*, 987a-b) que Sócrates não se ocupava da natureza mas das coisas éticas, indagando os conceitos universais. De modo que as afirmações de Cícero (*Tusc.* V, iv, 10; *Acad. post.*, I, iv, 15), segundo as quais Sócrates fez descer a filosofia do céu à terra, *podem talvez compreender-se no sentido de uma sucessão de duas fases no seu filosofar.* (MONDOLFO, 1972, p.2, ênfase nosso)

Mondolfo explicita e a seu modo impõe o débito socrático à religiosidade, mas também à medicina:

Não se deve esquecer que a distinção mais substancial, talvez entre os sofistas e Sócrates, é constituída pela visão que têm respectivamente da tarefa do filósofo e do mestre: atividade profissional utilitária para aqueles; missão sagrada e imperativo categórico para este. Sócrates torna ao conceito da filosofia como missão religiosa e caminho de purificação já sustentado pelos pitagóricos e por Parmênides, mas acentuando mais a ideia de obrigação moral que incumbe ao filósofo: cumprir com seu dever de mestre — convertido ao serviço do Deus — ainda que à custa da própria vida. (MONDOLFO, 1972, p.48)

E propriamente à medicina:

O fundo interesse pela Medicina que Jaeger (Paidéia, II, págs. 36 e ss.) distingue em Sócrates origina-se provavelmente de uma exigência pitagórica mais do que do exemplo de Hipócrates ou de Diógenes de Apolônia, porque se vincula à necessidade fundamental de purificação do espírito que já os pitagóricos comparavam com a purificação do corpo. Não obstante, ao repetir a comparação, Sócrates aplica-a de maneira harmônica com o ativismo da sua pedagogia que não permite que aquele a quem se refuta permaneça na atitude passiva do enfermo, ante aquele de quem recebe o purgante, mas que o obriga a cooperar ativamente na refutação, etapa que o educador dirige mais do que efetua. (MONDOLFO, 1972, p.56, ênfase nosso)

A atenção à opinião — como ponto focal sobre o qual incidiria uma ação purgativa — já tinha sido bem relevada antes: no poema de Parmênides: "*Mas é preciso que de tudo te instruas: tanto do intrépido coração da Verdade persuasiva quanto das opiniões de mortais em que não há fé verdadeira. Contudo, também isto aprenderás: como as opiniões precisavam patentemente ser; atravessando tudo através de tudo*". (I, 27. (Diels) trad. Santoro, 2007, ênfase nosso) Onde a expressão '*tudo através de tudo*', ressoa fortemente a *homeomeria*

pois entreteve algumas conversas sobre a providência, segundo o próprio Xenofon, que entretanto afirma que o filósofo discutiu somente sobre ética. Mas Platão, após referir-se a Anaxágoras e outros filósofos naturalistas na Apologia [26d], fala de argumentos cujo conhecimento Sócrates negava, embora Platão lhe atribuisse tudo." Ou seja, haveria em Sócrates uma negação que poderia emblematizar a convocação destas "raízes pré-socráticas" para uma exclusiva composição de sua ação típica, de seu método? A cumulação dos argumentos mostra, mas ainda de modo apenas inercial, que sim.

segundo Anaxágoras, pela sentença 'em tudo há sementes de todas...'; ela permite a compreensão da atenção ao discurso como local privilegiado de exame — circunstância que tem restado óbvia, sem alternativa ou contexto — e ainda permite a compreensão da arte de Sócrates confessada no *Teeteto*, 150b, ou ainda a ocasião dessa confissão: "Porem a grande superioridade da minha arte [comparada à das parteiras] (...)." (Nunes, 1973, p.30). Com isso grifariamos também 'precisavam (...) ser' e 'é preciso que te instruas de tudo', pois é de fato aquilo a que Sócrates se consagra, por toda a vida, e o manifesta (*Apologia*, 38a; "já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem êsse exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar." A concepção anaxagórica é decisiva — apesar da reconhecida objeção que Sócrates manifestará depois de acompanhá-lo, a este mesmo autor — por instalar um crescimento não linear mas cíclico que exige e permite o reinfluxo de tudo no todo e em suas partes (*Fédon*, 72a : "*Então, ficamos de acordo também nesse aspecto : os vivos se tem gerado a partir dos mortos, em medida não menor que os mortos desde os vivos*") — e é decisiva para nosso destaque, sugerido por Sócrates (*Teeteto*, 150b) sobre sua capacidade de percepção da iminência, no discurso, da emersão de algo válido ou de algo monstruoso. E ainda, talvez, como somos obrigados a supor, devido à física das homeomerias que supomos presente em sua analítica médica sobre os conceitos, de que ele não deixou a física, mas a trouxe consigo, para poder atuar clinicamente sobre os conceitos, o que acontece com a associação da semântica da ciência ótica, junto à terminologia propriamente metafísica.¹⁸⁸

Mondolfo tem sua própria e ampliada compreensão da reminiscência platônica, que difere, na reminiscência e talvez dos mistérios órficos, pelo caráter de atividade e investigação:

Não obstante, este método supõe e afirma a existência, no interrogado, de uma potência espiritual intrínseca e, ao convertê-la de potencia em ato, tem que considerar que existe em seu espírito certo saber congênito, ou antes certa capacidade cognoscitiva que tende a realizar-se. Em outras palavras, o método socrático da maiêutica contem em germe, mais ou menos conscientemente, a convicção que Platão externa na sua teoria da reminiscência, cujo verdadeiro significado é verdadeiramente ativista, de faculdade e esforço de conquista e não de mero vestígio passivo de uma inerte contemplação anterior. (MONDOLFO, 1972, p.62.)

Ou seja atividade de Sócrates e atividade investigativa, compartilhada, daquele que sofre a demonstração de sua arte. As opiniões atravessam tudo, sendo portanto preciso — Sócrates segue Parmênides — que te instruas sobre tudo.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Esta relevância de Anaxágoras ficará amplificada pela relevância de Empédocles — no escopo anunciado no prólogo deste capítulo, de uma reavaliação da ciência pré-socrática —, que veremos em detalhe em 4.3.2., se a admissão ou conversão do resíduo da *sepsé* — neste caso tomado como noético e verbal em vez de somente orgânico, na *sepsé* de um sistema conceitual, sob crítica e refutação, em paralelo à de um organismo vivo, em ataque para nutrição — resíduo próximo de ser agente nosológico —, conforme Aristóteles — tem no entanto valor de item recompositor na dialética do diálogo com Sócrates, valor de, ao invés de naturalisticamente ingênua semente, uma semente feita da decomposição, ou mesmo potencialidade, de um sistema ou formulação conceitual doxaico ou originalmente conjugadora, segundo Sócrates. *Perissomatas* discursivos, resultados da concocção através dos vapores (φύσαι) tifonescos e logo do ataque que lhes empreende Sócrates, este que porém, pelo ceticismo positivo de pedir e seguir as próprias palavras e firmeza do entrevistado, torna ou recupera o valor de homeomeria ou de panspermia, conveniente à semente — uma semente agora menos naturalista senão no sentido que WARNECK apontou, *ad Fedro* 227c (2005, cf. *supra* 2.2.2., nota 60). Em 4.3.2. veremos as complexidades inclusive de fontes que THIVEL (2001) examina para estas noções.

¹⁸⁹ Resta frisar, na duplicidade negativa-positiva do ceticismo, o seu aspecto positivo, dentro da linha de

Ainda no escopo do naturalismo em Sócrates, será importante lembrar Aristófanes, que zomba de Sócrates como alguém que busca na forma das nuvens a modelação de seus argumentos: Sócrates nefelibata. Há com isso outro ponto positivo em mais do que determinar uma cronologia socrática, ponto que indica o uso lógico-dramatúrgico da *cátharsis* - se conforme Diógenes Laércio, Sócrates também escreveu fábula¹⁹⁰ e dramas - "Acreditava-se que ele colaborava com Eurípedes na composição das peças deste último (...)"¹⁹¹ Este uso comum se diferenciará na direção do *élenkhos*, mas este tomado então, desde tal possível co-origem, como um entreato que deve se desenrolar sob pressão do tempo e da memória das aceções empenhadas, bem como da memória da atribuição ou do endereçamento das construções comuns e recentes em sucessão, como um pano-de-fundo próprio, mais aproximado à cena.¹⁹² ¹⁹³ Mas já antes dessa diferenciação ambos tem também um tema ou preocupação comum: ocupam-se de problemas da cidade, rebatidos ao nível mais dramatúrgico de personagens, ora em enredos ora em opiniões, com Sócrates, por seu lado, "entregando-se cada vez mais à sua ânsia de indagação." (D. L., II, 5, 22) Mesmo acontecendo talvez na praça do mercado, dá-se por meio de Sócrates um dos itens próprios do teatro, a *cátharsis*. *Cátharsis*, em cenários de casa ou de rua, porque "Frequentemente sua conversa nessas indagações tendia para a veemência, e então seus interlocutores golpeavam-no com os punhos ou lhe arrancavam os cabelos; na maior parte dos casos Sócrates era desprezado e ridicularizado, mas tolerava esses abusos pacientemente."¹⁹⁴ Ou seja, nem a

exposição mesma de MONDOLFO (1972): "O que observa De Sanctis — que, ainda na conclusão negativa de seu não saber, a dialética socrática contém um elemento essencialmente positivo e construtivo, que é a confiança incondicional no valor da razão, e uma proclamação solene dos seus direitos — pode entender-se de maneira mais adequada se se considerar a orientação característica do método socrático de investigação que substitui o logos pelo diálogo. No logos individual os sofistas haviam assinalado o caráter de subjetividade e relatividade; Sócrates, em compensação — como observa G. Galli (...) — quer encontrar na mesma consciência do sujeito não só a particularidade relativa, mas também a unidade absoluta. Como? Por meio da possibilidade do acordo com as outras consciências — segundo explicou Martinelli, *op. cit.*, pág. 433 — ou, mais concretamente — segundo as finas observações de Semerari, *op. cit.*, pág. 499 e ss. — mediante o exercício da pesquisa em comum." (Mondolfo, 1972, p. 65)

¹⁹⁰ Cf. D. L., II, 5, 42.

¹⁹¹ "(...) por isso Mnesímacos (Fragmentos 39-40 Edmonds (sob o nome de Telecleides)), sob o nome de Telecleides, escreve: "Os Frígios é um novo drama de Eurípedes, e Sócrates contribui com a lenha para frigr." (Um trocadilho com Phryges (Frígios) e phrígana (achas de lenha))." (D. L., II, 5, 18) A referência não é única, D.L. prossegue: "Mnesímacos também escreve: "Eurípedes com pregos socráticos." E Cálías nos *Cativos* (Fragmento 12 Edmonds): "A. Por que estás com a fisionomia tão grave e pensativa? B. Tenho boas razões: o autor é Sócrates." E Aristófanes nas *Nuvens* (Fragmento 376 Edmonds (da primeira versão da comédia)): "Ele compõe para Eurípedes tragédias cheias de palavrório, mas também de sabedoria." (D. L., II, 5, 18.)

¹⁹² Cf. VILATTE, S., 1999, estudando o início aparentemente bucólico do *Fedro*, cf. *supra* 2.2.3.: onde "a diversidade dos caracteres divinos nos parece funcional no seio da religião grega (...) Mas se este dado nos aparece sobretudo justificado, no diálogo, pela vontade manifesta de Platão de estabelecer uma transição entre o γένοϋ dos deuses, colocado mais perto do mundo perfeito e imutável das essências, e o universo dos homens, votado, ao inverso, à confusão de cores e à corrupção. (...) Assim, constatamos que Sócrates se demora a pintar os traços fundamentais de Zeus, que ele reconhece em Hera um caráter real e ao deus Ares a capacidade de simbolizar a agressividade e o gosto pelo dom furioso da morte, mas a diversificação socrática dos caracteres divinos fica inacabada." (p.56)

¹⁹³ Insinuantemente, a este propósito, o *Fedro* 268c mostra um Sócrates a se esquivar como tragediógrafo: "E se alguém se dirigisse a Sófocles ou a Eurípedes: e declarasse que sabe como compor discursos muito longos sobre tópicos de pouca importância e muito curtos sobre tópicos de grande importância, que é capaz de fazê-los (...)."

¹⁹⁴ Não parece uma informação genérica, ao ser estendida em mais detalhes: "Incidentes deste tipo chegaram a tal ponto que certa vez, suportando com a calma habitual os pontapés que recebera de alguém, a uma pessoa que manifestou admiração por sua atitude o filósofo respondeu: "Se eu recebesse coices de um asno levá-lo-

solução do teatro, nem a por processo, mas uma nova saída, como o atesta aliás a lista de apelidos que nos diálogos emergem (cf. por exemplo Châtelet, Wolff): incapazes de definir uma solução típica e enfim ruminadores desta figura atópica.

Foi vista no primeiro capítulo a importância da *homoiósis* e na *República* a analogia entre o homem e a Cidade; Platão, para mostrar o estado de Atenas, leva a Siracusa peças de Aristófanes. O drama e a comédia tem esta atenção à Cidade, e a população faz do teatro uma teatocracia (cf. *supra* 2.1.4.). A história e o drama refletem a peste, mas esta tem uma factualidade e abordagem que correspondem a um outro tipo de medicina: é análoga à agitação social e política (*stásis*): em conjunto à noção de *loimós*, (peste) esta noção de *stásis* foi detalhadamente estudada e resumida num quadro comparativo que mostra suas identidades relativas (*Apud* SCHMITT, 2007, p.178; adaptado de Desclos, 2003, p.114-115). Com a analogia entre o corpo e o indivíduo e a cidade, o cuidado de ambas será um só, pois: "direi que a cidade muito bem administrada está muito próxima de um homem nestas condições. — Penso, pois, que, se a um dos cidadãos acontecer seja o que for, de bom ou mau, uma cidade assim proclamará sua essa sensação e toda ela se regozijará ou se afligirá juntamente com ele." (*República*, 462d)

Dentro desse sentido de observância que no entanto está munido ou não está separado, esquecido, de uma grande acuidade para oportunidade de vínculos, Sócrates é capaz de voltar sua atenção e estudo aos vínculos anímicos, estes mesmos que, já tendo sido apontados como entidades, ele pretenderá, se não cortar, abrindo espaços para o espírito e a técnica, ao menos focalizar em exame. Assim as noções se religam e podem transitar no pensamento segundo sentido técnico geométrico e analogia, conectando campos temáticos hoje separados e fortificados disciplinarmente: '*repuxar*' (*República* 329c-d, por Rocha Pereira, p.5),¹⁹⁵ '*estender*' (Mugler para o *Mênon*, nota 27 cf. Iglésias, 2001); e, '*desejar*' (Epiteto sobre *Banquete*).¹⁹⁶ Desejo — *orego* — e aplicar, estender — como o sentido anotado de *parateinen* — de novo mostram-se filosoficamente próximos, unindo o campo da geometria ao da psicagogia e micro-ética na etiqueta social do banquete. A alma é o tema e sujeito desses

ia por acaso aos tribunais?" Essas observações são de Demétrios." (D. L., II, 5, 21) Donde a conclusão óbvia é que Sócrates está se empenhando em finais — dramaturgicos — diferentes daqueles com encaminhamentos já formalizados pela Cidade. Com Xantipe, quando ela, "em plena praça do mercado, arrancou-lhe o manto; como seus acompanhantes o instassem a puni-la esmurrando-a, o filósofo disse: Sim, por Zeus, de modo a que enquanto nós dois nos engajamos num pugilato, cada um de vós nos exorte gritando: Muito bem Sócrates! Muito bem Xantipe!" (D. L., II, 5, 37)

¹⁹⁵ Cf. seção 2.3.3. à p. 45, nota 114: "Sinto-me felicíssimo por lhe ter escapado [ao Amor], como quem fugiu a um amo delirante e selvagem. Parece-me que ele diz bem, (...) Pois grande libertação de todos esses sentimentos é a que sobrevém na velhice. Quando as paixões cessam de nos *repuxar* e nos *largam*, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos (...)" (*República*, 329d-e) (ROCHA PEREIRA, 1972, p.5, grifos nossos)

¹⁹⁶ [15] Lembra que é preciso que te comportes como em um banquete (55). Uma iguaria que está sendo servida chega a ti? Estendendo a mão, toma a tua parte disciplinadamente (56) Passa ao largo? Não a persigas. Ainda não chegou? Não projetes o desejo, mas espera até que venha a ti. <Age> do mesmo modo em relação aos teus filhos, à tua mulher, aos cargos, à riqueza, e um dia serás um valoroso conviva dos deuses.[Notas dos tradutores:] 55. Cf. Diatribes II.16.37 e Encheiridion 36. 56 'Disciplinadamente' é nossa tradução para o advérbio *kosmios*. Bailly (2000) registra os significados de 'com ordem' e 'com medida'. Oldfather (1928) e White (1983) o traduzem por 'politely'; Gourinat (1998), por 'convenablement'; e García (1995), por 'moderadamente'. (Epiteto, *Enchiridion*, 2012, p. 24) [Nota 4:] *Orexis* é o nome da ação do verbo *orego*, que apresenta o significado de 'estender ou tender na direção de algo' (por exemplo: estender as mãos para o céu ou para pedir algo a alguém), de onde 'desejo', 'apetite'. Uma forma de apreender da maneira mais precisa possível seu significado é ter em conta que *orexis* se opõe a *ekklisis*, que expressa o movimento contrário, o de afastar-se (Cf. nota seguinte). Para Epicteto, desejamos as coisas que consideramos boas (cf. *Diatribes* I.4.2-3).(EPICTETO, *Enchiridion*, trad. Dinucci, 2014, p. 35)

senhores, e a geometria ou a medicina, as técnicas ou ciências que exprimem, visual e terapêuticamente, estas relações tensionantes, a que ele se mantém atento, cuja característica é a exigência recíproca, entre tensões e alma, e entre este foco e Sócrates, que se expressa logicamente como se sob outro senhor também, ainda: agora um *daimon*. Com este, Sócrates dignifica em termos correntes a sua técnica e arte, que afirmou no *Teeteto* (150b), de perceber a emersão ou o transpasse que acontece no discurso e ao discurso.

3.1.1. Legalismo, convencionalismo — a natureza física e psicagógica do discurso — sofística.

Górgias define algo do discurso (*lógos*) no *Elogio a Helena*, enquanto deixa ver a atitude francamente positiva sobre sua materialidade e limites:

O *lógos* é um poderoso senhor, que com o mais fino e mais invisível corpo, alcança os mais divinos trabalhos: ele pode parar o medo e banir o sofrimento e criar contentamento e nutrir a piedade. Devo mostrar que esse é o caso, porque preciso oferecer prova das opiniões de meus ouvintes. Eu estimo e defino toda poesia como *lógos* possuindo métrica. (Górgias, *Elogio a Helena*, 8, trad. Dillon & Gergel, 2003, p. 79-80)¹⁹⁷

Górgias instaura ou prossegue um ceticismo sobre o conhecimento¹⁹⁸ cuja intensificação máxima por Sócrates permite o ponto de inflexão que fará a convertibilidade ao ceticismo positivo, sem exclusão do primeiro, tradicionalmente o negativo: ceticismo negativo à cognoscibilidade, mas positivo desde que ela se relaciona ao que é abrigado, albergado, na alma, donde a importância daquele apêndice no *Mênon* 75d: "Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, *mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe.*" [ênfase nosso] (Iglésias, 2001, p. 35) (ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογήῃ εἰδέναι ὃ ἐρωτώμενος.). Isso pode sugerir que Sócrates interpreta ou enfatiza menos a relação de imiscuimento fino ou de revestimento, que o *lógos* tem com a verdade, mas o fato bélico e erístico de que uma

¹⁹⁷ "Speech is a powerful lord, who with the finest and most invisible body, achieve the most divine works: it can stop fear and banish grief and create joy and nurture pity. I shall show this is the case, for I must offer proof of the opinions of my hearers. I both deem and define all poetry as speech possessing metre." (Gorgias, *Encomium to Hellen*, 8; Dillon & Gergel, 2003, p. 79-80)

¹⁹⁸ Górgias, estudado depois por Sexto Empírico, médico e cético, utilizaria "as armas da lógica do eleatismo para mostrar que aquelas armas, que destroem todos os adversários do eleatismo, podem ser dirigidas contra o eleatismo e destroem, desse modo inapelavelmente, toda a filosofia da *physis*"; esta inversão se compara à inversão do ceticismo negativo em positivo, exposta por BROCHARD; ela depende de um contato e endurecimento pela predicação, que se torna agente duplo, tanto da conexão do ser com o pensado quanto do não-ser com o impensável, liberando o problema das extremidades, isto é de um lado o da definição de existente, que conta com os traços em mistura e indiciamento, bem como o problema do ser comum aos seres; usa em parte da argumentação a referência à quimera — a que Sócrates também se referiu (*Fedro* 229d-e), resolvendo sem mencionar, a questão de Górgias, pela exposição da redutibilidade dos monstros a alegorias ou a seus traços combinados de modo reconhecível ou criado ou ainda justamente exploradores das ambiguidades de visão e descrição — e sua intercambiabilidade influente, condutora, ilustrada pela noção visual composta *stigmé*-estigma (στιγμή, ponto-'marca-distintiva' (Diodoro Siculo) (recentemente estigma-social: deformação, desvio, indexação habitual ou inercial revolucionável (GOFFMAN)). A árvore de Porfírio, aristotélica, apresentada no *Isagoge*, em sua reversão deste esquema gorgiano — os ramos em altura progressiva pela predicação diagonal, valendo como réplica de-cabeça-para-baixo da sequência de impossibilitação gorgiana (que também então prepara terreno para a teologia negativa) — ilustra a revertibilidade de que se torna passível o ceticismo, quando exaustivo como quando adiantado ou de exaustão induzida, pelo ceticismo dogmático — antecipador injusto de um final de esforço.

contenda já foi travada e arquivada na alma ou pela alma.

O respeito ao deus em sua relação com o discurso, manifestado no *Fedro*, motivador da palinódia — todo um discurso de retratação, parece tratar a ambos deus e discurso em sua conexão, de uma maneira mais antiga, lembrando o que anota ao mesmo respeito Dinucci (2009) seguindo Untersteiner (1993):

Górgias tem uma concepção do discurso muito menos abstrata que aquela dos filósofos posteriores. Como observa Untersteiner (1993: p. 164-5), a afirmação do discurso como “um senhor soberano” é um eco de antigas idéias religiosas, segundo as quais o discurso é um elemento divino nos seres humanos. Acrescentemos também que este discurso de que Górgias trata “não é unicamente o discurso do orador, mas a palavra em sentido universal, aquela do poeta, na epopéia e na tragédia. (DINUCCI, 2009, p. 135)

Além disso, como resume Guthrie (1977),¹⁹⁹ os discursos, quando tomados na conta ampla que inclui desde sua casualidade ou não, em par com sua condição de enunciação, indo até às condições efetivamente eleitas do diálogo, são sempre verdadeiros, no sentido de que esta verdade reúne de algum modo as seleções possíveis desde as várias condições a serem consideradas para sua emissão e na sua existência.

Sumário de resultados. Durante as vidas de Sócrates e Platão as seguintes posições foram sustentadas. Nomes de alguns que as sustentaram são dados entre parenteses quando certo ou provável.

1. É impossível falar falsamente, porque isto é dizer o que não é, e o que não é não pode ser dito. (Protágoras, Antístenes. A tese depende de Parm. fr. 2.7 - 8.)
2. Como corolário, ninguém tem direito a contradizer outrem. (Protágoras, Antístenes.)
3. A verdade é relativa ao indivíduo. (Protágoras, Górgias.)
4. Nós usamos as palavras de modo inconsistente e sem correspondência com a realidade. Isto é errado, porque há uma realidade (δν, φύσις) e há tipos naturais [*natural kinds*] (εἶδη), aos quais nossos termos deveriam corresponder univocamente (Sócrates, Antífonte, Hipócr. *De arte*.)
5. A definição da essência de uma coisa é impossível, porque só se pode listar seus elementos, e eles mesmos, não sendo tema de nenhuma análise posterior, são indefiníveis, e só podem ser descritos analogicamente. (Antístenes, provavelmente Licofron.)
6. A cada objeto pertence somente um só logos adequado, que diz o que ele é pelo nomear os elementos dos quais é composto. Se nenhum deles se aplica a isto, não há logos. (Antístenes.) (...).

De onde devemos destacar "1. é impossível falar falsamente" e "6. Para cada objeto há somente um logos apropriado (...)" que devem ter implicitude e importância respectivamente: para realizar as exigências que Sócrates exprime equivalentemente em outros pontos do *corpus*; e, para a possibilidade de uma correspondência com as vidas da alma como transportadoras de linhas — entrecruzáveis — de nomes e coisas.

Alteremos levemente o tom da duplicidade — presente exemplarmente nos *discursos duplos (dissoi lógoi)*, no que tem de cético, no que impõe a desistência de alguma

¹⁹⁹ GUTHRIE, 1977; *The Sophists*, Language and its objects: Summary, p. 218-9.

univocidade e definição, para um tom de ceticismo acumulado — negativo, intermediário ou de transição e positivo — de duplo sentido, presente em Sócrates: simultaneamente não dois discursos mas duas atitudes. Assim a continuidade de Sócrates "aos" sofistas mostra um alinhamento e já a sua diferença: a percepção aliás jurídica expressa por Antifonte como o cabimento inevitável de *dissoi lógoi*, tem em Sócrates uma espécie de indução para a duplicidade inevitável de atitude, atitude que se resume da percepção de conjunto dos discursos num sentido e no outro — não horizontalmente nos dois sentidos, mas verticalmente, animicamente —. Sócrates tanto desperta quanto acalma e dor ligada ao discurso e à sua intervenção nele: "[*Teeteto* 151b:] "*Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos*". (cf. *supra* nota em 2.2.2.) Ainda, como o demolir mas em seguida reanimar — afinal também a si quando se expõe conjuntamente — causando admiração:

Tenho admirado Sócrates muitas vezes, mas jamais me maravilhou tanto dele, em primeiro lugar, *a grande serenidade, a benevolência e a complacência com que acolheu o argumento dos jovencinhos*; e em segundo lugar, a agudeza para perceber que estas palavras nos faziam sofrer, e o bem conseguir acalmar-nos: quando já estávamos em fuga e vencidos, nos reanimou e nos exortou a que seguíssemos o argumento e o examinássemos conjuntamente. [συσκοπεῖν τὸν λόγον]²⁰⁰ (*Fédon* 89a, trad. VIGO, 2009, p. 113-4, ênfase nosso).

Que marca a compenetração dos tons e aspectos opostos de uma mesma tarefa. E ainda o potencial psicagógico, da condução da alma realizada pelo orador sobre o ouvinte — lembremos o pedido feito por Sócrates a Cármides (157b-c) de exclusividade na audição — do discurso, acompanhável no *Elogio a Helena*, de Górgias, por Dinucci (2009) para as seções 9 e 10:

As características morais do discurso são apresentadas, no Helena, sobretudo em relação à poesia. Assim, vemos entre os efeitos da poesia o estremecimento de espanto (*phrike periphobos*, 9), a compaixão que provoca lágrimas abundantes (*eleos poludakrus*, 9), a saudade nostálgica (*pothos philopenthes*). Os mágicos cantos dos poetas (*epoidai*, 10) são, desta forma, atraentes ou sedutores (*epagogoi*, 10), inspirados pelos deuses (*entheoi*, 10), distraem e afastam a dor (*apagogoilupes*, 10): “o poder do mágico canto (*he dunamis tes epoides*)... encanta (*ethelxe*), persuade (*epeise*) e modifica (*metestesen*) a alma por fascinação (*goeteia*)” (*Helena*, 10). (DINUCCI, 2009, p. 136-7, ênfase nosso)

Mas de modo mais específico, e relacionando aos *phármakoi*:

O efeito do discurso sobre a estrutura da alma é como a estrutura das drogas sobre a natureza dos corpos; pois como drogas diferentemente dissolvem

²⁰⁰ Nossa maior, talvez, prova do ceticismo aqui francamente positivo de Sócrates, dentro de um exercício amplo ambivalente e indissociável dos ceticismos positivo e negativo, cuja formulação emprestamos a BROCHARD, *Les sceptiques grecs; Los escépticos griegos*, 1945. "O *Elencos*, tal como Sócrates o aplicava, diz outra vez com razão o historiador inglês [Bacon], estava animado do espírito mais verdadeiro da ciência positiva e constituía um precursor indispensável que ajudava a chegar a esta." "*Sócrates*, agrega, *era o contrário de um cético. Ninguém mirou a vida com uma vista mais positiva e mais prática; ninguém se encaminhou jamais a seu fim com uma percepção mais clara da rota que seguia; ninguém combinou como ele jamais o entusiasmo do missionário com a sutileza, a originalidade, o talento dos recursos inventivos e a compreensão generalizadora do filósofo.*" (p. 33)

secreções diferentes do corpo, e algumas dão fim a doenças, e outras à vida, assim também no caso dos discursos alguns relaxam, outros agradam, outros causam medo, outros encorajam seus ouvintes, e alguns drogam e enfeitiçam a alma com um tipo de persuasão maliciosa. (DILLON, 2003, *The greek sophists, Gorgias of Leontini*, p. 81-82)

Também presente em Sexto Empírico a mesma relação:

(...) seguir-se-á que a Retórica também possui inconsistência. // Entretanto deve-se afirmar, primeiramente, que não por lidar com o discurso a Retórica está no domínio da arte, mas porque produz benefícios. Pois, assim como no caso das drogas (φαρμάχων), que diferem em qualidade, sendo algumas mortais e outras salutares, a habilidade que se ocupa da mortal não é nem a arte da Medicina e tampouco qualquer outra arte, ao passo que aquela que lida com as drogas salutares é tanto uma arte quanto algo útil para a vida; assim também é no caso dos discursos, dentre os quais alguns são *benéficos* e outros, *prejudiciais*. Assim se a Retórica não está preocupada com o *benefício*, mas com o *prejuízo*, além de não ser uma arte, ela será ainda um artifício pernicioso. [ênfases nossos] (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os retóricos*, 49; 2013, p. 23)²⁰¹

Bem antes (20, p. 10-11) Sexto argumentava: "*no entanto, todos homens, em todos os lugares, caçaram a Retórica por ser muito hostil* (νήσου)." Tendo iniciado com referencia ao *Górgias*:

Ora, Platão no *Górgias*, usando o *método de definição* (διοριστικήν έφοδον) parece oferecer uma definição composta (έπισυνθέσεως)²⁰² da Retórica como a que se segue: "*A Retórica é criadora da persuasão por meio das palavras, tendo sua eficácia nas próprias palavras, sendo persuasiva e não instrutiva*",²⁰³ acrescentando o "*por meio das palavras*" provavelmente porque há muitas coisas que efetuam no homem a *persuasão sem discurso, tais como a riqueza, glória, prazer e beleza*. // . (SEXTO EMPÍRICO, 2; 2013, p. 3)

Ou em outro modo, diz o próprio Górgias.²⁰⁴

²⁰¹ Já vimos o uso e ressonância hipocrática do proveitoso e do nocivo pela argumentação de Sócrates no *Ménon*. Aqui o par de termos equivalentes, benéficos e prejudiciais, são συμφερόντων e βλαβερούς. (SEXTO EMPÍRICO, 49; 2013, p. 22) Este último é o mesmo empregado no *Ménon* (88a): βλάπτει: "(...) Examina pois: quando o que? dirige cada uma dessas coisas ela nos é proveitosa, e quando o que? <a dirige> ela nos causa dano? (...) (IGLÉSIAS, 2001, p. 71)"; "Σωκράτης σκόπει δή, όταν τί έκάστου τούτων ήγήται, ώφελεί ήμάς, και όταν τί, βλάπτει; άρ' ουχ όταν μέν όρθή χρήσις, ώφελεί, όταν δέ μή, βλάπτει; (BURNET)." Cf. *infra* 4.3.1. Já no *Cármides* a tradução é também nocivo é o termo é νοσώδεσιν, cf. *supra* 2.1.5.

²⁰² BAILLY dá "έπισυνθήκω, faire fondre ensemble (fazer fundir juntos), GAL. 12, 107; pass, se dissoudre (se dissolver) (...)" e logo a seguir: "έπισυντίθημι, placer en outre sur (colocar além sobre), ajouter encore, SEXT. P. 2, 207; NICOM, 91, 122; JAMBL. Nic. p. 80, 85, etc."

²⁰³ Ampliaremos esta passagem destacada cf. *infra* 4.4.5.

²⁰⁴ Conferimos traduções: Brian R. DONOVAN (1999): "(9) (...) Discourse having meter I suppose and name (in the general sense) to be poetry. Fearful shuddering and tearful pity and sorrowful longing come upon those who hear it, and the soul experiences a peculiar feeling, on account of the words, at the good and bad fortunes of other people's affairs and bodies. But come, let me proceed from one section to another. [ênfase nosso]", e também, elucidativo quanto a um possível núcleo de método: "(10) By means of words, inspired incantations serve as bringers-on of pleasure and takers-off of pain. For the incantation's power, communicating with the soul's opinion, enchants and persuades and changes it, by trickery. Two distinct

Considero e designo toda a poesia como discurso metrificado. (...) A alma é afetada (*uma afecção que lhe é própria*), por meio das palavras, por sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados... Pois os mágicos e sedutores cantos, por meio de palavras, inspirados pelos deuses, produzem prazer afastando a dor: *pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma*, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação (*Helena*, 9). (DINUCCI, 2009, p. 138, ênfases nossos)

Desse modo os 'senhores' são reverenciados e contemplados, de um modo diferente e surpreendente, pela abordagem aparentemente atópica de Sócrates, ou a que Platão lhe reconhece. E a alma em seu lugar privilegiado mostra sua afetabilidade própria, idiopatia, isto é, afecção sem causa externa identificável, conveniente a um registro médico.²⁰⁵

Mas Sócrates tem outro tema de ação e combate, que destacamos como característico deste trabalho: o combate técnico ao inercial, ao que manifesta como o lugar-comum, a 'representação bruta', a opinião como ele diz não-examinada; mas também através de um singular estado, que ele por vezes referiu: o de indespertamento (*Teeteto* 147d,²⁰⁶ 148d,²⁰⁷ 148e,²⁰⁸ e *Leis* 819d-822d),²⁰⁹ de descanso numa posição — não apenas física mas conceitual — (*Banquete*, 220c, *Apologia*, 31a) e outras vezes mais.²¹⁰ Isso que ocorre fora do âmbito

methods of trickery and magic are to be found: errors of soul, and deceptions of opinion." Na tradução DILLON & GERGEL (2003): " (9) (...) Through the agency of words", e "(10) Inspired incantations conveyed through words (...) Of witchcraft and magic twin arts have been discovered, which are errors of the soul (*psychês hamartêmata*) and deceptions of opinion (*doxês apatêmata*)."

²⁰⁵ Em GALENO, ἰδιοπάθεια. Cf. Dicionário médico-biológico, histórico y etimológico.

²⁰⁶ "*Teeteteto* — A respeito de algumas potências, Teodoro, aqui presente, mostrou que a de três e a de cinco não são comensuráveis com com a de um pé. E assim foi estudando uma após outra, até a de dezessete pés. *Não sei por que parou aí*. [ênfase nosso]" (NUNES, 1973, p. 26).

²⁰⁷ "*Sócrates* — E agora, parece-te que descobrir o conhecimento, tal como o apresentei há pouco, seja tarefa secundária e não um tema da mais alta responsabilidade?" (NUNES, 1973, p. 27-8).

²⁰⁸ "São dores do parto, meu caro Teeteto. Não estás vazio; algo em tua alma deseja vir à luz." (NUNES, 1973, p. 28).

²⁰⁹ "onde Platão declara-se envergonhado de que os gregos não estejam despertos para o grande problema das magnitudes incomensuráveis" (*apud* POPPER, 1998).

²¹⁰ No *Fedro*, 267a, dormir; e no *Íon*, 532, 533, os cochilos (Traduções de Carlos Augusto NUNES (1975) e A. MALTA (2011)). Positivamente, o indespertamento se refere a "(CLIN.) uma ciência maravilhosa e adequada para os jovens estudarem, da qual nós somos ignorantes? Tente contar-nos bem isso, ou ao menos sobre isso, com a maior clareza possível. ATH. Eu devo tentar. A opinião, meus amigos, de que o Sol e a Lua e o resto dos astros "vagueia" não é correta; a verdade é precisamente o oposto. Cada um deles viaja sempre em círculo na mesma trilha (*path*), — não em muitas trilhas; e o mais rápido dos astros é erradamente tido como o mais lento, e vice-versa." (*Leis*, VII, 822a) O fato de trilhas serem fixas tem importância brutal: o espaço do céu, assim como a atuação dos quatro elementos e as inclinações *híbricas* ou temperáveis (aspecto não propriamente físico, mas axiológico, que Epiteto terá destacado), as inflexões divinas nos homens, encontram relações de proporção, exprimíveis em relações tanto entre volumes geométricos como em proporções e operabilidades aritméticas, devidas à sua comensurabilidade, que só pode se delinear na ocasião mesma de suas fixidades então disponíveis a relações. Platão tem ainda maior interesse nessa ciência, na medida em que consegue enquadrar as incomensurabilidades que desde aí — e somente desde este êxito — poderão emergir, como a da relação raio-circunferência do círculo, através da inclusão das irracionalidades das raízes quadradas dos números pitagóricos. Cf. POPPER (1998) *The world of Parmenides*, p.253-4: "O grande interesse de Platão no problema da irracionalidade é mostrado especialmente nas passagens mostradas acima, *Teeteto*, 147d-148a e *Leis*, 819d-822a, onde Platão declara que está envergonhado dos gregos por não estarem despertos (*for not being alive*) para o grande problema das magnitudes incomensuráveis. Agora, eu sugiro que a 'Teoria dos Corpos Primários' (no *Timeu* 53c-62c e talvez até 64a; veja também *República* 528b-d) *foi parte da resposta de Platão para esse desafio*. Ela preserva, por um lado, o caráter atomístico do pitagorismo — as unidades indivisíveis (*'monads'*) que

precioso do texto e da elocução de Górgias, em meio àqueles que Sócrates frequenta e entrevista. De que modo, sob seu convencionalismo, ele atuaria sobre um estado semelhante ou idêntico envolvido nas menções à sonolência (*νυστάζοντος*, dos juízes — *República*, III, 405c), dormir (*εὔδω*, *εὔδειν*, sobre conquistas — *Fedro*, 267a), cochilar (*νυστάζει*, sob magnetismo articulado em cadeia, desde o deus até a platéia — *Íon*, 532, 533), despertar (*ἐγρήγορα*; *ἐγείρω*, *ἐγρήγορέν*, quando se trata do assunto que a Musa lhe capacita ou magnetiza — *Íon*, 532c, 533a) ?

Ao mesmo tempo que se ofereceu uma disposição política para isto que chamamos o legalismo de Sócrates, seguindo um painel do apego e reverência gregos à lei como democracia, por Jacqueline de Romilly, em que elogios a lei em Eurípedes (*As suplicantes*, 403-408) e Demóstenes (*Contra Midias*, 224. *Apud* Vlachos, 1993, p. 845) indicam a igualdade entre rico e pobre, podemos notar o tom de uma atitude técnica que, praticada em diversas cidades e sob diversas leis, deve criar o seu estatuto jurídico de atenção à sua própria prática — a prática médica. Ao lado do tom defensivo ou preventivo, uma atitude positiva de investigação através do sentido derivante e como que minucioso ou mesmo microscopizado, de observância; agora equivalível à científica observação, que se vale de um campo então definitivamente jurídico quanto técnico-investigativo.²¹¹

Esta percepção de algo que não parece mais do que uma metáfora — o indespertamento —²¹² indica-nos sua aproximação com aqueles que efetivamente operavam com esta sonolência ou comodismo em sua expressão não metafórica — justamente os sacerdotes-médicos dos templos de Asclépio. Com o conhecimento aproximativo disponível sobre seus métodos e práticas ficam disponíveis as questões ligadas à afiliação entre ambos, bem com um certo estatuto comum ou recíproco para suas práticas e a relação inextinguível entre a saúde da alma e a recente prática discursiva pública.²¹³

também tem um papel na escola dos atomistas — e ela introduz, de outro lado, as irracionalidades (da raiz quadrada de dois e de três) cuja admissão no mundo tinha se tornado inevitável. Ela o faz pelo tomar dois dos triângulos retangulares acusados (*offending*) — aquele que é metade de um quadrado e incorpora a raiz quadrada de dois, e aquele que é a metade de um triângulo equilátero e incorpora a raiz quadrada de três — *como as unidades das quais tudo o mais é composto*. De fato a doutrina de que estes dois triângulos irracionais são os limites (*peras*; cp. *Meno* 75d-76a) ou formas de todos os corpos físicos elementares pode ser dita como sendo uma das doutrinas físicas centrais do *Timeu*. [ênfases nossos]" Observemos, acrescentando, que não somente física, no *corpus*, graças ao pensamento analógico, elogiado e praticado por Platão, e à indissociabilidade *lógos-phýsis*. Ao redizer o que foi dito, Sócrates reacepcionaria a palavra e com isso reinclinaria o enunciador ou exporia sua inclinação — a tendência, facciosidade —, sua inflexão e incisividade desproporcionais, "κλεπτ-έλεγχος, ος, ον, que faz descobrir os ladrões, DIOSC. 5, 161; (...)" (BAILLY, 2000, p.1099), além de clinicamente não nutri-la, sobre o mesmo ponto temático; Epiteto elabora isso, e também cf. 2.2.2. nota 70: natureza ou inclinação; a noção de *orego*, *orexis*, cf. DINUCCI (2004), e em 4.3. as implicações decisivas na justiça, habilitando a distinção da justiça proporcional não apenas aritmética.

²¹¹ De fato a palavra *σκήπτομαι* tão presente nos diálogos comporta um sentido jurídico: "apoiar-se (sobre um bastão, etc.) no figurado "se apoiar sobre" para se defender ou discutir, (...) pretender, (...) sobretudo [com a partícula] *ἐπι*— que tomou o sentido de "impor, comandar, conjurar de" ao meio, termo jurídico ático contestar, portar um pleito" por exemplo em falso testemunho (...)." (CHANTRAINE, 1968, p.1016) Veremos no capítulo seguinte o quanto uma visão-de-conjunto não apenas visual mas diagrama de apoio e guia de argumentação serve e orienta não só a demonstração contínua do *Parmênides* mas a própria oportunidade de interrupção e alimento, demolição e reânimo, exatamente cética negativa e cética positiva, que Sócrates poderá operar através do discurso e do diálogo, de modo clínico mais do que somente maiêutico.

²¹² Isto é, também, o agravamento do estado de escuta e da capacidade de atenção quando próximos ao núcleo gorgiano do agenciamento do encanto, e sob a métrica, em palavras — esse ingrediente social público.

²¹³ Prática que funda o mundo grego do século VII em diante, após o intervalo desconhecido desde o mundo

3.1.2. Períodos e transições: do herói homérico à tragédia e ao herói da filosofia.

Em meio a este mundo de heróis e de médicos com peripécias de divinização, Platão tem uma tarefa com o reconhecer e transmitir ou o atribuir, este tipo e molde de autoridade a Sócrates ou desde Sócrates. Pois não resta mais óbvio que ele ou Sócrates atuem como médicos ou disponham desta autoridade mítica.²¹⁴ Que Sócrates interprete como o faziam os sacerdotes-médicos pitagóricos,²¹⁵ ou os do templo de Asclépio, através de uma onirocrítica conveniente à prática médica de dietas reguladoras dos ciclos básicos (sono, alimentação, sexo), resultaria fácil de compreender, por apenas reunir os elementos ou ingredientes da ação; mas a rejeição de Platão à onirocrítica em favor da manteia délfica já foi apontada (Vicaire, 1970): como resolver este contraste de indicações?

Platão não tem estima pela divinação na medida em que ela é inspirada. Falta ainda que o que ela faz conhecer seja submetido a um controle racional (*Cármides* e sobretudo *Timeu*). O sonho, cuja experiência é comum a todos os homens, traz signos que merecem consideração: os deuses não podem nos enganar (*Rep.*, II, 382e). O erro é humano: certos sonhos, violentos, absurdos, vem da intemperança (*Rep.*, IX, início), mas um regime razoável causa os sonhos em que a alma pode esperar a verdade (Platão reúne aqui alguns traços do pitagorismo, e também do tratado hipocrático *Do Regime*). Então os sonhos podem se constituir numa experiência "preparada". Platão, entretanto, não parece ter considerado uma onirocrítica racional. Ele nem tentou figurar num mito aquilo que ele esperava de um sonho. De fato, no *Timeu* (...) o sonho é desclassificado e Platão (...) continua a confiar na mântica délfica. (VICAIRE, 1970)

Não se trata portanto somente de ter acesso ao verdadeiro, mas que ele seja passível de razoabilidade ou controle racional. Isto coloca em questão não só o meio de acesso mas o estado de acesso. É o que Sócrates critica e tenta explicar a Íon, no diálogo que leva seu nome:

Íon — (...) mas percebo comigo mesmo aquilo que eu disse — que sobre Homero sou dentre os homens quem fala de modo mais belo, me saio bem e todos dizem que falo bem, mas que sobre os demais não. Veja então o que é isso... *Sócrates* — E estou vendo, Íon, e vou mostrar a você o que me parece ser isso. Isso que há em você — falar bem sobre Homero — não é arte (aquilo que eu dizia agora há pouco), mas *uma capacidade divina que o move* [θεία δὲ δύναμις ἢ σε κινεῖ], como na pedra que Eurípedes chamou de "magnética", e a maioria de "heracléia". Pois essa pedra não só atrai os próprios elos de ferro, mas ainda põe capacidade nos elos, para que por sua

minóico-micênico do XIV séc. a.C..

²¹⁴ Embora, como LONGRIGG (1993) observou, a autoridade e reputação de Platão como médico esteja patente no *Anônimo Londinensis*, por exemplo; cf. *supra*, 3.1..

²¹⁵ Cf. VERNANT (1962), op. cit., p.53; "Na classe desses magos purificadores, a figura de Epimênides destaca-se com relêvo particular. Plutarco define-o como um Sábio em matéria divina, dotado de uma *sophia* "entusiasta e iniciática" (Plutarco, *Vida de Sólon* XII, 7-12) ; é ele que é chamado a Atenas para expulsar o *miasma* que pesa sobre a cidade após o assassinio dos Cilonides. Promotor de ritos catárticos, é também um adivinho inspirado cujo saber, diz-nos Aristóteles, descobre o passado, não o futuro; seu *dom de dupla visão* faz conhecer com efeito as faltas antigas; desvenda os crimes ignorados cuja impureza engendra, nos indivíduos e nas cidades, um estado de perturbação e de enfermidade, o delírio frenético da *mania*, com seu cortejo de desordens, de violências e de assassinios. Mas este reformador religioso, fundador de santuários e de ritos, aparece aliás como um conselheiro político que Sólon associa à sua obra legislativa. É que se trata no fundo, nos dois casos, de uma atividade orientada no mesmo sentido e que visa, tanto num plano como no outro, a ordenar a vida social, a reconciliar e unificar a cidade." (p.53, ênfase nosso)

vez possam fazer o mesmo que a pedra faz — atrair outros anéis —, a ponto de às vezes uma cadeia muito extensa de ferros e elos ficar articulada; e para todos eles, a partir daquela pedra, a capacidade fica toda articulada. Assim também a Musa faz por si mesma seus inspirados, e através desses inspirados — outros se inspirando — uma cadeia se articula. Pois todos os poetas dos versos épicos, (...) estando inspirados e tomados (...) não estando em si (...) porque o poeta é coisa leve, e alada, e sagrada, e não pode poetar até que se torne inspirado e fora de si, e a razão não esteja mais presente nele. (*Íon*, 533c-534a, ênfase nosso)

Na sequência dessa argumentação, retorna a questão da métrica junto à psicagogia, à interferibilidade na alma; vale como eco do protesto feito a Fedro, quando leva Sócrates ao ponto de "*passsei dos [versos] ditirambos para o verso heróico*" (*Fedro*, 241e), e "*atingi as raias da poesia*" (*Fedro*, 257a, ênfases nossos). Pois parece que é segundo o verso que a Musa 'magnetiza' o intérprete, numa cadeia, por capacitações, que se estende ao ouvinte:

(...) e a razão não esteja mais presente nele. Até conquistar tal coisa, todo homem é incapaz de poetar e de proferir oráculos. Uma vez, portanto, que poetas falam muitas e tão belas coisas sobre os fatos — como você sobre Homero — não por arte, mas por uma porção divina, cada um é capaz de poetar belamente só isto — aquilo para o que a Musa o lançou: *um ditirambos, outro encômios, outro hiporquemas, outro versos épicos, outros jâmbicos...* (20) No resto cada um deles é banal, pois não falam estas coisas por arte, mas por uma capacidade divina [θεία δὲ δύναμις]; (...). (*Íon*, 534b-c, ênfase nosso)

20 [Nota do tradutor]. O ditirambo era um canto coral em honra a Dioniso; encômios, canções de louvor aos homens; hiporquemas, poemas em honra a Apolo e Ártemis em que um grupo cantava e outro bailava; e poemas jâmbicos, composições mordazes. (*Íon*, 534a)

Como conciliar também o estado alterado apontado para Sócrates (Bussanich, 2006) com a sua capacidade de diagnóstico? Isto parece menos difícil: se se coadunam as visões sobre parte e todo expostas desde o início no *Cármides*, e também de outro modo mais técnico, mais ótico — a "dupla visão" de Epimênides comportará no Parmênides, conforme nos permite ver Mugler, significativos desdobramentos técnicos e filosóficos —, na alegoria da caverna (*República*, VII, 514a-518b), e ainda na autodescrição do método histórico pelo autor posterior Políbios (cf. *supra* 2.1.1.), bastante semelhante e talvez inspirada em leituras platônicas, a capacidade de Sócrates impõe a sua presença como narrador compreensivo da alegoria,²¹⁶ isto é, ele deve estar do lado de fora, ou seja naquilo que se diz como estado de ofuscação — de iluminação sem o preparo para isto, pelo tempo longo de permanência dentro da caverna. Intensa luz, aquela em que veem e procedem Platão e Sócrates as suas distinções a nós outros oferecidas; — compreende-se assim o lugar da densidade, de que partem e falavam os eleatas: Parmênides e sobretudo a capacidade de gerar aqueles quatro excelentes paradoxos: ampliação desde uma compreensão esforçada até um lugar que em contraste se

²¹⁶ Isto é, da interpretação do início do *Fedro*, sobre o rapto de Oritia por Bóreas, cf. *supra* 2.2.2. e subcapítulo dedicado ao *Fedro*. Alegoria demandando trabalho de redução; ou seja: do monstro tornado um ser a uma visão impressionada, que não distingue os membros e olhos em movimento ágil e não os consegue descrever, num entendimento de gestos, senão como multiplicidade aberrante; assim como a flecha zenoniana em movimento parece ser muitas flechas num traço pelo céu, e assim como Aquiles não pode e não deveria ser visto em uma só imagem, mesmo que numa cena fugaz de ultrapassagem, com a tartaruga. Está enfim em jogo a triangular relação entre a visão, a orientação e prescrição noética-doxaica para a perceptibilidade, e ainda ambas estas coinfluentes junto ao poder descritivo e seus recursos.

revelaria privilegiado: a distinguibilidade dos pontos por que Aquiles vai passar antes de pisar junto à tartaruga; pontos ou espaços quase comuns a ambos e não-determinados por nossas medidas usuais — pelo repertório ou elenco das disponibilidades verbais e opinativas da língua viva da ágora e mesmo a dos notáveis — e sim microscópicos, termo antigo que Parmênides sinonimizava com *poliplâncton*.²¹⁷

Estado alterado, diagnóstico favorecido e possível: equação ou identidade fácil de entender, mas difícil de comprovar. Cármides recebe de Sócrates a exposição surpreendente que também Fedro receberá, pois Sócrates é consistente no ato e gesto de surpreender, embora em meio a ação interessada e compromisso didático: quando Fedro estima que ele receberá o discurso sobre a indiferença no amor como forma de evitar excessos, e agora, quando Cármides estima que a ele também presumirá que a inteligência se aproxima da temperança por sua capacidade silenciosa e veloz mas manualmente inerte ou gestualmente tranquila, de enquadramento e distinção.

A capacidade de Sócrates assemelha a velocidade ou a estar ao mesmo tempo adiantado e presente nos caminhos do diálogo: para a velocidade de Aquiles, todos são tartarugas — ou para termos humanos, foram amarrados ou estão letárgicos — senão mesmo apenas muito acostumados a estes estados; Sócrates disfarça sua velocidade, ou apenas a reduz, à medida justamente necessária para o entreter a conversação segundo os pontos de contato conseguidos e em andamento. Assimilando e seguindo Zenão, já digeridos os paradoxos, as palavras são lentas, duras (escleróticas), *endoxa* e desajustadas das sensações (*alodoxia*), amarradas (*Teeteto*, 184c) por acepções correntes quaisquer que se queira (*Cármides*, 163d); como a flecha parada no ar, flagrada por olhares e enxergabilidades improváveis; elas devem ser ditas de outro modo, como faz Empédocles, "retirando de meu discurso um novo discurso" (frag. 35, 36, cf. trecho amplo *infra* 4.3.2.). O abismo do ponto de ultrapassagem de Aquiles sobre a tartaruga não é percebido ou frequentado positivamente, não se percebe como indica a indução, a progressão, uma escalada, e até sua ausência, mais do que o infinitesimal em si; e como Orfeu, Sócrates mergulha, como que na gruta de acesso ao Hades, munido dos encantamento das falas filosóficas, com notas menos musicais que semânticas; os seus discursos, que se sobrepõem àqueles feitos pelos entrevistados para com eles tecerem as pontes de tipo métrico inovador, por vezes mítico e irracional (*Fedro*, 265c; 265a, 265e, 266a), sobre as quais se povoa as regiões de indistinção, e portanto de sonolência, constroem positivamente, de modo melífluo (*Ion*, 534b) e felicitante (*mélissa*, no dialeto ático: *mélitta*; *Fédon* 91c) — efetivamente felicitado pelos discípulos ou seguidores — como na melopéia, dispersando como que purgativamente o sono dos retóricos sofistas, os dormires

²¹⁷ *Plâncton*, em *poliplâncton*: este plâncton de uso atual no XXI, recolhido para indicar a microscópica vida marinha que se confunde com a própria água oceânica; vida complexa, simbiótica, de minúsculos camarões *krill* e de algas, objeto de alimentação por filtragem com barbatanas que dispensa dentição e ainda assim gera os maiores animais marinhos como baleias, tubarões-baleias. A palavra é dicionarizada recentemente: "plancton [plankton] m. (Biol.) Conjunto de organismos animales y vegetales, generalmente diminutos, que flotan y son desplazados pasivamente en aguas saladas o dulces. Wikipedia al. Plankton [plankto—πλαγκτός gr. 'errante', gr. cient. 'plancton' + -n gr.] Leng. base: gr. Antigua reintroducida con cambio de significado. Nuev significado acuñado en 1887 en al. por V. Hensen." (dicciomed.eusal.es) E é encontrada em forma semelhante, *polikampton* (μελέων πολυκάμπτων), com mesmo sentido, em Aristóteles (*Met.* 4. 1009b) citando Parmênides. Cf. *infra* 4.2.1. trecho amplo com tradução. Notável a proximidade entre *planatai* (πλανάται cf. *supra* 2.3.5., cf. *Leis*, 822a.) e *plâncton*, ambos dizendo 'errantes'; cf. BAILLY (p. 719): "πολύ-πλαγκτος, ος, ον : 1 intr: qui erre de tous côtés || 2 qui fait errer de tous côtés, qui égare loin du droit chemin [π. πλάζω]." E logo a seguir: "πολυ-πλάνητος, ος, ον : 1 qui erre de tous côtés || 2 qui tombe de tous côtés, en parl. de coups, [π. πλανάομαι]."; e p.718: "πολυ-καμτής, ής, ές, très courbé, très sinueux [π. χάμπτω]". Proximidade e conjugabilidade eleata-pitagórica que pode ter entusiasmado Platão, principalmente se não desapercebida à Sócrates.

confiantes sobre poderes da retórica (*Fedro*, 267a), as dores de cabeça (*Cármides*, 155e-157c) para choque e entorpecimento (*Mênnon*, 84c), despertando convicções (*Fedro*, 271a), despertando opiniões verdadeiras (*Mênnon*, 86a), como num sonho (*Mênnon*, 85c), construindo ou costurando uma tecitura de matriz dialético, não somente mítica, nem bem poética, encomiástica, que engendrará, com a situação do diálogo, o estilo, depois consolidado, dos *diálogos socráticos*. Tecido algo cínico, já apontado como o manto *rôto* do filósofo (*Cármides*), que corromperia algumas moedas canônicas da época, mas isso por revelar tesouros feitos de moeda mais estranha e valiosa — que o próprio erotismo e os hedonismos (Alcibiades, *Banquete*, 216e; *Górgias*; coçar-se como cães).

Não terá sido à toa que ele se compara, ou é comparado por Platão, não sem humor, aos heróis da mitologia (*Fédon* 89c; *Eutidemo* 297c-d). O novos anti-heróis da visão da Politeia tem uma visão fisicalista, clínica. Mas a distinção aguda não adiantaria talvez, sem um esquema (*skema*) compreensivo; a ofuscação não equivale a mero aumento de intensidade: "(Mugler, 1957, ξις, Σχσις et σχμα chez Platon) a permanência da noção de *skema* no *corpus*"²¹⁸ reforça ou garante esta identidade ou transmissibilidade da sensação de velocidade nos Sócrates dos vários diálogos (*Cármides*, *Fedro* e — apesar de reduzida presença — *República*). Os esquemas de diversos tipos ligam-se ainda a *skopein* e *skepsastai*, formas bastante comuns no *corpus* — duzentos e cinquenta ocorrências, comparáveis portanto às trezentas da palavra e do tema medicina — que auxiliam na ação socrática de pedir atenção, consideração, exame, isto que constantemente seus interlocutores em escape intencional, ou não, o forcem a pedir. Numa prova ou sugestão indireta de compreensão ou velocidade superior.

De algum modo este talento de Sócrates²¹⁹ semelha ao dos médicos ou ao dos sacerdotes do *Ábaton* dos templos de Asclépio, tanto quanto o podemos conhecer e entrever,²²⁰ e este problema para Platão teve ao menos uma solução: de enquadrar este debatedor veloz, que não deve explicar mas praticar a originalidade de sua terapia, num herói à maneira da religiosidade homérica contemporânea, dentro dos moldes do que se convém entender como talento e valor — e que permitem este trânsito de reconhecibilidade e ainda, no mesmo movimento, permite a transição para uma contemporaneidade física, fisiológica,

²¹⁸ Cf. *infra* 3.3.1.

²¹⁹ O símile, um sofisma, de velocidade e sempre perfeito posicionamento inconduzível, indeslocável, que remete a um visual-mental esquema, diagramas, paradigmas que culminam de um saber; saber diferente e talvez competidor com aquela 'capacidade' da Musa (*Íon*, 535e); e saber afinal, talvez o mencionado por ISÓCRATES (10, 1): "Há os que se comprazem consigo mesmos se, depois de propor um tema auto-contraditório e absurdo, tem sucesso com sua discussão de uma maneira tolerante; e homens se tornam adultos, alguns afirmando que é impossível dizer, ou contradizer, o que é falso (1), ou falar nos dois lados das mesmas questões, outros mantendo que coragem e sabedoria e justiça são idênticas (2), e que nós não possuímos estas qualidades naturais, mas que há um tipo de conhecimento que concerne a elas todas; (...)" Notas do autor: "1 Como Antístenes e os Cínicos, cf. Platão, *Sofista*, 240c. 2 Uma referência aos pontos-de- vista de Platão e da Academia ." (NORLIN, 1980).

²²⁰ Tema presente *infra* em 3.5. e no próximo capítulo. Adiantemos que Sócrates não desperta o paciente do sono para captar seu sonho, cuja análise leva à cura, mas inversamente localiza na fala, obviamente desperta — ou nem tanto — a sonolência, o andamento do lugar-comum (*endoxa*), a inércia violenta da autoria emprestada, o pedido implícito de autoridade pela citação aliás distorcida e por ele percebida — por ele que tem sido há décadas (*Apologia*) frequentador assíduo dos discursos (*Fedro*, 230d), assim como por Xenófanes os mitos, reconhecidos em distorção. Este parece ser o ponto por assim dizer arquimediano, que ele detecta e sobre o qual poderá aplicar uma alavanca, enormemente deslocadora, e como vários tipos de alavanca, feita de dois movimentos — o de espetamento da barra de apoio, aplicação e de ação, que produz corte no solo ou tecitura onde se instala, e também de soerguimento — seja do navio, pelo militar a que Arquimedes atende, seja do ânimo, com que Sócrates afeta os jovens e aqueles que se entrevistam com ele (*Fédon*, 89a) numa ação similar à do cirurgião e do clínico.

racionalista, que ambos implicam.²²¹

3.1.3. Platão menos pugnante e mais propugnativo: a redução da presença de Sócrates nos diálogos.

Ressaltou-se que Platão fica mais e mais propugnativo, propositivo, do que pugnante, debatente²²² — o que equivale a uma redução da presença de Sócrates na *República* e nas *Leis* (BRISSON & FRONTERROTA, 2011); seja por exaustão do momento político pós processo de Sócrates (cf. CÂNFORA, 2000) seja por esgotamento de sua capacidade de elaborar Sócrates, como historiador e dramaturgo, Platão deixa aspectos remanescentes da vida e obra de Sócrates à conta e à custa da própria recepção deste homem singular, recepção à qual o mesmo Platão poderia saber ter contribuído fortemente para consagrar. De todo modo, o Sócrates residual em Epiteto, em Rufus de Éfeso — que lhe empresta e inaugura formalmente para a história da medicina o processo de anamnese —, além ainda o de Cícero, nos trouxeram ajuda extensa e preciosa para estas conexões que no âmbito rico mas não inesgotável do *corpus* platônico tem restado difíceis ou inseguras para firmar.²²³

Até mesmo esta 'superior capacidade' pode ser relacionada a técnicas sucessivas e encadeadas, cuja reconstituição se faria imperiosa neste sentido de intenção e ação clínicas;

Sócrates — O emprego um tanto livre dos vocábulos e expressões, sem escravizá-los a um rigorismo exagerado, de regra não é indício de alta de educação liberal; o contrário, justamente, é que é mostra de servilismo. Porém em certos casos é necessário *precisão* [ἀκριβείας], tal como agora, em que se nos impõe a tarefa de procurar o que há de incorreto na tua resposta. (*Teeteto*, 184c, ênfase nosso)

pois se a capacidade já pode ser relacionada a uma visão de conjunto — em última análise fornecida pelo mito (explicando a reconsideração que na velhice Sócrates — e também Aristóteles — lhe dedicam) — visão parmenídica que microscopiza ou antes poliplanctoniza a vida em escala compreensiva por induções sucessivas, a herança militar grega e ainda socrática converge para esta construção, na medida exposta por ele ao jovem Alcebiades, de que o combate se dá — como dizemos hoje — 'internamente':

Portanto tão ingênua criança, acredite em mim, acredite nessas palavras inscritas em Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, e saberá que seus rivais são aqueles lá e não esses que tu pensas: rivais sob os quais nós não podemos abordar se não pela aplicação e o saber. Se tu não adquirires essas duas

²²¹ As comparações aos heróis espoucam frequentes nos diálogos — seguimos os trechos indicados por BUSSANICH (2006) cf. *supra* 3.1.1.: Sócrates e Hércules, Sócrates como Teseu, e oposta e complementarmente, Íon como Proteu, etc.

²²² Numa análise de tom plotiniano, diria-se que o processo debatido retornou ao *nous* ou ao Um, tendo dimanado deste Um por intervenção ou mediação do espírito ou *daimon* de Sócrates — e conseqüente ou coopcional intenção de Platão —. Análise conveniente a paralelos adventícios, que não nos cabe buscar fazer evoluir neste escopo. Diga-se apenas que o descenso da riqueza e complexidade hiperantagonizada do *nous* (de que Diógenes Laércio nos dá testemunho segundo os testemunhos anônimos de Sócrates excogitando por dia e noite seguida estes antagonismos inerentes à dialética) corresponderia a uma exposição talvez involuntária ou incontrolável de processo revelatório comum aos mistérios, a que Platão testemunha em Sócrates, ou nele transpõe ou ainda nele acentua; nada estranho se Sófocles aparece na *República*, Sócrates convive e diz-se redige para Sófocles (também por isso sendo alvo de Aristófanes — alvo acerbo mas ainda humorístico e dentro de peças —), nem estranho também porquanto Cânfora nos dispõe que metade de Atenas era frequentadora dos mistérios.

²²³ Notadamente os problemas de continuidade dos diálogos, bem como sua recepção e diálogo por Aristóteles, bem como diálogo deste com Sócrates.

coisas, tu não adquiriras nem mesmo o nome entre os gregos e os bárbaros; e por isso se eu não me engano que tu pareces desejar como pessoa não deseja alguma coisa no mundo (*Alcibiades*, 1930: 124a, *apud* PEREIRA NETO, 2009, p. 4).²²⁴

3.2. Disposição militar e investigatividade erística.

Assim os âmbitos que antes transigiam-se livremente estão separados pelo encadeamento disciplinar que os estenderam separadamente com senão alguma coincidência anacrônica: o micro segue na filosofia disponibilizando-se ao autor, que demole o discurso na tarefa da definição; segue na história atingindo e reduzindo também o homem, pela passagem do protagórico ao cristão, do *panta rei métron* ao *stigmé*, ao *punctum*, tendo ainda o intermédio estóico; o bélico trágico persiste e reencontra o bélico religioso imperial romano, através das referências, terminologia e disposição combativa.

Recuperada esta perspectiva, tem-se este trânsito grego antigo disponível ao momento da transição do poema epidéutico e encomiástico — já derivante da inspiração em *alethéia* rumo à pura técnica por Simônides — à retórica e à antiteratologia e demonstração (*èpideixômai*) socrática no *Fedro* (229d) e no *Mênon* (82b2); bem como do teatro clássico à filosofia, vivida por personagem então cabivelmente multifacetado como Sócrates — cujos afazeres vão da redação teatral (Diógenes Laércio, II, 5, 18)²²⁵ ao serviço militar, de uma medicina talvez apenas eventual no diálogo platônico com Cármides, a um protagonismo oratório, retórico, logográfico e mesmo ainda, na *Apologia* platônica — atendendo aos sonhos recorrentes que lhe pedem fazer música — devedor a Esopo, mitologista — se bem que convertendo de prosa a verso — ou no sentido amplo, 'músico': assim a virtude diferenciadora em questão cede lugar desde inteligência ou episcopia aletéica para aquilo com que Sócrates explica ou desculpa a condução autoiluminadora do pequeno escravo:

Pois sendo a natureza toda congênera [*ψυχῆς ἅπαντα*] e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa — fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado —, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa [*ἀνδρείος*] e não se cansar de procurar.²²⁶ Pois, pelo visto, o procurar e o aprender, são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes [*μαλακοῖς*, afeminados] que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores [*ζητητικούς ποιῆι*, zetéticos]. (*Mênon*, 81d)

Espantosamente, a capacidade privilegiada daquele que vê de fora a caverna e os que a

²²⁴ A reversão de âmbitos — a serem ditos posteriormente: externo e interno, conforme por exemplo Claude PANACCIO (1999) *O discurso interior de Platão a Guilherme de Ockham*, ou Pierre HADOT (1992) *A cidadela interior. Introdução aos pensamentos de Marco Aurélio* —, conquanto aconteça em longa duração e tenha seus autores marcantes, deve aqui ser lembrada como tendo créditos à história militar: em Homero, mas também nos textos arcaicos da Índia, os combates antes obviamente 'exteriores' adensam aspectos cuja complexidade propiciará a infusão e eclosão de autoria da tragédia e em sequência o teatro não-trágico, além da própria filosofia.

²²⁵ "Acreditava-se que ele colaborava com Eurípedes na composição das peças deste último; (...)" (KURY, 1988, p.52)

²²⁶ A rememoração se conectaria a uma prática buscadora, que deve a reencontrar frequentemente, reanimando-a.

assistem não se deveria, como se pode supor, a extremos ou amplos saltos indutivos, cujo fôlego dialético não se obteria como se obtém o fôlego nos treinamentos físicos, exceção aos diagramas matemático-geométricos desenhados em caixas rasas de areia, que Platão soube apreender e importar para o *Mênnon* (86e) e se nos permitiu auto-referir em reforço no *Teeteto* (151b-c); ²²⁷ antes a reunião paciente de ingredientes, a memória disponível como que interessada de tantos itens, o reconhecimento do índice ou vínculo (*dêixis*) que precisa(-se) deste ou daquele item, o reconhecer caracteres como sombras e cores comuns desde vários pontos de projeção, como as letras retornam nas palavras, (estequiometria) equivalerão a uma sequência de induções que sabe trespassar a superficialidade dos eventos e opiniões em sua semântica e reencontrá-las como sintaxe: ²²⁸

Sócrates — Seria absurdo, menino, se uma quantidade enorme de sensações estivessem apinhadas em nós como num cavalo de pau, sem se relacionarem com uma única idéia, ou seja a alma ou como te aprouver denominá-la, ponto de convergência delas todas, por meio da qual, *usada como instrumento*, percebemos todo o sensível. [ênfase nosso] (*Teeteto*, 184d) (Nunes, 1973, p. 77)²²⁹²³⁰

Uma atenção ao aspecto contíguo, imediato, lateral, àquele que tem sido objeto de intensa atenção, o episódio da maiêutica, mostra bem de que estado parte não só o escravo mas sugestivamente todos os outros, como nós (85c, 86a). Pois assim como a profundidade — obtida, desigualada da superfície, pela visão em um salto — gera uma nova superfície,²³¹ o experimento da demonstração — que é como Sócrates chama o episódio da maiêutica — acontece também disponibilmente e num estado descrito, para todos nós, quando Sócrates faz a sua breve apologia do fenômeno que acaba de oferecer: (86a) E assim Sócrates deve dizer, ao Mênnon que se faz desviado do encanto da demonstração:

Entretanto Sócrates, eu de minha parte teria o máximo prazer em examinar e ouvir sobre aquilo que primeiro perguntei (...) Ora, Mênnon, se eu comandasse não somente a mim mas também a ti, não examinaríamos antecipadamente (...) Mas, já que tu não tratas de comandar-te a ti mesmo, para que sejas livre, enquanto a mim tratas de comandar e comandas, ceder-te-ei — pois que se pode fazer? Parece então que é preciso examinar (...). (86d)

Urgiria verificar o sentido militar do termo traduzido por comandar; mas o texto reflete rica e quase especularmente, espelhando, aquele texto observado para Alcebiades, como apontou argutamente PEREIRA NETO (*op. cit., supra* 3.1.2.); extrema conveniência de aspectos, que

²²⁷ "Entrega-te, pois, a mim, como a filho de uma parteira que também é parteiro, (...) E se no exame de alguma coisa que disseres, depois de eu verificar que não se trata de um produto legítimo mas de um fantasma sem consistência."

²²⁸ Fazendo a consideração de filólogo que merecidamente coube entre outros a Nietzsche ao resumir este mesmo processo: "como os gregos eram superficiais — por profundidade!" Cf. *Gaia Ciência*, prólogo.

²²⁹ As sensações geram portanto índices, e do mesmo modo, cf. *Filebo*, o prazer se indicia pela e com a memória, seu rastro e pista, ao mesmo tempo.

²³⁰ Σωκράτης — δεινὸν γάρ που, ὃ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἧ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά. [Burnet, 1903, 184δ, ênfase nosso) Outra forma de *temno*, cf. primeiro capítulo. De novo *infra*, 3.3.1. *in fine*.

²³¹ Gera, ou também atravessa, uma nova superfície: na geometria o corte meramente mencionado segundo as letras que pontuam a diagonal 'EG' já permite e visão do triângulo 'aeg'.

exemplifica a magnitude da transição do âmbito militar ao filosófico e mais ainda, do quanto isto implicará uma transposição de análise antes estratégica dos ânimos dirigentes no comando de batalhas, para a análise de tipo subitamente novo, toda conveniente às formas discursivas e aos interregnos do diálogo, que expõem e aprestam as disposições bélicas e da inércia inexaminada das opiniões correntes, (como a que impele Mênon querendo ao mesmo tempo esquivar-se ao fenômeno da maiêutica ou fazer conjugar sua questão a ele), como a que empreendem estes autores que estudam medicina e sofisticada, dramaturgia e política, que dê conta de uma mesma alma sob estas tensões.

3.2.1. Belicidade investigativa derivada do teatro da guerra e da peste.

Esta belicidade nova ou permanente, importada desde o 'teatro da guerra', mas também desde o trágico "teatro da peste de Atenas", confere a Sócrates e a Platão o trânsito que se mostra por vezes de uma superioridade que Sócrates não cessa de reencaminhar, não em falsa modéstia nem tão frequentemente em ironia, como se lhe observa historicamente, aos próprios problemas e características da luta intelectual, que sua experiência constante e fiel o animam antes a propor.²³² Sócrates o imprime nos diálogos como forma condutiva, num para-texto sempre rente ao conteúdo em si: "O guia para passar o rio a vau, Teeteto, costuma dizer: É o que ele mesmo vai demonstrar daqui há pouco. Assim estamos nós; se levarmos adiante nosso estudo, talvez iremos bater com os pés no que procuramos; aqui parados é que nada se esclarecerá." (*Teeteto*, 200e) Como pensador, fica patente o seu caráter investigativo, *zetético*. Começando pela abordagem do meio, o rio, depois, a noção — de refém: "Teeteto — E não estará certo? Sócrates — É o que precisamos verificar. Como *refêns* dessa proposição, temos os próprios modelos usados pelo autor da tese." (*Teeteto*, 202e, ênfase nosso)²³³ depois a de por-se à prova: "Então ponhamos à prova outra vez esses princípios, ou melhor, *ponhamo-nos à prova*, para vermos se foi desse modo ou não (...) [ênfase nosso]", e o agir de maneira viril: "É o que precisamos estudar melhor, para não traírmos por maneira *nada viril* um argumento tão grande e respeitável." (*Teeteto*, 203e) e sem vacilações: "*Teeteto* — Neste particular, não me sinto muito firme; porém como pediste que responda *sem vacilações*, atrevo-me a dizer

²³² A investigabilidade erística deve ser também creditada àquele conjunto de condições em que, como expôs magistralmente VERNANT (2002), uma comparação entre os mundo da palavra restrita do sistema palaciano minóico-micênico (XIV a.C.) e o mundo propriamente grego desde os séculos VIII a VI a.C., em que a palavra é de uso público, destaca o *comércio* como fator de propagação e publicização. A relação comercial resolve e resume, com maior ou menor brevidade na relação do mercado e do entreposto, as histórias convergentes dos empenhos envolvidos na apresentação deste valor e desta mercadoria que assim se trocam. Tal como o direito, que põe ao avesso as histórias julgadas e conhecidas na forma de seus artigos e incisos, na tipificação, de modo preventivo e público, também as flutuações opinativas e históricas (e estóricas) sobre os resumos recíprocos, feitos e habitualmente praticados, sugerem, "hipoleptizam", um horizonte de eventos e até mesmo suas permanências, minuciáveis, discutíveis, dentro deste.

²³³ Cf. respectivamente os trechos a seguir, desta série bélica do *Teeteto*: 202e: não se tornarem refêns: "(...) ὄμηρος [pledge, surety, hostage,] (...)"; 203a: por-se à prova: "βασανίζωμεν δὴ αὐτὰ ἀναλαμβάνοντες, μᾶλλον δὲ ἡμᾶς αὐτοὺς, οὕτως ἢ οὐχ οὕτως"; 203e: agir de maneira viril: "σκεπτεόν καὶ οὐ προδοτέον οὕτως ἀνάνδρως μέγαν τε καὶ σεμνὸν λόγον."; sem vacilações: *Θεαίτητος* — ἔχω μὲν οὐδὲν σαφές, ὅτι δὲ κελεύεις προθύμως ἀποκρίνασθαι, παρακινδυνεύων λέγω ὅτι ἕτερον. *Σωκράτης* — ἡ μὲν προθυμία, ὦ Θεαίτητε, ὀρθή: εἰ δὲ καὶ ἡ ἀπόκρισις, σκεπτεόν. (204b); com exemplo do exército: "ᾧδε δὴ περὶ αὐτῶν λέγωμεν. ὁ τοῦ πλέθρου ἀριθμὸς καὶ τὸ πλεθρον ταῦτόν: ἢ γάρ; (...) καὶ ὁ τοῦ σταδίου δὴ ὡσαύτως. (...) καὶ μὴν καὶ ὁ τοῦ στρατοπέδου γε καὶ τὸ στρατόπεδον, (204d); lutando valentemente: "ἀνδρικῶς γε, ὦ Θεαίτητε, μάχη. τὸ πᾶν δὲ οὐχ ὅταν μηδὲν ἀπῆ, αὐτὸ τοῦτο πᾶν ἐστίν;" (205a); manter visão estratégica ante demonstrações (afinal a palavra demonstração diz também de exibições de armas ou tropas, aparentemente involuntárias ou não, com fito de despiste ou engodo): *Σωκράτης* — ἀλλὰ δὴ τούτου μὲν ἔτι *κἂν ἄλλαι φανεῖεν ἀποδείξεις, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ*: τὸ δὲ προκείμενον μὴ ἐπιλαθώμεθα δι' αὐτὰ ἰδεῖν, ὅτι δὴ ποτε" (206c, ênfase nosso).

que (...) Sócrates — Tua decisão, Teeteto, é muito recomendável; mas precisamos ver se a resposta também é." (*Teeteto*, 204b, ênfase nosso).

Exemplificado o exército: "Falemos, então, do seguinte modo: o número de uma jeira e a própria jeira são a mesma coisa, certo? (...) do estádio? (...) E também com o número do exército e do próprio exército, (...)" (*Teeteto*, 204d); lutando valentemente: "Lutas valentemente, Teeteto. Mas o total não será precisamente isto (...)" (*Teeteto*, 205a), e em final objetivado, visão estratégica: "Sócrates — Tenho que a esse respeito ainda poderíamos produzir muitos argumentos; *porém acautelemo-nos para não perdermos de vista, com essa explanação, nosso primeiro intento, sobre o alcance da afirmativa de que (...)*" (*Teeteto*, 206c, ênfase nosso).²³⁴

Terminado este diálogo com Teeteto e Teodoro por nova referência à arte maiêutica (210c), os esforços de sua exposição ressaltaram, primeiro, a disposição militar solicitada e exemplificada a Teeteto; e ainda, junto à própria analogia dos veículos e objetos de parto — mulheres, "adolescentes de boa origem" (210c), crianças ou "fantasmas sem consistência"²³⁵ (151c, $\tau\iota\ \acute{\omicron}\nu\ \grave{\alpha}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta\varsigma\ \eta\gamma\eta\sigma\omega\mu\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$), "vento que não merece ser criado"²³⁶ ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\iota\acute{\alpha}\ \phi\eta\sigma\iota\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\zeta\iota\alpha\ \tau\rho\omicron\phi\eta\varsigma$, 210b) — que impõe, a nosso ver, além da óbvia menção à sua arte, a especificação e delimitação das próprias texturas sobre as quais trabalha operando, à maneira agora do cirurgião, ainda na medicina, cortando o discurso, pela textura portadora de ventos, cujo esvaziamento ou não aceite causa zanga e mordidas, e a textura visual, ótica, pela qual analisa se ideia ou fantasma são 'produtos legítimos' ou 'sem consistência' (*Teeteto*, 151c). E segundo, os esforços delimitam o que corresponde ao seu 'campo cirúrgico' e que nos é legado pelo discurso, se tem legado pela fala; — aquele discurso que é feito em grego, isto é, leia-se: no nosso idioma dentro das idiossincrasias, seja qual fôr, ou idiopatia²³⁷ — observa êle (*Ménon*, 82b: "SO. Ele é grego, não?, e fala grego?").²³⁸

3.2.2. Vencer. Refutações: a coerção militar se torna lógica.

Sabedoria seria combate? — e com quem ou o quê?, com seu oposto, a ignorância? Mas quem a representa ou expressa?, o que é este 'si mesmo' ou como se faz perceber ou dizer e como se instala?

Sabedoria, disse Sócrates, é "vencer-se a si mesmo"; ignorância, em

²³⁴ Inclui o aposto "*I think*", $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$. Vimos *supra*, seção 2.3.6., no estudo do reenquadramento socrático em função do uso especial do verbo ser, o modo como ele usa também a expressão 'segundo me parece' ou "*in my opinion*" (BURNET) no *Ménon*, 87c e outros. Deveremos examinar ainda um esquema de compreensão que aliará esta expressão ao processo assimilativo noético em sua relação com o assimilativo digestivo, cf. *infra* 4.3.2..

²³⁵ "*a mere image and not real*" (FOWLER, 1921)

²³⁶ "*mere wind-eggs and not worth rearing?*" (FOWLER, 1921) Mais à frente, cf. 4.3.1., poderemos comparar este vento na sua proximidade com os *phýsai* ($\phi\upsilon\sigma\alpha\iota$) da digestão, na avaliação de Hipócrates.

²³⁷ Cf. *Elogio a Helena*, 9, e nota 163, *circa*, o uso em Galeno.

²³⁸ Um idioma, quando em comparação a outro, pode ser evidentemente um modo diferente de esquadrihar, à maneira das têmperas musicais, um campo de significados hipoteticamente comum e "absoluto" — à maneira da hospedagem intencionada pelo espaço absoluto, leito mais subjacente, por força de definição comum a qualquer ocupação, oferecido por Euclides. Em cada idioma, portanto, haveria avenidas e becos, ceticismos inerciais e aporiantes, sobre diferentes regiões do significado e diferentes densidades da polissemia. A *idiomia* não parece merecer atenção como um *pathos*, no sentido nosológico, se não é descrita como dispositora de propensões, caso em que seria uma *idiopatia*, afecção sem causa definida. Cf. nota *supra* 3.1.4., idiopatia em GALENO. Talvez não seja hipocrática a correlação do clima frio ou quente com a predominância de fonemas guturais e faringeos, de baixa emissão e baixa perda de calor pelo hausto, ou ao contrário multivocálicos por convenientes ao resfriamento durante calor.

compensação, é "ser vencido por si mesmo", por um si mesmo inferior que prevalece e triunfa sobre o superior". Este conceito acha-se expresso em palavras quase idênticas em um fragmento democríteo — 75 da coleção de Mullach, não aceito por Diels, mas concorde com outros dois que aceita; B214 e B236 — coincidência que nos leva a supor algum antecedente pitagórico. Porém em Sócrates não era só teoria, mas experiência vivida, segundo um testemunho do seu discípulo Fédon, que relata o seguinte: quando o fisionomista sírio Zópiros descobriu no rosto de Sócrates os traços de uma sensualidade violenta e os discípulos protestaram, Sócrates disse: "Zópiros viu exatamente, porém eu dominei os meus desejos." 39 ([Nota do autor:] 39 — Cf. GOMPERZ, TH., Grieschscher denker; trad. francesa: Paris, Alcan, p.49.) (MONDOLFO, 1972, p.74).²³⁹

Combate militar transferido para um novo campo, de reflexividade expressa alegoricamente por uma *caverna* com projeção de silhuetas, não necessariamente de atenção e autopercepção que exijam microscopização e atomismo mas sim miopia (μυωπία)²⁴⁰ ou distância adequada: "passa-se comigo certamente como quem contempla de longe uma pintura: não entendo nada de nada. Enquanto achava-me a certa distância, parecia-me exprimir alguma coisa." (*Teeteto*, 208e); que recorrerão a traços de uma fisionomia, assim como fez o sábio sírio que o analisou:²⁴¹

Acho que não poderei fazer uma ideia perfeita de Teeteto, enquanto essa forma achatada de nariz não se diferenciar de todos os outros narizes rombos que eu já vi, e não tiver deixado no meu espírito sua impressão característica — e assim também os demais traços de tua constituição — de forma que se eu vier a encontrar-te amanhã, me faça esse traço lembrado de ti e me leve a formar uma opinião certa a teu respeito. (*Teeteto*, 209c)²⁴²

Combates de três tipos, dois dos quais não oferecem batalha: "Com alguns meu *daimon*

²³⁹ Um episódio semelhante, ou talvez o mesmo, é mencionado por Diógenes Laércio.

²⁴⁰ Cf. Dicionario médico-biológico, histórico y etimológico: "lat. renacent. *myōpia* de gr. *myōpiā* μυωπία [my- μύω [v] gr. 'guiñar, cerrar el ojo' + -ōpiā -ωπία gr. 'vista'] Leng. base: gr. Medieval. Docum. en 1492 en lat. renacent. Docum. en fr. 1650 myopie. En gr. tardío *myōpiāsis* μυωπίασις en médicos del s. IV d.C. como Oribasio o Ps. Galeno con significado análogo; *myōpiā* μυωπία referido a la vista sólo aparece en médicos bizantinos. Etimol. se explica porque los miopes para ver mejor cierran un poco el ojo."

²⁴¹ Os traços indicam, após somarem-se desde pontos (segundo as definições primárias da geometria, expostas por Euclides, relativamente próximo a Platão), direções e, quando vistas entre si, estas direções indicam inclinações — palavra que toma um sentido moral tanto quanto geométrico, a ser estudado mais à frente; um traço compõe, sob outro enfoque, ainda, uma linha de pressão do qual são a intercessão e o relevo — por exemplo o traço a que chamamos o franzimento do cenho: neste sentido suas inclinações no plano convexo do rosto indicam as tensões musculares associadas a tensões internas solúveis em comportamentos. A coleção e interpretação destes efeitos de tensões expostas em traços espalhados na face e compositores de uma fisionomia constituem, desde há muito, como vemos pelo encontro com Zópiros, uma arte. Esta arte não deixa de ter semelhanças com a de Sócrates, na medida em que ambas subsumem comportamentos e vida aos traços; mas diferenciam-se em outros aspectos; para efeito da percepção da ação de Sócrates, basta apontar, a ser trabalhado no próximo capítulo, o caráter de diagnóstico e de prognóstico que envolvem esta arte e a arte médica, segundo esses dois encontros de Sócrates, um deles prevendo morte violenta (D.L. II, 5, 45: "*Aristóteles* (Fragmento 27 ROSE) *relata que um mago vindo da Síria para Atenas predisse a Sócrates, entre outros infortúnios, que seu fim seria violento.*" (KURY, 1988, p.59)

²⁴² ἄλλ' οὐ πρότερόν γε, οἶμαι, Θεαίτητος ἐν ἐμοὶ δοξασθήσεται, πρὶν ἂν ἡ συμότης αὐτῆ τῶν ἄλλων σιμοτήτων ὧν ἐγὼ ἐώρακα διάφορόν τι μνημεῖον παρ' ἐμοὶ ἐνησημηναμένη κατάθηται—καὶ τᾶλλα οὕτω ἐξ ὧν εἶ σύ—ἢ με, καὶ ἐὰν αὐρίον ἀπαντήσω, ἀναμνήσει καὶ ποιήσει ὀρθὰ δοξάζειν περὶ σοῦ. (BURNET, 1903, ênfases nossos)

impede-me de conversar; com outros, mo permite" (*Teeteto*, 151a) ;

Repele a muitos, e estes não teriam vantagem (ὠφελιθῆναι)²⁴³ alguma em conversar comigo, de maneira que nem mesmo me é possível conversar com eles; com muito não me impede de conversar, porém da conversação não obtêm nenhum proveito. Aqueles cuja conversação é favorecida pelo poder do *daimon* (δαίμονιου δύναμις) são os que logo tiram grande proveito. (*Teages*, 129, *apud* MONDOLFO, 1972, p. 76)²⁴⁴

E combates cuja dinâmica então dita interna — pois que Sócrates é apenas em seu dizer e dos outros *átomos* — gerará percepções — também a serem ditas autopercepções: "... alguns de meus contemporâneos ou de meus sucessores estarão capacitados para descobrir outros teoremas mais, que não tiverem ainda ocorrido a mim." (Arquimedes, *Método*, p. 430).²⁴⁵ Ou seja, dinâmica que exige, ou que é fruto de, uma permeabilidade, deste interior ao exterior, que melhor pode acontecer tanto no dizer — que indicaria a interioridade — quanto no referir — indicador da exterioridade, da semântica e do que se preferirá ter como o mais frequente referenciamento comum, a realidade, mais especificamente um solo ou ciclo comuns:

Antifonte (...) homem que, entre os atenienses contemporâneos, não cedia a nenhum outro em excelência e que se tornou o mais capaz de *refletir e verbalizar suas excogitações* (...) restava sob suspeita para a massa por causa de sua *terrível* eloquência (...) era o homem que melhor podia ajudar com seus conselhos os adversários em debate (...) proferiu ele mesmo a sua defesa em processo de pena de morte. (TUCÍDIDES, *Historiae* VIII 68. 1-2, *apud* RIBEIRO, 2008, p.17).

Ou que nomeou, junto a Hipócrates, este algo que intermedia as supostas terminalidades interna e externa, de modo inédito:

empregou a palavra *gnóme* (mente, pensamento, órgão ou faculdade de conhecimento), distinguindo-a, por contraposição, das sensações, como também Antifonte no primeiro livro do acerca da verdade disse deste modo: estas coisas tendo conhecido, atinarás que, para ele (lógos? [Diels] /geist? [Kranz]), nenhum ente é um 'quê' uno, nenhum dos que pela visão o vidente o mais longe vê, nenhum dos que pelo conhecimento o conhecedor mais longe conhece. [As edições de Diels-Kranz e Untersteiner trazem também um texto pseudo-hipocrático (De arte 2, p.36), contra o qual o de Antifonte estaria posto (...)]. (RIBEIRO, 2008, p. 47)

Agora recaindo sobre tema lógico, o gênero, volta uma metáfora militar, de caça, no *Fedro*, 263b-c: "em cada caso concreto não avançar às tontas, mas determinar com precisão (a que gênero pertence o assunto de que vai tratar)."²⁴⁶ Movimento de mão, captação — veremos

²⁴³ Para a importância desta palavra, que constitui o par paradigmático proveitoso-nocivo, cf. *supra* 3.1.4., *infra* 4.2.2.

²⁴⁴ Voltaremos a esta passagem quando será parte do desenvolvimento das capacidades (δύναμις), que Sócrates trata agora em si, e repete o tratamento com *Íon*, o rapsodo com que terá um diálogo. Cf. *infra* 4.4.5.

²⁴⁵ "...some either of my contemporaries or of my successors will be enabled to discover other theorems in addition, which have not as yet occurred to me." (Arquimedes, *Método*, p. 430, Heilberg. Citado por DODDS em: Eric E. DODDS, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, The Clarendon Press, 1973, p.18.)

²⁴⁶ Cf. BURNET, 1903: ἔπειτά γε οἶμαι πρὸς ἐκάστῳ γιγνόμενον μὴ λανθάνειν ἀλλ' ὀξέως αἰσθάνεσθαι περὶ οὗ

mais adiante catalepsia como ataque, assalto — intermediário entre uma estratégia ou orquestração, que será atinente à *epodé* e encantamento — vide *infra* 4.4.1. — e o pegar com os dedos, que une apreensão — manual ou expectativa — e compreensão — conceitual ou não —: "οἶμαι, "οἰμάω — *swoop*", "*To seize or snatch in a sudden sweeping movement.*"^{247 248}

A palavra *méle* (μέλλω, impf. ἔμελλον *and* ἤμελλον (v. infr.), Ep. (LSJ)), por sua vez, com muitas acepções, pode ser lida aqui como evitar demora (*Leis*, 712b) e como hesitação. Com este sentido está em Galeno (8.653, e 9.308): μέλλων σφυγμός, a *hesitating* pulse, pulsação incerta. Veremos nas seções a seguir como esta condição é tratada de várias maneiras: oticamente, os movimentos que compõem a impressão de vacilação podem ser fixados como portento captador ou monstruosidade atacante, quando a cabeça está no gesto; com Parmênides, os gestos se ligam pelos membros ao pensamento, ambos em variabilidade, no entanto relativa entre ambos; com Hipócrates, os movimentos de ida-e-vinda ou os movimentos cíclicos passam pela compreensão e pelo cérebro;²⁴⁹ e finalmente, a pulsação pode ser tomada como cruzamento ou trânsito de métricas a ser contido e mudado — como no *Fedro*,²⁵⁰ ou, na *República* — regenciado ou regido, segundo uma ordem jurídica ou uma orquestração de música.

3.3. Discurso e visualidade rumo à definição.

A abordagem que pressupõe o elemento visual já foi considerada em comparação à puramente intelectual, inicial e substituível por esta, mas a analogia do parto e a alta consideração geral de Platão à analogia ("o mais belo de todos os nexos.")²⁵¹ nos sugere que se impõe uma dupla natureza — intelectual e visual-ótica — de constituição analógica e também de transitividade (por exemplo a propriedade matemático-pitagórica da

ἄν μέλλη εἶρεῖν ποτέρου ὄν τυγχάνει τοῦ γένους.

²⁴⁷ Cf. <<http://www.thefreedictionary.com/swoop>> Acesso em 2014.

²⁴⁸ "The eagle swooped down on its prey. The soldiers swooped down on the bandits." (HORNBY, 1974, *Oxford's Advanced Learner's Dictionary of Current English*) A tradução de Parmênides por Alexandre COSTA conjuga este apanhar com a mão a um inefável: "E o que é exato nenhum homem conheceu, nem haverá alguém que conheça acerca dos deuses e de todas as coisas, de que apenas falo; pois mesmo se a alguém lograsse dizer o perfeito, ele mesmo não o conheceria: a opinião a tudo se agarra. [Em nota 14:] B34. Tradução minha. Interessante observar a espantosa semelhança entre esse "a opinião a tudo se agarra" com os dois últimos versos do proêmio (B1, 31-32)." (COSTA, 2007) Ver também Epiteto, seguindo *pari passu*, em trecho muito citado: "[5a] As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a opinião a respeito da morte — de que ela é terrível — que é terrível. Então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou nos afligirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos — isto é: as nossas próprias opiniões. " ([5.a] Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα· οἷον θάνατος οὐδὲν δεινόν (ἐπεὶ καὶ Σωκράτει ἄν ἐφαίνετο), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν. ὅταν οὖν ἐμποδιζόμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτοῦς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα.) (DINUCCI, 2012, Epicteto-Encheiridion ed, bilingue) O que configura uma importante atenção estratégica de pressa ou de exclusividade (Cf. *Cármides*, 157b-c) por Sócrates. (cf. *infra* 4.5.)

²⁴⁹ Cérebro também importante para Alcmeón de Crotona: "O reconhecimento explícito do cérebro como órgão central do sentimento e do pensamento é outra impressionante contribuição de Alcmeón. (Aetius (A 13), usando terminologia estoica (mas cf. Plato, *Tim.* 41c), diz que para Alcmeón *tó hegemonikón* era o cérebro)." (GUTHRIE, 1962, p. 349)

²⁵⁰ Além da já citada passagem "do ditirambo ao heróico", também o claudicante: "Pois, além de venerar o possuidor de tal beleza, encontra nele o único remédio para a cura de seu sofrimento. Esse estado, belo menino a quem me dirijo nesse momento, é o que os homens denominam Amor; porém como se chama entre os deuses, moço como és, desatarias a rir. Ou muito me engano, ou alguns Homéridas citam de seus escritos apócrifos dois versos relativos a Eros, um dos quais é irrespeitoso e de metro claudicante. Dizem o seguinte: (...)." (*Fedro*, 252b)

²⁵¹ *Apud* Gerard Legrand, 1986, *Dicionário de Filosofia*, p.33.

comutatividade) e conseqüentemente construção emparelhadas, aparelhantes, auto-reforçantes e autorrecorrentes em seus termos e metáforas facilitadores e respectivas. Valendo-nos da clássica instrução de Cornford, sobre a conveniência da observação de uma "indissociabilidade *lógos-phýsis*", adaptaríamos dizendo uma indissociabilidade ótico-noética. Neste sentido, Patterson ilustra sua abordagem visual, da qual partilhamos, e que prefigura a conveniência do *dicionário histórico da terminologia ótica gregos* (MUGLER, 1967):

o ponto principal é que o poder da 'imageria' platônica de todos os tipos deriva de uma aliança entre palavra e imagem — de 'imageria' verbal e discurso não-imagético — e se estende bem além da capacidade de imagens verbais para levantar as emoções, comunicar com o ingênuo filosófico, ou — nas palavras de Gilbert e Sullivan — para "dourar a pílula filosófica" [gild the philosophic pill]. Uma vez forjada — a aliança de palavra e imagem pode servir um largo renque de propósitos essencialmente cognitivos como opostos a afetivos, e pode daí apoiar níveis bastante sofisticados de compreensão. Além disso as discussões, argumentos e explanações associadas e informadoras de uma dada imagem podem modular o soerguimento emocional da imagem para assim produzir uma resposta apropriada e apropriadamente baseada, ao 'original' ou 'modelo' que a imagem representa." (PATTERSON, 2009, p. 429-430, ênfase nosso)

Alejandro Vigo, em notas ao *Fédon*, critica o predomínio da abordagem através de fisionomismo e de imagens, mostrando adversamente a mesma importância da conjunção ótico-noética, que aproveita um registro e modelo 'icônico-especular':

Sócrates rechaça no texto do *Fédon* a comparação que apresenta a linguagem como uma espécie de mero meio de refração, dotado de um efeito que debilita a nitidez do que reflete e o deforma. Ao juízo de Platão, a peculiar função de mediação entre o sensível e o inteligível que a linguagem desempenha não se deixa compreender adequadamente em termos de um simples modelo icônico-especular. (VIGO, 2009, notas complementares, nota 153 à p. 153, p.251-252)

Há na *República* uma presença da visão - da visão penetrante, como a traduzem Rocha Pereira e Sampaio Marinho, em 368c, "busca que empreendemos não é de pouca importância, mas exige, na minha opinião, visão penetrante" visibilidade ou legibilidade em pequenas letras ou em grandes letras.²⁵² Ou como algo potente e ligado ao poder de fazer mal, no contexto do que é a mimesis (595e-596a).²⁵³ Como vimos na introdução, ela é discutida a propósito de uma grave acusação, o que agora justifica nosso interesse detalhado sobre a visualidade.

No âmbito do alcance da hermenêutica e da epistemologia, com as pressões interpretativas que por ventura exerçam segundo seus métodos, cabe também a expressão

²⁵² Cf. *República*, II.

²⁵³ —Serás capaz de me dizer em geral o que é a mimese? Porque eu, por mim, não entendo lá muito bem o que ela pretende ser. —Está-se mesmo a ver que eu é que hei-de sabê-lo! —Não era nada de extraordinário, pois já muitas vezes os que têm uma vista fraca descobriram primeiro as coisas do que os que a têm penetrante! —Assim é. Mas, na tua presença, eu não seria capaz de ter a ousadia de falar, ainda que me ocorresse alguma coisa. Vê antes tu. —Queres então que comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. Ou não estás a compreender? (ROCHA PEREIRA, 1972, p. 450)

occhiali (óculos), como equipamento interpretativo de predominância enquadradora e balizamento metodológico, referida por Marciano (2007)²⁵⁴ Veremos mais adiante, no breve esboço do ceticismo complexo em Sócrates, o quanto já Sócrates impunha-se esta lente graduada para focalização — conveniente às diferentes aproximações para uma definição dentro de gênero — e para escopo em trânsito e superposição contrastante — convenientes ao pensamento analógico-geométrico.²⁵⁵

3.3.1. A diversidade e os *astigmas* óticos — filosofia e ciência — Platão e a terminologia técnica.

Noeticamente, o trânsito da atitude militar à erística — onde ainda conflui a tradição comercial de negociação — e à filosofia, tem enormes vantagens à pura pesquisa científica (que no entanto o pode realçar): pode-se imaginar a relação entre a medicina pitagórica e as formas dos números pitagóricos não só como provável mas como nexos inerentes; mas munido desta intrinsecidade, pode-se supor bastante possível, tanto quanto eloquente, a vinculação da percepção destas formas genéricas às formas genéricas dos fetos e embriões que aproximam cruamente todos os seres vivos. Um estudo sobre o feto de oito meses (περί οκταμήνου) foi empreendido nesta antiguidade por Hipócrates ou talvez²⁵⁶ Políbio e é trazido por Robert Joly (1976). Ainda que se dirija obviamente ao feto humano, as formas fetais são genéricas, geradoras dos seres, mas ao mesmo tempo genéricas às formas que eles assumirão ao desenvolverem-se: somente, talvez, a abordagem experiente da embriologia comparada antiga²⁵⁷ — mas também a mera ciência deste saber — poderia dizer desta potente generalização o que se compreende pelo seu inverso, ou seu complemento, isto é: a eliminação possível de todos os caracteres que se sabem então derivados de tais essências — os traços fisionômicos e suas expressões, os membros e seus movimentos coreografados ou não — Platão refere os *skemas* coreográficos — e o que se desprende do potencial paradójico das proposições eleáticas, o movimento vão dos atletas-heróis, que não conseguem sem condições aliás despercebidas, ultrapassar uma tartaruga. Além ainda das multiplicações de traços que dizem, e vêem-se, como monstros.²⁵⁸ Tudo enfim que dá pleno sentido ao raro

²⁵⁴ No prefácio de *Demócrito e l'Accademia Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*: "A *Quellenforschung* parece estar fora de moda sobretudo entre os historiadores da filosofia. No entanto, mesmo o estudo do atomismo antigo, que conhecemos em grandíssima parte somente através da transmissão indireta, não pode prescindir de uma análise precisa e detalhada dos contextos e das tradições através das quais os testemunhos são transferidos. Dado que mesmo a doutrina de Demócrito e Leucipo *chegam vistas através "dos óculos aristotélicos", encontrei antes de tudo o examinar a fatura destes "óculos" e me pareceu poder reconduzir em parte a fabricação ainda mais atrás*, à discussão das aporias eleáticas e às formulações das teses basilares do atomismo na Academia platônica. (MARCIANO, 2007, p. 8, ênfase nosso).

²⁵⁵ Cf. 2.3.2, e a passagem de *sépsis* a *pépsis*, no âmbito digestivo, com seu análogo psíquico, no ceticismo filosófico, em 4.3.2., pp. 112 e sq. Com as palavras de *sképs*, como 'veja' e 'considere', Sócrates consegue, no emparelhamento do ótico com o noético-mnemônico, trazer a atenção e o foco respectivamente para frente, para algo que está disponível no momento ou em tela, e para trás, para algo não imediatamente tratado ou dialogado, mas que rearticula esta atenção.

²⁵⁶ "O envelope exterior do mundo é uma membrana (ὑμήν, *hymen*, hímen) tal que encerra o feto na placenta." (GUTHRIE)

²⁵⁷ BURNET, 2006, nota 25 ao cap. V, p. 256, delinea: "em Alcmeon (...) e sobre o modo como suas concepções embriológicas e outras foram transmitidas aos médicos jônicos através de Empédocles, cf. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen*, p. 126 et seq."

²⁵⁸ A noção de *astigma* tem origem grega — *stigmé*, ponto, com a negativa: "sem ponto" — e é neologismo do séc. XX (cf. dicionário médico-biológico, histórico y etimológico) e a de *fantasma*, como de imagem emitida mas duplicada no todo ou em partes ou em partes externas, límbicas, também se vale de sentido atual do XX, mas coadunados com as expressões homéricas alinhavadas na *República*, III, 386d. E na palavra latina *copia* — neolatina *cópia*, com sentido de multiplicação pelas beiradas, como num regimento

romance grego, *Asinus Aureus*, neoplatônico ou efetivamente platônico — pois tem três versões sucessivas desde o mundo latino até a antiguidade²⁵⁹ —, portador em seu bojo da *história de Eros e Psiquê*; obra usualmente criticada como superficial, se falta a percepção da permanência e da equivalência das almas, como premissa aliás também pitagórica, e os movimentos então sim tôlos, asininos, dos apêndices — membros, gestos, formas exteriores animais diversas, palavras e sentidos — a estas mesmas almas, quais embriões da vida como um todo animado, que o *Timeu* de Platão irá afirmar — para constrangimento da tradição herdeira do *corpus* —, e ainda no *Parmênides* se dirá pela singular palavra *poliplâncton*.²⁶⁰

17 'For as is the temper which it has of the vagrant body at each moment, / so is mind present to men; for it is the same as the awareness belonging to / the nature of the body for all and each; for the preponderant is the thought / the mind conceives.'

18 '... in the right parts boys, in the left girls.'

17 (16 DK) ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχη κρήσιν μελέων πολυπλάγκτων, / τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν · τὸ γὰρ αὐτό / ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί · τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

18 (17 DK) δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

(A. H. COXON, 2009, p. 94-95, ênfase nosso)

Alternando da medicina colateralmente à ótica, pelo uso técnico-científico destes saberes e práticas, o ponto de vista ótico-visualista ou ótico-sensorial — adaptando Patterson, ótico-literário — destaca das imagens a sua coincidência pela margem, que as faz semelhantes

militar de que se vê na forma completa os soldados da primeira fila e mais e mais parcialmente, restringindo-se às extremidades ou limites externos, nas filas sucessivamente distantes; palavra ainda guardando semelhança com *ópsis*. Ainda mais, um esquema como visto adiante, pode significar esta reunião de termos, quando tomados de modo abstrato e generalizante.

²⁵⁹ Antes do neoplatônico Lúcio Apuleio, Luciano de Samosata, e antes ainda Lucius de Patras, cf. estudo introdutório por Ruth Guimarães (s/d, ~1970). Estaria aberta a possibilidade de um contato de ideias ou de substratos de pensamento entre estes e Empédocles, através de um *corpus* deste último, com todos os problemas que envolvem um *corpus* — como exposto por CAIRUS & RIBEIRO, 2005, p. 37 — que incluisse apócrifos e interpolações e semelhantes foi aventada por BURNET, 2006, V, §105, p. 220, nota 31: "Jerônimo de Rodes declarou (Diógenes, VIII, 58) haver encontrado 43 tragédias de Empédocles, mas ver Stein, p. 5 et seq. (...)", cf. nota *infra* 4.3.1. *in fine*.

²⁶⁰ Há o sentido de *plâncton* pela oceanografia do séc. XX: <w3.ualg.pt/~prelvas/ICM/Historia_Oceanog_Portugal.ppt > Acessado em julho-2015. *A palavra antecedente, μελέων, tem do LSJ: "μέλος, εος, τό, A.limb, in early writers always in pl., Il.7.131, Pi.N. 1.47, etc. (κατὰ μέλος is corrupt for κατὰ μέρος in h.Merc.419); μελέων ἔντοσθε within my bodily frame, A.Pers.991 (lyr.), cf. Eu.265 (lyr.); κατὰ μέλη (-εα) limb by limb, like μελεῖστί, Pi.O.1.49, Hdt.1.119; "τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη" Pl.Lg.795e; μέλη ποιεῖν dismember, LXX 2 Ma.1.16: later in sg., AP9.141, Gal.UPI2.3, al.; "ἡ κατὰ μέλος τομή" Str.2.1.30." De onde destacamos a corrupção desde μέρος, μέρος, que é conveniente com a cosmogênese pelas partes, soltas, em EMPÉDOCLES (Frs. 2; 17, 22; 17, 31; 27,1; 27a; 29,1; 29,2; 30-32; 35,11; 35,16-17; 58, 59-61, ...97, 101, 102-108.) Há também o âmbito musical: "B. esp. musical member, phrase: hence, song, strain, first in h.Hom.19.16 (pl.), of the nightingale (the Hom. word being μολπή), cf. Thgn.761, etc.; (...); ἐν μέλει ποιεῖν to write in lyric strain, Hdt.5.95, cf. 2.135; "ἐν μέλει ἢ τιτι ἄλλω μέτρῳ" Pl.R.607d, cf. D.H. Comp.11; "Ἀδμήτου μ." Cratin.236; μέλη, τά, lyric poetry, choral songs, opp. Epic or Dramatic verse, Pl.R.379a, 607a, al.; [μ.] ἐκ τριῶν συγκείμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ ib.398d. b. lyric portion of the Comic παράβασις, (...) 2. music to which a song is set, tune, Arist.Po.1450a14; opp. ῥυθμός, μέτρον, Pl.Grg. 502c; opp. ῥυθμός, ῥῆμα, Id.Lg.656c; Κρητικόν, Καρικόν, Ἰωνικόν μ., Cratin.222, Pl.Com.69.12,14: metaph., ἐν μέλει properly, correctly, "ἐν μ. φθέγγεσθαι" Pl.Sph.227d; παρὰ μέλος incorrectly, inopportune, "παρ μ. ἔρχομαι" Pi.N.7.69; "παρὰ μ. φθέγγεσθαι" Pl.Phlb.28b, Lg.696d; "παρὰ μέλος λαμπρύνεσθαι" Arist.EN1123a22, cf. EE1233a39." No *Górgias*, 502c, ritmo e metro, e também melodia, são subtraídos à poesia pra deixar o discurso como resíduo — *residue* (LAMB, 1967): neste quadro estão os sentidos da ação da *epodé*, do encantamento, da capacidade de transporte divino (*Fedro*) ou magnética (*Íon*), bem como o da refutação às letras nos discursos.*

segundo um possível espelhamento, ou imitação, ação ou efeito corriqueiro mas complexo, este, que serve como esquema explicativo para a radicalidade e onipresença do processo de representação ou de *mimesis*, de participação por 'similitude exemplar' ou por similitude representativa. Há uma transição grandiosa que exatamente esta percepção e uso platônicos da ótica conseguirá explicar — e personificar autoralmente — de modo integral: a transição do mundo do herói imortal, do guerreiro de alta linhagem que se valia da guerra para uma glória que se preferia diante da aniquilação e anonimato pela morte,²⁶¹ a um mundo da tragédia que compreende os dilemas da alma e da vontade nas estações, através de uma alma imortal e retornante (metematomática), para outra vida, inaugurando ainda esta singular edificabilidade então indestrutível de valores morais que não mais necessariamente exigem aquela mesma glória oposta à finitude miserável, expressa pela 'similitude exemplar' praticada por Homero e que depõe no painel noturno a forma de um tema épico delineado e pontuado pelo alfabeto plano das estrelas, para constelação e para consideração visual e mnêmica, exortando ao coração dos jovens a coragem; e transitada para este novo mundo da 'similitude participativa'²⁶² (evoluindo ainda à *participação mística* da tradição helenística e da transição tardia à patrística) expressa na reserva de um saber privado que Atenas frequenta nos mistérios e alguns dos filósofos frequentam junto aos pitagóricos para valorizar um novo tipo de herói — ou os anti-heróis — que a cidade desdenharia até o arrependimento tardio — como Anaxágoras e Sócrates, este o campeão das batalhas disputadas sobre o novo solo da palavra pública isenta da autoridade imperiosa da exarcação desde o déspota ou da inscrição nas *stellae* — campo do discurso e da dialética, do qual se dirá, expondo a transmissão ou melhor transposição do *ágon* militar do antigo guerreiro: "Teodoro — Convidar Sócrates para argumentar é o mesmo que chamar cavaleiros para a planície."²⁶³ Se desejas ouvir, basta perguntar." (*Teeteto*, 183d)

Charles MUGLER, entre outros helenistas atentos à presença de terminologia científica no *corpus* platônico, elabora a disponibilidade dos termos que mediam a transição ampla, via recursos expressivos que periférica ou autoralmente, difusos em meio à linguagem

²⁶¹ Cf. VERNANT, 2000, *op. cit.*, pp. 96-7, agora sobre Aquiles e a imortalidade: "Desfrutar da vida — o bem mais precioso para as criaturas efêmeras, o bem incomparável a qualquer outro, por ser o único que, quando perdido, não pode ser reencontrado — é renunciar a qualquer esperança de imortalidade. Querer ser imortal é, em parte, aceitar perder a vida antes mesmo de vivê-la plenamente. Se Aquiles escolhe, como deseja seu velho pai, ficar ali onde nasceu, na Ftia, com a família e em segurança, terá vida longa, sossegada e feliz, percorrendo todo o ciclo do tempo concedido aos mortais, até uma velhice cercada de afeto. Contudo, por mais brilhante que seja, mesmo iluminada pelo que a passagem por esta terra dá de melhor aos homens em matéria de felicidade, sua vida não deixará atrás de si nenhum rastro de seu brilho; ao terminar, essa vida vai se precipitar na noite, no nada. Junto com ela, o herói desaparecerá por completo, para sempre. Mergulhando no Hades, sem nome, sem rosto, sem memória, ele se apaga como se nunca tivesse existido. Mas Aquiles pode fazer a opção contrária: a vida breve e a glória para sempre. Escolhe partir para longe, deixar tudo, correr todos os riscos, entregar-se antecipadamente à morte. Quer estar entre o pequeno número de eleitos que não se preocupam com o conforto, nem com as riquezas, nem com as honras ordinárias, mas que querem triunfar nos combates durante os quais suas vidas estão sempre em jogo. Enfrentar no campo de batalha os adversários mais aguerridos é por-se à prova numa competição de coragem, em que cada um tem que mostrar quem é, provar aos outros sua excelência, uma excelência que culmina na façanha guerreira e encontra sua realização na bela morte."

²⁶² Cf. *Fedro* 253b: "Os acompanhantes de Apolo e os demais deuses seguem no rasto das respectivas divindades, procurando os jovens que se lhes assemelhem, e sempre que os acham imitam a divindade e concitam o amado a fazer o mesmo, para ficarem em consonância, tanto quanto possível, com o caráter e a idéia do deus. Sem o menor traço de inveja ou de mesquinha malevolência (...)"

²⁶³ Nota da tradução por FOWLER, 1921: "Uma expressão proverbial. Um campo aberto é tudo que a cavalaria deseja." "Θεόδωρος — 'Ἰππέας εἰς πεδίον' προκαλῆ Σωκράτη εἰς λόγους προκαλούμενος: ἐρώτα οὖν καὶ ἀκούσῃ."

corrente e também especializada, conduziram esta passagem. Estes termos são itens do protagonismo da concepção parmenídica pela qual Sócrates mostra particular consideração:

Tenho escrúpulos de analisar por maneira muito grosseira Melissos e os mais que proclamam a imobilidade do Todo, em que me mostre mais brando do que fui com Parmênides. Porém Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo. Estive com o homem quando era ainda muito moço e ele já avançado em anos, tendo-*se-me revelado de rara profundidade de pensamento*....[συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτη,] (*Teeteto*, 183e, ênfase nosso).²⁶⁴

Sócrates repete-se, conforme disse no *Fedro* perguntando-se se é alguém simples e sem fumos ou ventos (*Fedro*, 230a). Isto nos mantém no tema de sua medicina: aquilo a que está sempre atento: a emersão do ventos, as construções monstruosas, hermenêuticas complexas que exigem trabalhosa redução, ou alegóricas de gosto popular; de outro lado a permeabilidade — no discurso — à inspiração divina, que se pode apresentar desde qualquer ponto deste Todo, na forma de um encantamento de tipo musical ou na atenção à métrica. Continua Sócrates:

... Por isso, tenho receio de não compreender suas palavras e que nos escape ainda mais o sentido profundo das ideias. Porém o que acima de tudo me faz medo é poder a tese que arrastou para tão longe nossa argumentação, a saber, o que seja conhecimento, deixar de ser devidamente apreciada, se novos argumentos tumultuarem o banquete, no caso de lhes facilitarmos a entrada....(*Teeteto*, 184a)²⁶⁵

Em que a disponibilidade militar e sua estratégia habitual ao pensamento sugerem uma avaliação de metas. Os argumentos e questões recebem respeito e percepção de sua interruptibilidade, o que deve resultar incontinenti em opções que preservem suas dignidades; a expressão 'não perder de vista' representa preocupação típica, por função de objetivo fixo, do teatro de guerra... "... Principalmente a questão levantada há pouco é de alcance incalculável; considerá-la pela rama não seria tratamento condigno; mas se a estudarmos

²⁶⁴ "he appeared to me to possess an absolutely noble depth of mind. (FOWLER, 1921)", " (...) 'αἰδοῖός τέ μοι εἶναι ἅμα 'δαινός τε.' συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτη, (BURNET, 1903)" Analisemos brevemente: Profundidade de pensamento, como visão mental que ao mesmo tempo faz transparência por obviedade as sobreposições e multiplicações astigmáticas e enclíticas, e ainda, que adensa, materializa, em visualidade mental imagética ou icônica, construída por outros ou por si, as tenuidades evanescentes vertidas intelectualmente e só por hábito e comprometimento ou capacidade para reter e sustentar como índice ou por *epideixis*. Numa palavra, por transparenciamento e densificação, capacidade de composição e inflexão de e por uma visualidade acrescida e decrescida da visualidade comum. A algo como isto, bem como ao processo de sua construção, Sócrates se refere no *Banquete*, 219a: "*A visão do entendimento inaugura agudeza maior quando a dos olhos começa a decair. Ainda estás longe disso.*" (ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὄξυ βλέπειν ὅταν ἢ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῆ: σὺ δὲ τούτων ἐτι πόρρω.)"

²⁶⁵ Novos argumentos que chegam precisam ser acrescentados de modo indiciado e além disso compoendo um desenho de percurso, e ainda antes de tudo atendendo ou não ao horizonte fixado ou à questão que o vem a dominar como centro e eixo da paisagem. Aos problemas e destrezas retóricas da trama frouxa ou não, discursos estendidos ou compactados, o *Fedro* quer dar lugar a uma outra trama, entretecida àquelas, que o mito, com a excitação e crescimento das asas, transfere tão resumida quanto dramaticamente. [184a] καὶ μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοοῦμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπόμεθα, καὶ τὸ μέγιστον, οὗ ἕνεκα ὁ λόγος ὄρηται, ἐπιστήμης πέρι τί ποτ' ἐστίν, ἄσκεπτον γένηται ὑπὸ τῶν ἐπεισκωμαζόντων λόγων, εἴ τις αὐτοῖς πείσεται: (cp. a seguir, com 265d, *συνροῶντα*, ênfases nossos)"

como convém, far-nos-á perder de vista a do conhecimento.... (*Teeteto*, 184a) "

O horizonte de trabalho se impõe muito amplo e imediatamente incalculável, o que insere o risco e a ocasião de decisão; como no próprio paradoxo de Zenão, que indica a permanente possibilidade de interposição de um espaço que distrai do caminho sensível; Sócrates então adianta seu conselho, que como o paradoxo de Aquiles e a tartaruga, inaugura um momento de eclipse da percepção corrente livremente conduzida e um espaço topológico de ressurgimento de conteúdos de outro modo empilháveis ou alinháveis além de sensibilidade ou de supervisão: "... Teremos de fugir destes dois escolhos. O aconselhável é ajudar Teeteto com nossa arte maiêutica no seu trabalho de parto de conhecimento. (*Teeteto*, 184a-b)" ²⁶⁶

Em seu uso significativo por Platão, as palavras *ξίς*, *Σχίσις* et *σχίμα* merecem de MUGLER um estudo (1957) que desvende o modo conceitual e visual que Platão utiliza para, entre mais, operacionalizar seu pensamento analógico: "Estas três palavras coexistem, com frequência desigual, nos diálogos de Platão (...) que é consciente da relação de parentesco entre os nomes e o verbo, como é mostrado pelo emprego de certas figuras etimológicas no *Górgias*, 524b, *Epinomis*, 973a, *Fédon*, 72b, *Timeu* 73c e *passim*."

Os sentidos mais frequentes de *σχίμα* são: a forma exterior de um corpo : τα ἡμετερα αὐτῶν σχήματα και σώματα *Crátilo* 423A ; το της θεού σχήμα και ἀγαλμα *Critias* 110B; o aspecto definitivo que toma um ser à sequência de uma evolução πάντα τελευτώντα τό αὐτό σχίμα αν σγοίη *Fédon* 72 B : μένοι εν τούτω τω σχήματι τα τεθνεώτα *Fédon* 72C; a forma duma espécie viva : οὐ γαρ ἡ γε... εἰς τόδε ἤξει το σχήμα *Fedro* 249B ; a figura musical : εκείνο το μέλος και σχημάτων και ρημάτων *Íon* 536C; εν γαρ μουσική και σχήματα... και μέλη ενεστιν *Leis* II 655 A ; μέλος η σχήμα *ibid.*; a atitude ou o gesto característico de uma pessoa διερευνητέον σχήμα τε χαλόν και (...) *Leis* II 654 E; το δέ τού δειλού τε και ανδρείου σχήμα *Leis* II 655 A ; τα μεν αρετής εχόμενα .. σγήματα *Leis* II 655 B ; a figura da dança : μέλος ελευθέρων αὐ και σχήματα *Leis* II 669 C ; τοις τῆς μοχθηρίας σχήμασιν *Leis* II 655 C ; o caráter real ou fictício de um personagem : πάντα τά σχήματα τολμών ες ποιεῖν *Rep.* IX 576 A ; το γαρ δὴ τῶν ιερέων σχήμα και το τῶν μάντεων *Polit.* 290 D ; a profissão : οὐτε ὁ γεωργος γεωργός εσται... οὐτε ἄλλος ουδείς ουδέν ἔχων σχήμα *Rep.* IV 421 A; το σχήμα το τού θείου

²⁶⁶ Parto como materialização de conexões e de semântica selecionada, dentro do processo de visão mental analisado acima; igualmente parto por livramento ou precisão de astigmas e estigmas, condensando ou coadensando significatividades e dinâmica ou capacidade. (ἀλλὰ Θεαίτητον [184β] ὄν κκει περι ἐπιστήμης πειρᾶσθαι ἡμᾶς τῆ μαιευτικῆ τέχνῃ ἀπολύσαι.) Não à toa, portanto, a palavra *gnomé* terá entre outros usos (cf. supra por ANTIFONTE), o sentido de forma humana minúscula, homúnculo, como forma da semente e representante da essência correspondente - humana; na filosofia médica medieval, cf. PAGEL, 1982, p. 216, 325. Dela se gera, ou ao inverso foi gerada, a ciência que estuda a *fisionomia*, chamada apropriadamente *fisiognomonía*, com que Sócrates foi analisado por Zópiros e agora (209c, cf. supra) analisa Teeteto. "As forças que estão nas coisas naturais são reconhecidas pelos signos; disso segue então que a fisiognomonía e quiromancia deveriam ser tidas no mais alto grau pelo médico." (WEEKS, 1997). A transitividade do material ao imaterial tem chave na formulação de Sócrates a Teeteto. (184d) sobre o empilhamento de sensações para ideias, cf. supra 3.2. Dois sentidos menos materiais, no *Fedro*, 267c, falando de Pólo da Sicília, discípulo de Górgias, refere os discursos através de sentenças - γνωμολογίαν -, desde γνωμαι, γνωμιχός, "(...) ||3. (...) sentenças, máximas morais dos Sábios (...)" até o sentido mais abstrato: "||4 pensamento, desenho, projeto, resolução" (BAILLY, 2000, p. 411)." Compreende-se que a palavra σχήμα, como sinônima, possa ter vantagens em relação a "γνώμη, ης (ή) I faculdade de conhecer, donde: 1 (...)" (BAILLY, 2000, p. 410)." que envolve os sábios e retórica, fisionomistas e autoridade, talvez mais distantes do exame e do "klept-élenchos" (cf. infra 4.3.1. in fine), além da apropriação técnica renovadora que Platão enseja.

νομέως *Polit.* 275 C ; ούτω φαίνεται τέλεον ό βασιλεύς ήμϊν σχήμα έχειν *Polit.* 277 A ; σχήμα βασιλικόν *Polit.* 268 C ; a atitude virtuosa ou sua máscara : δει δή τον κάλλιστον βϊον έπαινεϊν, μη μόνον ότι τω σχήματι κρατεί προς εύδοξϊαν *Leis V* 732 E : ού σχήμασι τεχνάζοντας άλλα άληθεία τιμώντας αρετήν *Epin.* 989 C ; o sinal visível do respeito : εν μητρός αν και τροφού σχήματι τιμάτο τα τοιαύτα πάντα *Leis XI* 918E ; εν πατρός τε και μητρός σχήμασι *Leis IX* 859 A ; a forma de uma legislação ou de um govêrno : νυν δε σχήματος ένεκα... προς την νομοθεσίαν ό λόγος ιτω *Leis V* 737 D ; εν... σχήματι νόμου *Leis IV* 718 B ; όπ' άλλο γε σχήμα άρχής *Carta VII* 335 E ; έλευθερίω εν σχήματι *Carta VII* 336 A ; το τής αργής εκείνης σχήμα *Leis III* 685 C ; τρίτον δε σχήμα πολιτείας *Polit.* 291 D ; a forma ou o gênero literário : τουτο μύθου μεν σχήμα έχον λέγεται *Timeu* 22 C." (Mugler, 1957, p.75)²⁶⁷

A atenção sobre estas formas articuladas em uso consciente enseja algumas compreensões que reenfatizam o lugar da visualidade de modo mais técnico no *corpus*. Inicialmente, a concepção da unidade de conjunto referida no *Fedro*, 269c, "contextura do conjunto"; *Fedro*, 268d "elementos se combinam e estão convenientemente relacionados com o conjunto."; em que "a trama não está tão frouxa" (*Fedro*, 268a) e principalmente:

Porém há dois pontos naquilo que tivemos a sorte de falar, cuja virtude seria de analisar a fundo. *Fedro* — Quais serão? *Sócrates* — Primeiro: concentrar numa idéia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar. Foi como fizemos há pouco com o amor, quer tenha sido boa nossa definição, quer não tenha. Pelo menos, daí decorre tudo que o nosso discurso possa ter de claro e coerente. (*Fedro*, 265d)²⁶⁸

O poder ou a capacidade de esclarecimento, mas de concentração de saber e de guiar — e conduzir, educar — que esta visão de conjunto permite e enseja — uma palavra expressa isso, *συνορῶντα* (*sinoronta*, "συνορώω — *to be able to see, have within the range of one's vision*" "ser capaz de ver, estar no campo de visão de alguém"; "συνορ-άω, fut. *συνόψομαι*: aor. *συνείδον*, inf. -ι^δεϊν:-" — (LSJ)"; pode ser estimado por trecho de outro autor bastante eloquente:

[144] E dessa maneira eles foram justificados pelos eventos. Porque por terem seguido este princípio eles viram seu código de leis completamente escrito em poucos dias — leis, não como estes que são estabelecidos hoje-em-dia, nem cheios de tanta confusão e de tantas contradições que ninguém

²⁶⁷ "Les sens les plus fréquents de σχμα sont : la forme extérieure d'un corps (...); l'aspect définitif que prend un être à la suite d'une évolution (...); la forme d'une espèce vivante (...); la figure musicale (...); l'attitude ou le geste caractéristique d'une personne (...); la figure de danse (...); le caractère réel ou fictif d'un personnage (...); la profession (...); l'attitude vertueuse ou son masque (...); le signe visible du respect (...); la forme d'une législation ou d'un gouvernement (...); la forme ou le genre littéraire (...)." (MUGLER, 1957, p.75)

²⁶⁸ Colhemos agora parte do esforço nas análises da visão especial nas notas anteriores. Notável que Sócrates fala desta visão-de-conjunto, mas logo a coaduna com uma função instrutiva — "ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar." — em oposição à persuasiva, como visto no *Górgias* (cf. supra 3.1.4.). "[265δ] ει αυτοϊν την δύναμιν τέχνη λαβεϊν δύναϊτό τις, ούκ άχαρι. Φαϊδρος τίνων δή; Σωκράτης εις μϊαν τε ιδέαν *συνορῶντα* άγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ινα εκαστον οριζόμενος δῆλον ποιῆ περι οὔ αν άει διδάσκειν έθέλη. ὡσπερ τὰ νυνδῆ περι Έρωτος—ὁ έστιν ορισθέν—εϊτ' εὔ ειτε κακῶς έλέχθη, τὸ γοῦν σαφές και τὸ αὐτὸ αὐτῶ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα έσχεν ειπειν ό λόγος. (BURNET, 1903, ênfase nosso)"

pode distinguir entre o útil e o inútil, mas, em primeiro lugar, em pequeno número, embora adequados a aqueles que eram para usá-los e fáceis de compreender [συνιδεῖν]; e, em segundo lugar, justos e proveitosos e consoantes com cada um outro; estas leis, mais ainda, que tiveram que lidar com seus caminhos usuais de vida tendo sido pensadas com maior sofrimento do que estas que lidam com nossos contratos privados, como de fato elas deveriam ser em estados bem regulados. (ISÓCRATES, 12, 144, *Panathenaicus*).²⁶⁹

Deste ponto de decisiva importância pelo qual a visualização delinea a definição e em seguida o encaminhamento discursivo, unido a visão, o noético e a fala, deriva um segundo ponto já famoso, ou um discurso que pode ser "condensado ao extremo e o esparramado ao infinito" (267b); segundo momento mencionado por Sócrates que enseja a percepção deste quadro, visão-de-conjunto, como guia na demonstração do *Parmênides*, quadro que divide "as idéias em suas articulações naturais, sem decepar²⁷⁰ nenhum dos seus elementos" (*Fedro*, 265e), que requer "aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais" (*Fedro*, 266b). A menção, em 266a, do "dividir" (Nunes), ou "cortando" (Bini & Pinheiro)²⁷¹ nos leva a *temno*, palavra não pôde deixar de fazer mencionar alguém que corta por profissão, num dos casos de tradução, um açougueiro²⁷² — "τέμνω, *cut*", "τέμνω Root TEM, cf. τέμω" com não menos que sete usos, no primeiro dos quais temos cirurgia: "I. *to cut, hew*, Hom., etc.; ὀδόντας οἴους τέμνειν teeth fit for *cutting*, Xen. 2. *to cut, wound, maim*, Il.; πρὸς δέρην τ. *to wound* her in the neck, Aesch. 3. of a surgeon, *to cut*, Il.: absol. *to use the knife*, as opp. to cautery (κάειν), Aesch., Xen., etc.:—Pass. *to be operated upon*, **Plat.**" (LSJ, ênfase nosso). Mas enquanto em um ceticismo negativo, que dá cabimento a impedimentos e inflexões destrutivas ou destituidoras, o corte é um verbo que pode levar a ação ao domínio físico e cirúrgico, no ceticismo positivo tem-se em contraposição e compensação ou mesmo em par correspondente, um verbo igualmente importante e de alta frequência no *corpus* platônico — *Fédon* 98d, *Leis* 800d, *Sofista* 239b, *República* 591c, *Górgias* 507d, *Leis* 641e, *Crátilo* 403b, *Político* 309b — além de *Teeteto* 184d, que deixamos a seguir, prosseguindo desde 3.2. *supra* — feita pela adição, a *temno*, de um prefixo, *sin-*: συντέινω²⁷³ (*sinteino*)

²⁶⁹ "Entretanto, presentes nessas elocuições casuais estavam duas formas a cuja natureza seria gratificante ter acesso, se a arte puder ministrá-las. Fedro: Que formas? Sócrates: A primeira delas consiste na visão conjunta em uma ideia (161) de coisas que estão dispersas, de modo que se possa tornar clara pela definição a coisa particular que se deseja explicar — tal como agora em nossa discussão do Amor dissemos o que é e o definimos, correta ou incorretamente; de uma maneira ou outra, certamente graças a esse expediente o discurso ganhou clareza e coerência. (tradução de BINI & PINHEIRO, 2010, p. 98-99, ênfase dos tradutores, que dão a nota 161, p. 122: "...ιδεαν...(idean), aqui, o sentido específico e restrito da forma de uma coisa presente no intelecto".)

²⁷⁰ Cp. BINI & PINHEIRO (2010): "fragmentar"; e PALEIKAT (1960): "mutilar".

²⁷¹ Cp. PALEIKAT (1960), que no entanto não utiliza nenhum verbo de sentido físico.

²⁷² Cf. NUNES, 1975; já FOWLER (1925), utiliza "bad carver." E *carve, carver*, é mais genérico em HORNBY (1974): "(...) cutting away material from a piece of wood or stone (...)", menciona as ferramentas do ato — *carving-knife and fork* — e indica ver *sculptor, sculpture*." Já o Middle LIDDELL detalha: "μάγειρος 1 I.a cook, Hdt., attic II.a butcher, Eur. (From ΜΑΓ, Root of μάσσω (q. v.), because baking bread was the business of the ancient cook.) 1 μάγειρος, ó," De volta, para *butcher*, HORNBY: "(...) n 1 person who kills, cuts up and sells animals for food. (...) 2 person who has caused unnecessary death, eg a general who waistes the lives of soldiers; person who kills savagely and needlessly (...)." BINI & PINHEIRO (2010) preferem "trinchador", e dão em nota (162, à p. 122:) "... μάγειρου...(mageirou), profissional que somava numa só pessoa o açougueiro que cortava e trinchava a carne e o cozinheiro. Entretanto, como essas atividades não eram simultâneas, mas uma sucedida pela outra, a palavra pode designar também isoladamente o açougueiro ou o cozinheiro. O sentido aqui é específico."

²⁷³ "συντέινει — verb 2nd sg pres ind mp; συντέινει — verb 3rd sg aor subj act epic short_subj; συντέινει —

"strain, draw tight, brace up":²⁷⁴ "Sócrates — Seria absurdo, menino, se uma quantidade enorme de sensações estivessem *apinhadas* em nós como num cavalo de pau, sem se relacionarem com uma única idéia, ou seja a alma ou como te aprouver denominá-la, *ponto de convergência delas todas*, por meio da qual, usada como instrumento, percebemos todo o sensível." (*Teeteto*, 184d, ênfases nossos)²⁷⁵ Este ponto-de-convergência ordenará os cortes diagonais (*Político*, 266a) e de modo geral a presença da visão geométrica no pensamento, ou guiando o pensamento: "*Tentarei explicar o que penso, a ti e a mim mesmo. (Político, 267d)*". No *Político* (261a) e no *Sofista* (227d), o termo mostra seus sentidos:

ESTRANGEIRO — Ora, muito bem, se o gênero em questão está separado dos outros por meio desta oposição, do poder pessoal e do poder de empréstimo, é mister que o dividamos, por sua vez, se encontrarmos nele possibilidade para isso. SÓCRATES, O JOVEM — Perfeitamente. ESTRANGEIRO — Julgo que há essa possibilidade. Acompanha-me e faz comigo essa divisão [σύντεμνε]. (*Político*, 261a)²⁷⁶

Já no *Sofista* (227d), a presença do termo dá chance a mostrar clara não só a precedência do elemento geométrico no pensamento, mas também expõe a relação com a purificação:

ESTRANGEIRO — Ótimo. Presta atenção, agora, ao que se segue, e procura acompanhar esta divisão (τέμνειν). (...) TEETETO — Procurarei acompanhar-te neste trabalho de divisão (συντέμνειν) em todos os passos por onde me conduzires. ESTRANGEIRO — A maldade, na alma, é para nós algo de diferente da virtude? TEETETO — Naturalmente. ESTRANGEIRO — Pois bem: purificar (καθαρός) não é afastar tudo o que possa haver de mal, conservando o resto? TEETETO — Exatamente. ESTRANGEIRO — Então, estaremos sendo consequentes conosco mesmos ao chamar, também com relação à alma, de purificação (καθαρόν), a todo meio que possamos encontrar para suprimir o mal. (*Sofista*, 227d)

Notemos que a passagem "afastar tudo o que possa haver de mal, conservando o resto" ressoa e pode identificar-se de novo com a noção hipocrática já referida no *Ménon*, de *proveitoso* e *nocivo*, mas também quanto a nutrir um e repelir o outro.

3.3.2. *Esquema platônico e poli-plâncton parmenídico: a mobilidade dos corpos e do pensamento: intervenção cirúrgica recíproca.*

O sentido coreográfico cabível pelo campo de *skema* aos movimentos animais e humanos, a que Platão faz recurso, favorece a compreensão da noção — de outro modo obscura — principalmente em termos visuais — de *poli-plâncton* em Parmênides, no fragmento 16. Ela nos faz conotação de vida microscópica, o que veio a ser conveniente à

verb 3rd sg pres ind act" (LSJ).

²⁷⁴ "συν-τέμνω, couper sur la masse, diminuer en coupant, tailler, rogner, réduire, THC, 7,36; (...) PLAT. *Prot.* 334d, abrégé des discours, des réponses (...) || 3 *en gén.* couper, supprimer, détruire, fig. (...) || 4 diviser ensemble, PLAT. *Soph.* 227d, *Pol.* 261a || (...) Ion. [Jônico] συν-τάμνω HDT. II. cc. (BAILLY)"

²⁷⁵ [184δ] Σωκράτης δεινὸν γάρ που, ὃ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἢ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά. (...) (BURNET, 1903, ênfase nosso)

²⁷⁶ Em outra tradução (FOWLER, 1921) o sinônimo para divisão (διαίρειν) é secção (*section*), mais próximo de *sepo* e *sepe*, que examinaremos mais à frente no próximo capítulo, em 4.3.2.

compreensão do paradoxo de Zenão quando multiplica ao infinitesimal — ou à indução — a divisibilidade do ponto enfim quimérico e insensível onde Aquiles ultrapassa a tartaruga. O movimento de redução ao muito pequeno que se dá noeticamente com Demócrito e que Burnet supõe encontrar-se não só em tradições exóticas ao mundo grego mas nele mesmo, que deslocam o homem do centro da medida e o substituem por uma divindade concentrada, semelha a atenção médica à anatomia das partes corporais, que Sócrates parece repetir na atenção ao discurso, como desenvolvido no *Crátilo*, este sábio contemporâneo que julga poder captar e analisar as verdades contidas nas palavras deixadas pelos oráculos, a quem Platão honra com um diálogo com seu nome. Mas além da parte pequena há o intervalo, que é rítmico, e regido pela métrica e pela música no sentido amplo; do mesmo modo, não obstante, a medicina regula os ciclos fisiológicos, *homeostases*, as partidas e os retornos do sono, da saciedade, da sensibilidade que compõe a estesia cotidiana.

Tomada visualmente, a palavra *poliplâncton* resume de forma extraordinária a mobilidade então não necessariamente microscópica, mas flutuante²⁷⁷ na sua variabilidade inconsistente e meramente apensa a um corpo que lhes estabiliza ou que por ela é carregado. Quanto a isto Sócrates intervém chamando ao ponto, ou trazendo o ponto em que se estava antes do deslocamento abismal e desastroso que um lugar-comum impõe, decompondo toda a construção de pontes argumentativas que devem seguir os pontos-de-contato incansavelmente sugeridos ou interpostos, como que criativamente, por Sócrates.²⁷⁸ Epíteto esclarece a mobilidade visual do pensamento que lhe seria relativo, e este estado de perda de pontes, referindo talvez e implicitamente, num tom já positivo, o estado dos algemados e prostrados²⁷⁹ na caverna, na *República*: "Vive como os convalescentes, precavendo-se de mover algum membro que esteja se restabelecendo, antes que se recupere. (...) Para tudo, faz uso do

²⁷⁷ Cf. *Fedro* 263b, *supra*, 3.2.2.: οἴμαι, "οἴμαιω — swoop", "To seize or snatch in a sudden sweeping movement." (<http://www.thefreedictionary.com/swoop>), "The eagle swooped down on its prey. The soldiers swooped down on the bandits." (HORNBY, 1974)

²⁷⁸ A palavra médica melómelo, melomelia, que acompanhamos conforme A. PINTO (1937, p.125), traz a complexidade do tema *mélos* como ocasião de abertura para os enfeixamentos e vieses que o tópico ensejaria, em paralelo ou sobreposição a *meleon poliplâncton*, dentro de distinção mais aguda: "Que é que significa a palavra melómelo? Em meu "dicionário de termos médicos" não defini o monstro *melómelo*. Dei apenas leve noção da teratía: "Melomelia. Monstruosidade em que o feto tem membros suplementares. Cog. melómelo". Melos, em grego, entre outros sentidos, tem o de membro e melómelo é formado de melos + melos, ib est, membro mais membro. O sr. Nascentes escreve, em seu "Dicionário etimológico": "Melómelo — Do gr. melos melodia, repetido. Tem membros acessórios inseridos nos membros principais." Acredito que que essa redação levará o leitor a vários erros. Melodia, que existe em grego, sob essa mesma forma, nada tem a ver com a palavra que se trata, com membro. Provém de mélos, cadência, e adein, andar. Esse mélos, que aparece em muitos termos de nossa língua, como melodrama, melomania, melopeia, melofônio, etc., não é da família de mélos, membro. Também existe na linguagem médica, meloplastia, de melon, maçã. (...) Melon é abreviatura de *melo pepon*, e o fruto, em grego, era designado ora por pepon, ou melo pepon. (...) origem do nosso *melão* (...)." Compreensivamente, ressaltemos a proximidade do embrião com o fruto e a proximidade da microscopia com a repetição, isto é como efeito de repetição, microscopia portanto não ontológica e sim visual. A mesma situação se estenderia ao latim, que usa *cópia* para dizer "(...) permissão, multidão, exército", visualmente uma formação e alinhamento de tropa, batalhão, com sobreposições parciais quais repetições e mesma ideia ou figura geral, sugerindo a apropriação de *óps*, visão, pela partícula co-. Para nossa pesquisa, talvez seja importante que cópia e opção se coloquem num cruzamento com *ops* "riqueza, magnificência, luxo", que aproximaremos ao monstro como portento, prodígio, oposto a *dēmōnstrō* (visto no 1º capítulo) e à complexidade tanto trabalhosa, de um Tifão e de sua hermenêutica de redução, quanto da capacidade de complexidade — de enfunamento e distinção dentro da complexidade; e ainda com *optio* — "opção, livre escolha" (SILVA & MONTAIGNER, 2009, pp. 101, 118 e 327).

²⁷⁹ "Homens algemados de pernas e pescoços desde a infância" Cf. Introdução, tradução e notas de ROCHA PEREIRA, ~1972.

impulso amenizado ²⁸⁰ (53). [48.b2] Se parecer insensato ou ignorante, não se importa. Em suma: guarda-se [a si mesmo] atentamente como <se fosse> um inimigo traiçoeiro." (Epiteto, *Enchiridion*, [48.b1-2], trad. Dinucci & Julien, 2012, p.59)²⁸¹ Também são potentes além das propriedades algébrico-matemáticas ou geométrico-matemáticas da comutação, distribuição, associação, o diferir por posição, por forma, por simetria; o pitagorismo também confere pontos e números às formas físicas, como uma forma de lê-las; e ainda a música compreende essas variações das notas em registros ou notação musical.

Do ponto de vista de Empédocles, também, podemos perceber a imagem múltipla como expressiva da incerteza, desenho óptico e opcional das possibilidades em variedade então assustadora e conciliadora com angústias relacionadas; ela sim, "negra *cabeleira*", e não o erro, oposta à "amável" verdade:

(Fr. 120) Hemos llegado a esta caverna cubierta... / (Fr. 121) 1 ... región funesta
2 ...donde la Muerte y el Odio y otros genios de destrucción, / 3 con las plagas que azotan, las putrefacciones y los líquidos que de ellos brotan, / (Fr. 122) 1 Allí se encontraba la Diosa de los Infiernos y la del Sol, cuya vista se extiende a los lejos, 2 la discordia sangrienta y la Armonía de mirada grave, / 3 la Belleza y la Fealdad, la Prisa y la Lentitud, / 4 la amable Verdad y la *Incertindumbre de negra cabellera*.²⁸²²⁸³

Cabeleira, pouco auspiciosa como a cabeleira (coma) ou cauda, dos cometas; mas expressa em delineio de multiplicidade conjuntamente deposta, de traços em paralelo ou oferta semelhante de substituição. Cuja variedade ou efeito astigmático não sugere riqueza mas engendra aflição.

²⁸⁰ Nota 53 de DINUCCI & JULIEN, 2012, p. 77: "Aneiménē: participio do verbo anēmī, adjetiva o vocábulo "impulso". A expressão é deste modo vertida por outros tradutores: "He exercises no pronounced choice in regard to anything" (Oldfather, 2000); "His impulses toward everything are diminished" (White, 1983); "Il fait usage de l'impulsion avec souplesse" (Gourinat, 1998); "Usa en todo um impulso no forzado" (García, 1995)."

²⁸¹ [48.b1] (...) ἐνὶ τε λόγῳ, ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπιβουλον.

²⁸² "[119/120] we came down into this roofed-in cave, [120/122] where there were Earth and Sun farseeing / and bloody Battle and Harmony of solemn aspect / and Beauty and Ugliness and Speed and Delay / and lovely Truth and dark-haired Obscurity, (INWOOD, 1992, *The poem of Empedocles*, pp. 144, 267.)

²⁸³ O texto de EMPÉDOCLES exibe uma crueza e um ambiente difícil, com que uma compreensão pitagórico-platônica concordaria, principalmente quando expressa nos termos de ORFEU citado por SEXTO EMPÍRICO, *Contra os retóricos*, 31-32: " Houve tempo em que mortais mantinham a vida devorando / a dos outros, e o mais forte despedaçava o mais fraco," e Sexto interpõe: "// pois quando nenhuma lei estava em vigência, cada homem possuía o direito nas próprias mãos, assim como:" voltando à citação: "aos peixes e feras e aos corvos alados é permitido / devorar uns aos outros, pois não há justiça entre eles." (SEXTO, 2013, p. 17) Veremos mais adiante como esta intromissão dos corpos entre si, além dos problemas de aspecto visual monstruoso, engendra uma possibilidade de redirecionamento, a ser operada pelo mesmo EMPÉDOCLES, segundo GALENO, ao impedimento e corrosão do movimento e funcionamento dos corpos, e sua consequente entrada em *sepsē*, direcionados então à digestão relativa, à *pepsē*. E estendendo as premissas de ambos, a *metempsychose* provável no frag. 117 implica uma memória e racionalidade na alma (fr. 106-107), que permitirá a compreensão e discussão destas *sepsē* e *pepsē* como ceticismos negativo e positivo, relativos por sua vez aos resíduos e partes — estequiométricas ou não (cf. *Teeteto* 203a: "(...) as sílabas tem uma explicação racional, mas as letras não?") — correspondentes respectivamente aos impedimentos e corrosões dos sistemas e proposições lógico-dialéticas. Trazendo a biologia ou a etologia mencionada por SEXTO - interpretada como teologia (cf. nota dos tradutores: "Na versão de MUTSCHMANN: ἡτολόγος, traduzida por HEVETI como "ethologus". Seguimos aqui o texto de BEKKER. (SEXTO, 2013, nota 23, p. 60)"- para dentro da filosofia.

Notemos que ela continua por entre contrários, mas a seguir agrupa-se um terceiro ingrediente ou sinônimo inevitável — como no Sócrates de Epiteto, silêncio versus impureza ligada à palavra:

(Fr. 123) 1 El crecimiento y la Depauperación, el Sueño y la Vigília, / 2 El movimiento y la Inmovilidad, la Majestad con ricas coronas, / 3 y la Impureza, el Silencio y la Palabra. / (Fr. 124) 1 ¡Oh desgracia, oh miserable raza de mortales, oh tu doblemente infortunada / 2 ¡de qué luchas, de qué gemidos eres producto! / (Fr. 125) Pues con los vivos hizo muertos intercambiando sus especies...." (EMPEDOCLES, *Sobre la naturaleza de los seres*)²⁸⁴

Em que a transição entre opostos como vivos e mortos ocorre de modo duplamente desafortunado. Há então, disponibilizada pela conexão acenada por Parmênides, e de outro modo comentada por Empédocles, uma disjunção visual entre um composto de tipo homérico feito de trânsito imediato de palavra a ato, e uma espécie de anti-herói que examinadoramente abisma diante e dentro de si um interregno ou intervalo, não apenas noético mas frênico, isto é, separando a coisa ou o ato da palavra e da noção, através do ânimo como elemento de ligação. Esta disjunção visual é expressa por Epiteto referindo um Banquete, como aquele em que Sócrates se atrasa, parando para meditar:

[15] Lembra que é preciso que te comportes como em um banquete. Uma iguaria que está sendo servida chega a ti? Estendendo a mão, toma a tua parte disciplinadamente (56). Passa ao largo? Não a persigas. Ainda não chegou? Não projetes o desejo, mas espera até que venha a ti. <Age> do mesmo modo em relação aos teus filhos, à tua mulher, aos cargos, à riqueza, e um dia serás um valoroso conviva dos deuses.

[Nota] 56 'Disciplinadamente' é nossa tradução para o advérbio kosmios. Bailly (2000) registra os significados de 'com ordem' e 'com medida'. Oldfather (1928) e White (1983) o traduzem por 'politely'; Gourinat (1998), por 'convenablement'; e García (1995), por 'moderadamente'. (DINUCCI & JULIEN, 2014, pp. 44-5)

E ainda de outro modo:

[33.5] Recusa-te a fazer juramentos, se possível por completo; senão, na medida do possível. [33.6] Põe de lado os banquetes de estranhos e de homens comuns, mas se um dia surgir uma ocasião propícia, mantém-te atento e jamais caias na vulgaridade. *Pois sabe que, quando o companheiro for impuro, quem convive com ele necessariamente se torna impuro, mesmo que, por acaso, esteja puro.* [idem, ênfase nosso]

Em que o trecho final enfatizado reprisa o *Fédon*, e o preceito pitagórico, conforme lembremos da atenção registrada a esta sentença:

²⁸⁴ GUTIERREZ, 1964, p.101. Cp. INWOOD, 1992: "[121/123] and Birth and Waning and Repose and Waking / and Movement and Stability and much—crowned Greatness / and Barrenness and Silence and Prophecy. [118/124] Oh woe! Oh wretched and unhappy race of mortals! / You have come to be from such quarrels and lamentations. [134/125] [he] made dead shapes from the living, changing [them]", "[121/123] Φυσώ τε Φθιμέν τε, καὶ Εὐναίην καὶ Ἐγερεσις, Κινώ τ' Ἀστεμφής τε, πολυστέφανός τε Μεγιστώ, καφορίην Σωπή τε καὶ Ὀμφαίην [118/124] ὁ πόποι, ὁ δειλὸν θνητῶν γένος, ὁ δυσάνολβον, τοίων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶ ἐγένεσθε. [134/125] ἐκ μὲν γὰρ ζῶων εἴθει νεκρά εἶδε' ἀμείβου." A numeração dupla intercalada com barras indica o novo lugar dos fragmentos junto ao antigo, após inclusão por INWOOD, dos fragmentos recentemente descobertos e publicados por A. MARTIN e O. PRIMAVESI.

Numerosos estudiosos tem chamado atenção sobre o fato de que esta espécie de declaração de princípios do verdadeiro filósofo teria, em seu conteúdo nuclear, um caráter pretendidamente pitagórico. Según Ebert (2004) p.139-141 *ad* 66b1-67b6, o colocar na boca de Sócrates esta *confessio Pythagorica*²⁸⁵ seria, pois, um recurso intencionado por Platão para fazer dele um genuíno filósofo pitagórico" (VIGO, 2009, n.45, p.30, vide *supra*, 3.1.1. p. 68]

Complementarmente, saber reconectar a palavra e o pensar ao ato e à circunstância:

[46.1] (...) Por exemplo: em um banquete, não discurras sobre como se deve comer, mas come como se deve. Lembra que Sócrates, em toda parte, punha de lado as demonstrações [ἐπιδεικτικόν], de tal modo que os outros o procuravam quando desejavam ser apresentados aos filósofos [φιλοσόφοις] por ele. E ele os levava! [46.2] E dessa maneira, sendo desdenhado, ele ia. (...). (DINUCCI & JULIEN, 2012, O *Enchiridion* de Epiteto, pp. 56-7).

Um meio privilegiado de percepção, e talvez de memória, que conjuga o pensar e o falar, parece estar disponível, mas Platão não usa a linguagem direta e exclamativa de Empédocles, nem explica, como Epiteto. Falando da *República* (476-480), CASERTANO (2011) reúne os três ingredientes: "Quem, pelo contrário, é capaz de contemplar *quer* o belo, *quer* as coisas que dele participam, vive desperto (V. 476c-d)." (CASERTANO, 2011, p. 112, ênfases do autor.) Nosso ênfase vai para 'desperto', estado que deverá então estar ligado a uma capacidade, um instrumento. Logo a seguir:

(...) o filósofo que, pelo contrário, não repudia a sensibilidade, mas com o seu pensamento consegue ver *também* a ideia: a ideia é precisamente o instrumento para, a capacidade de, poder compreender as coisas *pela* [visão]²⁸⁶ da ideia, não só por meio das impressões sensíveis. Só o filósofo, portanto, é capaz de *ver* a ideia: não se trata de uma contemplação metafísica ou estática de *outro* mundo, (...) mas (...) instrumento fundamental para *compreender* exatamente *este mundo*, de coisas, de ações, de sentimentos. (CASERTANO, 2011, p. 112, ênfases do autor)

Para concluir, o autor citado adiciona o terceiro termo, que relaciona algo como capacidade a algo como critério: "Quem, pelo contrário, não consegue levantar a visão para a ideia do belo, por exemplo (...) não possui o *critério* para ler nas coisas e nas suas próprias impressões." (CASERTANO, 2011, p. 112, ênfase do autor — e nosso — em critério).

3.3.3. O problema do terceiro homem analisado visualmente: problema ou paradoxo zenoniano?

Analisado visualmente, ou dentro de perspectiva que alia o visual ao noético, em paralelismo e soma com preeminências alternantes, o problema do terceiro homem em Parmênides, foi colocado por Aristóteles, e revela-se mais propriamente um paradoxo, uma formulação de tipo paradójico que faz perguntar sobre seu encaixe no estatuto de paradoxo definido pelo estagirita: o paradoxo está em uma menção ampliada fazer percepção a uma

²⁸⁵ 'não é lícito que o impuro chegue a tocar o puro [καθαρός : *physically clean, spotless*, fisicamente limpo, sem máculas. Cf. LSJ]', cf. 67b.

²⁸⁶ Interpolação nossa, enquanto verificamos o texto de outro modo, já que pareceria sem sentido, como num erro de revisão.

omissão ou menção faltante e correspondente: quando a característica humana persistente no representante do conjunto se mantém e sugere novo conjunto, que fica sobreposto, há dois caminhos que restam não tratados, como geometricamente uma linha que segue inercial²⁸⁷ e reta, a linha que sobe derivando na direção de uma característica sempre ou ao menos ainda, ausente, na humanidade ou de humanidade (limite externo da imagem) — a linha descendente ou centrípeta obviamente sendo a característica humana que faz o conjunto recair sobre si mesmo, como numa gravitação (o "centro" da imagem) — : a linha inercial reta sendo a diferença sem características ou pura diferença, a linha que deriva subindo ou para fora dos conjuntos sobrepostos será a que fala do *hypokeímenon* — do substrato comum de características a que, aliás, todo conjunto deveria, ao meramente poder se circunscrever, enviar excedentes próprios, características excluídas de sua própria singularidade como conjunto. A visualização destas condições pode parecer muito mais simples²⁸⁸ do que sua formulação puramente técnica e discursiva, que forçará terminologia para um resultado de composição; já porém, tomada visualmente, a questão não força acepções nem compromete conceitos num esforço comum inédito que marcará o elenco envolvido: um diagrama ao estilo dos geômetras antigos ou ao de Arquimedes supre os componentes e suas relações de modo mais direto. Mesmo que equivalentes afinal, apesar de facilidades por alguns e outros em este ou aquele formato, o caminho visual teria da parte de Platão e de Sócrates a já testemunhada admiração pela expressão econômica e eficiente dos geômetras.²⁸⁹

²⁸⁷ Ou no *Fedro* 248a: "e se deixa arrastar pelo movimento circular." (ὑποβρύχια συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι,)

²⁸⁸ Através da noção de cópia, que diz de formação militar, com silhuetas repetidas pelo rigor e geometria intencionais da formação — a formação precisa ser coesa e proporcional, na falange, para enfrentar outra sem ser fendida, sem se partir, e além do mais tem penas militares próprias quando é abandonada, inclusive por empolgação incontrolável, não em fuga mas ao contrário em avanço independente — . Na cópia uma multiplicação e ampliação do soldado singular é intencionada, além das características que o grupo compõe; uma disposição excessiva de um ou de alguns soldados (nos latinos, os *mīlēs* — *equivalente a millēsīmus* — , ditos assim como, expressivamente, redução de centúria e decúria almejavéis) leva o contorno do grupo a um exercício melhor da disposição e intenção de combate daquele grupo. Assim o conjunto lógico, já num âmbito diferente mas semelhante ao militar, que deve abraçar aquela condições extremas e externas de humanidade cabíveis ao soldado e oportunizadas pela motivação instilada, e desde que neste limite, propicie então num novo conjunto, que continua a representar, com novas características de humanidade — assim como de soldadesca — aquele grupo lógico. Mas há ainda outra forma simples de representar ou de expressar o referido problema do terceiro homem, que é a dos espelhos repetidos e frontais, onde a imagem é vista se repetindo até o esmaecimento ou até beirada do espelho, ou o quanto o observador pode entrar entre eles, dispostos frente-a-frente: o esmaecer corresponde ao conjunto mais abrangente, cuja generalidade se exagera no contexto monótono; simula o ofuscamento pela ausência de detalhes tanto quanto por uma intensidade luminosa que instrui e propicia a cena mesma. O percurso desta visualidade em Platão e na antiguidade se faz facilmente com a ajuda do *Dicionário histórico da terminologia ótica dos gregos* (*Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogue avec la lumière*), elaborado por Charles MUGLER (1967). No entanto o seu percurso, bem como o da relação estreita entre o visual e o noético na longa demonstração no diálogo *Parmênides*, escapam ao âmbito deste trabalho.

²⁸⁹ No problema do terceiro homem, que poderia ser visto como construção aristotélica de um paradoxo, no molde de Zenão, o *hypokeímenon* implicado — ou vale dizer o mesmo: aquela condição própria da alternância predicativa dos nomes de deixarem atributo não-reflexivos ou seja comuns e externos às alternabilidades como sujeito e predicado (ou melhor, como substância e acidente) se analogiza com o paradoxo de Aquiles, assumindo o local da infinita divisibilidade ou vale dizer do *salto indutivo* (epagogê) — relativo a esta infinitude de divisões possíveis e previsíveis em logo então uma percepção — ou ainda a definibilidade (seguindo a observação deixada por Sócrates no *Teeteto* (184d), de que sensações não se empilhariam sem se expressar em uma ideia). E de fato, senão como este caminho transbordante comum, não há *hypokeímenon* — nem no *Fedro* "mergulha a alma no interior do céu" (247e) ou na vida feliz e harmoniosa (256b) em que se recebe as asas (256e, palinódia) — nem definibilidade de os nomes e essências, sendo opostos em cópula predicativa e ainda em alternância desta predicabilidade, que

O *Teeteto* discute assim visualmente, em, por exemplo, 208e e 209c (cf. *supra* 3.2.2.); (e antes em em 163b-d até 164d,²⁹⁰ a falta de visibilidade colateral ao conhecimento resulta em problemas; problemas como "sensações empilhadas como num cavalo-de-pau (ou de Tróia: δουρείοις ἵπποις)"²⁹¹ — devem se expressar em uma ideia — ou, também, "uma multidão desordenada de argumentos pode invadir (...)" (Fowler, 184a) — fazendo temível risco de perder de vista e apreciar devidamente a tese —, e ainda "confundindo-nos no pensamento" (Nunes, 189c)): a conveniência da transitividade do ótico ao discursivo está nestes pontos plena de ressonâncias.

Sócrates — Assim, quem acrescentar à opinião verdadeira de um ser a diferença que o distingue dos demais, terá adquirido o conhecimento do que antes ele tinha apenas opinião. (...) Em verdade Teeteto, agora me encontro mais perto de nossa definição, passa-se comigo certamente como quem contempla de longe uma pintura: não entendo nada de nada. Enquanto me achava a certa distância, parecia-me exprimir alguma coisa. (Teeteto, 208e)

Ora, na medida em que Sócrates refere com raro e extremo respeito o que conheceu de Parmênides, e que estrategicamente indica a Teodoro a maiêutica para Teeteto (*Teeteto*, 184b), para não "perder de vista a [questão] do conhecimento" (184a), "de valor incalculável", fica equivalida a inércia, "por procurar analisar e refutar a fantasia e das opiniões das pessoas" (161e), destas últimas como os constituintes daqueles fluxos, caminhos e ascendências ou descidas em que a alma se entrevê. Estas fantasias seriam o "vento que não merece ser criado" (*Teeteto*, 210b) que Sócrates liberou de Teeteto, como numa reversão heliocentrista. Este vento será o mesmo que a torrente da eloquência ou que o fluxo de almas no vórtex ou turbilhão de Homero e de Demócrito: o produto de um ser era aliás o produto de todos que giram (como exposto na palinódia do *Fedro*). Por isto, então, por esta conversibilidade, a

compartilhassem e consumissem, exasperassem e esgotassem, um mesmo grupo, reflexivo, alternante, de características; — o que logo motivou a observação de Aristóteles, preventiva a este quadro fechado, vicioso e esgotador, — mencionada *supra* no primeiro capítulo — de que deve haver comunidade ampla em ou para algumas características, isto para que elas se liguem ao todo e o realmentem e à própria possibilidade de entendimento desta predicação ou de sua alternância.

²⁹⁰ "Sócrates — Admitiremos que tudo o que percebemos por meio da vista ou do ouvido, só por este fato se nos torne conhecido? (...) Outro exemplo: se não soubermos ler e olharmos para alguns caracteres escritos, diremos que não os vemos, ou que, pelo simples fato de vê-los, compreendemos o que significam? *Teeteto* — O que neles, Sócrates, vemos e ouvimos, de fato, é o que o que afirmamos saber. (...) *Sócrates* — Ótimo Teeteto! Não vale a pena levantar objeções, pois o que importa é aumentares a confiança em ti mesmo. (XVIII) Porém atenta na dificuldade que se aproxima de mansinho e vê de que modo poderemos repeli-la. (...) É a seguinte: No caso de nos perguntarem se é possível a alguém que conheceu determinada coisa cuja lembrança ainda não se lhe apagou da memória, no momento em que se recorda dela não conhecer aquilo de que se lembra? Parece que fiz um rodeio muito grande só para perguntar se quem aprendeu alguma coisa não sabe do que se trata, quando se lembra dessa coisa? (...) De onde vem que, ao lembrar-se alguém de alguma coisa de que já teve conhecimento, não a conhece por não a ter diante dos olhos, o que dissemos ser positivamente monstruoso. (...) e depois de demonstrar que quem vê determinado objeto e, logo a seguir, fecha os olhos, deixando, assim, de vê-lo sem deixar de lembrar-se dele, concluímos que ele juntamente se recorda e não conhece, o que é impossível." (163b, 164b, 164d) Importa frisar a mencionada objeção: de que se trata? Pode requisitar o concurso da visualidade e terminologia junto ainda da memória?

²⁹¹ Faz-nos também sentido, como se aspecto dialetal — mero aspecto mas justo — na opção de leitura com o fonema em 'd' para 't', acompanhado da contração silábica 'dor' em 'tr', utilizar cavalo-de-Tróia. O que é conveniente com 184a: "my chief fear (...) may be failed to be investigate, because of the disorderly crowd of arguments which wil burst in uppon us, if we let them in;" (FOWLER, 1921, ênfase nosso), elocução esta que parece então justamente descrever a descida dos soldados escondidos no cavalo, "caso o permitamos entrar", e faz coincidir a eficiência verbal com a eloquência residente e demandada no evento histórico. Ver ainda *infra* 4.4.5. *in fine* e em nota.

relação entre o homem e o cosmos vivo se mostra no *Timeu* e é de tamanha importância na *República*, como ressaltou COSTA (2012, cf. *supra* 2.3.2.). Conter ou medicar os excessos de um corresponde ao fazê-lo com a cidade. Dito de outro modo: a maiêutica libera, extraciona, desde este fluxo caudaloso de almas no vórtex de Homero, ou do espaço para onde a alma, incontida como o cavalo, irá permanecer por nove milênios (*Fedro*, 257a). Principalmente, para aquela região espacial no diagrama geométrico, que delineaia também os raios luminosos e ilustra as regiões de corte e seccionamento para a definição entre linhas ou áreas.

Referidos acima, os três caminhos expressam-se com distinção ótica de vôo e asas no *Fedro* (249d-250d), mas também na *Ilíada*, dentro do torvelinho (no *Fedro*, 248a, συμπεριφέρονται, *apud* Mugler (1958), συμπεριφέρειν) ou vórtex²⁹² em que giram as almas dos mortos, separando-se conforme seguem estes dois caminhos para dentro e para baixo, ou para cima e para fora.

O caminho inercial perfaz o gênero, reflete uma parte da imagem sobre a qual não se detecta nenhum traço, ou em termos gnoseológicos, sobre a qual, como uma opinião, não se acrescenta nenhuma diferença que a distingua (*Teeteto*, 209e): "se a adjunção da explicação racional implica o conhecimento da diferença, não a simples opinião, admirável viria a ser essa bela explicação do conhecimento." Ele se estende e se fecha numa circunferência de semelhantes, sobre os quais não irrompe diferença nem estigmática nem astigmática.²⁹³ Mas todo este quadro é afetado pela intensidade da luz e da visão — uma destas simulando a percepção privilegiada do sábio —: pela ofuscação.

3.4. Solo zenoniano-aristotélico — *hypokeímenon* — e solos intermediários aos pares contrários: Epimênides e a catalepsia.

Sócrates trata dos pares de opostos no *Fédon* (71a-72b, 102a) e explora sua relatividade ao mostrar-se simultaneamente vivendo duas magnitudes — maior e menor — ao dizer Símiás menor em altura do que Fédon e maior que Sócrates: "Se disseres que Símiás é maior que Sócrates mas menor que Fedón, não terás dito, acaso, que em Símiás existem as duas coisas: a grandeza e a pequenez? — Sim." (*Fédon* (102a). Mas ao listar os pares de contrários, não estará induzindo a uma relatividade geral e comum, que sugere a validade dos pares dentro de uma transitividade comum que os validaria? Dito de outro modo, não reconhece os pares de contrários como uma ferramenta noética e mesmo física, mas ainda assim compreensiva ou articuladora? Tales já havia disposto para o mundo erudito uma singular perspectiva sobre os opostos: "Tales dizia que a morte não difere da vida. "Por que,

²⁹² Na *Ilíada* (XVI, 787-790) Também em Demócrito, cf. Diógenes Laércio, *Vidas ...*, IX, 7, 44: "Os átomos são infinitos em tamanho e número; movem-se como num vórtice e geram assim todas as coisas compostas — fogo, água, ar e terra, porque esses elementos também são uniões de determinados átomos, que por sua solidez são impassíveis e imutáveis." (καὶ τὰς ἀτόμους δὲ ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος, φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὄλῳ δινομένης, καὶ οὕτω πάντα τὰ συγκρίματα γενῶν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν: εἶναι γὰρ καὶ ταῦτα ἐξ ἀτόμων τινῶν συστήματα) [ênfases nossos]. Este movimento circular do vórtice é aparentemente ingênuo, mas em conjunto, as almas separam-se, como na centrifugação, para fora e para cima, conforme a relativa leveza ou parte racional, fazendo espirais; a palavra *stréphein* e a *trophé* estão assim bem próximas: 'girar sobre seu eixo' ("sinônima de *simperiférein*", cf. MUGLER, 1958), e 'crescer', criança. Além de *Fédon*, 99b e *Crátilo*, 439c; e Aristóteles, *Nuvens*, 356).

²⁹³ O reconhecimento das letras acontece inevitável, independente do tamanho, quando são poucos os casos de uso, ou quando são treinados. Cf. *República*, 402b: "Portanto, não reconheceríamos as imagens das letras, se nos aparecessem reflectidas na água ou em espelhos, antes de as conhecermos a elas, pois pertencem à mesma arte e ao mesmo estudo?"

então", disse alguém, "não morres?" "Porque", disse ele, "não faz diferença."²⁹⁴ (D. L. I, 1, 35)²⁹⁵ E ainda, que Hipócrates o visitou e o filósofo mandou trazer leite, do qual observou ser de cabra primípara e negra: o médico "ficou estupefato com a observação" (D.L., IX, 7, 43) Outro autor que transita entre a oposição morte-vida é Epimênides, conforme o mesmo doxógrafo:

Em certa época o pai de Epimenides [apogeu em 600 a.C.] mandou-o ao campo em busca de uma ovelha desgarrada, porém, aproximadamente ao meio-dia, Epimenides desviou-se do caminho e foi dormir [κατεκοιμήθη] numa caverna [antro, ἄντρον], onde teria ficado adormecido durante cinqüenta e sete anos. Despertando depois disso, Epimenides levantou-se e saiu à procura da ovelha, imaginando que estivera dormindo por pouco tempo. Não tendo podido encontrá-la, encaminhou-se para a fazenda onde encontrou tudo mudado.(...) voltou perplexo para a cidade (...) em sua própria casa viu pessoas desejosas de saber quem era ele, finalmente encontrou seu irmão mais novo, agora um homem idoso, e tomou conhecimento de toda a verdade por meio dele. (...) tornou-se famoso [γνωσθεῖς] em toda a Hélade, e passou a ser considerado caríssimo aos deuses." [Por isso foi chamado a purificar a cidade,] "Ele chegou a Atenas durante a 46ª Olimpíada [595-592 a.C.], purificou a cidade e pôs fim à pestilência [λοιμὸν] da maneira seguinte: (...).

Observemos os termos κατακοιμάω, *sleep*, e κοιμάω,²⁹⁶ *lull*, *put to sleep* — ninar, acalmar, colocar para dormir —: indicariam um período de sonhos ou de acesso aos deuses ou pelos deuses, em que formaria os conhecimentos depois a ele tão valorizados? Ou por sua vez uma imobilização quanto ao seu fazer mais próprio, carateristicamente atribuída aos imortais, a que Vernant refere como letargia — e que compõem o castigo a Asclépio por reverter a ação da Morte (reclamante junto com Caronte, barqueiro do Hades, da redução dos passageiros e até da retirada de mortos do Hades) — ou da imobilização de Tifão colocado sob o Etna:²⁹⁷

Quando ordena o universo, Zeus toma muito cuidado para afastar do mundo divino a noite, a escuridão, o conflito.(...) Ele expulsou a guerra do território divino e a enviou para o mundo dos homens. Todas as forças más que Zeus expulsou do Olimpo formarão o tecido cotidiano da existência humana. (...) Se entre os deuses surge uma disputa que possa degenerar, ei-los logo convidados para um farto festim. (...) A mentirosa, assim que absorve a água divina, cai em coma, numa espécie de letargia total. Fica num estado

²⁹⁴ "οὐδὲν ἔφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν. "σὺ οὖν," ἔφη τις, "διὰ τί οὐκ ἀποθνήσκεις;" "ὄτι," ἔφη, "οὐδὲν διαφέρει." (Diógenes Laércio, I, 1, 35)

²⁹⁵ Nosso doxógrafo do século IV d.C. se auto-refere para fazer o elogio — por capacidade inclusive de lidar com a morte — a outro importante autor aproximadamente contemporâneo a Sócrates: "Há em nosso Livro em Todos os Metros [Pammetros] o seguinte epigrama de nossa autoria sobre ele [Demócrito, presente na Antologia Palatina, VII, 57] : "Quem jamais foi tão sábio? Quem produziu uma obra tão vasta como a do onisciente Demócritos? A morte esteve presente em sua casa durante três dias, e ele a tratou como hóspede amiga com o cálido odor dos pães fumegantes." (D.L., IX, 7, 43; tradução por KURY, 1988, p.262) Diógenes Laércio refere aos pães com que ele postergou a morte cuja iminência fazia sofrer sua irmã temerosa de que a morte iminente, porque muito idoso, impedisse seu devido culto nas *Tesmoforias* que se aproximavam. "Assim, aproximando-os das narinas, consegui sobreviver durante todos os dias da festa. Transcorridos os três dias festivos, ele expirou sem o mínimo sofrimento, com a idade de cento e nove anos, como diz Híparcos."

²⁹⁶ Respectivamente "κατεκοιμήθη — verb 3rd sg aor ind pass attic ionic (LSJ), e "κεκοιμήσθαι — verb perf inf mp attic ionic redupl" (LSJ).

²⁹⁷ Cf. BRANDÃO, 2004, *Mitologia Grega, Vol. I*.

semelhante ao dos deuses que foram derrotados. Como Tífon ou os Titãs. Perde o fôlego, o ardor, a vitalidade. Não está morta, pois os deuses são imortais, mas perdeu tudo o que caracteriza o seu lado divino, não pode mais se mexer, não pode mais exercer seu poder, está fora de combate. De certa forma, está fora do cosmo, presa numa letargia que a afasta da existência divina. Permanece neste estado por um tempo muito longo, que os gregos chamam de "grande ano". Quando desperta do coma, continua sem direito de participar do banquete e de beber o néctar e a ambrosia. Essa força divina não é nem mortal nem francamente imortal. Está numa situação semelhante à dos Titãs, dos Gigantes ou de Tífon. Está excluída. (p.52-3) naquele tempo (...) permaneciam jovens, com braços e pernas sempre iguais ao que eram desde o início (...) não conheciam nem o nascimento nem a morte. (...) Ao fim de centenas, talvez até de miríades de anos, eles adormeciam, desapareciam como haviam aparecido. Já não estavam lá, mas não era propriamente a morte. (VERNANT, 2000, p. 57)

A descrita prostração se assemelha em quase tudo à da caverna. Será este o estado em que Sócrates vê e encontra os seus interlocutores, e o que Platão teme que eles prefiram estar? Transposta uma escala do divino ao humano,²⁹⁸ a situação deveria se complicar; os ânimos imponderados ou regidos por uma razão parcial só teriam chance de vida quando na proximidade do sono, e nas condições bem detalhadas expostas na *República* (571b-572b) (cf. *infra* 3.4.2.). De todo modo, em meio a tantos aspectos, surge, conjugada, a questão do alimento: seja Tifão,²⁹⁹ que recebe: — "O gigante [Tifão] refugiou-se no monte Nisa, onde as Moiras lhe ofereceram "frutos efêmeros", prometendo-lhe que aqueles lhe fariam recuperar as forças: na realidade, elas o estavam condenando a uma morte próxima." (VERNANT, 2000, p.50); sejam os homens, em certa época convivendo com os deuses na planície de Mecona,

²⁹⁸ Tomada antes como estado demorado e de perda da condição divina, a alegoria da caverna mostra seu diálogo com a prova que faz — ou que refaz — o divino, em lugar de apenas servir para predicar uma humanidade de resto degradada (e degradada) do próprio âmbito divino: como ambiente fechado ou filtrante, a caverna compara-se à urna sagrada (*lárnax*) onde uma criança eleita é colocada (enfatizando mais as provas dos guardiães do que uma condição), com dimensões também restritas, com improbabilidade de vida, e com alternativa sobre onde está a vida expressa na sua atividade cotidiana preferencial (comentar as imagens projetadas, ou sintetizar compreensões e sintetizar-se nelas); outro aspecto é o de rito de passagem, que também é o do jovem ao adulto — e poderíamos supor que diante deste múltiplo substrato e possibilidades, Platão deixe ressoar em seus leitores contemporâneos os aspectos possíveis dos mitos. Cf. BRANDÃO (1987, vol. III, p.78) : "o cofre ou arca em que é colocada a criança e o lançamento daquela no mar tem um sentido religioso preciso, que transcende até mesmo o rito iniciático de passagem. O encerramento numa arca ou cofre traduz sentimentos que permeiam o mito do menino predestinado: aquele que entra numa arca sai da mesma engrandecido, como o jovem Comatas do poema de Teócrito (...) Inversamente, o conto da criança eleita é influenciado pelo caráter misterioso e numinoso da arca interdita, "sagrada": Perseu e Téfelo saem da *lárnax* (termo técnico grego para designar arca, urna funerária, sarcófago) menos violentos, mas igualmente tão espantosos quanto Ericônio, pois a arca é uma espécie de tabernáculo onde o exposto se torna um semideus, um "demônio", um herói destemido. A imagem dessa prisão probatória sugere sensações muito vivas e claras: grande risco, probabilidade mínima de salvação, mas de uma salvação triunfante, com a presença atuante da divindade. A inclusão numa arca configura um começo absoluto. (...) Comatas era um pastor de Túrio, na Itália do Sul, que fazia constantes sacrifícios às Musas com vítimas escolhidas no rebanho de seu senhor. Este o encerrou num sarcófago, dizendo-lhe que suas deusas favoritas descobririam um meio de salvá-lo. Três meses depois, aberto o sarcófago, o jovem Comatas estava vivo e sadio: as Musas enviaram-lhe abelhas, que o alimentavam diariamente." Uma escolha do tipo de atividade ou de motor que lhe seja vital passa a relacionar-se com o alimento, isto é, o ânimo que se toma de outro ser, necessário a esta atividade somente. Uma assimilação digestiva relacionou-se a outra assimilação, anímica, espiritual.

²⁹⁹ "Em grego Τυφών (Typhôn), cuja raiz, em etimologia popular, seria o indo-europeu *dheubh-*, "gerar obscuridade, nevoeiro e fumaça". (BRANDÃO, *op. cit.*, 2004.)

que "vivem juntos, misturados. Participam das mesmas refeições, sentam-se às mesmas mesas, festejam juntos." (VERNANT, 2000, p.56); seja ainda Esculápio (Asclépio), "que se utiliza, dentre outras substâncias, de um filtro poderoso extraído do sangue de Medusa, uma das Górgonas malditas." (Cf. nota 174); mas principalmente seja Epimênides, porque: "Demétrios [de Magnésia] relata que Epimênides recebeu das Ninfas um certo alimento e o guardou no casco de uma vaca; ingeria pequenas porções desse alimento, que era inteiramente absorvido por seu organismo, e nunca foi visto comendo outra coisa."³⁰⁰ (D.L., I, 10, 114; trad. Kury, 1988, p.44). O alimento, portanto, será foco para uma surpreendente guinada na nossa compreensão dos ceticismos, conforme será trabalhado no capítulo seguinte.

3.4.1. *Phármakon*: do alimento como um *phármakon* regulador e instaurador de naturezas do sono-vigília, morte-vida: a intercorrência entre os pares de opostos e os ciclos.

A relação deste estado especial com algum alimento eventual ou ao contrário exclusivo ganha sentido quando são expostas as durações ou alternâncias relativas entre os opostos: "Epimênides envelheceu em tantos dias quantos foram os anos da duração de seu sono, como atesta o mesmo Teôpompos."³⁰¹ (D.L., I, 10, 115; Kury, 1988, p.44) De fato,

os deuses não precisam comer. Não conhecem o pão, nem o vinho, nem a carne dos alimentos sacrificados. Vivem sem se alimentar, só absorvem pseudo-alimentos, como o néctar e a ambrosia, alimentos de imortalidade. Assim, a vitalidade dos deuses é de natureza distinta da humana. Esta é uma subvitalidade, uma subexistência, uma subforça: uma energia sujeita a eclipses, que precisa ser mantida eternamente. (VERNANT, 2000, p. 63)

Vê-se enfim a linha da oposição vida-morte ou vigília-sono, em sua complexidade, ser cortada ortogonal, perpendicularmente, pela linha do alimento que se sucede em necessidade versus eclipse, na alimentação cíclica das refeições restauradoras. Compreende-se que o estado divino se coaduna com pseudo-alimentos — cuja materialidade não confronta a dos corpos que o recebem —, e os alimentos carnis, com a fadiga ou a periodicidade insegura. Compreende-se a relação do pensamento com os membros, deposta por Parmênides. Ainda mais, compreende-se muito mais ou diferentemente sobre Tifão, de que ele seja personificação do tufão: as formas horrendas mas ainda compostas de traços reconhecíveis — "composta de várias espécies animais, tendo entre outras características, inumeráveis cabeças de serpentes no lugar das mãos e uma imensa cabeça de asno" (cf. Bini & Pinheiro, 2010, p.117) do monstro Tifão — os braços "como centena de serpentes saindo dos ombros" e os olhos como labaredas de fogo" (Cf. Brandão, 2004, op.cit.): representariam também, ou mais, as estruturas dos membros conforme Parmênides as mostrou, *poliplâncton* ou *polikâmpton* (Aristóteles, *Metafísica*, 4.1009b, l.23, "*Empedocles Fr. 108* καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον: "ὡς γὰρ ἑκάστου ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων," (Ross, 1924), detalhadas então por Platão como as tentativas múltiplas dos sofistas (*Fédon*, 89c), fazendo Sócrates comparar-se e a eles como Hércules ante a Hidra de Lerna, quanto aos braços, e

³⁰⁰ (φησὶ δὲ Δημήτριος τινὰς ἱστορεῖν ὡς λάβοι παρὰ Νυμφῶν ἔδεσμά τι καὶ φυλάττοι ἐν χηλῇ βοός: προσφερόμενός τε κατ' ὀλίγον μηδεμιᾶ κενουῖσθαι ἀποκρίσει μηδὲ ὀφθῆναι ποτε ἐσθίων.) (D.L., I, 10, 114; KURY, 1988, p. 44)

³⁰¹ (Γηρᾶσαι τ' ἐν τοσαύταις ἡμέραις αὐτὸν ὅσαπερ ἔτη κατεκοιμήθη: καὶ γὰρ τοῦτό φησι Θεόπομπος.) (D.L., I, 10, 115; KURY, 1988, p.44)

fazendo comparar os dizeres com vacilação ("καὶ ἂν ἐρωτῶ προθυμοῦ ὅπως οἷός τ' εἶ οὔτως ἀποκρίνασθαι:" (*Teeteto*, 151c)) ou ainda como as considerações, *skepsastai*, e σκέψαι, e fantasmas ou imagens, *eidola*, emitidos pela fala e pelo olhar dos seus entrevistados. Isto é, estruturas descobertas, desencapadas, desembulhadas de formas congêneres, protetoras — ou protegidas, pela congenereidade. Estruturas vivas e nuas feitas inumeráveis pela apreensibilidade visual concentrada das posições possíveis de sua mobilidade, como num atlas de gestos que se faz — também por arte daquele que vê — resumir ou reunir em uma só construção amontoada, amassada, atritada sobre si mesma e descarnada em seus ventos e fogos.³⁰² Ventos e fogos que, quando num corpo comum de apêndices ou membros definidos em pares, estão e são antes canalizados em veias e em avessos ou interioridade anatômicas; e balizados, articulados em esquemas (*skemas*, *apud* Mugler, 1957) coreográficos, submetidos a pensares noéticos, doxaicos ou mesmo frênicos (parmenínicos, *apud* Costa, 2007), de todo e qualquer modo narráveis e situáveis, com naturalidade e artifício, em beleza ou mesmo por estas monstruosidades. Este portanto o trabalho da redução versus alegoria que Sócrates refere no *Fedro* 229e.

3.4.2. Dos membros e seus focos gestuais ao fogo interior análogo ao solar e ao crescimento da asa e à digestão.

Compare-se a prescrição que trata também do sono sem sonhos anômalos, que se liga à vida desta parte superior da alma, feita por Platão na *República* (IX, 571e), com a descrição crítica de Sócrates no *Fedro* (229b-230a):

de entre os prazeres e desejos não-necessários, há alguns que me parecem ilegítimos, que provavelmente são inatos em toda a gente, mas, se forem castigados pelas leis e pelos desejos melhores, com o auxílio da razão, em alguns homens, ou se dá a libertação total deles ou os que restam são poucos e débeis; ao passo que em outros se tomam mais fortes e mais numerosos. — Mas de que desejos é que estás a falar? —Daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos. Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre e fora de toda a vergonha e reflexão. Não hesita, no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer qualquer assassínio, nem em se abster de alimento de espécie alguma.² Numa palavra, não há insensatez nem impudor que ela passe adiante. —Exactamente. —Mas, em meu entender, quando uma pessoa, possuidora de saúde e de temperança, só se entrega ao sono depois de ter

³⁰² Visão de tipo 'cubista', cuja descrição de inspiração desesperada e exageradora se impõe sobre e como a efetiva aparição e aparência, mas que conforme a tranquila autópsia por Sócrates no *Fedro*, 229d ("*embora julgue este tipo de explicação do agrado geral, também o julgo a invenção de um homem sumamente hábil e laborioso (...)*"), mostra-se menor causa que o tratar dos ventos dentro de si mesmo — com os quais efetivamente se comparam e equivalem —, dos quais evidentemente o retrato monstruoso quer ser expressão dramática, que a um olhar médico-político pode ser tomada como demandadora de atenção clínica tendo por base o excesso. As expressões cotidianas "estar 'a braços com' este problema' ", "estar 'em palpos de aranha' ", ou "tratar com o assunto 'cheio de dedos' ", dizem desta impressão — e ao mesmo tempo expressão — multiplicadora, que aliás não escapou a Parmênides e dele recebeu dignidade filosófica, através de tratamento combinado de modelos noético e, no dizer de VIGO (2009), icônico-especular, que reúne as metáforas e a semântica de reflexos, imagens e espelhos, a que o Timeu categoriza e que MUGLER soube compilar.

despertado o seu raciocínio e de o ter banqueteadado com belos pensamentos e *especulações*, entregando-se à *meditação interior*, pondo de lado o desejo, *sem ser por carência nem por excesso*, a fim de ele adormecer e não causar perturbações, pela sua alegria ou pela sua tristeza, à parte melhor, e a deixa só, pura e independente, para observar e ansiar por perceber aquilo que ignora, do passado, do presente ou do futuro; quando, da mesma maneira, *depois de amansar* o elemento irascível, e, sem se irritar com ninguém, adormecer com um coração não agitado, mas *depois de ter tranquilizado* estas duas partes da alma, e de ter posto em movimento a terceira, na qual reside a reflexão, assim se entregar ao descanso, *sabes bem que é nessas condições sobretudo que se atinge a verdade, e que aparecem menos as visões anômalas dos sonhos*. (*República*, 571b-572b, ênfases nossos)

Os tons de doma, amansamento e tranquilização, relativos ao amestramento de animais, não escaparam aqueles atentos a um certo tipo de relação que Sócrates entretém com os discursos,³⁰³ isto no entanto não nos diz do estado ou das domas compostas que ele faria às diferentes partes da alma. Mas esta comparação mostra os efeitos visuais que estas anomalias engendram, capazes de serem associados a descrição e compreensão óticas; estas permitirão a Sócrates o uso frequente das palavras da família cética³⁰⁴ que produzem efeito visual e reordenamento do pensamento e enfim do caráter, dentro de uma ação de correção que se afigura cirúrgica, mesmo que por longa sequência de micro-cirurgias. Veja-se para isso, em comparação ao da *República* acima, o trecho do *Fedro* (229b-230a) já citado no subcap. dedicado ao *Fedro*, cf. *supra* 2.2.2., *circa* p. 33.

Platão faz comparar a movimentação ígnea ou pírea (cf. Mugler (*Alcmeon et les cycles physiologiques*, 1958) com a coceira ou formigamento de crescimento dos brotos da asa na alma que contempla, *Fedro*, 251a-c) : "Apenas recebe por intermédio dos olhos eflúvios da Beleza, irrigam-se-lhe as asas e ele volta a inflamar-se. (...)".³⁰⁵ Mas é de reparar na passagem da *República* a seguir, a menção ao que chamamos sonâmbulos.³⁰⁶

Daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono (ὕπνον ζητῆ) e procura avançar e satisfazer os seus gostos. Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, (...).³⁰⁷
(*República*, 571b-572b)

Este sonambulismo se mostra como a prevalência momentânea de um tipo de alma, na sua convivência com outras, e ainda exemplifica o que pode ocorrer sob a regência destas, ao mesmo tempo que significa a importância daquela que é racional. Assim como no cosmos e no corpo, cuja vinculação vem, como vimos, de Alcmeón, estas almas colocam-se num

³⁰³ Cf. BOULOGNE, 2005: *Socrate dompteur* [domador] *des discours. Essais de lecture du Protagoras de Platon*.

³⁰⁴ Palavras como 'Considerere', 'imagina', e outras.

³⁰⁵ (καὶ ἰδρῶς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει: δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ἢ ἢ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται)

³⁰⁶ Cf. Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico: "Leng. base:lat. (sufijo gr.) Neol. s. XVIII. Docum. en 1765 en fr. somnambulisme."

³⁰⁷ "τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἦν δ' ἐγώ, ἐγειρομένης, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὐδὴ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῆ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἤθη: οἶσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιοῦτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως." (*República*, 571b-572b)

ambiente de competição disposto por ciclos naturais que lhes dão ocasião de manifestarem-se alternadamente com alguma preponderância; circuito este que deve ser trabalhado com dedicação filosófica e doma, mas não extinção, destas outras almas, cuja natureza compreendida hierarquicamente as impõem como complementares e necessários objetos de condução e trabalho. Compreendemos de outro modo portanto o despertar de que se falava — seja o da consciência grega sobre o "grande problema das magnitudes incomensuráveis" (cf. supra 3.1.3.), seja o de Epimênides que o traz à vida quase como outra pessoa, dada sua nova dotação (D. L., I, 10, 109, Kury, 1988, p.43) cf. supra, 3.4., seja o indespertamento presente mesmo com vigília, na caverna. Novamente, como na pergunta pelo ser,³⁰⁸ o status do estado ou natureza onde Sócrates opera o discurso se mostra dentro de outro deslocamento reenquadrante. Assim como o conceito de ser em uso por Mênon não o permite se dar conta, pelo diálogo com Sócrates, de sua inédita extemporaneidade, a luz visível, na caverna uma questionada produtora usual de diferenças — de passagem reduzidas a nuances tôscas como meras linhas-de-sombra ou silhuetas —, passa a ser uma diluição disso que numa demora e espera perenes, sob o quadro novo dos estágios da alma sem letargia e limbo anti-heróico, se faz impor momentaneamente ofuscante. Luz de novas distinções, que instaura uma ótica mais exigente, equipada necessariamente com novos conceitos que se permitem aliás manter derivação dos usuais, para membros mais ágeis, como asas investidos de correspondências a navegações mais livres.³⁰⁹ Com os ciclos e a competição das almas relacionadas aos alimentos, a noção de excesso ganha um sentido nítido: parece então ser a preponderância alternante pelos ciclos aquilo que o excesso faz prejudicar; sua alternatividade os coloca contíguos como nos corpos os órgãos em contato fazem de um excesso uma obstrução ao que está ao lado.³¹⁰

Na busca pela compreensão deste estado intermediário a que Sócrates se referiria e com que contaria para atuar através do discurso, buscamos na palavra sonambulismo, na letargia — já mencionada em 3.4. *supra* — e em catalepsia as possibilidades hermenêuticas que suprissem aquele item decisivo de seu método. E a palavra catalepsia tem um sentido militar³¹¹ antecedendo ao sentido médico. O sentido militar está com efeito objetivamente

³⁰⁸ Estudada junto ao *Mênon* como reenquadramento; cf. *supra* 2.3.2.

³⁰⁹ O vibrante recém inaugurado campo semântico e ainda sintático desta ótica mais precisa, merece atenção do helenista (cf. Charles MUGLER, 1967, pelo referido *Dicionário histórico da terminologia ótica grega*): não somente traz o mundo órfico e de mistérios ao mesmo tempo que o oculta junto à filtragem platônica; ele ainda recarrega de fisicalidades o enxugamento teológico que o platonismo acumulou quase desde então ao ter se imposto uma hermenêutica de características lógico-abstratas que evitaria toda referência exterior e a externalidades, e se revolveria em torno a raros exemplos fixos isoladores para autoridades em solo arrasado. De todo modo, esta ótica aguda permitirá um deslocamento da atividade cirúrgica, tal como seu nome a define, ligada à mão e ao centauro Quíron: os seus cortes se darão num tecido de especial materialidade e sob um olhar treinado que focaliza a verdade onde ela se faz povoar no campo do discurso (cf. *infra* 3.5., *Mênon* 75d: "Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe.") aproveitando, com transitividade de campos, a agudeza do conhecimento hipocrático *Das articulações*.

³¹⁰ No próximo capítulo teremos ocasião de conferir a preponderância conferida ao cérebro por Hipócrates, entendendo sua regência sobre a assimilação digestiva dos alimentos, e, sua analogia com a assimilação espiritual. No cérebro, bem como no abdômen, esta continuidade das alternâncias está expressa na forma — de circunvoluções — aliada ao funcionamento que ela engendra, ou do qual será expressão.

³¹¹ Vimos no subcapítulo sobre o *Mênon* que a noção de *parateinem* tem também um sentido militar, de perfilamento no postar-se em campo, pelo estender o volume da tropa em uma longa frente com menos linhas para muitas colunas. (Além da referência mítica — que pode marcar outro aspecto de uma transição —, de tom competitivo entre Zeus e Apolo, quando este último pretende atirar uma flecha mais longe, Zeus apenas estende a perna e cobre a distância ("Zeus e Apolo discutiam sobre a técnica do arco-e-flecha. Então, tendo Apolo distendido seu arco e arremessado a sua flecha, Zeus estendeu a perna tão longe quanto Apolo

presente na *República*, e a propósito da conveniência do conhecimento de geometria:

[526d] —Na medida em que se aplica às questões de guerra, é evidente que nos convém. Efectivamente, para formar um acampamento, para conquistar uma região, para cerrar ou dispor as fileiras e quantas evoluções fazem os exércitos nas próprias batalhas ou em marcha, há uma diferença entre quem é geómetra e quem o não é. — Ora a verdade é que, para esse efeito, bastaria uma reduzida³¹² parte de geometria e cálculo. (Rocha Pereira, 1972, p. 335)

A palavra *catalepsia* (καταλήψεως) está também no *Górgias* e nas *Leis*, como ocupação militar:

[455c] ou numa ocupação militar [καταλήψεως], é o *staff* do general quem então vai nos aconselhar, e não os retóricos. Ou o que você diria, Górgias, sobre estas instâncias? Pois como proclamas a si ser orador e fazer oradores a outros, é adequado lhe perguntar o que concerne à sua arte. E aqui você deve me ver como seguindo o seu interesse: porque é bem provável que alguém entre estas paredes tem o desejo de se tornar seu discípulo — de fato eu imagino perceber mais de um, sim, um número deles, quem, talvez, (...) (*Górgias*, 445c)

[830e] no último tipo eles se engajarão em concursos um com o outro através de todo o país, disputando pela captura [κατάληψιν] de fortalezas e em emboscadas e em todas as formas mímicas de combate [μιμουμένους τὴν πολεμικὴν]; de fato, eles deverão lutar literalmente com bolas (esferomaquia era um jogo (manual) de bola entre lados opostos, como nossos jogos de hóquei ou polo [nota de Bury]) e com dardos tão real quanto possível — embora as pontas dos dardos devessem ser feitas menos perigosas — para que seus jogos de combate não deixem de ter um elemento de alerta e possa causar terrores e em alguma extensão indicar quem é corajoso. (*Leis*, 8, 830e)

Como pôde se dar a transição para o sentido médico? Haveria uma acepção anterior relacionada à medicina militar — pela qual sabemos que o grego tinha vivo interesse — que depois, a partir do êxito (Tucídides) filosófico (Platão) e também ao menos retórico (Isócrates) da palavra, foi recuperado, reacendido? Ou é o uso platônico que a disponibiliza num empoderamento suscetível de ser adotado pela prática médica posterior?

3.5. *Narkos, narkissos. Estados de Sócrates e também sobre o qual ele trabalha?*

Constatando esta origem e transição de noções que podem explicar o estado de atenção do interlocutor, sobre o qual Sócrates pretenderia trabalhar inclusive, temos ainda o termo *narkos*, utilizado no *Mênon* (80a-b), presente em outro mito, de que Pausânias traz as variantes: *narkissos*.³¹³ Em outras versões, ele é um herói filho do deus-rio Cefiso e da ninfa

lançara a seta." (ESOPO, *Zeus e Apolo*) (AVELEZA, 2003, p.51) Este seria também o sentido disponibilizado pelo sentido visual e militar de cópia, visto *supra*, em 3.3.3..

³¹² Neste ponto a tradução de SHOREY, 1969, comenta: "Esta era a opinião de Xenofonte, Memorabilia vi. 7.2. Se era a de Sócrates, ninguém sabe. Cf. pp. 162-163 sobre 525 C, *Epin.* 977 E, Aristófanos, *Nuvens*, 202. No texto grego, destacamos *catalepseis*. A noção esteve em 3.4. e retorna em 4.3.: "[526δ] ὄσον μὲν, ἔφη, πρὸς τὰ πολεμικὰ αὐτοῦ τείνει, δῆλον ὅτι προσήκει: πρὸς γὰρ τὰς στρατοπεδεύσεις καὶ καταλήψεις χωρίων καὶ (...)"

³¹³ O personagem é frequentemente nomeado pela planta: "Conectado a *νάρκη*, por causa de suas propriedades

Liríope, e a seu nascimento o adivinho Tirésias lhe prevê vida longa desde que não contemple a própria figura. Como a versão predominante destaca, ele irá entrar em contemplação sem alternativas físicas, o que implica em um estado diferente e próprio de atenção, cujo conteúdo restaria monótono. No entanto a descendência de Liríope chama atenção para sua visão, que é também a forma privilegiada na alegoria da Caverna, e analítica possível no problema-paradoxo do terceiro homem em Parmênides (cf. *supra* 3.3.3.): uma reflexão tem três desmembramentos correspondentes ao interior, exterior e superfície limite de um conjunto que ela aciona ou configuraria: supõe-se que Narcissos está fixado ao reflexo interior — isto é, interior apenas por mais próximo das linhas gerais que ordenam em proporções reconhecíveis a imagem³¹⁴ — que o insere no humano, isto é, que reencontra os traços individuais dentro dos traços humanos, mas isto se coloca ao mesmo tempo que oferece a alternativa dele se ver no conjunto dos humanos por relação ao dos divinos, ou seja ele estaria num limite entre conjuntos, comparando-os incansavelmente, vale dizer dizer dentro de um processo dinâmico e sempre inédito para os traços múltiplos a conferir em combinação exponencial senão infinita, ou seja portanto em processo extensivo mesmo que sobre um tema fixo, assim como Sócrates perfaz e é visto por Alcebídes e os soldados, fisicamente em pé por noite inteira até o raiar do dia seguinte (*Banquete*, 220c; D. L., II, 5, 23). Num quadro investigativo ou caçador — como também se disse em outra versão do mito — e ainda ótico — ressaltado pela etimologia de Liríope —, ambos estão ativamente percorrendo aspectos de um tema que novamente incide ou coincide: a beleza como forma da belicidade competitiva³¹⁵ dos traços, nos traços. E de fato esta incapacidade ótica de distinguir os traços de uma interioridade em última instância desnecessária, mas principalmente de distingui-la de uma transferência a apelidos relativos a qualidades cujos traços conseguem reunir novamente mas em animais, apontada por Aristóteles repetindo a agudeza dos eleatas, apresenta a mesma necessidade investigativa que enfim todos estes autores operam ou propugnam: uma dinâmica de traços constitutivos ou emparelhados, com distinção ótica e cognitiva.

Uma reflexão ótica, icônica, é semelhante e usualmente metáfora para processo cognitivo. Ela desvenda, através da noção de conjuntos a ser utilizada concomitantemente, três campos de limites paralelos numa imagem simples, de contornos sem detalhes, que a noção de astigma sugere como fantasmas ou duplicações; mas que em imagens complexas, como a de uma face, a pluralidade de por assim dizer 'traços' que a constituiriam, impõe a conveniência desta abordagem através de conjuntos — que se delimitam por sua forma esquemática, e pela naturalidade da junções entre suas partes³¹⁶ (*Fedro* 265e) — para fins de compreensão e de descrição mais do que apreensão, e isto se dá por comparação dos traços, agora já digamos noética. Recurso portanto ainda ótico mas já diria-se filosófico e mnêmico

narcóticas, cf. *Plu.2.647b*." Cf. LSJ).

³¹⁴ As linhas características preliminarmente esboçáveis, dentro da técnica, e seguindo proporções, segundo o Cânon, orgulho grego (cf. por exemplo André BONNARD, 1968, *Civilização grega*. Vol. II, *De Antígona a Sócrates*); mas também, como bem o sabem não só os desenhistas de esboços para estátuas e os diagramadores de desenhos na geometria, mas, para arrepio dos vaidosos ao serem caricaturados, os delineadores de traços exclusivos e idiopáticos que como caricatura o sabem escolher de modo abreviado os dramaturgos críticos e humoristas como Aristófanes, bem como os satiristas políticos que no mundo romano restaram mais facilmente localizáveis. Vide *supra* acepções da noção de *esquema*.

³¹⁵ Cf. *Ménon*, 75d: "E mais, se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: "está dito o que disse eu; se digo coisas que não são corretas, é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me". Mas, se é o caso, como tu e eu nesse momento, de pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e dialética. Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe."

³¹⁶ (τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν)

— no sentido de dispor de memória, em repertório, e não no sentido de formá-la mais uma vez —. A este processo ótico-cognitivo corresponde uma postura física do corpo que lhes acompanha.³¹⁷ Do ponto de vista da alma em vida eterna, a morte como extremo de postura física independente e descortês àquilo que se costuma compartilhar como físico e aparente — em sentidos amplos, naturalmente cósmico, e rotineiramente cosmético³¹⁸ da aparência. Quando varia a localização no lírio ou no jacinto a identificação daquela planta segura por Perséfone antes de ser levada por Plutão, no que se diz a morte, destacando-se como importância maior o seu valor simbólico de 'morte iminente', proximidade desta morte mais geral e comum como "(de)gênero", será este valor de capacidade de distinção que estará preterido e retirado da discussão: o símbolo nos parece residir com mais efeito na forma de olho que a íris e a coroa depõe, em conjugação com a aparência em centena de flores, aparição maravilhosa ou portentosa — ou seja magnificada e intensificada — que visa levar — ou convencer — Perséfone a seguir com Plutão, portanto uma escolha de parceiro, de mundo e de caminho que ela reagiria não pela deposição do físico e do corpo, mas pela mudança de percepção, atenção e temas.

Ora este trânsito que esquece o físico acontece com aqueles que chamam Sócrates o peixe tremelga, a arraia elétrica, cujo choque, impactante, produz deslocamento do que podemos chamar de quadro de pensamento, de referências. Compreende-se assim que Sócrates apanhe e não reaja, que compare a exigência pequena destes destreinados e sua responsabilidade nesses temas, à de animais,³¹⁹ e que reaja sim através do prosseguimento competente e dedicado desta temática. Este mundo Sócrates o encontra no diálogo e o indica por um diverso tom de conversa. Mundo acenado pelos desvelamentos, Platão o mostra quase sutil e involuntariamente, nos interlocutores adversários (ou não) dos diálogos, quando a admiração e filiação é ainda uma forma técnica de incredulidade ou também uma forma demorada de adesão. Forma que oferece a Sócrates "seus" próprios abismos. Por isso a catarse tem duração exígua, Cármides deve exclusividade, e o diálogo deve ser incisivo, percutidor (*Teeteto*, 191c): no longo termo, podem ocorrer: uma defecção, um cipoal (191a), pensamentos intrusos, que distrairiam o importante, versus a profundidade de pensamento (184a), confundindo no pensamento (189b). Por isso, ainda, seu *daimon* o insta a evitar ou a encaminhar certos personagens — por exemplo a Pródico (*Teeteto* 151b).

Visualmente o narciso indica o parentesco com os monstros emergentes à fala, como indicado no *Cármides*, tratando de concepções míticas e reduções hermenêuticas: o Narciso pode ter uma centena de flores, como de braços, de cabeças — Narciso, Hidra, Tifão —:

³¹⁷ De modo negativo, tomado pela eikasia, a condição de algemas na caverna (*República*, VII, 514a-518b) ou de ausência de prática ginástica simula e antevê, antepõe, de modo extremado, a postura de estátua, e o esquema coreográfico (como vimos com Mugler, *supra*) de firmeza e não-medo, exibida por Sócrates tanto na retirada da batalha em que salva Alcebiades e ainda suas armas, quanto no caminho do *Banquete* ou na noite varada em pensamentos até o raiar do dia (*Banquete*, 220c-d); mais ainda, como Sócrates indicou no início do *Cármides*, aquele estado de prostração, associado ou não a ferimentos ou golpes, conhecido como morte, do qual Zópiros e Ábaris, diz Sócrates — parece — os pode livrar.

³¹⁸ O mesmo Ovídio que ressalta no mito de Narciso o efeito da beleza, é aquele que escreve sobre os cosméticos e o amor.

³¹⁹ Animais, menos como os hierarquicamente inferiores, aliás por visão tardia, que afronta por exemplo a Esopo, mas mais como potências indômitas, que o treinamento militar espartano ao mesmo tempo educa e no entanto acentua, extremiza. Cf. nota sobre a iniciação militar espartana que promove a transformação momentânea num lobo agressivo, vide *supra*.

fantasmas na imagem^{320 321} e no movimento, para redução de uma centena que é hermenêutica, mais do que uma centena numérica. O Narciso de cem flores que tenta Perséfone ao caminho com Plutão é maravilhoso e portentoso como aquele ser que teria raptado Oritia, na interpretação popular veiculada por Fedro (*Fedro*, 229b-c) motivando a Sócrates a já tão citada observação sobre a hermenêutica dos corpos complexos e cheios de ventos (*Fedro* 230a); visto pela ótica do conhecimento, ele enseja, pela condução socrática, inúmeras e trabalhosas reduções (*Fedro* 229e); e ainda, como Hidra ou Tifão de centenas de móveis apêndices tenteantes, como olhos ou cabeças e braços — aqueles *méleon poliplâncton* de que falou Parmênides —, deverão merecer de Sócrates, diante da forma mítica que lhes dão o revestimento religioso e cognitivo, a então discretamente humorística comparação a Hércules e Iolau (*Fédon* 89c), e também no *Eutidemo* (297c-d) — ou seja num momento em que Sócrates se avizinha, com tranquilidade então nada espantosa, de sua própria negociação de trânsito e acesso ao repertório mnêmico comum, com Plutão, Caronte, e outros. Compreende-se que não se trata de clínica abstrata, por se dar com palavras e não corpos: nos *Diálogos dos mortos*,³²² a propriedade do ser abstrato e imaterial toma outra medida,³²³ que também discretamente humorística ou discretamente lúbrica expõe as condições de leveza — não necessariamente de completo despojamento e nudez — para o corpo diferente que, já francamente ansioso, acompanhará os passeios pelas reminiscências externas — e também interferentes, concorrentes — por vezes, ao mundo dos vivos.

Nem tanto busca da verdade, mas detenção de verdade ou melhor de campos — elíseos e de "mundo" —, que exige, para ser transmitido mais francamente, o falar através do que se fala, ao lado de uma falar construtivo de pontes ou de retornos automáticos que enrodilhariam ou poriam em torvelinho,³²⁴ ou em labirinto, até mesmo — feitiço *adversus*

³²⁰ Cf. *supra* 3.3.1. astigmatas óticos. CORNFORD (1981, p. 40) parece distinguir isso quando percebeu algo no descaso de Sócrates à sugestão de Fedro nos termos de um rapto de Oritia por Boreas, que tratava da redução trabalhosa, falando da teologia de Epicuro: "Epicuro alega para justificar sua convicção de que temos um 'conhecimento claro' dos deuses antropomórficos que nos aparecem em sonhos, enquanto que as visões de quimeras ou hipocentauros são simples combinações casuais de *idola* perdidos, que não correspondem a nenhuma realidade." A expressão quimeras ou hipocentauros pode ressoar diretamente àquela passagem do *Fedro* 229b-230a. Cf. *supra* 2.2.1., 2.2.2, 3.1.2. e 3.1.4. (nota).

³²¹ Os fantasmas na imagem relacionam-se, através da colocação de um problema sobre a progressionabilidade dos conjuntos que reúnam características humanas, às múltiplas falsas flechas que o paradoxo de Zenão denuncia. Ao ser posicionado como problema, ele antes parece cuidar para não afrontar uma essencialidade de forma geral e esquemática, de tipo geométrico pitagórico, exemplificável no limite pelo embrião, e sim afirmar uma essencialidade no centro da imagem entre olho e espelho ou Narcissos e o lago: não a que resume o humano em Narcissos, como centro da imagem, nem a que detalha-se como limbo, na periferia evanescente da imagem reproduzindo-se ao infinito. Os traços tanto apresentam quanto abrem para associações. Analisando "o monstruoso que só pode ser abordado na face", VERNANT (1988, p.103): "Opera-se um efeito de desdobramento. Pelo jogo da fascinação, o *voyeur* é arrancado a si mesmo, destituído de seu próprio olhar, investido e como que invadido pelo da figura que o encara (...)"

³²² Cf. *supra* 3.1.1.

³²³ A letargia, o agrilhoamento na caverna, são expressões nem metafóricas mas apenas justamente avessas, quase especulares, da promoção daquelas habilidades cujo abandono parcial porque habitual e cultural momentâneo, e cujo — mais gravemente — desprezo, gera a conjugação brutal em peso e ofuscação, da pura luz e da música e dança — esquemas de vivência ditos mais plenos. O hábito interpretativo repetidamente alternativo e concomitante — à interpretação literal ou à simbolística engajada por exemplo nos exorcismos, prática que afamava os cristãos —, transferiu ao corpo uma inabilidade unificada de tipo congênito e cosmológico, acrescida do peso das expressões recorrentes do cavalo alado ou da carruagem alada em suas possibilidades de caminho descendente.

³²⁴ Como os corpos e almas no rio onde se separam para o reencarne e o endereço mas aos mundos, mas sobretudo, que já estão em vivência plena, pelo próprio estado simulando o abandono e a flutuação, destes corpos e almas.

feiticeiro, uma vez que retoricamente aprendíveis e imitados — o próprio Sócrates, através antes de Diotima (*Banquete*) ou de Zalmóxis (*Cármides*).

3.6. Platão e as Técnicas: Conclusão.

Um Sócrates que parece trazer todo seu ambiente e contextos de jovem e adulto, na filosofia e poesia, é também retórico, sofista, médico como Empedócles, que extrai como este um outro discurso de dentro do mesmo discurso, mas aquele que ultrapassa a retórica, e cuja capacidade militar também transpõe ou extravasa sua belicidade para outro campo. Na primeira ultrapassagem, ele investe contextos em algo como um método; na segunda, ele alcança a *pistis* — tomada mais como confiança que como fé — envolvida nas opiniões e seu poderio argumentativo, superando um agnosticismo que restaria monótono para sua disposição investigativa; e, na terceira ultrapassagem, ele alcança os traços constitutivos que resultam improvavelmente bélicos quando vistos sob a casualidade da natureza ou sobre um genética impositiva do clã ou linhagem, crida tão ininterrompível como um fluxo; — traços e formas então ainda correntes e suscetibilizáveis, esquematizadas e estigmatizadoras, que ele intenta diplomaticamente discutir. A diversidade temática dos diálogos se mostra então em atendimento a uma frente ampla de questões e problemas que estas ultrapassagens delineiam e ensinam. Os recortes empenhados por especialistas munidos de visada técnica sobre as passagens potencialmente científicas do *corpus* evidenciaram efetivamente uma abordagem científica consciente e hábil, expressa por exemplo nas noções de *corte*, *esquema* e *compreensão* ou *percepção*, entre outras correspondentes a estados de pensamento e de ação dialógica, como *catalepsia*, narcose ou torpor, e mesmo o cochilo (νυστάζει) cuja apropriação efetivamente técnica, por Platão, deixa ver os contextos a que a sua filosofia vai cobrar tributo: da atividade militar, da atividade médica — recortes seguidos em função da ação socrática e dos estados físicos e psíquicos atópicos que ela faz exprimir — através de termos que são objeto de reutilização e enfeixamento num *corpus* inteligente, articulado, vastamente erudito e revolucionário, que não tarda a enfrentar, operando transições, os aspectos de contextos originais destes âmbitos de atividade e de terminologia.

A fecundidade da noção de *homoiósis*, e do pensamento analógico, que Platão empresta aos geômetras, e Sócrates já havia exibido nos diálogos examinados no primeiro capítulo, habilitando seus êxitos retóricos, deram ensejo a exibir os estados alterados a que os interlocutores destes diálogos, mas também o próprio Sócrates, foram frequentemente expostos, em particular devidos à singular eficácia desta ferramenta de pensamento e de tratamento temático através do discurso e ainda mais acentuadamente quando através do diálogo.

A analogia permitiu a Sócrates discutir e tratar temas difíceis com reconhecido êxito, e dentro do ambiente comum a Sócrates e Platão, focalizar tantos as soluções técnicas ou tradicionais aos problemas advindos da peste que assolou a Cidade, quanto as guerras que sob o nome generalizante de guerra do Peloponeso, produziram tanto quanto impediram uma floração intelectual que teve o condão de marcar transições nos mundos envolvidos nestes dois grandes dramas.

Os mundos homéricos da guerra e de uma particular visão da doença sofreram enviesamentos e reflexões no espaço do diálogo, ele mesmo elaborado como uma reposição e recomposição do espaço cênico da tragédia. Sócrates reescreveu Esopo, e a se crer em Diógenes Laércio, escreveu junto com Eurípides; a crítica de Aristófanes mais parece a de um competidor dentro da arte, depondo uma abordagem física de composição inspirada em

configurações das quais as nuvens puderam fazer efeito cômico mas, como vimos, a noção de esquema pode revelar a eficácia coesa sob um critério constante e elaborado tecnicamente.

Dominando os movimentos do convencionalismo sofista e do legalismo jurídico, Sócrates redireciona o agnosticismo conveniente com a eficácia persuasiva multipartidarista e cosmopolita para um viés instrutivo; o diálogo será o lugar desta apresentação da aporia, mas ao mesmo tempo o do reanimar, e do delinear e irradiar prognoses temáticas elaboradas a contento, em contexto, junto a interlocutores específicos; transitará do despertar vocações ao exercitar-se numa trama que se interpõe às tramas retóricas elaboradas pelos sofistas e resumidas como em estado de autoconvencimento e sono (no *Fedro*); este convencionalismo permitirá no entanto a Sócrates, sob o novo viés da instrução, se utilizar da linguagem enfeixando a cosmovisão médica empedoclítica e de Alcmeón e a visada sobre a fala oracular empregada por Crátilo. Este conjunto de capacidades desenha uma possibilidade de tratamento das partículas discursivas que as aproxima não só dos respeitos investigativos céticos às aporias, dentro de um ambiente antes exclusivamente filosófico e epistêmico, quanto em ambiente médico-cosmológico as aproxima das *pepses* assimilativas das digestões biológicas, em seus ataques destrutivos sépticos e ainda assim reaproveitadores, próprios da medicina de Empédocles, Alcmeón e Hipócrates, que imitam a transição dos ceticismos negativo ao intermediário e ao positivo.

A crítica que usa das noções de corrosão e corrupção, solidárias à *sepsis*, continuamente presenciada nas guerras e na peste, se dá no fruto analógico que une numa mesma possibilidade e obrigação de tratamento e propedêutica o ser individual e a Cidade, termo grandioso da parte da *Politeia*, a *República*, por Platão. Vimos como Tucídides alinha características comuns nos quadros aparentemente díspares do caos e comoção social na Córceira, com os das etapas da peste, em Atenas, em que a partida para a guerra foi algumas vezes ocasião de fugir à Cidade em calamidade.

Ampliando a abordagem médico-militar de Sócrates recém chegado da batalha em Potidea, vista como primeiro ensejo da medicina no primeiro capítulo, creditada a médicos estrangeiros que como Empédocles poderiam reviver os mortos, viu-se que o enfeixamento de técnicas no âmbito dramático do diálogo inclui uma espécie de cerco e tratamento militar, a catalepsia; e que a inquisitividade socrática tendo paralelo com aquela embaixada coercitiva feita pelos atenienses ao mélios, conforme ainda Tucídides, tem efetividade reelaboradora de proposições sujeitas a infestações humorais como os vapores exalantes dos infestados pela peste, senão como sempre antes pelas doenças elas mesmas. A percussão verbal destas emanações (no *Filebo*) se mostra acompanhada de uma exigência de tipo militar (no *Teeteto*) e ainda beneficiária de experimentos científicos — a filtragem dos humores, a clepsidra — feitos por Empédocles e Hipócrates, como o expuseram, entre outros, Robert Joly e Charles Mugler.

O apego de Sócrates às conquistas da Lei, decantadas pelos grandes que lhe são contemporâneos, como Demóstenes, Eurípides, Isócrates, impõe-lhe o respeito aos fragmentos dos discursos cortados pela refutação, mas esta não tem mais o fito do êxito jurídico ou prestigioso competidor pela educação remunerada; os resíduos das intenções firmes e honestas de um general como Láques ou da postura dialógica de mobilidade multiforme e plástica como de um Proteu, no *Fédon*, devem permanecer como itens de reconstrução e paráfrase por seus interlocutores num ambiente de esforço e tentativa coordenada que semelham o uso retórico da sofística na medicina em prol da medicação pelos *phármakoi* eméticos e da assunção de um prognóstico que dê seriedade e compromisso ao

tratamento para ambas as partes, diferindo esta atividade de outras congêneres e socialmente problemáticas. Novamente, os solos do discurso e as partes e partículas do discurso se ligam a uma descritibilidade médica, a que cuida dos *perissōmata* e dos *phýsai* (φύσαι), aqueles mesmos ventos furiosos que Sócrates perguntava-se estar ou não livre, por fazer e preferir interpretabilidade mítica, no início bucólico do *Fedro*. Veremos no capítulo seguinte como isso orienta, de um modo mesmo metodológico, a sua ação pelo discurso.

Todo este empenho debatedor o faz ser assemelhado aos heróis da mitologia e religião homérica precedente e contemporânea; a própria receptividade de sua ação parece ter ficado condicionada a este uso transportado de imagética correspondente ao solo que desejam deslocar e ultrapassar; e no qual, portanto, Platão deve entretecer as substituições deste tipo novo de herói, que faz provas e se põe à prova, após respeitadas e respectivas comparações àquele Panteão. Herói de dons como o da detecção da emersão fruto maravilhoso como um filho em um parto, ou da monstruosidade mitológica como um fenômeno hermenêutico-oftalmológico, ofertáveis ambas pela ferramenta eleata de corte, elegível na situação condicional de um paradoxo, a definição.

Divergindo do solo sofisticado, convencionalista e agnóstico, o uso da ferramenta definidora que se vale indutora, conforme os paradoxos eleatas, mais do processo instrutivo da aporia engendradora do que da associação persuasiva e conclusiva pelo arrebatamento a estes sucessivos pontos céticos na linguagem e levantáveis na trama discursiva, Sócrates poderá aproximar e coloca em cena num movimento de reforma aquela disposição militar, a *agogê*, e expor nos movimentos de pensamento impressos nas formas eloquentes e imagético-visuais do discurso estes excedentes sinônimos, no pensar, que Parmênides chamou de noéticos, doxaicos e frênicos. Assim a dupla transição desde a doxologia retórica e a belicidade estrategista, para uma atitude que as considera e preserva, e para deslocamento, enquanto prefere as referências aos ofícios e às *technai* para inseri-las no quadro epistemológico que progressivamente as liberta, através de suas terminologias — dicionarizadas por Mugler —, de seus aspectos opinativos a agônicos, respectivamente, em prol dos noéticos, no seio de uma etologia órfica de comportamento animal coexistente sem intercâmbio comestível — péptico e séptico — de seus membros; membros da comunidade, da Cidade, mas também dos corpos individuais. Porque aos homens competiria, em lugar do intercâmbio carnal, o exercício de sua capacidade de justiça.

A preponderância do caráter noético do pensamento se alia ainda à visualidade, esta estesia principal grega, mas através dos dispositivos da noção de esquema, em suas múltiplas acepções, também indicadas por estudo de Charles Mugler. O poder e a virtude contenciosos do discurso, criticados por Sexto Empírico, em *Contra os retóricos*, em favor da lei, como uma expressão do ceticismo, tem antes em Sócrates o catalisador dos ânimos contenciosos no cadinho da cena dialógico-dialética, no qual os fumos destes ânimos, quando frustrados, se analogizam aos gases da digestão médica imperfeita por dietas excessivas, variadas demais e difíceis, como registra Hipócrates e como as crítica, Platão, também na *República*.

Viu-se que Sócrates deve ainda deslocar a capacidade do rapsodo homérico, assim como criticou mencionando os cilindros ou a água que rolam sobre a mesa, de Hipócrates, ao sabor das inclinações volúveis, como formas de deslizamento e descolamento impeditivos de atitudes exequíveis no discurso — provas de seu ceticismo ainda zetético mas agora zetético positivo — contrastado ou oposto ao pano-de-fundo do aparente mobilismo heraclítico ou da convertibilidade retórica sofisticada-jurídica. A capacidade expositiva-demonstrativa exibida no diálogo *Parmênides* exemplifica esta ótica privilegiada que guia o discurso em suas sucessões

e encadeamento após interlocuções, desde um quadro mental construído com esforço, prática e paradigmas. Ela comporta, assim como os fragmentos remanescentes de um possível *corpus* empedoclítico, não um estado alterado de tipo religioso, como o da jovem virgem inspiradora dos gases da montanha de Delfos que o sacerdote traduzirá numa fala anfibológica para valor de oráculo, e da qual Crátilo fará seu estudo, sugerindo abordagem ao jovem Platão, mas uma cosmovisão de partes inteligentes que são coligadas em movimentos de *éris* e *philia* alterando suas disposições e conformações animais quanto anímicas, *poliplâncton*, cuja visibilidade noética e interpretabilidade ou mântica fisionômica terão Sócrates ora como paciente ora como agente. Esta acuidade e agudeza visuais instrumentalizadas permitirão a dupla ação cívica de redutibilidade das teratias míticas, não tanto mais à maneira de Epimênides, e a promoção dos frutos da discursividade balizada pela virtude multiforme e em geral bela.

Com auxílio da abordagem especialista que destaca o Platão científico, apropriador e aprimorador da linguagem técnica da ótica e da geometria, bem como da médica, pudemos compreender a atitude socrática ante a leitura mitológica de um evento no início do Fedro, já visto no primeiro capítulo: à discussão assombrada e assombrosa que envolve monstros de centenas de braços, centena de olhos e fumarolas excessivas, bem como aos encantos de flores com também centena de pétalas e imagens que captam a atenção de Narcissos e dos interlocutores de Sócrates, esta ótica-filosófica enseja uma redutibilidade das centenas aos traços essenciais livres de astigmatismos com repetições superpostas e em ausência de termos para descrição, que compunham o quadro de pensamento da época imediatamente recente e anterior com que dialogam. Tendo aberto a perspectiva de uma análise instantânea do discurso que delinea as balizas para sua racionalidade e tratamento técnico, no escopo de uma ética da virtude integrativa derivada de cosmovisões empedoclíticas e órfico-pitagóricas, como visto no primeiro capítulo, teremos com isso ocasião, no terceiro, de acompanhar a oferta desta ótica avançada, ou filosofia ótico-geométrica, para a atividade dialética nos diálogos como meio e dispositivo de corte e de reunião, à maneira dos médicos-cirurgiões. Figuras como Epimênides e o próprio Sócrates, tendo vivido processos de alteração do estado habitual a estados de estranhezas catalépticas e meditativas com que acentuaram-se os processos que engendram na Cidade e nos interlocutores, marcam a estranheza e caráter atópico da própria transição e deslocamento de substrato de pensamento que puderam operacionalizar, enquanto figuras capazes de se imbuir de um projeto de tratamento da Cidade, que este último procura direcionar e gerenciar, através da dialética, no tecido mesmo do discurso, posto no lugar intermediário entre a tecitura orgânica recentemente dissecada pelos médicos que Platão acompanha de perto, e a tecitura histórica e a perícia historiográfica de Tucídides e Políbio, a quem Platão, com influência parmenídica e em geral eleata, sobrepõe uma visão prognóstica e diretiva à mutabilidade e fatural regida pela noção de causa. Esta tecitura do discurso caracteriza quase literalmente a episteme, mas a relação de superioridade às técnicas, usual na história da ciência do XX, mostrou-se, com a ajuda dos especialistas recorridos, encomendada de revisões, e plena de uma nova, embora residente, fecundidade hermenêutica.

4. SÓCRATES EM AÇÃO MÉDICA

Mantém teu espírito vivo; pois o sono espiritual é irmão da morte real.
(Pitágoras)

4.1. SÓCRATES EM AÇÃO MÉDICA

Qual a ação geral de Sócrates? Na *Apologia* ele diz do que fez pela Cidade, ao longo de sua vida. No *Fédon* há ocasião de expor uma confiança articulada que é ponto a ponto discutida e apresentada, e enseja uma afirmação geral de concepção de vida e morte que contrasta e combate a concepção vigente de morte e honra. Ele compara-se a Hércules e Iolau, enfrentando o caranguejo marinho, mas o adversário é de fato o par de sofistas Dionisodoro e Eutidemo (*Fédon*, 89c). E o tema da luta é também a impureza, presente nas opiniões. Sócrates e Platão devem mostrar este outro mundo e suas implicações na morte, vida e no diálogo. A linguagem necessária tem que ser construída, envolvendo também a renovação no acervo corrente de palavras:

A evolução semântica deste vocabulário, seu enriquecimento progressivo, a substituição dos termos antigos por termos recentes em geral mais abstratos, refletem uma parte da história da pesquisa matemática. As expressões figuradas, pelas quais Platão ainda designava as operações de aplicação de uma área ao longo de um segmento e da inscrição de uma figura retilínea dentro de um círculo, παρατείνειν, έντεινειν, έντασις, serão trocadas por παραβάλλειν, έναρμόζειν, έγγραφείν, έναρμοσις (Arquimedes) que são menos estreitamente ligadas às representações precisas da atividade humana. (MUGLER, 1958, p.11)

Este novo ambiente dramático e militar transportado por um Sócrates que escrevia peças e lutou em Potideia, transfere parte dos seus estados e de seus arsenais; com eles e sobre eles vai se dar a atuação. Um quadro do século VII e VI, é delineado:

Tendo considerado as origens, Moulinier examina o estado de ideias no período arcaico. (...) Desenvolve-se um novo conceito de *defilement* [poluição, desclassificação] durante o sétimo e sexto séculos? Esse é de fato o momento em que encontramos o testemunho de ideias do *defilement* do assassino e da impureza da morte; ambos aparentemente ausentes nos dias de Homero. Moulinier desenha lista de inovações deste período. Primeiro, há os rituais catárticos: os sacrifícios purificatórios - especialmente para assassinos, o ritual do pharmakos, a expulsão dos cadáveres dos santuários e dos perpetradores de sacrilégios; depois, figuras como Epimênides que eram purificadores; novas palavras como euageos, ages, enages, amiantos; e finalmente, a extensão de termos antigos para cobrir um significado mais moral e se aplicar a assuntos mais abstratos, por exemplo a cidade pode agora ser descrita como "defiled." "(VERNANT, 1990, p.123)

Estas ações se valem de uma renovação no acervo corrente de palavras:

A evolução semântica deste vocabulário, seu enriquecimento progressivo, a substituição dos termos antigos por termos recentes em geral mais abstratos, refletem uma parte da história da pesquisa matemática. As expressões figuradas, pelas quais Platão ainda designava as operações de aplicação de

uma área ao longo de um segmento e da inscrição de uma figura retilínea dentro de um círculo, παρατείνειν, έντεινειν, έντασις, serão trocadas por παραβάλλειν, έναρμόζειν, έγγράφειν, έναρμοσις (Arquimedes) que são menos estreitamente ligadas às representações precisas da atividade humana. (MUGLER, 1958, p.11)³²⁵

No espaço do diálogo, sob os artificios e necessidades com que refaz as falas de seus interlocutores, Sócrates e Platão enfrentam a impureza, no sentido amplo: a inércia, a empáfia, o contágio, a letargia e outros estados estão conduzindo estas opiniões.³²⁶ Ao mesmo tempo que reconhece com a cosmovisão órfica a proscrição da morte como anulação temível, por exigir uma ética de ação equilibrada inscrita e preservada além da vida pela alma imortal, a filosofia platônica faz esta morte terrível ser reinvestida na própria vida, com a separação das partes da alma, e na forma trágica da alegoria da Caverna, cuja redução da inteligência noética para a doxaica e desta para a frênica, nos termos de Parmênides, emprestando ao comedimento socrático, que percorre o caminho contrário, rumo ao noético, um valor positivo e renovadoramente heróico, ecoado exemplarmente por Epiteto. Conversão tanatológica que exigirá um novo lugar de combate, com nova forma, a se dar nestas partes da alma, como aos corpos inertes da caverna, e os cheios de ventos pela administração dos efeitos e êxitos do imbuir-se das opiniões. Trata-se de levar almas ao mundo noético, despovoado, por um lado, e por outro, de ressuscitar ou reerguer — curar, literalmente pôr de pé — almas de uma inércia ou enfundamento de gases e ventos, que vive imersa num hedonismo agora incluindo, além da glotonaria, o mundo público e cidadão dos argumentos e falas, da agônica teatral ecoada e disponibilizada à *Ágora*. Para isto a visualidade será aliado indispensável. No *Fédon*, 95e-96c, 97a-b, um ceticismo especial, sobre exatamente os temas naturalistas, da corrupção (putrefação), nutrição (assimilação) aparece, quando é "cegado por esta indagação" (97c), irrompe pelos termos da visão. Percebendo que todos argumentam pelo acordo consigo, a vitória e não pela solução certa, a verdade, pede confiança e vigor repelindo o perigo da misologia³²⁷ que daí resulta, Sócrates pode detalhar seu espanto com a duplicação obtida através de um corte, deslocando o sinônimo usual busca da verdade para o mais naturalista e técnico, 'solução certa' (*Fédon*, 1993, p. 161).

³²⁵ E ainda, no mesmo *Dicionário histórico da terminologia geométrica grega*: "Este sentido antigo está ainda presente na expressão pela qual Enópido de Quios designava a perpendicular, κατά γνώμονα. Mas esta representação desapareceu completamente em Euclides, onde γνώμων designa a figura formada pela diferença de dois paralelogramos quando o menor está posicionado exatamente num dos ângulos do maior." (MUGLER, 1958, p.11)

³²⁶ Vejamos a letargia, que envolve a concepção de morte da qual o *Fédon* se desliga como um marco divisório, e que pode ser um estado próprio para combate e investida pela ação socrática. "A Idade de ouro: homens e deuses. (...) Naquela época, os homens, sempre jovens, não conheciam o nascimento nem a morte. Não padeciam do tempo que deteriora as forças, que faz envelhecer. Ao fim de centenas, talvez até de miríades de anos, sempre semelhantes ao que eram na flor da idade, eles adormeciam, desapareciam como haviam aparecido. Já não estavam lá, mas não era propriamente a morte." (...) "As divindades faltosas", por sua vez, "são expulsas do Olimpo, até que tenham purgado suas penas. Depois, despertam da letargia, (...)." (VERNANT, 2008, p. 53)

³²⁷ Cf. *Fédon*, 89c-d, trad. NUNES, itálico nosso "XXXIX — Inicialmente, precatemo-nos contra certo perigo. — Qual será? Perguntei. — Para não ficarmos misólogos, disse, como outros ficam misantropos. O que de pior pode acontecer a qualquer pessoa é tornar-se inimigo da palavra. A misologia e a misantropia têm a mesma origem. O ódio aos homens nasce do excesso de confiança sem razão de ser, quando consideramos alguém fiel, sincero e verdadeiro, e logo depois descobrimos que se trata de pessoa corrupta e desleal, e depois outra mais nas mesmas condições. Vindo isso a repetir-se várias vezes com o mesmo paciente, principalmente se se tratar de amigos íntimos e companheiros de alto crédito, depois de *decepções seguidas*, acaba essa pessoa por odiar os homens e acreditar que ninguém é sincero. Nunca observaste que é assim mesmo que as coisas se passam."

Pois bem, essa espécie de estudo começou a produzir em mim uma cegueira que desaprendi até aquelas coisas que eu imaginava saber, como, por exemplo, o conhecimento que eu julgava ter das causas que determinam o crescimento do homem. (*Fédon*, 96c, trad. Paleikat & Costa, 1972)

Onde uma característica socrática bem conhecida, já chamada de 'contaminação pela perplexidade' (BUSSANICH, 2006), emerge como caminho para a consolidação de uma atividade ou mesmo um método, quando justamente lida com os temas da fisiologia:

Outrora eu acreditava, como é claro para todos, que isso acontece em virtude do comer e do beber: adicionando, pelos alimentos, carne à carne e ossos aos ossos, e em geral substância semelhante a substância semelhante, acontece que o volume, antes pequeno, aumenta, e assim, o homem pequeno se torna grande. (*Fédon*, 96d, trad. Paleikat & Costa, 1972)

VIGO (2009, p. 145, nota 141) detalha: "Como assinala ROWE (1993, p. 232 *ad* 96d1-5) esta explicação do crescimento à partir da alimentação recorda claramente a posição sustentada por Anaxágoras (cf. especialmente 59B 10 DK)." Sócrates é tido como abandonando a pesquisa da *arkhé* em favor do mundo dos conceitos, como se isso implicasse uma recusa - mas não implica uma recusa de aplicação - dos conhecimentos e principalmente das indagações físicas - estas que precisamente o 'cegaram', levando-o ao ceticismo extremo que pode fazer a transitividade ao ceticismo positivo, com que se anima e reanima os interlocutores a avançar.

Fico admirado! Quando duas unidades estavam separadas uma da outra, cada uma era uma, e não havia dois; logo, porém, que se aproximaram uma da outra, esse encontro tornou-se a causa da formação dos dois. Também não entendo porque motivo, quando alguém divide uma unidade, este ato de divisão faz com que essa coisa que era uma se transforme pela separação em duas! Essa coisa que produz duas unidades é contrária à outra: antes, acrescentou-se uma coisa à outra — agora, afasta-se e separa-se uma de outra. Nem sequer sei porque um é um! Enfim, e para dizer tudo, não sei absolutamente como qualquer coisa tem origem, desaparece ou existe, segundo este procedimento metodológico. Escolhi então, outro método (...) (*Fédon*, 97a-b, trad. Paleikat & Costa, 1972)

Com o que temos um método baseado na divisão e nos problemas que ela envolve, como já visto no *Fedro*, 266b. A divisão se aplica na cosmologia do diagrama na *República*, na separação escalonada de três tipos de almas, no falar e pensar, e na manutenção ou extirpação na vivência, na ordem, boa ou má, da analogia indivíduo-mundo, lida nos termos dispostos por Mugler, tratando dos ciclos fisiológicos em Platão.

No mundo do quinto século, com as preocupações elaboradas pelos pensadores médicos pré-socráticos no terreno novo da fisiologia, cirurgia e controle de febres, aprimorados pela pressão das guerras e da peste, bem como pelo deslocamento de repertórios e arsenais até então puramente técnicos ou mecânicos para um novo acervo de termos adaptados destas técnicas, que virão lidar com os processos assimilativos, no sentido médico e ainda no sentido filosófico — como vimos a assimilação de figuras geométricas uma à outra, de imagem em esquema, e principalmente a construção conjunta ensejada pelo exame — a convergência e migração recíproca destes dois campos da assimilação será operacionalizada conceitualmente por Empédocles, que disporá a digestão do alimento

advindo da ingestão de vegetais ou outros animais, em âmbitos agrário ou etológico — este último criticado por Orfeu — em conjunção com o âmbito da corrupção do elemento noético advinda da aporia — a superfície sem aberturas, sem poros — e do impedimento — abismo ou necessidade coercitiva, *anankhé* — ; o que produzirá um campo ou florescimento de ressonâncias entre ambos. Dentro deste âmbito, através da visibilidade especial que Parmênides, o Estrangeiro, e Sócrates desenvolvem, para além do uso meramente metafórico da ótica usual, ocorrerão as ações de 'promoção e repelimento' de impurezas ou bem e mal, próprias da nova atitude médico-filosófica, que 'cortam e cauterizam' um tecido não mais somente biológico dos seres, nem também somente histórico e logográfico de eventos e argumentos, mas propriamente epistemológico, ineditamente irreduzível às técnicas do perito, do 'versado em', *istor*, bem como às da história e histologia; enfim, como expôs Jouanna, terreno do filósofo.

Auxiliados pelos efeitos de uma compreensão subdividida de alma, e ainda de como se dão subdivisões e cortes com os verbos que examinamos, seccionando e setorizando, por intermédio de esquemas visuais-mentais pode-se delinear a fusão do campo assimilativo péptico ao campo assimilativo — e dissimilativo, cético — noético. O repertório da filosofia naturalista serve a Sócrates no seu tratamento dos conceitos, das fantasias e as opiniões (*Teeteto*, 161e). Com estas três balizas ou meios, o caminho — já acenado e iniciado no capítulo anterior, de escolhas pelo exato estado de ação de Sócrates e de seus pacientes — bem como as suas características médicas em comparação com as medicinas de sua época, posicionando sua arte junto à arte médica segundo o que as caracterizasse formalmente, tendo em vista não só o *corpus* hipocrático mas segundo o que se reúne sobre os templos medicinais de Asclépio. Nossa hipótese é de que Sócrates aproveita algo da prática do templo, que incuba os sonhos dos pacientes para interpretá-los e descobrir a cura. Duas sequências de seções portanto tentarão muito brevemente posicionar sua arte junto à arte médica segundo o que caracterizasse formalmente esta última, tendo-a em vista não só pelo *corpus* hipocrático mas principalmente segundo o que se reúne sobre os templos medicinais de Asclépio.

4.1.1. Deslocamentos verbais amplos.

Uma misologia, portanto, adviria do discurso, assim como as questões da divisão e soma, encontradas no mundo físico, engendraram uma cegueira especial. Lidar com os temas que aproximam e repelem o discurso, e as posições de uma contemporaneidade a considerar³²⁸ quanto também a ultrapassar, exigirão um legalismo basilar, um

³²⁸ Por exemplo a medicina religiosa das purgações por ritos religiosos. VIGO (2009) n.45, p.30, refere EBERT (2004) p.139-141 ad 66b1-67b6, para quem a menção a esta espécie de declaração de princípios pitagórica — "não é lícito que o impuro chegue a tocar o puro [καθαρός : physically clean, spotless, fisicamente limpo, sem máculas. (LSJ)]" (67b) — "posta na boca de Sócrates como uma *confessio Pythagorica* seria um recurso intencionado por Platão para fazer dele um genuíno filósofo pitagórico". Para exemplo de uma compreensão, contemporânea de Sócrates, por ANTIFONTE, da mácula, do impuro, e ímpio: "Pois nós, arruinados pelo erro deles e acusados de suicidas, deveríamos padecer de nossa parte não *coisas ímpias, mas pias*. Por outro lado, os autores de nossa morte, se não forem expulsos dos lugares que não lhes convêm, serão absolvidos com piedade *mesmo sendo ímpios*. E, já que toda sujeira de todos os malfetores pode retornar sobre vós, deveis agir com muita precaução nessas questões, pois, condenando-os e expulsando-os dos lugares de que a lei expulsaria, estareis puros dos agravos; absolvendo-os, *submeter-vos-eis à culpa*. (12) Por mor de vossa piedade e das leis, puni-o com o exílio; *não participeis de sua mancha*; e a nós, os parentes, sepultados ainda vivos por ele, impõe, ao menos em aparência, uma desgraça mais leve." [ênfases nossos] (ANTIFONTE, *Tetralogia II, Processo de assassinato involuntário, segundo discurso de acusação*; RIBEIRO, 2008, p. 160.)

convencionalismo tão ou mais mais empenhado que aquele atribuído aos sofistas. Enquanto tecnicamente adota a hipótese,³²⁹ adota versus a erudição, a beleza,³³⁰ ou em outras palavras o silêncio e o discurso incessante de seus corações.³³¹ De onde destacamos 'está todo tentando o silêncio e o discurso eterno de seus corações.' Referência aos eleatas, pelo verso do poema de Parmênides, mas também a um estado que se pode dizer complexo, estado cujos quaisquer conteúdos se encontram com o silêncio — respectivo ou não — para o modo máximo de seu questionamento como conteúdo. Quanto a Pitágoras e ao silêncio como forma de evitar contaminações, mencionado expressamente por Epiteto como discípulo remoto de Sócrates, lembremos que a estequiometria e a análise filológica empenhadas no *Fedro* tem a função de lembrar que uma opinião atacada pode se rearmar de caracteres elementares das palavras quanto dos discursos, fazendo da anulação em silêncio e da plenitude em fala bela a mesma dificuldade estética e geométrica que os poliedros de Platão apresentam quanto aos interstícios possíveis em suas combinações e encaixes. Mugler (1967) explica:

Para designar os interstícios entre os poliedros representando os estados físicos, os 'elementos', as coisas, Platão se serve das expressões κενήν χώραν, *Timeu* 58 B1, κενότητα 58 B5, διάκενα 58 B7, 61 A5, 61 B1, 61 B4. Este vocabulário, junto a certos traços de semelhança entre a física do

³²⁹ FRECHEIRAS (2010) em sua tese sobre o método da hipótese em Platão, destaca além do *Fédon*, 101d-e, os diálogos e trechos: *Mênon*, 86e87b, *Fédon* 101d-e, e *República* VI 509d-511e. De fato, para nosso trabalho, os pontos-de-contato a serem continuamente entabulados por Sócrates para introduzir de antemão parte do argumento ou de seu quadro interpretativo — e impedir uma rejeição completa, *in toto*, já foi visto supra 2.3.2. no *Mênon*; e devem ser feitas agora duas conexões ampliadoras: as junções naturais, mencionadas no *Fedro* (265e) — como as de tecidos ou em tecidos de mantos, de argumentos ou de organismos vivos —; e sua relação — estratégica — com os "pontos-de-partida arbitrários" (*República*, 511c, mencionado por FRECHEIRAS). A este conjunto acrescenta-se o corte — e a união (*Fedro*, 266a) —, enfim completamente guiados, seja quanto ao plano da incisão — como no plano das fibras - o "seccionar um fio de cabelo pelo comprimento" (*Fédon*) — e seja principalmente, quanto aos pontos de início e término da incisão, em exato respeito às junções, sejam as naturais, sejam as arbitrárias ou estratégicas. Pois Sócrates pode fazer ocorrer inclusive uma mudança oposta de sentido, dentro da mesma direção, através de sua própria resposta que encontra este ponto de adesão e pode voltar a desenvolver (cf. *Fédon*, nota de A. VIGO, op. cit.) Características portanto cirúrgicas, operadas de modo abstrato, isto é por complexo visual e beleza. Igualmente, os campos — discursivos — não se deslocam totalmente sem preservar uma pequena justaposição que os relaciona.

³³⁰ Mas Sócrates diz mostrar-se confuso pelas aparências — cores (*skoma*), formas "ou outras coisas desta índole (*skema*, σχῆμα [trad. Vigo, 2009, p.154])": extremando como um paciente ou em drama as suscetibilidades ou inseguranças de quem queira lidar com conceitos firmes e relacionados seguramente: "Então, já não compreendo, continuou, as outras causas, de pura erudição, nem consigo explicá-las. E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar de sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me ateno única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar. De tudo o mais não faço grande cabedal; o que digo é que é pela beleza em si que as coisas belas são belas. Na minha opinião, essa é a maneira mais certa de responder, tanto a mim mesmo como aos outros. *Firmando-me nessa posição, tenho certeza de não vir a cair* e de que tanto eu como qualquer pessoa em idênticas circunstâncias poderá responder com segurança que é pela beleza que as coisas belas são belas. Não te parece? (*Fedão*, 100c-d, trad. NUNES, ênfase nosso)

³³¹ "Problema — Polícrates fala: Abençoado Pitágoras, herdeiro heliconiano das Musas, responde minha questão: Quantos em sua casa estão engajados no concurso para a sabedoria, em excelente performance? — Pitágoras responde: Eu vou contar a você, Polícrates. Metade deles estão ocupados com alta literatura [*belles lettres*]; um quarto se aplica estudando a natureza imortal; um sétimo está todo tentando o silêncio e o discurso eterno de seus corações. (ἐβδομάτοις δὲ σιγῇ πᾶσα μέμηλε, καὶ ἄφθιτοι ἔνδοθι μύθοι.) Também há três mulheres, e acima do resto está Theano. Este é o número de intérpretes das Musas que trago junto a mim. Solução: 28 (14 + 7 + 4 + 3)." (*The Greek Anthology*, 14 . Book XIV, 1.—Socrates, p.27, ênfase nosso)

imperceptível de Platão e o atomismo, em particular a existência, nos dois sistemas, de partículas afetando as formas geométricas, poderia sugerir uma aproximação entre os "interstícios" do *Timeu* e o vazio dos atomistas. Seria no entanto inexato identificar de uma vez os dois κενά. Entre os atomistas, o vazio se confunde com o espaço geométrico e se estende a todo o universo (...) Em Platão, não há fora de seu κόσμος finito e único ; não nem mesmo o espaço onde o vazio pudesse se alojar (...) Os pitagóricos, entre outros, tinham designado por κενόν o meio fluido se estendendo entre os corpos-números (Arist., *Phys.*, 213b 22.) (MUGLER, 1967, p. 210-211)

Essa matéria intersticial ressoa com os *perissômata* da digestão e os irracionais com que Platão deve trabalhar (cf. *infra* 4.3.). Mas a estequiometria das opiniões, que são combatidas, despedaçadas e remontadas, remodeladas e mesmo reanimadas, se torna algo explícito na terminologia platônica. Elas se referem e habilitam a percepção de um substrato doxaico semelhante ao que observamos nos respeito socrático aos *lugares-comuns* da poesia homérica, e como foi igualmente respeitado aos *endoxa* para valor como elementos de uma constitucionalidade:

A natureza da realidade descrita por Platão, nas páginas 49A-53B, sob os nomes υποδοχή, πανδεχέξ, τιθήνη, χώρα, έδρα e por uma série de metáforas, causou dificuldades à interpretação desde a antiguidade. Aristóteles crê perceber contradições, tanto na relação entre esta realidade, o πανδεχέξ, e os elementos, os στοιχία (3), quanto entre a identificação do τόπος com a χώρα duma parte (4), e a negação do vazio absoluto no sentido dos atomistas, de outra parte (5). No seu embaraço, os comentadores de Aristóteles se referem, para essa explicação dessas páginas do *Timeu*, ao ensinamento oral, aos άγραφα δόγματα ou aos άγραφοι συνουσίαι de Platão relativos ao substratum dos elementos e de suas figuras. (MUGLER, 1967, p. 211)

Bailly (2000, p. 1449) diz de *pandexés*, πανδεχέξ, no *Timeu*, 51a: 'que contém tudo'. De *hipodoxé*, υποδοχή (2000, p. 2019) diz:

I acolhida, *donde*: I acolhida amistosa, recepção, ação de hospedar, alojar ou de regalar alguém (...) PLAT. *Leis*, 919 a, etc.; *por consequência* repasto, banquete, HDT. 7, 119; THC. 1, 139; PLAT. *Leis*. 949 e, 955 b || 2 ação de receber o inimigo, de o ter à frente THC 7, 74 || 3 boa acolhida, consentimento, aprovação (...) || II espera : είξ ύποδοχήν πραγμάτων. DÉM. 1482, 25 à espera dos acontecimentos (...) *particularmente*: espera [expectativa] favorável : είξ ύποδοχήν τινοξ (...) || III lugar para acolher, asilo, abrigo, XEN. *Vect*. 3,1 ; PLAT. *Leis*, 848 e; *figurado* . apoio, socorro, proteção, POL. 32, 11, 10; particularmente. (BAILLY, 2000, p. 2019)

Da primeira e segunda acepção — temos o teatro da guerra em transposição, e com Tucídides, tal como era — às últimas — o estômago, o útero -, temos o trânsito completo militar ao fisiológico, vale dizer também: do macro ao interior, do externo ao endógeno, da situação à função, do acontecimento à medicabilidade.³³² Talvez mais importante, sendo que "a 'doxa' é dividida em 'pistis' e 'eikasia' " e "que crenças são tanto bem baseadas quanto mal baseadas, eikasia denotando a última", Preus (2007, p. 97) correlaciona: "Com o mesmo

³³² Noção portanto condensadora de transições possíveis, de deslocamentos em longa duração realimentados pelos sentidos do termo: não seria de admirar que causasse dificuldades desde a antiguidade, cf. MUGLER observa.

espírito, Sócrates no *Mênon*, 98, usa a forma verbal (eikazein) para referir opiniões que podem flutuar pra longe (*wander off*), como as estátuas de Dédalo, se não amarradas (*tied down*) por um **logos apropriado**. [negrito do autor]" A largueza do termo comporta uma atitude geral ou condição deplorável³³³ que é retratada na Caverna, ela em si mesma emblematizando aquele dicionarizado 'albergue', estranho 'banquete':

... a condição epistêmica correspondente à posição mais baixa da linha, e assim para os prisioneiros da Caverna, é dita eikasia. Desde que esta é também a *condição epistêmica da maior parte das pessoas a maior parte do tempo*... [ênfase nosso] há alguma discussão sobre o que precisamente Platão quer dizer sobre essa condição pelo uso desta palavra. Enquanto relacionada a eikón, a palavra tem uma vida pré-platônica com o sentido de 'conjectura, jogo-de-advinhação [conjecture, guesswork]' (PREUS, 2007, p. 97)

Donde devemos perguntar se esta condição é também patológica, ou ainda nosológica, ou mais, fruto de diagnose³³⁴ — mesmo que combinadamente individual-e-social; e se combina estados como os que pesquisamos acima. Assim, que nesse estado complexo se viva a adivinhação e a conjectura, menos deprecia a conjectura do que antes — ou ao contrário bem tardiamente, no tempo hermenêutico — a implanta como uma salvaguarda, chama atenção para sua característica de recurso disponível, cativante e predominante; significando isto que ela aqui na caverna está demonstrada com um sentido, um valor superficial, totalmente oposto ao que poderíamos esperar daquele dispositivo visual-noético com que Sócrates é brindado por Parmênides, e com que um mais idoso Sócrates analisa a retórica e os estiramentos e encurtamentos do discurso com Fedro — um mecanismo difícil de conquistar, de longo caminho para praticar. Em relação ao drama da Caverna, sentido tão oposto e conectado como o de um antídoto.³³⁵

Quanto a serem amarradas a um *lógos*, temos na tradução de Iglésias (2001): encadeadas, encadeamentos. "...as opiniões que são verdadeiras, por quanto tempo permaneçam, são uma boa coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa." (*Mênon*, 97e-98a) Mas não será um verbo entre outros, ao poder se opor à capacidade magnética, como veremos à frente, com o *Íon*, ou nesse mesmo *Mênon*, com o adivinho, ambos hábeis mas destacados de si mesmos: 'cálculo de causa', αἰτίας λογισμῶ. Podemos agora recuperar a magnitude da protestada mudança de ritmo no *Fedro*, do heróico ao ditirâmico: a alternância dispõe uma dose: encadeada, ela é benéfica, ou livre, veneno; o par conceitual médico-filosófico 'proveitoso-nocivo', intensivamente trabalhado por Sócrates (87e-89a, retorna (98c) para aliar-se à *eudoxía* que iguala políticos que são bons administradores aos "pronunciadores de oráculos e adivinhos inspirados" (99c) e, ainda assim, 'divinos'. Esta foi a condução diplomática de Sócrates, recusando a transmissão natural de qualidades a título de ensino ou não de virtudes; ele não

³³³ Significando para nossa hipótese: tratável, clinicável.

³³⁴ E de fato, enquanto, diagnostikós é forma tardia e aparece em Luciano, *Hermitimo*, 69, junto a diacritikós em Galeno, 2, 188, termo particular de médico, "capaz de diagnosticar", a palavra está no "*Banquete*, 186 c [na fala de Erixímaco] e no *Protágoras*, 213 b, decidir por um juízo que, etc. (...)" Ainda cf. BAILLY, 2000, p. 465 e 464: "διαγνωστικός, ἢ, ὄν, capaz de discernir, de reconhecer, é relativo a διαγνώσκω, " 1 discernir, distinguir, reconhecer distintamente (...) τον χαλόν τε και τον αισχρόν, PLAT. *Conv.* [*Convivium*, *Le Banquet*] 186 c (...)."

³³⁵ A palavra tem um equivalente importante, antilogos; mas em ideia ou espírito está presente na acepção para diagnôsko acima, em "Tucídides, *H. P.* 5, 3, 2, distinguir uma coisa de outra (*literalmente* em a aproximando de uma outra). Cf. BAILLY, 2000)

insiste sobre a ferida, acusada por Ânito. E com isso, delinea pelas partes boas o seu "encadeamento" clínico, medicamentoso, *sintesis*, σύνθεσις:

no sentido próprio, ação de colocar junto, de compor, de combinar, de arranjar PLAT. *Fédon*, 92e (...) || **2** trabalho de composição oratória ou literária ou poética ou musical, *donde* : composição, obra, HPC [Hipócrates] 562, 24 || **3** combinação, mistura, mixagem [mixtion] (de essências, de drogas, etc.) TH [Teofrasto] *Dos odores*, 47 (...) em geral: combinação de elementos que formem um todo, PLAT *Resp.* 533 b, *etc.* || 4 adição, DIOPH, *Arythm. I. Def.* 10 (...) (BAILLY, 2000, p. 1860).

já o análogo encadeamento cirúrgico, é dito cicatriz (símbolo, σύμβολον, Eur. *El.* [Electra] 577. (Idem, 2000) e sutura, isto é, costura ou reaproximação, fixação conjunta (sintexis, "σύντηξις, εως, (ή) fusão de duas ou mais coisas, união estreita ou íntima || **2** dissolução, consunção [emagrecimento progressivo] HPC. [Hipócrates] 402, 22; 405, 28, *etc.*; ARSTT. [Aristóteles] *P.A.* 4, 2, 7, *etc.*; TH. *C.P.* 1,22,6 (συντήχωξι) (Bailly, 2000, p. 1869), após secções.

4.1.2. Da hipótese e dos solos.

A desconfiança motivada por decepções pode ter motivos não involuntários e ainda positiva e intencionalmente embaralhadores (*Fédon* 101e):

[101e] até conseguires resultado satisfatório. Ao contrário dos disputadores [ἀντιλογικοῖ], não confundireis com suas consequências o princípio em discussão, caso quisesse alcançar alguma realidade. Com esta, ao que parece, é que nenhum deles se preocupa no mínimo. Com todo o seu saber, o que fazem é baralhar tudo, muito *anchos*³³⁶ de si mesmos. Tu, porém, se te inclui entre os filósofos, farás o que te disse.

A polimatia parece preservar a transição militar-erística versus uma filosofia. Também no *Górgias* a palavra *καταλήψεως* dá-nos a chance de flagrar a comparação entre a equipe militar e o *métier* do retórico como postados entre as paredes protetoras e diferenciadoras — uma raiz da separabilidade em disciplinas de estudo e trabalho. Ela servirá para mostrar a importância da restrição a um campo de saber, semelhante ao militar, onde a necessidade técnica de administração e condução dos afazeres se impõe por suas singularidades:

[455c] versar sobre a escolha de um general, a tática de um exército diante do inimigo, ou um assalto [καταλήψεως] a determinado ponto só poderão opinar os estrategos [generais] nunca os oradores. Qual é o teu modo de pensar, Górgias, a êsse respeito? Uma vez que tu próprio te consideras orador e capaz de formar oradores, é óbvio que é a ti que terei de dirigir-me para informar-me a respeito de tua arte. Podes ficar certo de que com isto estou zelando também dos teus interesses. (*Górgias*, 455c)

Também a transição do militar ao filosófico ao lado de uma outra transição que segue 'a natureza' é trabalhada no *Fédon* (79e-80a) utilizando a noção de 'comando':

XXVIII— Examina agora a questão da seguinte maneira: enquanto se mantêm juntos o corpo e a alma, impõe a natureza a um dele obedecer e servir e ao outro comandar e dominar. Sob esse aspecto, qual deles se

³³⁶ Já em VIGO, 2009, p. 157: "satisfechos."

assemelha ao divino e qual ao mortal? Não te parece que o divino é naturalmente feito para comandar e dirigir, e o mortal para obedecer e servir? — Acho que sim. — E com qual deles a alma se parece? — Evidentemente, Sócrates, a alma se assemelha ao divino, e o corpo ao mortal. (*Fédão*, trad. Nunes, p. 26)³³⁷

O mecanismo da proposta socrática parece assim ter sido o de emparelhar os dois âmbitos em contraste e pedir o sentido comum desse alinhamento, com isto conseguindo uma transição — não única mas dupla — de valores, através da analogia. Quando se trata de firmar e fixar estes movimentos de transição, esta ascendência da noção de comando se transfere para o divino, a noção que ocupa o lugar emparelhado pela analogia.

Ação metrificada e assim razoável, o discurso ponderado será a ocasião perfeita para o acompanhamento disciplinado de tipo militar por comando. Segui-lo junto aos paradigmas, ter à mão e aos olhos os quadros de referência, leva à vitória e à grandeza: no *Fédon* 84a, "sigue a su razonamiento y se ocupa permanentemente con él." (Vigo, 2009, p.98) ou "obedeciendo el razonamiento y estando siempre de acuerdo con él" (GUAL, 1988, p.78)

4.2. Extremos no *Fédon*; a pureza ligada ao eterno. Ascese e ptose.

A ascese que é listada junto a pureza (*Fédon* 67a) é um movimento de subida que pode se opor à *ptosis*, à caída ou queda — neste caso e na época, de um órgão do corpo — por exemplo a visão, a pálpebra, *blefaroptosis* —? Também a declinação dos nomes foi chamada *declinatio triptota*.³³⁸ Em movimento simultâneo e complementar, Sócrates relaciona o impuro ao contaminado:

então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma — mas nunca antes. Além disso, por todo o tempo que durar nossa vida, estaremos mais próximos do saber, parece-me, quando nos afastarmos o mais possível da sociedade e união com o corpo, salvo em situações de necessidade premente, quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, mas, pelo contrário, quando nos acharmos puros de seu contato, e assim até o dia em que o próprio deus houver defeito os laços. E quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossimilmente ficar unidos a seres parecidos conosco; e por nós mesmos conheceremos tudo o que é. (...) (*Fédon*, 66a-67a, trad. Paleikat & Costa,

³³⁷ Acrescente-se complementando o paralelo do comando, que o corpo é a causa da guerra, cf. *Fédon*, 66c: "Com efeito, guerras, sublevações e contendas não são produto de outra coisa mais que do corpo e de seus apetites. Disso, é por causa da possessão de riquezas que surgem todas guerras [para uma explicação semelhante ver *República* II 373b-e], e estamos forçados a obter riquezas por causa do corpo, como se fôramos escravos a seu serviço." Este estado apetitivo terá consequências disporitórias da medicina na *República*, ao lado, ou após, minúcias dispersas em outros diálogos comprometendo a assimilação e o não esquecimento filosóficos com a atenção e exposição a vários outros (protesto e pedido manifesto a Cármidis) e assimilação digestiva em que a mistura e corrupção são necessárias e mesmo constitutivas para a assimilação, como a morte é para a vida (*Fédon*, 71e, 96b-c), o sono para a vigília (*Fédon*, 72b-c), mas coordenadas pelo sangue e pelo cérebro, como veremos no capítulo a seguir.

³³⁸ Cf. "El arte explicado, y gramatico perfecto: dividido en tres partes ... (...) La primera contiene la explicacion de las declinaciones, conjugaciones, oraciones, calendas, géneros, pretéritos, relativos y etimología (...)" Escrito por Marcos Marquez de MEDINA. Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Companhia, 1787.

1972)

A proximidade fonética e gráfica que dá ensejo à ligação entre *ascético* e *asséptico*, através de suas dicionarizações, se dá como a falsa curta distância entre dois abismos, um elevado pela acepção hiper-restritiva e tensionante rumo a um plano externo, que se estende num tom religioso; e outro abismo, criado pelo colapso do vínculo da medicina com a filosofia, como protestado retrospectivamente, historiando esta relação, Galeno, no sentido de que ela será decomposta, conferindo-lhe um horizonte puramente técnico. Restam, então, como duas formas que foram, ainda, anacronizadas pelas reintroduções, com alterações, de termos médicos gregos — ou apenas termos gerais —, na literatura médica emergente na modernidade e contemporaneidade: enquanto ascese — *askesis*, palavra cujo tom de exercício e movimento para cima opõe-se à queda (*ptosis*), cuja presença na *República* (X, 604c)³³⁹ se mostra integrada e resumidora do desenvolvimento geral no *Fédon*,³⁴⁰ ao longo de seus vários tópicos.³⁴¹

Do que decorre que um ciclo dos corpos tem como acompanhante persistente a alma; e sobre ela está portanto a necessidade de ação, o campo de ação. Ao mesmo tempo, sua persistência indica que os estados ou partes da alma podem ser permeados e relacionados segundo gradações de contrários; assim apesar de despertos, está-se, em certos sentidos e para certos efeitos, indesperto — o que apenas equivale e se metaforiza como sono, na falta deste quadro explicativo: seguem-se disso as referências várias a um indespertado: na *República*, quanto à questão das magnitudes incomensuráveis, e na *alegoria da caverna*; no *Teeteto*, 147d-148a, e *Leis*, 819d-822d (referidos em 3.1.3. e 3.4.2.) todas comportam uma qualidade que está entre os contrários e sobre a qual não se deve impô-los ainda que taticamente, sem o esforço de desambiguação entre as naturezas ou estados possíveis, como catalepsia, amnésia, letargia, hipnose e outros.

4.2.1. Exame refutativo e também assimilativo, digestivo. Prognóstico.

A presença de tom ascético e rigoroso ressaltada no *Fédon* deve ser reaproximada do Sócrates de Epiteto e de Hipócrates, que fala da assimilação ou digestão (*péps*) dos teoremas para a exibição em ato e não em fala, do saber apreendido: "Do mesmo modo que as ovelhas não mostram o quanto comeram, trazendo a forragem ao pastor, *mas, tendo digerido internamente o pasto, produzem* lã e leite, também tu *não mostres os princípios* filosóficos aos homens comuns, mas, após tê-los *digerido*, <mostra> *as ações*."³⁴² (Epiteto,

³³⁹ SHOREY (1969) Observa que "Platão não era ascético, como alguns inferiram desde passagens na *República*, *Leis*, *Górgias* e *Fédon*. Cf. Herbert L. STEWART, "Was Plato an Ascetic?" *Philos. Re.* 1915, pp. 603-613; Dean INGE, *Christian Ethics*, p. 90: "O ascetismo do verdadeiro platonista tinha sido sempre sadiamente moderado; a marca distintiva do Platonismo é uma combinação de auto-contenção e simplicidade com humanismo."

³⁴⁰ Cf. *LSJ*: "πτῶσις, falling, fall" ; ou *Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico. Ediciones Universidad Salamanca*: "[ptō(sis) πτῶσις gr. 'caída'] Leng. base: gr. Antigua reintroducida con cambio parcial de significado. Docum. en 1708 en fr. ptosis con el significado de la 2ª acep.; en ingl. en 1710. En gr. significa 'caída', 'declinación' y no se usó en medicina.."

³⁴¹ BURGER (1984), *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, capitula os diversos tópicos: Logos and Mythos (59d-63e) , The Practice of Dying (63e-69e), Genesis (69e-72e) , Anamnesis (72e-77d) , Likeness (77d-84b) , Images of the Psyche (84c-88b) , Misology (88c-91c) , Harmony (91c-95e) , The Techne of Logos (95e-102b) , Immortality (102b-107b) , Mythos (107c-115a) , e Pharmakon (115a-118a) .

³⁴² Esta parece ser uma opção — que carrega sua pressão correlata de escolha na visão comum dos dialogantes — disponível para Mênon ante Sócrates (cf. *supra* 2.3.4. p. 48: "Mas, se de alguma forma podes mostrar-me [*endeixastai*] que é assim como dizes, mostra! [*endeixai*]", *Mênon*, 82a6); mas também para Sócrates ante

Encheiridion, p.57, ênfases nossos)³⁴³ Assim a perfeita digestão ilustra a condizente compreensão dos teoremas (θεωρημάτων) (Epiteto, *Enchiridion*, 46.1, e também 51.1)³⁴⁴ segundo os princípios ou paradigmas fornecidos (*Mênon* 79a); o processo que culmina adequadamente — πέψις — ou em caso contrário se diz em *sepsis* — σήψις:

σήψις, Dor. σῆψις, εως, ή, (σήπομαι)

A.fermentation, putrefaction, decay, “ἀρχμηραί τε νόσοι καὶ σήψεις” Emp.121; “ὕγρων σάψεις” Ti.Locr. 102c, cf. Arist.HA569a28; “τὸ τέλος τῆς κατὰ φύσιν φθορᾶς εἶστιν” Id.Mete.379a8; “εἰς χλωρήν” Hp.Prorrh.1.99; εἰς ὀστέων,= σφάκελος, Moer.p.342P.

II. (σήπω) the process by which the intestines reject that part of food which is not nutritious, opp. πέψις, Arist.GA762a14, cf. Ath.7.276d, and v. σήπω 11.4. (Acc. to Gal.19.373 Empedocles said that πέψις took place σήψει.). (LSJ, ênfase nosso)(Cf. *infra* 4.3.2. em *Timaios*)

Dentre os autores que se utilizam da noção, Plutarco a ilustra citando os antigos:³⁴⁵

Zenão (cf. *Parmênides*, 136d); e ainda GUTHRIE expressa também assim a relação de defesa de Zenão para com Parmênides: "Zenão, um discípulo de Parmênides, defendeu a tese paradóxica de seu mestre pelo recurso não de argumentar diretamente em seu favor, mas mostrando (*showing up*) o seu contrário como absurdo. No curso da exposição dessas contradições (...) ele produziu uma série de argumentos nos quais lógicos e matemáticos limaram, agudizaram, (*sharpened*) suas inteligências desde seu dia até hoje." (GUTHRIE, 1969, p. 80). Mostrar, portanto parece ser um privilégio compartilhado na visão comum, alinhada em meio aos esforços do discurso, como uma opção, isto é, um movimento visual associado a uma indicação significativa ou recomendação diagnóstica, em que a suposta visão comum se relacione a dois quadros teóricos em debate. No entanto, o pedido de mostrar pode parecer também leviano, isto é, tentaria evitar-se todo o esforço conjunto por alinhamento, senão mesmo ir contra ele, como quando se supõe malícia na discussão ou no encontro, o que usualmente é atribuído "aos" sofistas como um grupo. Sócrates percebe que esta pequena pressa ou maldade pode se instalar em qualquer um, em quem veja subitamente a complexidade de um quadro: de modo tão provável, de fato, nesse digamos encontro da inteligência de sinônimo parmenídico frênico, com a inteligência dita pelo sinônimo noética (De fato Vigo (2009) traduz no *Fédon*, 69a, p.35 e n. 52: "desenfreno (*trópon tinà dià akolasian*)", a este mesmo propósito); tanto que seria preferível dizer: pode 'acometer', num tom patológico, aquele que ali se colocar. Entre progressivamente maré, ondas e marolas de animosidades diversas, como amplitudes rítmico-musicais e inspiradoras várias em contenda e ocasião, balança o conteúdo, oscilando vai o portador, como vítima infantil, num solo instável para as conexões noéticas, onde, parece — aquele parece — *emói* — que diz ora diz "segundo me parece" ora diz vômito, desengulho, desengasgo, ou numa palavra a função *emética* de expulsão e limpeza pelas vias superiores —, aí Sócrates vai precisar e preferir sempre navegar, forçado a uma atitude clínica de desembaraço, desembargar, não só de todos e para todos mas então também de si e para si.

³⁴³ ἐπεὶ καὶ τὰ πρόβατα οὐ χόρτον φέροντα τοῖς ποιμέσιν ἐπιδεικνύει πόσον ἔφαγεν, ἀλλὰ τὴν νομὴν ἔσω πέψαντα ἔρια ἔξω φέρει καὶ γάλα· καὶ σὺ τοῖνυν μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ἰδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα." (EPITETO, 46.2; DINUCCI & JULIEN, 2012, p. 56)

³⁴⁴ "[51.1] Por quanto tempo ainda esperarás para que te julgues merecedor das melhores coisas e para que em nada transgidas os ditames da razão? Recebeste os princípios filosóficos, com os quais foi preciso concordar, e concordaste. Por qual mestre ainda esperas para que confies a ele a correção de ti mesmo?" (DINUCCI, 2014, p.66)

³⁴⁵ E continua: "(for this very thing is concoction. On the contrary, inconcoction is...) Ao contrário, *inconcoction* é quando o alimento é muito forte para ser afetado pela coisa alimentada (by the thing nourished). Agora coisas finas, simples, insípidas, são as mais facilmente alteradas, no número das quais está a água da chuva, que é formada no ar e no vento e cai pura e sincera (sincere) Mas água de fonte, sendo assimilada à terra e lugares por onde passa, é cheia de várias qualidades que podem torná-la menos nutritiva e lenta na alteração para a coisa nutrida. Mais ainda, que a água da chuva é facilmente alterada é um argumento; porque ela logo putrefaz como a de fonte ou de rio. Por isso *concoction* parece ser putrefação, como Empédocles diz, — *Quando em vinho-da-madeira (vine wood) a água putrefaz. Ela se torna em vinho, enquanto sob casca ela jaz*. Ou, o que pode mais prontamente ser atestado por uma razão, que é por isso que a chuva é doce e suave, quando é trazida pelo vento? Pois por essa razão a água do gado é mais apetitosa e rãs na sua espera levantam seu chamado, como se elas estivessem chamando pela chuva para

(...) Porque as águas das fontes e rios são sempre frescas, novas sempre chegando; daí Heráclito disse bem, que nenhum homem pode ir duas vezes no mesmo rio. E ainda assim estas mesmas águas nutrem pior que a água da chuva. As águas dos céus são vivas e aéreas e, sendo misturadas com espírito, rapidamente são passadas e elevadas junto à planta, por causa de sua tenuidade. E, bem por esta razão, ela faz bolhas quando misturada com o ar(...) — Porque isto é exatamente a concocção! (*concoction*) [assimilação] (...)

O sentido já se mostra relativo à assimilação, mas relativamente à água, convindo buscar uma transição referente ao fogo, porque ele será o condutor do sangue junto à destruição, com vista à reconstrução já como corpo, que ocorre na digestão. O ar, entretanto, como coisa mais fina cuja suscetibilidade ao ataque digestivo é maior, indica o caminho que se pode ver com o fogo: a fineza e leveza da matéria e das partes, ao mostrar esta suscetibilidade, correlaciona a passagem do espírito de um corpo que se torna alimento, por sua decomponibilidade ocasionalmente expressa em leveza, ao corpo que se alimentará, recebendo este espírito como um acréscimo, também por sua relativa imaterialidade. Desse modo temos duas relações aí presentes, que se fazem importantes segundo uniram pensamento a movimento e enfim às partes corporais, e segundo, em Platão, uniram o trânsito alternado ou cíclico do fogo e do sangue à assimilação como um processo que deverá imperiosamente evitar as obstruções de tipo noético, isto é, cuja assimilação indigesta — exposta explicitamente em Epiteto — ou parcial — como com Sócrates, referindo-se ao não examinado — imporá ao espírito impedimentos noéticos e mais agudamente — indutivos e ascéticos — como se pretende na ascese alada do *Fedro* (251c).³⁴⁶ Aristóteles usa o termo *polikámpton*,³⁴⁷ análogo ao parmenídico *poliplâncton*:³⁴⁸

adoçar o pântano e para ser tempero para a água nas poças. (PLUTARCO, *Quaes. Nat.*, 2. *Por que árvores e sementes crescem melhor com chuva do que com irrigação?*)

³⁴⁶ À escala estrita do diálogo em que Sócrates efetua a sensibilidade, que lhe singulariza, à emersão de monstros ou de bons frutos e rememorações através da alma em vidas independentes mas interligadas, ambiente de trabalho que procuramos examinar, Platão opera também a escala macro e diretiva, inspiradora dos guardiães e legisladores: "Primeiro, devemos começar por vigiar os criadores de mitos, e selecionar as belas criações e proscrever as ruins. As que forem escolhidas, persuadiremos as amas e mães a contá-los às crianças, e a moldar as suas almas por meio dos mitos, com mais cuidado do que os corpos por meio das mãos." (καὶ ὄν μὲν ἂν καλὸν μῦθον ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὄν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον. τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν:) (*República*, 377c) *Apud* Admar COSTA, 2006, *Discurso, Eros E Alma. Leitura do Fedro de Platão*, p. 17. Acompanhando a assimilação digestiva como correlata instrucional e operacional de uma assimilação noética, também sujeita a absorções obstrutivas ou de fluxo exagerado, devemos entender as 'belas criações' também então, à luz da relação que vemos entre estímulo e repulsão, operada em Sócrates após Hipócrates, como a belicidade que recompõe um campo complexo de batalha feito não só de adversários mas de níveis de atuação, como o desapaixonado e ímpio, oferecido por Lísias no *Fedro*, e o apaixonado, por Sócrates, no *Fedro* e no *Banquete*.

³⁴⁷ κάμπτω — ka[mtilde]p—as; κάμψαντες — part pl aor act masc nom ; κάμψαντες — part pl aor act masc voc. (LSJ)

³⁴⁸ [1009b] Ademais, eles dizem que muitos dos seres vivos têm impressões sensoriais das mesmas coisas contrárias às nossas e que até mesmo cada indivíduo, considerado em si mesmo, nem sempre tem as mesmas impressões sensoriais da mesma coisa. Portanto, não é claro quais delas são verdadeiras e quais falsas. Na realidade, umas não são mais verdadeiras do que outras, mas ambas são equivalentes. Por isso Demócrito afirma que ou não existe nada de verdadeiro ou, pelo menos, que a verdade permanece escondida para nós. [c] Em geral, esses filósofos afirmam que tudo o que aparece aos nossos sentidos é necessariamente verdadeiro, porque eles consideram que a inteligência é sensação e que esta é uma alteração. Por estas razões também Empédocles e Demócrito e, pode-se dizer, todos os outros, aceitaram esta convicção. E, de fato, Empédocles afirma que, mudando o estado físico, muda também o pensamento: "Diante das coisas presentes

Em geral, esses filósofos afirmam que tudo o que aparece aos nossos sentidos é necessariamente verdadeiro, porque eles consideram que a inteligência é sensação e que esta é uma alteração. Por estas razões também Empédocles e Demócrito e, pode-se dizer, todos os outros, aceitaram esta convicção. E, de fato, Empédocles afirma que, mudando o estado físico, muda também o pensamento: "Diante das coisas presentes aos sentidos, cresce nos homens o pensamento" [Fr. 106.], e em outro lugar ele diz que "na medida que os homens mudam, sempre diferentes a eles se apresentam os pensamentos." [Fr. 108.] Também Parmênides diz a mesma coisa (...) (ARISTÓTELES, *Met.* 4.1009b)

Pelo mencionar vários pensadores originários ou ditos filósofos pré-socráticos, e pelo omitir Hipócrates, Aristóteles nos indica, senão um critério de agrupamento, a presunção de um vínculo do movimento — interno — de agressão amassante ou dissolvente ao alimento como ainda um corpo diferente, estrangeiro — como o dito pela palavra catalepsia (cerco, tomada de posse, deixar apoplético) de uso anteriormente militar —, com o pensamento ou sua busca, possível ou cética — "como ir atrás de pássaros no céu." Primeira observação, este ceticismo no importante trecho acima envolve no entanto aspectos que Platão submeterá em analogia ao processo digestivo, assimilador ou nutricional, que os helenistas a que temos recorrido souberam destacar, e no qual pode-se empreender e ver uma miniatura do processo e da disposição militar e médica, que Sócrates atribuiu aos legendários Zalmoxis e Ábaris, no início do *Cármides* (156d, 158b). Processo de busca, circunscrição de tipo definidor ou refutador para reconsideração (*skepsastai*) (Chantraine, 1968, p. 1014.), no qual Sócrates se investe e para o qual diz ter como arte a capacidade de saber quando vai emergir na fala do entrevistado um produto ou filho legítimo, senão uma coisa monstruosa (*Teeteto*, 151c). Segunda observação, a frase final com que Aristóteles encerra a exposição e o julgamento é uma citação ou ao menos uma expressão, que pode comportar referentes como a situação encenada por Aristófanes nas *Nuvens*, emblemática, sobre Sócrates olhando para o céu, avaliando as configurações das nuvens como se as dos ventos e ânimos, ou mesmo olhando para o nada invisível, se buscando as configurações dos argumentos. Com esta referencia equívoca e desprotegida, liberando as apropriações da visão comum sobre o Sócrates nefelibata, mas também estas mais elaboradas sobre a fisiognomonia dos móveis localizados no céu, Aristóteles pode indiferentemente saber, concordar e ainda mencionar, ou não, em qualquer destas extensões, a capacidade do pensamento noético de operar, com a correspondente *cátharsis*, a redução ou extinção dos ventos,³⁴⁹ neste caso os ânimos localizados, bem como redução da suscetibilidade à *doxa* e do contágio volúvel a ela, pouco capaz de filtragens — não por amarras, como se leria literalmente no *Fédon*, mas por vínculos, *dêixis*, como trama esquemática visualizável noeticamente.³⁵⁰

aos sentidos, cresce nos homens o pensamento" [Fr. 106.], e em outro lugar ele diz que "na medida que os homens mudam, sempre diferentes a eles se apresentam os pensamentos." [Fr. 108.] Também Parmênides diz a mesma coisa: "Como ocorre sempre a mistura nos membros dos múltiplos movimentos, / assim nos homens se dispõe a mente. De fato é sempre o mesmo / o que nos homens pensa a natureza dos membros, / em todas em cada um. O pleno, com efeito, é o pensamento." [Fr. 16] E de Anaxágoras (...) a alguns de seus discípulos, segundo a qual os seres seriam para eles tais como eles os considerassem ser. E dizem também que Homero teve essa mesma opinião, pois representou Heitor, delirante por causa do ferimento, que "jazia com pensamentos mudados em sua mente (...)." (ARISTÓTELES, *Met.* 4.1009b, ênfases nossos)

³⁴⁹ Não a extinção dos próprios ventos, ao estilo empedocleano e talvez tema pelo estagirita para sua obra sobre os magos.

³⁵⁰ Isto em lugar mais apropriado como a *Poética*, onde exibiria o grau e o viés de sua percepção do mecanismo socrático — pois sabemos com as já vistas BURGER, HARARI e outros, que ele tem essa percepção — que tentamos compreender e detalhar.

Aquilo que não é pesquisado, examinado, como num processo de digestão, pode não estar em suspensão, num ambiente investigativo ideal onde conversam motivados pelo saber (*Apologia*, 38a; *Mênon*, 75d), e sim mais comumente estar sustentado pela controvérsia, mais ou menos em tela, em voga ou senão 'intestinal': "E, no entanto, é necessário que todo Estado, às vezes, empregue, mesmo essa igualdade, num grau variável, se pretender evitar o próprio envolvimento em lutas intestinas, a favor de um partido ou outro, já que (...)" (*Leis*, VI, 757d)³⁵¹

Controvérsia intestinal que o sábio não destrói sem criar um tecido correspondente em compenetração, às tensões antitéticas, que a sofística retratará, também preservando a riqueza de aspecto, como *dissoi logoi*, e que os estóicos chamam isostenia.

Hipócrates mostrará o vínculo com o sangue compreendido como item da digestão, isto é, de um processo de apreensão como cerco e assalto militar, em que o sangue é o agente, ao tratar de 'más evacuações'.³⁵² Assim como tratando de problema semelhante ao tratado por Aristóteles nesta passagem, Sócrates no *Crátilo*³⁵³ refere o fluxo como um impeditivo ao processo de nomeação, linguagem e conhecimento, minimizando o valor da opção contrária, e o desastre nisso implícito, com a forma corriqueira e repulsiva do catarro,³⁵⁴ assim também Platão recorre ao fluxo desta vez sanguíneo para dar conta do embate que resulta ser assimilativo.

Os dois gêneros de ciclos, fisiológicos e cósmicos (...) são ambos ativados pela cooperação de duas forças: de uma parte, uma força de irradiação

³⁵¹ Ou também em outra tradução, confirmando a analogia indivíduo-Cidade, ou corpo-Cidade: "None the less, it is necessary for every State at times to employ even this equality in a modified degree, if it is to avoid involving itself in intestine discord, in one section or another, (...)" (Platão, *Leis*, 6.757d, trad. BURY, 1967, ênfases nossos)

³⁵² "Ação purgativa, de limpeza, prática leiga cujo sentido de alívio é compreendido popularmente e apenas regido pela orientações médicas, a chamada ação emética ou vomitória coordena tecnicamente a sabedoria corrente: falando de vinhos, Soranus refere de passagem, ilustrando este contexto: "Wine can equally facilitate evacuations from the upper part of the body. Soft wine is a more active expectorant than strong white wine.95 Wine is also used as an emetic. If, for reasons of health, thin individuals wish to provoke vomits intended to purge moisture during winter months (...)" (O vinho pode também facilitar evacuações da parte superior do corpo. O vinho suave é um expectorante mais ativo que o vinho branco forte. O vinho é também usado como emético. Se, por razões de saúde, indivíduos magros desejam provocar vômitos com a intenção de purgar (...))" (*Apud Jacques JOUANNA*, 2012, *Greek medicine from Hippocrates to Galen : selected papers*, p.186). No campo psíquico e filosófico, a expulsão superior se deve à ausência de trânsito e mesmo somente poros imposta em endurecimento, esclerose e vaidade, ares, trazida pela opinião por sua capacidade involuntária de recobrir, os temas e à verdade lembrável, em verdade estratégica, disposicional — ambos processos diagnosticados por Sócrates e sua extensão ecoadora, Epiteto. Num registro e cuidado mais filológicos, convém reparar uma forma estabelecida para dizer da fala ou discurso, seguindo desde forma latina que diz do seu ato físico como expelir: "*expellere*, lançar fora com violência, expulsar. Lançar de si : expelir fumo pela boca. Arremessar a distância: expelir balas. *Fig.* Proferir com violência, expelir injúrias.(LELLO, 1957)"; de onde esta forma anglo-saxã em preservada consonância: *spell* (*spell*, *spelt*); e *expel* "*vt* (*send out or away by force; expel the enemy from a town.* (HORNBY, 1974, p. 299)" Outra forma importante é a substantivada *spell*, dizendo feitiço, encantamento — ressoando a *épodé* —, *charm*: "*spell* n (...)" palavras usadas para encantar, de que se supõe terem poderes mágicos: colocar um ~ em alguém." (HORNBY, 1974)

³⁵³ Cf. *supra* subcapít. *Mênon* e ainda sobre o fluxo já também como crítica à genealogia tradicional aplicada aos valores, no subcapít. *Cármides*. Naquele ponto, vimos que: "*O funcionamento dos ciclos fisiológicos é portanto concebido por Platão da mesma maneira que a manutenção do equilíbrio dinâmico do universo por meio dos ciclos de restituição que ele nos descreve às pp. 56C — 58C do Timeu.* [ênfase nosso]"

³⁵⁴ Se antes achamos um tanto dura a observação, agora, diante do fluxo intestinal incontido, correspondente a uma assimilação impossível, mais do que dispéptica — listada por Hipócrates cf. *infra* —, vemos que Sócrates foi elegante.

localizada, pelo cosmos, nos astros, em particular no sol, e pelo organismo humano e animal nesse πηγή πυρός interior (78D) que são os vasos sanguíneos; e, de outra parte, a força de atração dos semelhantes, que reside, para o cosmos e para os seres viventes, nas afinidades de forma das partículas elementares. Platão insiste no parentesco dos ciclos fisiológicos com as correntes cósmicas sublinhando a identidade do processo, da restituição cíclica no organismo junto a esta do universo (ὁ δε τρόπος της πληρώσεως αποχωρήσεως τε γίνεται καθάπερ εν τ[ω] παντί παντός ή φορά γέγονεν. 81A), pela comparação da relação ligando a circulação do sangue ao organismo, à relação entre as correntes cósmicas e o cosmos (τα δε εναιμα... περιειλημμένα ὡσπερ υπ' ουρανού συνεστώτος εκάστου τοῦ ζῶου. 81 A.) e pelo apresentar, enfim, esta imitação dos movimentos cósmicos pelo organismo como um efeito necessário de uma mesma série de causas (τήν τοῦ παντός αναγκάζεται μιμείσθαι φοράν. 81 B.). (MUGLER, 1958, p.47)

Onde portanto as discussões da *arkhé* física se mantem ganhando uma atenção ao conceito e ao valor, que é menos pensada do que praticada, de modo atento ao bem-ou-mal e às tensões anímicas que objetivamente e clinicamente engendram.³⁵⁵ Ao refugiar-se nos enunciados, eles não são menos materiais nem menos — principalmente em sua dinamização — físicos.

4.2.2. Diálogo e débito Platão-Hipócrates.

Uma vez atentos ao processo de assimilação (*homoiósis*), rejeição e sepe, encontramos no *corpus* platônico seu ecos junto ao *corpus* hipocrático. O *Ménon* tem passagem longa (87e-89a) em que são explorados o par conceitual proveitoso-nocivo (ὠφέλιμος — *helping, aiding, useful, serviceable, beneficial*; βλαβερός — *harmful*):³⁵⁶ "...estariamos corretos em suspeitar que ela é uma ciência [ἐπιστήμην]. (...) Ora, é por causa da virtude que somos bons? (...) E, se somos bons [ἀγαθοί], somos proveitosos [ὠφέλιμοι]; com efeito, todas as coisas boas são proveitosas, não é? (...) Também a virtude então é proveitosa? [καὶ ἡ ἀρετὴ δὴ ὠφέλιμὸν ἐστίν;]" (87d-e) Com o que, através deste empréstimo de termo, desta associação técnica por vocabulário, a ponte ou emparelhamento com o saber médico, evidente ou não, e em qual contexto da época, estão firmados, como se vê ainda pela sequência detalhante: "Tomando<-as> uma a uma, examinemos de que tipo são as coisas que nos trazem proveito [ὠφελει]. A saúde [ὕγεια], afirmamos, e também a força, a beleza, e até a riqueza — são essas coisas e as desse tipo que que dizemos que são proveitosas [ὠφέλιμα]; não é?" (87e) Abrindo em seguida a dualidade contrária compreendida no conceito proveitoso-daninho, para a perfeição do paralelo e absorção dos campos agora comuns: "Mas essas mesmas coisas, dizemos às vezes que elas também causam dano." (88a) (ταῦτὰ δὲ ταῦτὰ φαμεν ἐνίοτε καὶ βλάπτειν: ἢ σὺ ἄλλως φῆς ἢ οὕτως;) Franqueando a análise que, dos campos filosófico e médico, traz para este último a complexidade que está na discussão da implicação moral: "Examina, pois [σκόπει δὴ,]: quando o que? dirige cada uma dessas coisas ela nos é proveitosa [ὠφελει], e quando o que? <a dirige> ela nos causa dano [βλάπτει]? Não é o caso

³⁵⁵ Cf. *Fédon*, 99e: "Me pareció, entonces, que convenía refugiarme en los enunciados y examinar en ellos la verdad de las cosas existentes." (VIGO, 2009, p. 152)

³⁵⁶ A sequência sucede aos termos que foram motivo de atenção destacada por IGLESIAS (2001) em notas, tratadas nos subcapítulos *Ménon* e *Cármides*, *supra*. Encontrar uma sequência de caráter médico logo após ilustra a conexão e o uso técnico ampliado apontado como característica na obra de Platão. No encadeamento que introduz a sequência, Sócrates relaciona virtude, ciência e bem, mas acrescenta ser um bem o sermos proveitosos, o que conecta a abordagem hipocrática.

que quando o correto uso <a dirige> ela é útil e, quando não, causa dano? — MEN. Perfeitamente. SO. E agora, examinemos também as coisas referentes à alma. [κατὰ τὴν ψυχὴν σκεψώμεθα]" (88a).

Sócrates pode introduzir toda uma concepção de esforço e construção versus a natureza e a linhagem, e a conquista homérica do valor contra um fundo de glória ou aniquilação e letargia, — discussão delicada que acaba por lhe levar ao processo questionador, *in extremis*, pelo mesmo Ânito que ele ali tomará como seu exemplo —, enquanto coloca a prudência como critério da nocividade-proveito detectável, em andamento, na construção da fortuna, como a da riqueza de Ânito versus a natureza, caso de Ismêneas de Tebas (*Ménon*, 90a). "E não é assim também com a prudência [σωφροσύνη], e com a facilidade de aprender [εὐμαθία]: acompanhadas de razão, tanto as coisas que são aprendidas quanto as que são exercitadas são coisas proveitosas, desacompanhadas de razão, nocivas? [βλαβερά;] (88b). Com a importante consequência à argumentação e implicação da sua — nova e radical — concepção: "uma vez precisamente que todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a compreensão ou a incompreensão.[προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερὰ τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.]" (88c-d).

Sequencia que estreita a simbiose em troca recíproca de eficiência sintática e cargas conotativas, notas semânticas.

Com efeito, penso, dar-se-ia o seguinte: se os bons se tornassem <bons> por natureza, teríamos, penso, pessoas que reconheceriam, entre os jovens aqueles que são bons por sua natureza, e, tendo<-os>, essas pessoas, designado, nós o tomaríamos e, tendo-os *selado* [κατασημαίνω] mais bem que o ouro, mantê-lo-íamos sob guarda na acrópole, para que ninguém os corrompesse, mas sim, ao contrário, <para que> assim que atinjam a idade, se tornem úteis à cidade. [ênfase nosso].³⁵⁷ (*Ménon*, 89b)

De passagem, pode dar termos de resolução ao delicado problema da natureza que independe do valor, que parece pode melindrar Ânito:

E com respeito às outras coisas — a riqueza e outras desse tipo — que dissemos ainda agora que são às vezes boas às vezes nocivas, não é verdade que, assim como a compreensão, guiando o resto da alma, torna, como vimos, proveitosas as coisas da alma, e a incompreensão <, guiando,> torna-as nocivas, assim também a alma, usando e guiando [ἡγουμένη]³⁵⁸ aquelas coisas corretamente, torna-as proveitosas, e <usando e guiando> não

³⁵⁷ κατασημαίνω, *to seal up*, cf. Middle Liddell. Culminando o paralelo e a vinculação recíproca, a argumentação se soma ao problema delicado da virtude como construção ou natureza e ainda à correspondência ético-comportamental que tais noções médicas — o par proveitoso-nocivo — tem diretamente para os dispositivos sociais de cultivo e de proteção à corrupção — tomada como uma nocividade estendida ao âmbito social ou expressável em termos também clínicos. O termo traduzido por selado tem pela referência ao ouro uma conotação de repositório protegido de valor, que distrai conotação ou mesmo origem médica também, como em ser encaminhado ao *ábaton* asclepiano e ali permanecer para revalorizar-se — "mais bem que o ouro"?. De todo modo a noção de selar — κατασημαίνω — tem relação tanto ao indivíduo, quanto ao objeto fisiológico da contaminabilidade, quanto ainda, principalmente ao que foi chamado de klépt-élenkhos (cf. *supra* 3.3.1. e *infra* 4.3.1.) mas de modo generalizante, da corrupção (διέφθειρεν).

³⁵⁸ Destaque para ἡγουμένη, termo militar no *Agésilau* de XENOFONTE; comandar na guerra; ser antecedente lógico; ser líder de uma escola; e em termos fisiológicos, conforme nosso interesse neste ponto, em HERÓDOTO (2.93,1).

corretamente, torna-as nocivas? [ὀρθῶς δὲ βλαβερά:] (88d-e)³⁵⁹

Dentre estas ocorrências em que se exercita as possibilidades de conjugação conceitual do par, uma delas os liga à compreensão e incompreensão (88c-d):

uma vez precisamente que todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a compreensão ou a incompreensão. Segundo esse argumento, sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja uma certa compreensão. [κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ὠφέλιμὸν γε οὕσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.]

Este vínculo do par proveitoso-nocivo com a compreensão-incompreensão está especificado por Hipócrates, que enfatiza a predominância do cérebro como órgão anatomicamente centralizador. Epiteto, também, a mantém, e ao par ὠφέλιμα-βλαβερά, estendendo e consolidando o diálogo Platão-Hipócrates.³⁶⁰ O par benefício-dano, presente também no *Mênon* (87e-88e), continua em Epiteto: "[48.a] Postura e caráter do homem comum: jamais espera benefício ou dano de si mesmo, mas das coisas exteriores. Postura e caráter do filósofo: espera todo benefício e todo dano de si mesmo. (...)" (Dinucci & Julien, 2012, p. 58-59). Uma noção ampliada ou apenas integral de nocividade impõe a aproximação entre o aprender intelectual pelo pensamento e a apreensão manual ou expectativa e desejanse,³⁶¹ renovando a vinculação centralizada por Hipócrates no cérebro: "De fato, é forçoso que o corpo afligido estremeça e se tencione, e o mesmo ocorra quando muito agradao, porque o coração e os diafragmas sentem-no mais. Certamente, nenhum dos dois participa da consciência, mas é o cérebro que é a causa de todas essas coisas." (Hipócrates, *Doença sagrada*, 17Litré, 20Jones, *apud* Cairus & Ribeiro, 2005, p. 79) Além do que pode ser trazido por fonte posterior, qual o contexto inicial ou predecessor do *corpus* hipocrático, e o que terá trocado com o *corpus* platônico, na medida das discretas influências quase

³⁵⁹ Esta maneira diplomática de abordar o ponto e de introduzir uma concepção nova, deslocada de si mesma como do ataque simplório a uma afirmativa localizada e sentenciosa, ilustra uma capacidade intelectual e discursiva que Ânito como Górgias identificará em Sócrates, e reconhecerá para alvo inimigo competente; mas cujo aspecto intelectual, derivado da assimilação da linguagem analógica dos geômetras (a fórmula 'assim como'), faz Sócrates amplo na tese, separado de suas eventuais afirmações imputáveis, e dando-se com o fracionamento do discurso que compensa as vigorosas analogias, estendendo e compartilhando sua assimilação, um caráter de absorção e cobertura da tese adversária — da linhagem para o privilégio e a distinção —; caráter que faz pertinente a expressão 'segundo me parece' — acentuando a expressão 'como vimos' — e o faz hospedador tanto de sua opinião quanto da contrária, em igual tom de expelimento das proposições: seja tom expelidor que respeita sua repulsa ao ponto-de-vista do qual este entrevistado é portador, ou também que respeita a própria enunciação socrático-hipocrática. Dupla capacidade intelectual e discursiva de assimilação e expressão que ensinará o estudo da proximidade das formas ego e emói, emético, cf. *infra*, 4.3.2. — a palavra *emói* que se consonancia com *ego*, ἐγώ (cf. LSJ), vale também como vômito, ἐμέω (LSJ), como caso dramático de assimilação e purgação — onde Sócrates se deixa tecnicamente contaminar.

³⁶⁰ "[31.3] Pois é natural a todo vivente evitar e afastar-se das coisas que se afiguram nocivas e de suas causas, como também buscar e admirar as coisas benéficas e suas causas.⁸⁵ (πέφυκε γὰρ πρὸς τοῦτο πᾶν ζῶον τὰ μὲν βλαβερά φαινόμενα καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν φεύγειν καὶ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ὠφέλιμα καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν μετένειναι τε καὶ τεθαυμακέναι.)" (DINUCCI & JULIEN, 2012, p. 42-43)

³⁶¹ "[1.3] Lembra então que, se pensares(12) livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entranças(13), tu te afligirás(14), tu te inquietarás(15), censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá (16), ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano(17), não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo.(βλαβερόν)" (Dinucci & Julien, 2012, p. 14-15)

imperceptíveis que os especialistas conseguem localizar nos substratos dos textos e mesmo nos apócrifos?³⁶²

De modo mais amplo, Jouanna (1999) avalia as relações entre Platão e Hipócrates: "Sabemos que há muito a epistemologia permanece um território da filosofia, e que a filosofia epistemológica é tradicionalmente dita começando com Platão. Mas de fato este estilo de pensamento é prévio a Platão, e deriva de uma época em que era a preocupação não somente de sofistas e filósofos, mas também de homens de ciência." (Jouanna, 1999, p. 248)

4.2.3. Da vigia do campo ou do corpo cercado e de um estado, fisiológico, de vigília.

A destruição do corpo cercado, tomado de assalto, agora chamado alimento, ou fonte de energia e bens,³⁶³ envolve ainda os aspectos e acepções derivantes, do termo catalepsia (*κατάληψις*, *εως*, *ή*), no âmbito que Liddell dá como o da segunda acepção: segurar, com os dedos ou ataduras, as cordas de um instrumento musical, ou ainda, prender a respiração; mas sobretudo, ou em paralelo, com acepção anterior, de cerco, "a *apreensão direta* do objeto pela mente (com Zenão o estóico, 1,20) [ênfase de Liddell]. Tucídides já foi citado para comparar-se à admoestação de Sócrates (cf. *supra* subcap. *Cármides*, p.12) quando o cerco dos Mélios pelos Atenienses demora:

Atenienses: (...) não ignorais que jamais os atenienses levantaram um cerco sequer por medo de qualquer outro povo. (...) não apresentastes nesta já longa discussão uma única idéia aproveitável por homens que esperam salvar-se.(...) Demonstrareis uma disposição de espírito muito irracional, se somente após deixar-nos ir embora chegardes a uma decisão mais sensata. (H. P., V, III)

onde o cerco evidencia a incapacidade de gerar alternativas — como a que Sócrates constata e sobre a qual também insta, demanda, oferece alternativas diplomáticas — mas, agora vemos, porque o cercado tem bem outras visões do problema, que não devem redundar para a conclusão que seria lógico, do quadro tal como posto pelos sitiadores, au tores do cerco.³⁶⁴ À continuação, temos a ocasião de captar a possibilidade de passagem de um estado bélico correspondente ao estado fisiológico de tensão (*táσις*, *τάσις*), a um estado permanente e cíclico de vigília, o estado amplo que pode se opor ao do sonho.³⁶⁵

³⁶² CAIRUS & RIBEIRO (2005) reúnem os problemas que envolvem a geração de um *corpus* em torno de um autor ou do êxito de algumas obras, tais como a promoção de imitações, cópias com interpolações, de agregados apócrifos e a mencionada influência em substrato que a temporalidade progressiva da constituição do *corpus* gera e oferece.

³⁶³ Ou ainda *dotes* sociais ou *dons* naturais, respectivamente e sucessivamente por cultura, cultivo e geração.

³⁶⁴ Vejamos no mesmo Tucídides a passagem que Liddell nos traz para catalepsia: "A. *seizing*, οὐκέτι ἐν κατάληψει ἐφαίνετο, to be within one's grasp, Thuc. 3.33": "*Alcidas flees through the open sea back toward Peloponnesus, pursued in vain as far as Patmos by Paches.*" Alcidas zarpou apressadamente de Éfesos, resolvendo fugir porque enquanto estava com suas naus ancoradas em Claros havia sido visto pelos tripulantes da *Salamínea* e da *Páralos* (Duas trirremes oficiais do governo ateniense, mantidas sempre com suas tripulações a bordo e prontas para navegar em missões extraordinárias (1991, nota 234, p.448)), que por acaso estavam vindo de Atenas; temendo uma perseguição, tomou o rumo de alto-mar, pois estava decidido a, na medida do possível, parar apenas no Peloponeso. (...) Diante disso Paques passou a perseguí-lo à toda velocidade, seguindo-o até a ilha de Patmos (...). (KURY, 1991, p.145)

³⁶⁵ "(...) mas percebendo que Alcidas não poderia ser mais alcançado, decidiu regressar. O fato de não ter estabelecido contato com a frota de Alcidas foi considerado por Paques como um golpe de sorte, pois se isso tivesse acontecido e as naus inimigas fossem compelidas a entrar em algum porto no qual ele tivesse que instalar acampamento, estaria criado para a frota ateniense o problema de vigiá-las e bloqueá-las."

4.3. Catalepsia e música; os poliedros de Platão e a captura da irracionalidade.

Na medida em que Sócrates interrompe a fala e pede consideração de um outro modo, de um outro quadro, ou ainda de um outro tópico, alterando ainda o ritmo da fala e do discurso no momento presente de um diálogo em andamento, compreendemos melhor a referência ao sentido amplo de música e ao da música encomendado em sonhos ao longo da vida de Sócrates:

Agora, porém, depois do julgamento e por haver o festival do deus adiado minha morte, perguntei a mim mesmo se a música que com tanta insistência o sonho me mandava compor não seria essa espécie popular, tendo concluído que o que importava não era desobedecer ao sonho, porém fazer o que ele me ordenava. Seria mais seguro cumprir essa obrigação antes de partir, e compor poemas em obediência ao sonho. Assim, comecei por escrever um hino em louvor à divindade cuja festa então se celebrava. Depois da divindade, considerando que quem quiseser ser poeta de verdade terá de compor mitos e não palavras, por saber-me incapaz de criar no domínio da mitologia, recorri às fabulas de Esopo que eu sabia de cor e tinha mais à mão, havendo versificado as que me ocorreram primeiro. (*Fédon*, 61b) (Cf. *supra* 2.2.1.)

Interferir nesses andamentos verbais, submetê-los ao andamento³⁶⁶ da temperança ou cortá-lo nos modos que, mesmo controversos e variados ou indeterminados ainda, permitam a regência da *sophrosyne*, parece ser a tarefa de Sócrates, quando vista com termos musicais, e sob a ótica de uma clínica ético-política. De fato Platão introduz tecnicamente na sua atomística, como observou POPPER (1998), um ingrediente irracional, conveniente aos transportes divinos elogiados no *Fedro*:

O grande interesse de Platão no problema da irracionalidade é mostrado especialmente nas duas passagens mostradas acima, o *Teeteto* 147d-148a, e *Leis* 819d-822d, onde Platão declara-se envergonhado de que os gregos não estejam despertos para o grande problema das magnitudes incomensuráveis. Aqui, eu sugiro que a Teoria dos Corpos Primários (no *Timeu* 53c-62c, e talvez mesmo abaixo até 64a; ver também *República* 528b-d) era parte da resposta de Platão ao desafio. Ela preserva, numa mão, a característica atomística do Pitagoreanismo — as unidades indivisíveis (mônadas) que também fazem um importante papel na escola dos atomistas — e ela introduz, em outra mão, as irracionalidades (das raízes quadradas de dois e de três) cuja admissão no mundo tinha se tornado inevitável. Ela o faz pelo tomar dois dos ofensivos [acusados, *offending*] triângulos retangulares — aquele que é metade de um quadrado e incorpora a raiz de dois, e o que é metade de um triângulo equilátero e incorpora a raiz quadrada de três — como as unidades com as quais tudo o mais é composto. De fato, a doutrina de que estes dois triângulos irracionais são os limites (*peras*; cp. *Mênon* 75d-76a)³⁶⁷ ou formas de todos os corpos físicos elementares pode ser dita como

(Tucídides, HGP, III, 33) (KURY, 1991, p. 145)

³⁶⁶ Andamento, com o sentido musical que o termo oferece, de cadência para harmonia complexa; de expressão, em ritmo, das ressonâncias à diversidade de notas.

³⁶⁷ Conviria comparar a figura desenhada e examinada no *Mênon* aos diagramas de Euclides e os do pitagorismo posterior, fruto que faria do esquema no *Mênon*, de exemplo, em emblema. E de espécie casual, especificação inevitável, em ilustração, demonstração sobreposta ou interna à própria demonstração.

sendo uma das doutrinas físicas centrais do *Timeu*. (POPPER, 1998, p.253-4, ênfases nossos)

De modo que a regência legisladora ou, digamos, musical, não prescinde de, nem exclui, os elementos irracionais.³⁶⁸

4.3.1. A prevenção ou antídoto platônico ao irracional, e a mitridática à *sepsis* ou intoxicação.

A introdução deste triângulo no seu "átomo" tem efeito — diante da gravidade célebre que o problema dos irracionais teria tomado para os pitagóricos³⁶⁹ —, usando de analogia, de prevenção ou de antídoto, no modo mesmo em que o general grego Mitridates VI, rei do Ponto, a praticava. O chamado mitridatismo incorpora o elemento agressivo da irracionalidade ou do veneno físico, como foi feito segundo Popper.³⁷⁰ Pode-se imaginar o

³⁶⁸ Ou os elementos de não óbvia ponderação, a que o legislador deve estar atento e saber honrar: "Nas *Leis*, 757b-d, [cf. *supra* 4.2.1.] Platão discute 'dois tipos de igualdade': "Uma delas (...) é a igualdade de medida, peso ou número [isto é, igualdade numérica ou aritmética]; mas a mais verdadeira e melhor igualdade (...) distribui mais para o maior e menos para o menor, dando a cada um sua justa medida em acordo com sua natureza (...) Pelo garantir a maior honra aqueles que são superiores em virtude, e a honra menor para aqueles que são inferiores em virtude e seleção, ela distribui a cada um o que é adequado, de acordo com este princípio de {racionais} proporções. E isso é precisamente o que nós deveríamos chamar 'justiça política'. E quem quer que possa fundar um estado deve fazer disso o único objetivo de sua legislação (...) : essa justiça, somente, que, como fixado, é igualdade natural, e que é distribuída, como a situação o exige, a desiguais." (POPPER, 1998, *Plato and geometry*, p. 251-2) Já BURY, 1967-8, anota para a igualdade: "1 Cp. Plat. *Gorg.* 508a ff, Plat. *Gorg.* 508b ff; Aristot. *Pol.* 1301b 29 ff.; Aristot. *Nic. Eth.* 1131b 27, Aristot. *Nic. Eth.* 1158b 30 ff. A igualdade "aritmética" que meramente conta cabeças e trata todos igualmente é aqui contrastada à verdadeira igualdade proporcional que dá conta da igualdade humana, e na qual é baseada a "justiça distributiva" (como Aristóteles a chama): cp. também com 744C).

³⁶⁹ "A descoberta da irracionalidade da raiz quadrada de dois (aludida por Platão no *Hípias Maior* e no *Mênon* (...) ver também Aristóteles, *Analítica Priora*, 41a26f.) destruiu o programa pitagórico de 'aritmética' da geometria ('arithmetizing' geometry), e com isso, parece, a vitalidade da própria Ordem Pitagórica. A tradição de que esta descoberta foi primeiro colocada em segredo é, parece, apoiada pelo fato de que Platão ainda chama o irracional primeiramente como *arrhetos*, isto é o secreto, o imencionável mistério; cp. *Hípias Maior* 303b—c; *República* 546c. Um termo posterior é 'o não-comensurável': cp. *Teeteto* 147d, e *Leis* 820c." (POPPER, 1998, *Plato and geometry*, p. 253)

³⁷⁰ "Um dos inimigos mais formidáveis e exitosos de Roma e [que] lutou consecutivamente contra os três maiores generais dos finais da república: Sila, Lúculo e Pompeu", morto em 63 a.C. por suicídio já que o habitual envenenamento lhe tornou-se ineficaz: adquirir imunidade a venenos pela contínua ingestão de pequenas doses não-letais deles. Método e produto que levaram seu nome. "A vida de Mitridates VI está envolta em relatos de tintas semilendárias : no ano de seu nascimento e no ano de sua ascensão ao trono, apareceu no céu um cometa durante setenta dias (LeGlay, *A History of Rome*, p. 100) ; afirma-se que à morte de seu pai, o rei Mitridates V, sendo ainda um menino, teve que fugir temendo por sua vida, levando durante sete anos uma vida selvagem, (Juniano Justino, *Epitoma Historiarum Philippicarum* xxxvii.2) e não regressou senão para assassinar sua mãe Gespaepyris e a seu irmão Mitridates Chrestos (o Ungido), mas não à sua irmã Laodice, com quem se casou. (...) Sem embargo, a lenda mais conhecida é a de sua resistência aos venenos : com o intento de proteger-se de possíveis envenenamentos, costumava experimentar os efeitos dos tóxicos em meio a delinquentes condenados [*convicts*] e consigo mesmo, buscando um antídoto que o mantivesse à salvo de possíveis tentativas de assassinato, o que encontrou no mitridato, uma mescla de substâncias vegetais e animais de invenção atribuída a ele, que lhe permitiu imunizar-se. Segundo conta Apiano na *Historia Romana* (XVI, 111), quando foi derrotado por Pompeu, Mitridates VI tentou suicidar-se ingerindo veneno para evitar sua captura pelos romanos, mas pelo estar imunizado teve que recorrer a um de seus oficiais para que lhe provocasse a morte pela espada. (...) Áulio Cornélio Celso, enciclopedista romano do século I a.C., recolheu em sua obra *De Medicina* (v.23.3) a composição do Mitridato ou Mitridatum(5)." (LEGLAY, *A History of Rome*, p. 100.) Após a receita, Celso registra: Mas o mais famoso antídoto é o de

análogo mitridático a que Platão combatesse:³⁷¹ um ceticismo não investigativo mas negador, auto-oclusivo; ou ao contrário, o próprio Sócrates, como veremos a seguir, sustentando com a fórmula "segundo me parece" em sua conotação antiemética, os argumentos equívocos ou as "determinações que circulam por tudo e a tudo aderem" (*Teeteto*, 202a), bem como lidando com sua própria doença:

Não largas de quem se aproxima de ti, enquanto não o obrigas a despir-se e a medir-se contigo na dialética. — Sócrates — Achaste uma excelente imagem, Teodoro, para minha doença. Com a diferença de que sou mais pugnaz do que esses lutadores, pois não tem conta os Hércules e os Teseus com quem já me defrontei, campeões de disputa todos eles, e que me malharam sem dó nem piedade. Mas nem por isso abandono o campo, tal a paixão com que me entrego a essa modalidade de exercício. (*Teeteto*, 169b)

Comparado a Mitridates, fica exposto o seu recurso a uma suportabilidade ao "veneno" discursivo e sustentabilidade pela prática discursiva; estas se dão pelo albergar com grande memória as opiniões conhecidas³⁷² e as recém emitidas, sem engolir-las, absorvendo-as e assimilando-as parcialmente, nem vomitá-las com distorções pela repulsa ou pela difícil digestão. Comparado por Aristóteles a outros mais, imporia-se mais do que mera indigestão a própria divisão do conceito de alma, neste caso o de grande alma, para o bem ou para o mal: diferença dramática de caráter que a mesma magnanimidade, *megaloprepeia* (*Mênnon*, 74a) teria que subsumir entre Lisandro e Ajax, Sócrates e Alcibiades, forçando Aristóteles a perguntar pela necessidade de ou bem subdividi-la ou bem substituí-la (Cf. *supra*, 2.3.6. *Análíticos Posteriores*, B 13, 97b 15-25).³⁷³ A comparação com Sócrates é ainda rica: do contexto histórico ao médico, o sentido pleno ou mais intrínseco da ideia e da possibilidade de algo como um antídoto começa a emergir.³⁷⁴

Mitridates (...)" (CELSUS, V. 23. 2-24. I. (SPENCER, 1961, p. 57))

³⁷¹ "El Mitridatismo también puede ser usado metafóricamente con una connotación negativa. Se puede decir que alguien ha desarrollado Mitridatismo cuando aquella persona es indiferente hacia un fenómeno negativo social debido a una exposición muy frecuente a tal fenómeno. Por ejemplo un ciudadano de San Francisco, una ciudad con una población muy grande, puede hacerse indiferente a la necesidad de falta de un hogar." (v. Mitridatismo)

³⁷² Notória e epicamente ampliadas pelo auxílio — senão pela imposição — de esquemas visuais-noéticos, delinearíamos o seu tipo de, ou o seu protagonismo em, 'arte da memória' — cf. *Carta II*, op. cit.

³⁷³ "Se (...) buscamos o que é a magnanimidade, é preciso conduzir a indagação (...) a alguns indivíduos magnânimos que conhecemos bem, para ver que coisa têm em comum. Assim, se magnânimos foram Alcibiades ou Aquiles e Ajax, que coisa tem eles de idêntico? O não suportar ser ultrajado: um de fato fez a guerra, outro foi presa do furor, e o terceiro se matou. Depois (...) a outros personagens, como Lisandro e Sócrates: se estes foram magnânimos por sua indiferença ante a boa ou a má sorte, tomando estes dois aspectos examinemos qual elemento comum têm eles, a impassibilidade frente às circunstâncias fortuitas e a suportabilidade frente às injúrias. Se não é assim, devemos concluir que são duas as espécies de magnanimidade." Cf. *supra* 3.2.1.

³⁷⁴ Junto ainda ao contexto político dos envenenamentos dado por CÂNFORA (2000) em *Ofício perigoso dos filósofos*. Além de Sócrates, pela cicuta, Aristóteles teria sido envenenado por ordem dos generais de Alexandre. Já Celso, médico e historiador da medicina, escrevendo pouco depois de Mitridates, sobre antídotos, cita um homônimo do Zópiros que diagnosticou Sócrates, "um cirurgião em Alexandria, que inventou um antídoto e foi referido por vários autores em Medicina." Galeno XIV. 150, 205), II. 55, nota. No índice de SPENCER, que traduziu e anota: "23. Antídotos (...) Substâncias aromáticas e estimulantes misturadas com mel e vinho. Celso menciona somente três, com 30, 10 e 37 ingredientes respectivamente. Estes ingredientes confortariam pacientes sofrendo das condições descritas, e o medicamento poderia ser administrado repetidamente em pequenas doses. (...). Não há outro ingrediente venenoso ou narcótico(...) Eles são frequentemente necessários, mas são às vezes mais importantes porque trazem ajuda aos casos mais graves. Eles são apropriadamente administrados em contusões corporais, também para golpes, desmaios ou

Estas formas relativamente extremas de comportamento e pensamento estariam além ou ao lado da própria corrupção, cuja própria percepção de um sistema — político ou orgânico — como de um referente ao qual se degenera, estaria ausente ou como num labirinto, contígua mas inacessível, impondo a Sócrates os torneios, reenquadramentos,³⁷⁵ considerações (σκοπεῖν),³⁷⁶ exames (σκέψασθαι)³⁷⁷ e visões (σκέπτομαι, *look*, olhar, ver), entre outra dezena de formas variantes em duas centenas de ocorrências — que percorressem estas adversidades posicionadas e dispostas em configuração labiríntica, de modo semelhante ao que protesta "Ó celerado! Lhe falei; há quanto tempo me fazes andar num círculo, ocultando de mim (...)" (*Cármides*, 174c; mas também 163d, 165b; 166c-e) Ou ainda: "Já não decidimos há muito tempo que ela é apenas (...), nada mais? (...) Não nos será, amigo, de nenhuma utilidade, pois esta parte acabamos de atribuir a outra arte. Ou não? — Exatamente." (*Cármides* 174e-175a). Ou ainda, já reversamente não mais paciente mas agente: "e colocando de lado" (*Teeteto*), "Percutamo-lo por todos os lados" (*Filebo*).

Antídoto que dá ocasião da importante distinção entre memória, articulada noeticamente, na visão com o espírito, e mera lembrança: quando a escrita, longe de ser a ' vaidade dos políticos' (*Fedro*, 257e), serve como tesouro para gerar discursos de verdade, diz a Fedro (274e) contando a oferta de Teute ao Rei egípcio. "Confiante na escrita, será por meios externos, com ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança." (*Fedro*, 275a).

O irracional, se e quando equivalível à loucura divina, tem um tratamento que distingue "quatro espécies, referentes a quatro divindades" (*Fedro* 265b), e Sócrates fala de um jogo — talvez ecoado em 276e — que encaixa "não sei de que modo" um discurso "não de todo carente de persuasão" (*Fedro*, 265b-c), "que troca a censura pelo elogio" (265c). Isto tem a enorme vantagem que Sócrates vai analisar e enumerar: "Primeiro: concentrar numa idéia única, por meio da visão de conjunto,³⁷⁸ os *elementos dispersos*, a fim de *ressaltar pela definição*, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar. [ênfases nossos]" (εἰς μίαν τε ιδέαν συννοῶντα³⁷⁹ ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλη.) (*Fedro*, 265d) Muito deve a percepção da *sképsis* — com sua corruptibilidade (por exemplo *Fedro*, 250e) ou construtividade (por exemplo Bacon, nota sobre o ceticismo, cf. *supra* 3.1.3.) — a esta ênfase na visão e na 'visão de conjunto': ela faz da seleção de temas acontecendo no diálogo ou no pensamento, uma tarefa de atenção noética-visual, com aquela visão de que falava no *Banquete* (219a): "A visão do entendimento

em caso de queda de alturas, ou para dor numa víscera, nos flancos, fauces ou partes internas. Mas eles são sobretudo necessários contra venenos introduzidos nos nossos corpos através de mordidas, ou comida ou bebida." Se não ha exagero em DIÓGENES LAÉRCIO (II, 5, 21) sobre o quanto Sócrates sofre agressões, por conta de suas indagações e espírito zetético, a sua "doença" dialética comportaria algo como efeito anestésico, ou estimulante, ou mais propriamente o de um alimento para a alma e a asa (*Fedro*, 251b).

³⁷⁵ Cf. por exemplo o deslocamento angular desde o bom, na encadeada discussão do 'proveitoso-nocivo', que começa com *Ménon*, 87e: "E, se somos bons, somos proveitosos; com efeito, todas as coisas boas são proveitosas, não é? (εἰ δὲ ἀγαθοί, ὠφέλιμοι: πάντα γὰρ τὰγαθὰ ὠφέλιμα. οὐχί;)"

³⁷⁶ Entre muitas dezenas de ocorrências de 'considerar', 'examinar', por exemplo no *Timeu* 26d-e: "Wherefore, Socrates, we must *consider* whether this story is to our mind." (σκοπεῖν) e no *Teeteto* 182a, ênfases nossos: "Then just *examine* this point of their doctrine." (σκόπει δὴ μοι τόδε αὐτῶν:)

³⁷⁷ Cf. dessa vez *Ménon*, 87c: "Depois disso, segundo me parece, é preciso examinar (...) (τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικε, δεῖ σκέψασθαι πότερόν ἐστιν (...));" respectivamente IGLÉSIAS, 2001, p. 71, e BURNET, 1903.

³⁷⁸ Na tradução BINI & PINHEIRO, 2010, registram à nota 161, p. 122: "...ιδεαν... (idean), aqui o sentido específico e restrito da forma de uma coisa presente no intelecto."

³⁷⁹ "συννοῶ — to be able to see, have within the range of one's vision." (Ser capaz de ver, ter dentro da faixa de visão de alguém) (LSJ)

(διανοίας ὄψις) inaugura agudeza maior quando a dos olhos começa a decair. Ainda estás longe disso." ³⁸⁰ a Alcebiádes, que distingue (*diopsestai*) para separar e prosseguir. ³⁸¹ Mas há mais relativo à medicina, quando a palavra causa ainda é seu domínio: "Em terceiro lugar, depois de distinguir os vários gêneros de discursos e de almas e suas respectivas *afecções*, *individualizará as causas*, acomodando gênero com gênero, para mostrar a razão de persuadir [*<com>?* (talvez lacuna na edição)] determinado discurso esta ou aquela alma e de deixar uma terceira de todo indiferente." (*Fedro*, 271b) Seletividade técnica que permite e exemplifica bem uma característica da ação clínica: a eleição, eletividade de tratamento, com capacidade de tipo farmacológico de atuar seletivamente, seja na intensidade, seja no foco isolável dentre o sadio e o nocivo, quadro composto de distinção por vezes difícil, equívoca, sujeita a excessos também terapêuticos, eminentemente na legislação rigorosa mas não armada ou articulada pela nitidez fornecida pela sabedoria. Não acertar, dentro da ordem, ou não poder acertar, significa entrar num vazio contíguo à própria ordem ou medida. Isto tem valor lógico de ausência de baliza condutora, coercitiva; visualmente significa abrir uma visão esquemática divina ou uma visibilidade teratológica. ³⁸²

Notável que abismo e necessidade se juntam nas palavras *anankhé* (ἀνάγκη), e na menos conhecida *anantes* (montante, escarpado, ἀνάντης), constante na *República*, 515e: eles se tornaram os anteriores referentes físicos das balizas coercitivas da lógica; mas continuam presentes compondo um cenário emblemático: "Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-iam para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar (...) E se o arrancassem à força e o fizessem subir caminho rude e íngreme (...)" (*República*, 515e). O elemento íngreme ou de elevação expresso pelo local restrito da caverna é portanto forma equivalente da expressão da dificuldade ligada à luz e à nitidez que lhe acompanham segundo um quadro de pensamento e hábito, na medida em que a fonte da luz — a fonte local natural e habitual — está justamente em lugar elevado. Mais importante, a rejeição feita pela luz a que se está desacostumado é mais forte que a do caminho íngreme ou contornar pela presença de baliza lógica. Esta rejeição especial, ante a permissão virtual por uma visão trabalhada, tem valor de antídoto. Nesse quadro, será portanto pela visão em par com uma distinguibilidade noética, e de modo renovadamente cirúrgico sobre tecitura mais do que histológica, que se poderá operar o repelimento hipocrático e socrático (por exemplo o arremessar para longe, alguns pensamentos extravagantes, no *Teeteto*; e o cinzel de quem vê a estátua dentro da pedra, cf. *supra* 2.3.2., nota).

Tomamos assim a discussão da escrita no *Fedro* pelo aspecto da visualidade que esta oferece. As formas vocabulares variantes do tema *sképs* — considerações (σκοπεῖν), exames (σκέψασθαι) —, pontuando o corpo da obra de maneira múltipla e onipresente, modelam um

³⁸⁰ "Remember, the intellectual sight begins to be keen when the visual is entering on its wane; but you are a long way yet from that time." (FOWLER, 1925)

³⁸¹ Esta visão de conjunto que parece estar onipresente nos passos demonstrativos do *Parmênides* pode estar presente no discurso de Demóstenes: "No *Contra Mídias*, 34, Demóstenes faz destacar, entre outros: "É preciso, quando vós façais leis, ver de perto o que elas são; mas uma vez que vós as tenhais feito, elas devem ser aplicadas e observadas" (« Il faut, quand vous faites les lois, voir de près ce qu'elles sont ; mais, une fois que vous les avez faites, elles doivent être appliquées et observées : voilà ce que demande le respect de votre serment, et aussi la Justice ».) (VLACHOS, op. cit., p. 845)

³⁸² Desde sua prática do exame socrático, Epiteto reflete a relação entre medida e abismo sem limites: "[39] O corpo é a medida (Μέτρον κτήσεως τὸ σῶμα) das posses de cada um, como o pé o é da sandália. Se te fixares nisso, guardarás a medida. Mas se fores além, necessariamente cairás no abismo (ἀνάγκη). (...), pois, uma vez ultrapassada a medida, não há mais limite algum." Cf. O *Enchiridion* de Epiteto, Dinucci & Julien, 2012, pp. 52-3.

relevo de tipo lógico que se entende então como análogo indispensável de uma *sepsé* constitutiva que visa repelir aquilo que o pensamento prefere e comanda na digestão, via fogo e espírito — estas partículas ou partes de maior finura, miscibilidade e participação — junto à parte igualmente mais sutil do alimento.³⁸³ Elas promovem o reenquadramento seja visual seja puramente lógico, ou mesmo métrico, como na escansão musical; elas recolocam um ponto provisório de início ou reinício de trabalho, lembrando conquistas e acordos recentes, na tecitura maior de um percurso comum rumo eventualmente a aporias — pois estas constituem-se justamente em necessárias paredes de algum labirinto, balizadoras ou terminais, em que Sócrates honestamente se instala, junto ao interlocutor, *erôtes* arguidor, simbióticos na percepção dos vieses de ignorância que vem enfeixados e nos veios de *terates* — tanto portentoso, admirável, *taumatzein*, quanto monstruoso, teratogênico, exigente de trabalhosa hermenêutica redutora — enfeixadores de qualquer noção sem exame, como numa anatomia físico-lógica ou psicagógica.

O cérebro é para Hipócrates o mediador de todos os processos³⁸⁴ que se organizam radialmente como fogos que emanam ou que retornam, e na sua mediação coordenada por Sócrates em termos discursivos parece transitar desde acepções provenientes ou confluentes desde Anaxágoras (mencionado explicitamente no *Fédon*, 72b-c³⁸⁵ e Empédocles, mas também de Demócrito, cuja atenção ao ético não era menor que ao físico.³⁸⁶ Será o autor das *Purificações* talvez, quem mais livre e dramaticamente expõe a circulação da alma e os ciclos fisiológicos como agrura e alienação diante de sua possibilidade maior:³⁸⁷

devem vagar por três vezes dez mil estações longe dos bem-aventurados / nascendo em todas as formas mortais no transcurso dos tempos / trocando um caminho de vida por outro / pois o poder do ar os arroja contra o mar / e o mar os vomita no umbral da terra; a terra por sua vez nos raios / do brilhante sol, e este, enfim, os lança de novo no redemoinho do ar / cada um recebe do outro, mas todos os tem horror / E eu agora sou um deles, *vagabundo, desterrado dentre os deuses* / tendo posto minha confiança no

³⁸³ Ainda como aquela preferida dos deuses quando se deixavam conviver com os homens, na planície em Mecona, perto de Corinto (VERNANT, 2008, *O universo, os deuses, os homens*, p. 56). Cf. ainda *Fédon*, 96b-c.

³⁸⁴ Veja-se Alcméon, por VIGO (2009, nota 140 *ad Fédon*, 96b: "A ideia de que o cérebro é o órgão responsável de todas as percepções (*aisthéseis*) corresponde à posição de Alcméon de Crotona, médico e filósofo próximo do pensamento pitagórico (cf. 24 A 5 DK). Não fica claro, no entanto, que se possa atribuir literalmente ao próprio Alcméon a ideia adicional segundo a qual a memória (*mnéme*) e a crença (*dóxa*) surgiriam a partir das percepções, quando o genuíno conhecimento (*epistéme*) surgiria, por sua vez, a partir de uma certa estabilização da memória e da crença. (...) Rowe (1993, p. 231 *ad* 96b4-8 sugere que poderia tratar-se, melhor, de uma reconstrução, devida ao próprio Platão, do modo no qual uma representação mecanicista na linha de Alcméon deveria representar-se o surgimento das formas superiores de conhecimento, a partir das percepções originadas na atividade cerebral."

³⁸⁵ "Si, en cambio, el proceso de generacion procediera exclusivamente en línea recta de un <contrario> al otro, sin retornar de nuevo hacia el primero ni darse la vuelta, comprendes que todas la cosas adquirirían finalmente el mismo carácter, se encontrarían en el mismo estado y dejarían de generarse. (...) el mismo estado que él, es decir, dormiendo. Y se todo estuviera mezclado y nada separado, de pronto se habría producido aquello de Anaxágoras: "todas las cosas juntas" [Anota VIGO: "de modo literal, aunque incompleto (...) (cf. 59 B 1 DK)]" (VIGO, 2009, p. 53, n.66)

³⁸⁶ Cf. Paul CARTLEDGE (1997).

³⁸⁷ Não será justo esquecer, ao mencionar o anterior e o póstero que fazem de Platão e Sócrates paradigmas exatamente axiológicos nos dois sentidos do termo *axis* — valor e eixo —, aquele que como póstero corresponde especularmente a Empédocles, Lúcio Apuleio, com as desventuras do asno, em vez de pássaro, em que se transforma por uso apressado de fármaco físico e não discursivo, e em cujo humor pré-humanista não se ilude a incisiva opção pelo condicionamento relativo em papéis de formas encarnadas que apenas aprofundam seus contrastes.

ódio furioso (...) " (Fr. 115) (...) "...região funesta / donde a Morte e o Ódio e outros gênios de destruição, / com as pragas que azotam / as putrefações e os líquidos que deles brotam (...). (Fr. 121, *Sobre la naturaleza de los seres*, ênfases nossos)

O que é *sepse* não nutritiva — ou dito de modo mais corrente: o que é produto não-nutritivo de *sepse* digestiva usual — deve ser expulso para dar lugar ao nutritivo — daí entendemos Hipócrates e enfim Sócrates quando o repete. Deve sair como a *sepse* não nutritiva, o que lógica e discursivamente é o não examinado, o ôco ou cheio de ventos. Sobre estes ventos, desde os tifônicos até as flatulências em Plauto, como expoente da dramaturgia cômica romana, temos algo no *Anônimo Londinense*:

O papíro, coluna 5, linhas 23-45. Nas linhas 35-37, o autor cita Aristóteles/Meno: Hipócrates diz que gases (*phusai*, *breaths* [respiros, expiros, *phÿsai*, φύσαι], *flatus*) são as causas da doença, como Aristóteles tinha colocado sobre ele" Isto é seguido por uma explanação mais específica de como gases sobem desde os resíduos (*perissōmata*, linhas 42-43) do alimento não digerido. O que é contado está em relação muito próxima com *On Breaths* dentro do *Corpus* Hipocrático.³⁸⁸

Daí a violência expulsiva e a violência com quem aciona a expulsão, quando ela pode ser feita de modo não corporal, extra-corporal e por alguém, externo, de modo no entanto igualmente material e efetivo: "Alguns, meu caro, a tal ponto se zangaram comigo, que chegaram a morder-me por os haver livrado de um que outro pensamento extravagante." (*Teeteto*, 151c). O percutir de todo lado (*Filebo*, 55c) que se faz para a sondagem nesse corpo exterior, talvez recobridor, talvez atomizado com esta irracionalidade nos triângulos de fogo que passam pelo cérebro também, como rege Hipócrates e junto a ele Platão, deve, por isso mesmo, esse potencial agora de ira,

Todavia, depois de havermos submetido (...) a um exame completo, não convém darmos a impressão de termos sido condescendentes com a inteligência e o conhecimento. Percutamo-los com energia por todos os lados, para ver se apresentam racha nalgum ponto, até revelarmos o que há de mais puro em sua natureza, de que nos utilizaremos juntamente com o que houver de mais verdadeiro neles e no (...), para emitirmos sobre todos nosso juízo definitivo. (*Filebo*, 55c)

se acompanhar de reânimos.³⁸⁹

Tenho admirado Sócrates muitas vezes, mas jamais me maravilhou tanto dele, em primeiro lugar, *a grande serenidade, a benevolência e a complacência com que acolheu o argumento dos juvenzinhos*; e em segundo lugar, a agudeza para perceber que estas palavras nos faziam sofrer, e o bem

³⁸⁸ "The papyrus, column 5, lines 23-45. In lines 35-37, the author quotes Aristotle/Meno: "Hippocrates says that gases (*phusai*, breaths, flatus) are the causes of disease, as Aristotle has stated about him." This is followed by a more specific explanation of how these gases arise from the residues (*perissōmata*, lines 42-43) of undigested food. The account is closely related to *On Breaths* in the Hippocratic *Corpus*."

³⁸⁹ Como lembra Diógenes Laércio, Sócrates trabalhou com o instrumento de quebrar pedras, ou talvez de esculpir, e provavelmente Platão, admirador respeitoso de Pitágoras, conhecia o que se supõe ser, anedoticamente, a relação da música com o martelar do ferreiro. Considerando ainda que Sócrates diz prosseguir em aporia devido ao oráculo, e praticar sempre antes em si o exame, meditando, e conjuntamente no diálogo, resulta que a percussão é impiedosa, talvez ímpia, a ser seguida, para uma finalidade construtiva e liberadora da memória, de reânimos, como no *Fédon*, 89a.

conseguir acalmar-nos: quando já estávamos em fuga e vencidos, nos reanimou e nos exortou a que seguíssemos o argumento e o examinássemos conjuntamente.³⁹⁰ (*Fédon* 89a, ênfase nosso, citado *supra* em 3.1.3.)

A enérgica repulsa de Hipócrates aos dejetos seguida por Sócrates aos entraves (dizendo como Epiteto 1,3, "entreve", ou como Empédocles, 110, linha 7, "embota" (cf. traduções em tela)) inerciais opinativos explica-se mais eloquentemente quando é levado em conta o caráter cíclico do processo de assimilação: assim se compreende melhor o entreve, desequilibrante, não como mera ocupação que renega substituições, no âmbito da erística, mas como demora na sucessão das matérias ou dos temas para assimilação constante. Pelo mesmo motivo, compreende-se a constrangedora proximidade entre os termos vizinhos, a *defection* — cujo radical é comum a infecção e confecção — dizendo tanto do gesto corporal da expulsão do dejetos, defecar, quanto da saída, perda ou aposentadoria, desde que em grupo partidário, em uma equipe, de um membro corporativo. Jouanna (1999) expõe:

Evacuação. Com vistas aos medicamentos, é notável que a maior parte deles vise a evacuação das "cavidades" do corpo. Os médicos hipocráticos consideram terem os seres humanos duas grandes cavidades: a 'cavidade superior', que é dita o tórax [*chest*], e a 'cavidade inferior', que é dita o abdômen [*stomach*]. A evacuação é portanto dita acontecer para cima ou para baixo. Vômito e evacuações intestinais são recomendadas como medidas tanto preventivas quanto curativas. De acordo com o autor da *Natureza do Homem*, a boa higiene requer que o vômito seja induzido no inverno e evacuações intestinais no verão:

"Eméticos e *clysters* para o intestino deveriam ser usados então. O uso de eméticos durante os seis meses de inverno engendra mais fleuma que no verão, e nele ocorrem doenças que atacam a cabeça e a região acima do diafragma. Mas quando o tempo é quente para o uso de *clysters*, com o calor da estação, o corpo fica bilioso, sente-se peso nas *loins* e nos joelhos, vem a febre e cólica abdominal. Então o corpo precisa ser esfriado e os humores que aparecem devem ser extraídos na direção de baixo dessas regiões."

É acima de tudo em caso de doenças que esses dois tipos de evacuação eram prescritos. Originalmente seu propósito era eliminar a doença, tida como impureza. Sabemos que os mesmos termos (pertencendo à família *kathairein*) eram usados em Grego para significar purgação e purificação. O corpo doente era um corpo impuro. Então não havia um tipo de diferença entre tratamento médico e ritos de purificação. Em ambos os casos era necessário remover a impureza. A linguagem testemunha aqui uma primitiva identificação entre medicina e religião. Mas com o desenvolvimento de uma teoria mais racional, de humores, à evacuação foi assinalado um papel mais específico: eliminar os excessos humorais que eram considerados como sendo a causa da doença. Foi então que médicos hipocráticos empregaram medicamentos que evacuavam *phlegm* ou bile. O autor da *Natureza do Homem* achou óbvio que se pudesse evacuar à vontade um dos quatro

³⁹⁰ Nossa maior, talvez, prova do ceticismo aqui francamente positivo de Sócrates, dentro de um exercício amplo ambivalente e indissociável dos ceticismos positivo e negativo, cuja formulação emprestamos a BROCHARD, 1945, *Les sceptiques grecs; Los escépticos griegos*, p. 33. "O *Elencos*, tal como Sócrates o aplicava, diz outra vez com razão o historiador inglês [Bacon], estava animado do espírito mais verdadeiro da ciência positiva e constituía um precursor indispensável que ajudava a chegar a esta." "*Sócrates*, agrega, era o contrário de um cético. Ninguém mirou a vida com uma vista mais positiva e mais prática; ninguém se encaminhou jamais a seu fim com uma percepção mais clara da rota que seguia; ninguém combinou como ele jamais o entusiasmo do missionário com a sutileza, a originalidade, o talento dos recursos inventivos e a compreensão generalizadora do filósofo."

humores que, de acordo com ele, constituíram a natureza do homem. (JOUANNA, 1999, *Hippocrates*, p. 156-7)

Nesse quadro, lembremos que a experiência aparentemente apenas física, segundo a história da ciência do XIX, teve com Empédocles este sentido de fazer subtrair algo excessivo no corpo, a experiência então antes médica da clepsidra (κλεψιδρα).³⁹¹ A retirada, subtração, ou roubo (*kléptos*) encontra um singular termo grego: ao utilizar o recurso expresso por Empédocles (no frag. 35) e redizer o que foi dito, "*retirando de meu discurso um novo discurso*", Sócrates, convidando seu interlocutor a repeti-lo, reacepcionaria uma posição tomada e uma palavra e com isso exporia a inclinação do enunciador ou o reinclinaria, expondo a tendência, o faccioso, o inercial de uma adoção e sua inflexão e incisividade desproporcionais: o termo é "κλεπτ-έλεγχος, ος, ον, que faz descobrir os ladrões, DIOSC. 5, 161; (...)." (BAILLY, 2000, p.1099; cf. *supra* 3.1.4.). Com isto ele está selecionando habilmente aspectos sutis, numa destreza retórica que desenha uma solução para o problema não pequeno dos *phármaka* e o domínio de sua dosagem:

Descobrir a dosagem adequada dos mais poderosos purgativos não era uma tarefa simples. O Heléboro, por exemplo, tinha tido só recentemente sua maestria. O jovem relacionado a Hipócrates, Ctésias de Cnido, reportou que nem seu avô nem seu pai souberam como utilizá-lo.(60) Mesmo na época de Hipócrates e Ctésias, acidentes não pareciam ser incomuns. Xenofonte notou na *Anábasis* o caso do estrategista militar lacedemônio Quirísosfos [Chirisophus], que morreu de um evacuante tomado para diminuir febre.(61) Mas acima de tudo foram os médicos hipocráticos quem deram atenção em seus tratados às danosas consequências de evacuação excessiva, para a qual eles chegaram mesmo a cunhar o termo "superpurgação."(62) " (JOUANNA, 1999, p. 157)

A solução gerada por Sócrates com seu uso do *élenkhos* combinado à disposição empedoclítica e outros fatores, como poder detectar o ponto da emersão do "portento" na fala (*Teeteto*, 150b-c; cf. *supra* 2.2.2.) e este mesmo *klept-élenchos*, é que a dose da carga excessiva ou faltante, exposta na inclinação agressivamente inercial ou letárgica, 'sonsa' ou plástica, que "*assume, como Proteu, todas as formas (Íon, 541e)*", como se fôra uma impureza no discurso, revela, ao mesmo tempo, e pela mesma precisão da diferença como erro, a dosagem de seu antídoto. Com isso ele pode reduzir os desagradáveis efeitos colaterais agressivos — frequentemente a ele mesmo: os pontapés e excessos de vários tipos (Cf. *supra* 3.1.2. e *infra* 4.4.3.) — além dos não menos danosos apelidos, começando por Aristófanes. E sim, ainda, principalmente, atende satisfatória ou exitosamente o preceito hipocrático de nutrir o proveitoso e repelir o daninho ou nocivo — *ὠφέλιμος, helping, aiding, useful, serviceable, beneficial*; e *βλαβερός, harmful* —, par conceitual que é mencionado com discussão e detalhe em passagem longa no *Ménon* 87e-89a (cf. *supra* 4.2.2.) e referido inicialmente no estudo sobre o *Cármides* (cf. *supra* 2.1.5.). Novamente Epiteto estende ou detalha privilegiadamente Sócrates: "[48.a] Postura e caráter do homem comum (124): jamais espera benefício ou dano de si mesmo, mas das coisas exteriores. Postura e caráter do filósofo: espera todo benefício e

³⁹¹ Cf. CORNFORD, 1952, p. 10-11: "O próprio EMPÉDOCLES era simultaneamente filósofo e médico; e a experiência com a *clepsidra*, como já tivemos ocasião de ver, está ligada à descrição fisiológica da respiração, assim como à doutrina cosmológica de que o ar é uma substância corpórea." Já BURNET, 2006, 105, 220, lembra a confiar em Diógenes e nos Suidas, "o Poema sobre a Natureza e as Purificações teriam, juntos, 5 mil versos (...) Diels fornece 350 versos (...) É provável que os outros poemas atribuídos a Empédocles pelos eruditos alexandrinos não fossem dele(...)"

todo dano de si mesmo."

4.3.2. Os poliedros do Fogo destrutivo e no entanto assimilativo: "Empédocles disse que pépsis substituiu sépsei".

Esta aparente ou contraditória dualidade no tratamento pode ter origem na obra de Empédocles, de tom cosmológico e físico, como o *Timeu* de Platão e de novo em versos, somente bem mais tarde, no *Rerum Naturae* de Lucrecio; o verso coloca desde o início, formalmente, a escansão que diz na "*Música: subida de tom; elevação de ritmo (no verso)*." (Lello, 1957)³⁹² Algo de escansão agora temática, e não somente métrica, parece ser o que se dá quando a assimilação digestiva se equivale à assimilação filosófica: um esquema visual, disposto por uma visão-de-conjunto, muda ou retonaliza as notas semânticas de uma palavra ou trecho da fala quanto aos campos semânticos. Nem é preciso analogia: a tonalização inserida pela música com acordes harmônicos ou rapidamente sucedidos, é imitada no âmbito discursivo, apontando ou trazendo estes campos de modo enriquecedor, encantador ou seletivo, extinguidor, como reflexos de cores numa superfície polida não plana, não capaz de espelhamento, ou como fantasmas da corda percutida em vibração, cordas em estado quase invisível para a nitidez usual, como subvisão, ou em descrição divididora, hipernumérica, que se faz ou que se encontra, trocando a causa, exagerante, monstruosa.³⁹³

Empédocles diz da *maravilha* com suficiente detalhe — enquanto ainda sinônima, como portento, de aparição mesmo de tipo divino (cf. Bailly), de *monstro* (cf. Chantraine) (cf. nota *supra* em 2.2.1.):

Mas vou agora retrazar meus passos pelos caminhos de canções que antes percorri, retirando de meu discurso um novo discurso. Assim que a Discórdia cai mais fundo no abismo do vórtice, e o Amor chega ao centro do redemoinho, nele se reúnem todas as coisas para ser uma só (...) Mas, à medida que ela [Discórdia] continuou a se escoar, uma corrente suave e imoral de irrepreensível Amor continuou a fluir e, de imediato, tornaram-se mortais as coisas que eram antes imortais, e se [15] misturaram às que antes não haviam se misturado, cada qual mudando seu caminho. E, à medida que elas se misturavam, incontáveis tribos de criaturas mortais espalharam-se por todos os lados, dotadas de toda sorte de formas, uma maravilha de se ver. (45) (Empédocles, fr. 35, 36; *apud* Burnet (2006, p. 226)³⁹⁴

Burnet observa que o trecho mostra claramente que as coisas imortais (ἀθάνατα,

³⁹² "V. escanção. (...) Ganimedes era o escanção dos deuses. *Por ext.* Aquele que distribui vinho pelos convivas."

³⁹³ Assim Sócrates fala em "corrigir as formas", "reduzir" os seres em que a lenda transmitiu este acentuamento perceptivo mais condizente com o ênfase do estado de admiração, do que com a habilidade descritiva para uma acuidade de tipo e caráter científico; Sócrates quase chega a dizer, mas sugere, que a multiplicidade de membros ou cabeças ou cabelos em forma de seres, e assim em combinações curiosas, advém do registro sobre a emoção e a tradição de entificação e coisificação para combate externo e visível, homérica respeitando seu povo mais antigo, enquanto Sócrates quer partilhar interpretação próxima à racionalista e fisiologista, conveniente ao seu buscar um combate discursivo que lida com o caráter no que se chama a 'interioridade', isto que serve e dá espaço à sua questionabilidade sobre o valor e o *pathos*, "*costumava dizer que o objeto de suas indagações era 'o que se faz em casa de mal ou de bem'* (Homero, *Iliada*, IV, 392.)" (DIÓGENES LAÉRCIO, II, 5, 21; KURY, cf. *Fedro*, 229d, já citado.

³⁹⁴ Cf. também a tradução de FONSECA, BARBOSA e PEGADO (1979) para KIRK & HAVEN (1966, *Os filósofos pré-socráticos*, p.339): "(...) difundiam-se incontáveis tribos de coisas mortais, dotadas de formas de toda espécie, uma maravilha de se ver."

athánata) — os elementos — são identificadas com os não-misturados, e as combinações perecíveis (*θνητά, thnetá*), com o "misturado" (2006, p.259, nota 45). A nutrição, para Empédocles, segundo Burnet, explica-se "pela atração do semelhante pelo semelhante. Todas as partículas do corpo têm poros aos quais o alimento adequado se ajusta. O prazer e a dor derivam da ausência ou presença de elementos semelhantes, isto é, da nutrição adequada aos poros." (2006, p.250) Mas como acontece a relação entre esta assimilação feita de poros³⁹⁵ como chaves, e a assimilação seletiva que Sócrates relaciona aos discursos no *Fedro*, para poder utilizá-los clinicamente? Lembremos o ciclo fisiológico tal como Mugler o compreende em Alcmeón: ciclos do sangue e da respiração, em sentido radial, relativos, em escala, ao movimento irradiante do fogo do Sol. Voltemos agora à visão-de-conjunto elaborada no *Fedro*, e às considerações sobre a composição dos discursos que são efetivos sobre a alma. Podemos supor que os bons discursos trazem elementos sem mistura, por não serem confusos, por saberem a verdade de cada coisa, e prosseguirem, ou não abandonarem, o exame de tudo, "mostrando a razão de persuadir (*ἦν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης*) determinado discurso esta ou aquela alma e de deixar uma terceira de todo indiferente" (*Fedro* 271b, cf. *supra* 4.3.1.)

Se os caminhos do exame ou da meditação socrática tem suas idas e vindas acompanhando os caminhos também opostos — e talvez cíclicos — dos conceitos e das opiniões, não será razoável entender na visão-de-conjunto um esquema (*σχῆμα*), um circuito de tipo anatômico que ordena um conjunto de argumentos ou sentidos, possíveis desde e para a fala, que tensiona adequadamente, *anatonía* ou *catatonía*, não só da alma e na alma, mas também antes, na lira o instrumento musical, que vimos ser o modelo para o crescimento do corpo, radiante como as espinhas do peixe? O andamento do *Parmênides* é todo pontuado por esta palavra ἄρα, "*Logo, ...*", cuja repetição perdurante parece sugerir que todo o diálogo se desenvolve desde um desenho visual à frente e à mente do expositor — a visão de conjunto que lhe poupa qualquer esforço, seja de memória, seja de conexão ou articulação, seja de

³⁹⁵ Em 109, subtítulado *mistura e separação*, BURNET (2006, p.242) escreve: "Todavia, depois que a Discórdia separa os elementos, o que determina a direção de seu movimento? A única explicação dada por Empédocles parece ter sido a de que cada um "corria" numa certa direção (frag. 53)." Mas vejamos como o ANÔNIMO LONDINENSIS (V 35-VI 46) passa por este ponto, citado por THIVEL (2001, p. 200-201): ""Segundo Aristóteles, Hipócrates diz que os gases (*φύσατα*) são a causa das doenças. Quando a digestão se faz mal, porque há alimento demais, em muita variedade, muito fortes, e de difícil digestão, formam-se resíduos (*περισσώματα*) e o calor interno que produz-se lá normalmente, donde: resíduos. Produz-se uma querela (*στασιάζει*) entre diferentes alimentos no ventre, donde: resíduos. Desses resíduos se elevam os gases que sobem à cabeça e produzem as doenças. A prova é de que o ar é o elemento mais essencial à vida, a saúde resulta de sua boa circulação. Há uma semelhança entre o homem e as plantas: como elas são plantadas na terra e daí se nutrem, nós somos plantados no ar e daí nos nutrimos, por nossas narinas e por todas as portas de nosso corpo. Nós somos como as plantas que são chamadas "soldados" (*στρατιώται*), que se movem na água como nós nos movemos no ar. Os resíduos causam variações na circulação do ar, o que prepara as doenças. Não é pelo regime, evidentemente, que se causam as doenças coletivas, as epidemias, é o ar que todo mundo respira. As doenças individuais são causadas pelos desvios de regime." [ênfase nosso]". Destacamos *στασιάζει*, forma de *stásis*, agitação ou convulsão social que irrompe em Córceira e depois se espalha pelo mundo grego, "*já que os democratas queriam chamar os atenienses e os oligarcas os lacedemônios* (TUCÍDIDES, III, 82; 1988, p. 166)." É de se notar como não há, nestas visões científicas gregas antigas, em comparação com as científicas posteriores e até a contemporânea do XX, uma interioridade — em seu sentido restritivo e regionalizador do conhecimento, do pensamento e da expressão: ela não corta a polissemia e a transitividade das noções como as de soldado e de querela (política), em favor de um cabimento disciplinar-cognoscente, fruto este, por sua vez, de outra estratégia de administração do pensamento. A noção de *stásis* em seus dois âmbitos foi detalhadamente estudada, com um quadro comparativo, segundo as descrições de ambos eventos em TUCÍDIDES, por DESCLOS *apud* SCHMITT em apêndice: "*C — Comparação entre os efeitos da peste [loimós] em Atenas e os efeitos da stásis na Córceira*. (DESCLOS, 2003, p.114-115, adaptado *apud* A. SCHMITT, 2007, p.178)" a quem remetemos para mais detalhes. Cf. 3.1.1. *supra*.

temas em seus meandros e seja de palavras adequadas em seus sentidos mais conjugadores ou exclusivistas.³⁹⁶ O quadro ou vista de conjunto, tem ainda as características que marcaram o labirinto mítico como enigma para o retorno contíguo da argumentação sobre um ponto então semelhante mas invisível aparentemente, como pelas notas semânticas ou musicais, cuja percepção se atende com a visão espiritual mencionada no *Banquete* (219a, *διανοίας ὄψις*). A contiguidade dos raios do sol, por labaredas desde um círculo,³⁹⁷ compondo em difusão a alvorada — ou em outra perspectiva uma chuva —, ilustra os caminhos do alvedrio — desígnio ou mais tardiamente e diferentemente arbítrio — que são escolhidos com ou sem exame, cujos esforços de percurso sugeririam retornos e dobras, como as das cordas da lira para notas superiores e ressonâncias e acordes, além da forja do metal e a do caráter. As linhas verticais indicam também o emparelhamento das metáforas com acepções técnicas, em percurso de recorrência e consagração, para as noções de cura como colocar de pé (*histanai*), de inclinação — lida física ou moralmente — e de clínica — reclinar-se para tratamento —. Esta última equivalente a uma desistência ou perda no labirinto, bem como ao tratamento no *ábaton* de Asclépio, com a oniromancia e onirocrítica fazendo parte do tratamento geral, estas que o filósofo fez igualar, ao alçar-se pela asa da atenção preferencial e constante aos temas do espírito.³⁹⁸

De todo modo, Galeno (IX, 373) registra Empédocles ter dito que *pépsis* substituiu *sépsei*. Isto parece indicar o valor constitutivo que a *sepse* deveria ter, de modo cosmológico e irremediável diante de uma abordagem ético-política que a entendesse de modo acidental.³⁹⁹ Ver também: "(220) στενῶν πόρων διαθεῖσθαι στερροτέρων ὄντων ἢ ὡς συνάγεσθαι καὶ δίστασθαι. *σάμψει δὲ καὶ πέψει*" (*Timaios pitagorich*, 220, p. 8, ênfase nosso). Galeno começa por afirmar a crença de poder provar que os órgãos que cuidam do alimento tem uma *faculdade nutritiva* cuja função é a assimilação, mas que é impossível uma coisa ser assimilada ou mudar em outra coisa, a menos que elas possuam uma certa comunidade e afinidade em suas qualidades.⁴⁰⁰ Isto nos faz lembrar os predicados necessariamente comuns que Aristóteles frisou garantirem a intercambialidade livre da predicação. E lembra também a exposição de Sócrates por Mondolfo⁴⁰¹ que prosseguimos, destacando a "pesquisa em comum" como possível subsídio à "certa comunidade e afinidade em suas qualidades":

O que observa De Sanctis [G. De Sanctis (1939) *Storia dei Greci*] (*op. cit.*,

³⁹⁶ Veremos esta análise com mais detalhes *infra*. Nesse quadro, as *aporias* poderiam estar obviamente relacionadas com aqueles poros como chaves adequadoras, indicando o ceticismo ora positivo ora negativo quanto à alimentação e repulsão a ser fornecida por Sócrates, conforme Hipócrates, para argumentos e disposições ?

³⁹⁷ Iconografias tradicionais egípcias visitadas por Platão, ou ainda hindus, visitadas por Alexandre.

³⁹⁸ Embora a mitologia aponte alguns problemas na ascese ao sol com danos à asa de Ícaro.

³⁹⁹ O que não foi o caso de Aristóteles, leitor de Empédocles, Pitágoras e provavelmente de todos os outros, cf. trecho da *Ética a Nicômaco* discutido *supra* no subcapítulo dedicado ao *Fedro*, cf. *supra* 2.2. ss, ~p.35. "Novamente, a suscetibilidade ao prazer tem crescido com todos nós desde a multidão. Desde que este sentimento é difícil de erradicar, estando entranhado no tecido de nossas vidas (...) Novamente, prazer e dor são os padrões pelos quais todos nós,, em maior ou menor grau, regulamos nossas ações. Por conta disso então prazer e dor são nossa principal preocupação." (ARISTOTLE, *Nichomachean Ethics*, II. iii, 6-7, ênfase nosso)

⁴⁰⁰ "For I believe that I shall prove that the organs which have to do with the disposal of the nutriment, as also their faculties, exist for the sake of this *nutritive faculty*. For since the action of this faculty¹ is *assimilation*, and it is impossible for anything to be assimilated by, and to change into anything else unless they already possess a certain *community and affinity* in their qualities,² therefore, in the first place, any animal cannot naturally derive nourishment from any kind of food, and secondly, even in the case of those from which it can do so, it cannot do this at once." (GALEN, *Nat. Fac.* 1.10.)

⁴⁰¹ Cf. visto e iniciado em 3.1.2.

II, pág. 484) — que, ainda na conclusão negativa de seu não saber, a dialética socrática contém um elemento essencialmente positivo e construtivo, que é a confiança incondicional no valor da razão, e uma proclamação solene dos seus direitos — pode entender-se de maneira mais adequada se se considerar a orientação característica do método socrático de investigação que substitui o logos pelo diálogo. No logos individual os sofistas haviam assinalado o caráter de subjetividade e relatividade; Sócrates, em compensação — como observa G. Galli *op. cit.*, pág. 75 [*Sul pensiero di Carlini ed altri saggi*. Turim, Gheroni, 1950; *Socrate ed alcuni dialoghi platonici*, Turim, 1958.] — quer encontrar na mesma consciência do sujeito não só a particularidade relativa, mas também a unidade absoluta. Como? Por meio da possibilidade do acordo com as outras consciências — segundo explicou Martinelli, *op. cit.*, pág. 433 [*Socrate*, Milão, 1939.] — ou, mais concretamente — segundo as finas observações de Semerari, *op. cit.*, pág. 499 e ss. [G. Semerari, *Il principio del dialogo in Socrate*. Giornale critico della filosofia italiana, 1953] — mediante o exercício da pesquisa em comum. (MONDOLFO, 1972, p. 65)

A noção de *sepsē* permanece como a antiga noção, próxima às recentes adoções de termos gregos com uso adaptado — asséptico, ou asepsia — construída de σήψ, (gen. σηπός) e relativa a *ptosis*, queda, efeito físico ou moral — a rendição dos mélios exposta por Tucídides (cf. *supra* 2.1.1. e 4.2.3.) — do assalto, *catalepsin*, ou efeito da negociação diplomática antes de eventual novo combate (*idem*).

Para efeito de assimilação e *sepsē*, impõe-se considerar a excreção mas também o vômito, cuja acepção está constrangedoramente presente ao lado da acepção mais frequente e aceitável: 'da minha parte', 'de fato' e 'para mim' (cf. LSJ), presente na frequente expressão ὡς ἐμοὶ δοκεῖ (*Ménon* 79c3, *Teeteto*, 206c). Em tom militar-diplomático de negociação de rendição ou luta e eventual morte honrosa — diferente de suicídio pela negociação com os adversários mas também consigo em seus próprios valores e emergências — esta forma de ἐγώ, 'da minha parte', comporta algo que 'me vem', ou 'nos vem', como inaceitável ou repulsivo, não sendo senão sob engulho e vômito, que a rendição (κάμπτουμαι (Tucídides), ser dobrado, κάμπτειν τινά) de todos ou de parte do grupo poderia ser unificada e aceita, concordada e acordada.⁴⁰²

Na *República*, VI, 494e, destaca-se a alternativa filosófica ao relativo impasse "mas supor, além, que alguém tem alguma percepção da verdade, e é levado a hesitar (κάμπτται) e é levado rumo à filosofia.⁴⁰³ Isto como alternativa também à crise de saúde — (*noseo*) ou náusea ou a dobrar o joelho em descanso (κάμπτειν). Atende, portanto, à polissemia do termo indicada por Parmênides como expressão da variabilidade do pensamento como dos membros, partes corporais.

Em tom e âmbito discursivo e filosófico, esta acepção emética, vomitória, que se

⁴⁰² Lembremos que hipotetizar — a firmeza que Sócrates pede ou a solidificação, consolidação que ele cerca e costura, — tem sentidos surpreendentes também, de novo militares: ὑποθέω — *make a secret attack*; ὑποτίθημι — *place under*. (LSJ) Ênfase em 'fazer um ataque secreto', que envolveria silêncio, quando na sua conjunção com 'place under' — seja carregar a faca entre os dentes, liberando as mãos para avanço e luta, seja o exercício militar mencionado *infra*, de correr sem respirar pela boca aumentando o fôlego e em silêncio sem bufar ou resfolegar, para obter capacidade de ataque silencioso.

⁴⁰³ "*but suppose, further, one has some perception of the truth, and is led to waver and is drawn towards philosophy.*" Cf. Hermann SAUPPE. James A. TOWLE. *Commentary on Plato: Protagoras*. Ginn & Company. Boston and London. 1889.

impôs no constrangimento iniciado para a vitória ou derrota, desde um ou já outro grupo, numa ação militar, virá se dar de forma menos evidente, sem aquela moldura e investimento bélico — embora recapturado na questão do *Banquete* e de Diotima sobre a beleza, que também envolve belicidade e rendição frustrada de Alcebíades ou a correta rendição erótica —, em diferentes graus e modos: emética ao mencionar à contragosto e à bem da verdade ou da propriedade; insinuar esta obrigatoriedade de menção com despeito ou respeito; lançar abruptamente testando o tom da receptividade para um sentido equívoco ou livre; não conseguir por bem ou por mal conter um volume de informação afortunada ou desafortunadamente disponível; e outros a rastrear. Revendo, cf. *supra* seção 3.2.1., o aspecto militar no *corpus* e em especial no *Teeteto*: "*Sócrates* — Tenho que a esse respeito ainda poderíamos produzir muitos argumentos; *porém acautelemo-nos para não perdermos de vista, com essa explanação, nosso primeiro intento*, sobre o alcance da afirmativa de que (...) "*Teeteto*, 206c, ênfase nosso), "Σωκράτης — ἀλλὰ δὴ τούτου μὲν ἔτι κἂν ἄλλαι φανεῖεν ἀποδείξεις, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ: τὸ δὲ προκείμενον μὴ ἐπιλαθόμεθα δι' αὐτὰ ἰδεῖν, ὅτι δὴ ποτε (...) [ênfase nosso]" onde *ἐμοὶ* — já analisado na sua expressão repetitiva ὡς ἐμοὶ δοκεῖ — dá também: *ἐμέω* — vomit, throw up.⁴⁰⁴ A tradução por Nunes opta por uma expressão de preponderância visual, 'não perder de vista', que convenientemente corrobora a instrução de Parmênides ao socratismo, mas a expressão *throw up*, vomitar, na tradução por Burnet, também não cumpriria um melhor sentido, se não se conhece o exercício militar a que ela se referiria de modo mais efetivo.⁴⁰⁵ Quer nos parecer que a tendência expulsiva corresponderia em primeira instância ao paradigma empedoclítico em *Éris* e *Filia*, atuante sempre, em princípio, como disposição física e motriz; tanto quanto, numa influência combinada, ao processo cíclico de assimilação, que deve ativamente se manter desobstruído, em Hipócrates. Em outra instância, uma *hipolepse* parece indicar este tipo de passagem despercebida por definição ou pelo próprio termo, que acontece em algum momento, entre o agora do calor da conversa ou o depois com os assentamentos e assentimentos ponderados em 'lógos mental' ou filtrados ao esquecimento. Entre o "*segundo me parece*" e a opinião respeitada na sua

⁴⁰⁴ *ἐγώ* — I at least, for my part, indeed, for myself, *ἐμοὶ* — pron 1st sg masc dat indeclform, *ἐμοί* — pron 1st sg fem dat indeclform; *ἐμέω* — vomit, throw up, *ἐμοί* — verb 3rd sg pres opt act attic epic doric contr, *ἐμοί* — verb 3rd sg fut opt act attic epic doric contr; e, *ἐμός* — mine, *ἐμοί* — adj pl masc voc, *ἐμοί* — adj pl masc nom." (LSJ) [ênfase nosso] E para *throw up*: "**throw up**: **1.** To vomit. **2.** To abandon; relinquish: She threw up her campaign for mayor. **3.** To construct hurriedly: shoddy houses that were thrown up in a few months. **4.** To refer to something repeatedly: She threw up his past to him whenever they argued. **5.** To project, play, or otherwise display (a slide, video, or other recorded image): threw the video of vacation highlights up on the screen." (cf. *freedictionary*)

⁴⁰⁵ Prova de preparo para corrida e fôlego, bem como para assalto silencioso, incursão rápida, o correr com a bôca fechada recorre, também no XIX entre índios norte-americanos quanto entre gregos antigos, ao captar um gole de água antes de empreender a tarefa feita com corrida que uma vez terminada deve ter o mesmo volume de líquido devolvido, provando não ter engolido nem cuspidado a água. A importância desta sustentação que pode ter sido um recurso sofista ou oratório se complementa e revalida de sentido quando Epiteto nos lembrar da digestão completa estendida a seus bons efeitos, ou do pronto ou íntegro encaminhamento dos temas, cf. *infra* 4.4., de onde adiantamos apenas trechos: "White (1983, p. 26, nota 26) observa que talvez Epiteto tenha em mente aqui os eventos da primeira parte do diálogo Protágoras de Platão (310a-311a), onde Sócrates conduz Hipócrates a Protágoras." (DINUCCI & JULIEN, 2008); [46.2] (...) caso, em meio a homens comuns, uma discussão sobre algum princípio filosófico sobrevenha, silencia ao máximo (Cf. Diatribes I.29.32; III.13.7; III.14.2; IV.4.26; Encheiridion 33.2; Juvenal, De Stoic. II.14.), pois o perigo de vomitar imediatamente o que não *digeriste* é grande (Cf. Diatribes II.9.17 ss.; III.21.1.). E quando alguém te falar que nada sabes e não te morderes, sabe então que começaste a ação. Do mesmo modo que as ovelhas não mostram o quanto comeram, trazendo a forragem ao pastor, *mas, tendo digerido internamente o pasto, produzem* lã e leite, também tu *não mostres os princípios* filosóficos aos homens comuns, *mas, após tê-los digerido, <mostra> as ações.* " [ênfases nossos] (Epiteto, *Encheiridion*, p.63-64) (DINUCCI & JULIEN, 2008)

integridade e devolvida sem nenhuma alteração — como os *endoxa* —, nem engolimento atravessado por estranheza imediata e desajuste à sensação — *alodoxia* —, parece reinar uma etiqueta — metódica e provavelmente metodológica — de preservação da fala a despeito de uma adesão simpática — a *simpatia parcial*, latina — e facciosa favorável ou desfavoravelmente, de modo usualmente inevitável — exceto para Sócrates. Assim fica assemelhado o seu segurar na bôca uma declaração sem alterar por dentes mastigativos ou roedores a opinião alheia; o mesmo se dá no exercício militar, que deve reter a fala e a respiração bucal, enchendo a bôca com água antes da corrida de obstáculos, com o fôlego somente pelo nariz, devolvendo ao final do percurso o mesmo volume de líquido seguro à bôca. Exercício de que o próprio Sócrates, combatente aos espartanos em Potidea, deve ter estado a par.

No *Fedro* Sócrates usa expressão semelhante, que parece repetir a entonação no *Ménon*: γελοῖον δὴ μοι φαίνεται, cuja tradução (Fowler) "*so it seems to me ridiculous [230a] when I do not yet know that, to investigate irrelevant things, — οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτόν: γελοῖον δὴ μοι φαίνεται [230a] τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.*", aproxima o gesto associado à expressão mais do que a um muchocho ou dar de ombros, a um, sim, engulho, soluço, ou vômito acenado e contido. Esta hipótese de tradução inicialmente estranha (o exercício militar referido em nota), que por sua vez trata menos das palavras que da atitude envolvida, ficará bastante plausível se seguirmos duas condicionantes técnicas: primeiro, a palavra *emói* que se consonancia com ego, ἐγώ (cf. LSJ), vale também como vômito, ἐμέω (LSJ) e segue a ideia geral de *throw* e *throw up*, como lançar, abandonar, irromper, insistir, lançar (cf. *freedictionary*); segundo, a assimilação digestiva se faz pela demolição ou sepse do que será chamado alimento — isto que no ambiente lógico tem outro nome e condição — e Platão ou Sócrates acompanha(m) Hipócrates no enfatizar esta inevitável parte a ser rejeitada porque 'não nutricional', parte que misturada pelo sangue mas também pelo espírito, produz más evacuações⁴⁰⁶ ou simplesmente excreções.⁴⁰⁷ Produz arrancares de opiniões que Sócrates faz mesmo a custo de sofrer mordidas (cf. *Teeteto*, 151c, já citado), ficando o caráter noético responsável pela alternativa de expulsão acontecer via inferior ou superior.

Compreendida esta expressão e também seu gesto implícito, no contexto da assimilação emparelhada noético-digestiva, que Platão reconheceria em Hipócrates e Sócrates, a expressão em si tende a acompanhar o gesto, a repulsa — e não vive-versa em ironia — é portanto efetivamente expressiva, acenando uma ânsia de vômito, que acontece com ele, mais do que querendo apenas dizer de algum modo — então com recurso a expressão corrente alternável, móvel, disponível para diferentes traduções quanto a rigor indeterminada —, porque é sim funcional, diz o que é determinado e dizível mais eloquentemente pelo gesto, pela atitude, de assentimento ou repulsa, nocividade, de desgosto ou mal-paladar, dispepsia, do ser assimilável ou não.

⁴⁰⁶ Lembremos do afirmado por Erixímaco no *Banquete*, 186c, trad. SCHÜLLER, 2008: "A medicina, em resumo, é o saber rigoroso dos corpos eróticos tanto para a repleção quanto para a evacuação, e quem distingue nos corpos o Eros belos e o Eros reprovável é o mais hábil dos médicos."; ou (idem, trad. FOWLER, 1925): "For the art of medicine may be summarily described as a knowledge of the love-matters of the body in regard to repletion and evacuation;" desde BURNET, 1903: " ἔστι γὰρ ἰατρικὴ, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν, καὶ ὁ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις τὸν". Destacamos o termo *diagignōskōn*, próximo a diagnosticar; como um sinônimo diferentemente técnico para o mesmo 'distinguir' usado para traduzir *diōpsestai*, no *Banquete* (219a).

⁴⁰⁷ A proximidade continua nas formas latinas, também *defection* e *defecate*, cf. HORNBY, 1974, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*.

4.3.3. Exposição da adesão — e alteração — que Platão opera junto a seus antecessores: O fluxo e o ciclo.

Platão se apoia pesadamente na medicina siciliana, "isto deve ser admitido, mas uma vez adotada por ele, estas doutrinas são frequentemente elaboradas e cuidadosamente assimiladas para concordar com suas próprias crenças teleológicas e psicológicas e também com sua teoria física" (Longrigg, 1993, cap. 5, p. 147) Um estudioso bastante anterior, Charles MUGLER (1958), detalha os aspectos desta derivação e autoria platônicas — quanto ao fluxo, à corrente: "Em Alcmeón como em Platão, o homem está condenado a ter uma vida efêmera porque ele não consegue fazer funcionar, com a precisão que caracteriza os ciclos cósmicos, o mecanismo das correntes fechadas que atravessam os corpos." (Mugler, 1958, p. 50) Para nosso efeito — o delineamento da ação médica de Sócrates — Mugler expõe a importância da concepção de ciclo para os eventos fisiológicos, desenvolvida por Alcmeón, assimilada por Platão: a circulação do sangue influenciando e defluindo para fazer os estados de vigília e de sono; e idem estes fluxo e contra-fluxo para delimitar a assimilação digestiva e a *sepsis*. "Aetius relata com efeito que Alcmeón remetia o ritmo alternante entre o sono (ὕπνον) e a vigília a um movimento de fluxo e refluxo do sangue nas veias, e a morte a uma cessação do movimento" (*idem*, p.49)⁴⁰⁸

Esta concepção será aplicada em duas condições do corpo e da vida decisivas para a compreensão do ceticismo socrático⁴⁰⁹ e para a conquista do isolamento de um estado especial sobre o qual Sócrates atuará. Mas o ciclo tinha concepção polarizada num eixo de sentidos opostos, com imagem linear e não circular, também acompanhado por Platão, seguindo agora a Empédocles: "os dois ciclos respiratórios do *Timeu* acusam bem mais certos traços duma polarização tipicamente empedocleana, cada um se efetuando no sentido inverso um do outro, mas eles são simultâneos dentro do processo fisiológicos da respiração." (Mugler, 1958, p. 48) Desse modo estas assimilações técnicas são expostas no *Timeu*, caracterizando uma concepção híbrida que dentro da obra platônica resta, no entanto, parcialmente afastada daquela protagonizada por Sócrates; para efeito do entendimento desta aparente disjunção no *corpus* platônico, devemos fazer um breve percurso sobre a singularidade daquele que pode operacionalizar — ou antes ter inspirado para a posteridade — outra prática do imbricamento conceitual de Platão com a ciência médica.

4.4. Epiteto estende ou recupera um Sócrates terapeuta.

Epiteto, reconhecido filósofo estóico, influente em Cícero, com seus fragmentos socráticos ditos terapêuticos (Xenakis, 1969) prescreve, como um Sócrates recuperado ou apenas estendido e de certo modo, nos aspectos seguintes, ampliado, as indicações de tipo hipocrático que convêm ao comportamento filosófico: "39 (140). Antonius, 1, 21. A verdade é imortal e eterna. Para nós, ela proporciona não a beleza, que é consumida pelo tempo, nem a franqueza, que é arrebatada pela justiça, mas as coisas justas e usuais, separando delas as injustas e refutando-as. (Dinucci & Julien, 2008, p.53)"⁴¹⁰ Uma assimilação dos princípios ou

⁴⁰⁸ Ἀλχμαίων αναχώρησει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαι φησι, τὴν δὲ ἐξέγερσιν διάχρυσιν, τὴν δὲ παντελή ἀναχώρησιν θάνατον. (V 24 ; D.V. 24 A 18).

⁴⁰⁹ Para o ceticismo platônico-socrático, MARCIANO (*op. cit.*, p. 82 seção 3.3) indica à nota 93, p. 86: "Sull'immagine e l'evoluzione dell'interpretazione scettica di Platone, cf. l'esauriente resoconto in Tarrant 1985, 71-88. Cf. anche Bonazzi 2003. Il *Fedone* e il *Parmenide* sembrano essere stati utilizzati per tale rappresentazione."

⁴¹⁰ 39. Ἀθάνατον χρῆμα ἢ ἀλήθεια καὶ αἰδίων, παρέχει δὲ ἡμῖν οὐ κάλλος χρόνω μαραινόμενον οὔτε παρρησίαν ἀφαιρεῖ[τ]ὴν ὑπὸ δίκης, ἀλλὰ τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα διακρίνουσα ἀπ' αὐτῶν τὰ ἄδικα καὶ ἀπελέγχουσα.

teoremas é necessária, substituindo o mencioná-los para acusar seu conhecimento, que no entanto apenas expõe uma ausência de prática, pelo instante mesmo da menção:

[46.1] Jamais te declares filósofo (Cf. Diatribes IV.8.17 e 35). Nem, entre os homens comuns, fales frequentemente sobre princípios filosóficos (*Theoremat.*), mas age de acordo com os princípios filosóficos. Por exemplo: em um banquete, *não discurras sobre como se deve comer, mas come como se deve* (Cf. Diatribes I.13; I.14.20; III.21.5; IV.4.8.). *Lembra que Sócrates*, em toda parte, punha de lado as *demonstrações*, de tal modo que os outros o procuravam quando desejavam ser apresentados aos filósofos por ele. E ele os levava! (Cf. Diatribes III.23.22; IV.8.22. White (1983, p. 26, nota 26) observa que talvez Epicteto tenha em mente aqui os eventos da primeira parte do diálogo Protágoras de Platão (310 a- 311 a), onde Sócrates conduz Hipócrates a Protágoras.) [46.2] E dessa maneira, sendo desdenhado, ele ia. Com efeito, caso, em meio a homens comuns, uma discussão sobre algum princípio filosófico sobrevenha, silencia ao máximo (Cf. Diatribes I.29.32; III.13.7; III.14.2; IV.4.26; Encheiridion 33.2; Juvenal, De Stoic. II.14.), pois o perigo de vomitar imediatamente o que não *digeriste* é grande (Cf. Diatribes II.9.17 ss.; III.21.1.). E quando alguém te falar que nada sabes e não te morderes, sabe então que começaste a ação. Do mesmo modo que as ovelhas não mostram o quanto comeram, trazendo a forragem ao pastor, *mas, tendo digerido internamente o pasto, produzem* lã e leite, também tu *não mostres os princípios* filosóficos aos homens comuns, mas, após tê-los *digerido*, *<mostra> as ações*. [ênfases nossos] (Epicteto, *Encheiridion* , p.63-64) ⁴¹¹ (DINUCCI & JULIEN, 2008)

O processo assimilativo não é puramente fisiológico e tem contraparte comportamental: é produtivo e não involuntário, e refere os filósofos influenciados por Sócrates:

[47] Quanto ao corpo, quando tiveres te adaptado à frugalidade (119), não te gabes disso. Nem digas, em toda ocasião, se beberes água, que bebes água (120). E se quiseres, em algum momento, exercitar-te para uma tarefa árdua, faz isso para ti mesmo e não para os outros (121). Não abracas estátuas (122), mas se tiveres forte sede, bebe <um gole de> água gelada e cospe (123) — e não digas a ninguém. [48.a] Postura e caráter do homem comum (124): jamais espera benefício ou dano de si mesmo, mas das coisas exteriores. Postura e caráter do filósofo: espera todo benefício e todo dano de si mesmo. ⁴¹²

'Espera todo o benefício e todo o dano, *de si mesmo*'.⁴¹³ O esforço ou trabalho ascético,

(p.52)

⁴¹¹ "[46.1](...) ἐπεὶ καὶ τὰ πρόβατα οὐ χόρτον φέροντα τοῖς ποιμέσιν ἐπιδεικνύει πόσον ἔφαγεν, ἀλλὰ τὴν νομὴν ἔσω πέψαντα ἔρια ἔξω φέρει καὶ γάλα· καὶ σὺ τοῖνον μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ἰδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα."

⁴¹² [47.1] Ὅταν εὐτελῶς ἠρμοσμένος ἦς κατὰ τὸ σῶμα, μὴ καλλωπίζου ἐπὶ τούτῳ μὴδ' ἂν ὕδωρ πίνης, ἐκ πάσης ἀφορμῆς λέγε ὅτι ὕδωρ πίνεις. κἂν ἀσκῆσαι ποτε πρὸς πόνον θέλης. σαντῶ καὶ μὴ τοῖς ἔξω· μὴ τοὺς ἀνδριάντας περιλάμβανε· ἀλλὰ διγῶν ποτε σφοδρῶς ἐπίσπασαι ψυχροῦ ὕδατος καὶ ἔκτυσον καὶ μηδενὶ εἴπης. (DINUCCI & JULIEN, 2008)

⁴¹³ Como um ser análogo ao cosmo vivo e aliás cosmopolita, ou como, com igual efeito, mas de outro modo, um reflexo ou inflexão, infringência luminosa do cosmo, ou seja por semi-transparência ou por vidro como espelho ou como lente, em que as interioridades como cultura — dramaturgicamente — de emoções, especularmente ou não necessariamente de modo especular, correspondessem àquela vida homérica toda exterior — inclusive projetada faustosamente no céu pelas constelações (*considerationes*) de estrelas (*siderea*) e de desejos (*desideria*) contextualizados e acontecentes somente em trama —, reflexos deslizados

o exercício, deve ser acompanhado do silêncio como um recurso de reversão de combate externo para um novo campo do si mesmo, cujas balizas são princípios — teoremas — filosóficos: "[51.1] Por quanto tempo ainda esperarás para que te julgues merecedor das melhores coisas e para que em nada transgridas os ditames da razão? (133) Recebeste os princípios filosóficos, com os quais foi preciso concordar, e concordaste. Por qual mestre ainda esperas para que confies a ele a correção de ti mesmo? (...)" (DINUCCI & JULIEN, 2008) Princípios que, assim como a lei substitui o tirano ou mesmo o grande líder, substituem um mestre eventual a ser esperado — mesmo que ele fosse Sócrates.⁴¹⁴ E especialmente o metabolismo que unifica homem e cosmos, à maneira da medicina de Alcmeon via Platão, pelos ciclos, mas também de Hipócrates, pela assimilação seletiva, que acolhe os necessários, e ainda pelo direcionamento do pensamento:

5 (134). Estobeu, *Florilegium* IV. 44, 60. Musonius, frag. 42 (H) ⁴¹⁵

De Rufo: a partir dos ditos de Epicteto sobre a amizade.

Porque assim é, era e será a natureza do cosmo e não é possível os acontecimentos virem a ser de outro modo do que como são agora. Desse ciclo e metabolismo, não somente os homens e os outros seres vivos sobre a terra tomam parte, mas também [as coisas] divinas. E, por Zeus, mesmo os quatro elementos se dirigem para cima e para baixo, se metabolizando! A terra torna-se água; a água, ar, que, de volta, metaboliza-se em éter. Essas mesmas transformações [ocorrem também] de cima para baixo. [Assim,] se alguém direcionar o pensamento para essas coisas e, espontaneamente, persuadir-se a acolher as coisas necessárias, passará a vida com muita moderação e harmonia. (Dinucci & Julien, 2008, p. 27 de 60)

É dentro de um quadro assimilativo capaz de repelimentos judiciosos e treinados, que

desde exemplos heróicos de excesso e culminância i(ni)mitáveis. Campo de batalhas, então, e ainda não campo elíseo, que está de algum modo ou refletido ou captado para uma nova dimensão cuja exigência — de tipo ético-abstrato — dispensa a menção de limites homéricos — poéticos — e exercita a construção de definições dialéticas moduladas por uma têmpera musical do caráter (*siderurgeia*) como a que se depreenderia da música soada pelo martelar dos ferreiros e diz-se, na anedota que protege ou expõe o mistério, ter inspirado a Pitágoras a percepção das razões numéricas nos sons e no cosmos.

⁴¹⁴ (...) 51.2] Então, a partir de agora, como um homem feito e que progride, considera a tua vida merecedora de valor. E que seja lei inviolável para ti tudo o que se afigurar como o melhor.⁽¹³⁴⁾ Então se uma tarefa árdua, ou prazerosa, ou grandiosa, ou obscura te for apresentada, lembra que essa é a hora da luta, que essa é a hora dos Jogos Olímpicos, e que não há mais nada pelo que esperar, e que, por um revés ou um deslize, perde-se o progresso ou o conserva. [51.3] Deste modo Sócrates realizou-se: de todas as coisas com que se deparou, não cuidou de nenhuma outra, exceto a razão. E tu, mesmo que não sejas Sócrates (Quanto à referência a Sócrates, cf. Diatribes III.23.21; Platão, *Crítion*, 46 b4-c6), debes viver desejando ser como Sócrates[51.2] ἤδη οὖν ἀξίωσον σεαυτὸν βιοῦν ὡς τέλειον καὶ προκόπτοντα· καὶ πᾶν τὸ βέλτιστον φαινόμενον ἔστω σοὶ νόμος ἀπαράβατος· κἂν ἐπίπονόν τι ἢ ἡδὺ ἢ ἔνδοξον ἢ ἄδοξον προσάγῃται, μέμνησο ὅτι νῦν ὁ ἀγὼν, καὶ ὅτι ἤδη πάρεστι τὰ Ὀλύμπια καὶ οὐκ ἔστιν ἀναβάλεσθαι οὐκέτι, καὶ ὅτι παρὰ μίαν ἦταν καὶ ἔνδοσιν καὶ ἀπόλλυται προκοπή καὶ σφύζεται. [51.3] Σωκράτης οὕτως ἀπετελέσθη, ἐπὶ πάντων προάγων ἑαυτὸν μηδενὶ ἄλλῳ προσέχων ἢ τῷ λόγῳ. σὺ δὲ εἰ καὶ μήπω εἶ Σωκράτης, ὡς Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος ὀφείλεις βιοῦν. (Dinucci & Julien, 2008)

⁴¹⁵ MUSÓNIO RUFO, estóico contemporâneo de EPITETO. Já RUFUS DE ÉFESO, por outro lado, será o médico que consagrará, para efeito da história da medicina, a introdução da anamnese na clínica médica. Para efeito de nossa pesquisa, RUFUS é aquele que dá a ocasião, num quadro antigo de estado das noções segundo a pesquisa recente, da homologação deste item contemporâneo que como tal impõe para uma certa história da ciência a necessidade de pressão hermenêutica: o item anamnese, acompanhável de sua pré-epistemológica 'necessidade de origem retroativa'. Nossa filiação à epistemologia em substituição à história da ciência já ficou patente no recurso à abordagem de VERNANT mencionada para o respeito grego à sua construção da lei como alternativo aos déspotas e ainda no acompanhamento da noção de catalepsia desde origens militares até a acepação médica.

a alma poderá fazer saírem as obstruções à assimilação de si mesma. O que deve ser tão vigoroso quanto tudo isto é importante: assim Hipócrates assinala específica e explicitamente o que Sócrates vem a praticar nas refutações, ao mesmo tempo animando e reanimando as tentativas virtuosas (*Fédon* 89a), num ceticismo duplo, feito de ceticismo negativo quando associado à decomposição necessária à assimilação, e de ceticismo positivo quando constata a 'falibilidade' ou mesmo 'falseabilidade' presentes como o caráter e as tentativas de quem entrevista.

4.4.1. *Epodé. Sophrosyne e Temperança.*

O *Cármides* o menciona (158b), este encantamento (*epodé*); o *Fedro* mostra a mudança de ritmo, de que ele comporia também — mostrando-se avessamente, pelo risco que protesta se ter incorrido, ao se deixar arrastar pela torrente — ; e o *Fédon* resgata o sentido amplo de música contido e praticado na reescrita de Esopo (60c-61c) através de luta, derrota e fuga em sofrimentos impostas pelas palavras (ιάσατο καὶ ὥσπερ πεφευγότας καὶ ἡττημένους ἀνεκαλέσατο καὶ προύτρεψεν πρὸς τὸ παρέπεσθαί τε καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον.", "*recalled us from our flight and defeat and made us face about*" (*Fédon*, 89a) (Fowler, 1966)) ; com o *Parmênides*, ainda, ressaltando a perda sempre iminente num palavreado vão: "quando me encontro nesta questão, saio fugindo, temendo um dia cair num abismo de palavreado vão e perder-me" (Iglésias, 2003, p. 32-33) "*φεύγων οἴχομαι, δείσας μὴ ποτε εἶς τινα βυθὸν φλαυρίας ἐμπεσῶν διαφθαρῶν*:" (*Parmênides*, 130d). Neste encadeamento em quatro passos vemos como Sócrates age de modo complementar ao cortar (τέμνω, *cut* (τεμνόμενος, part. sg. pres.; e também προτείνω, *stretch out before, hold before*; cf. LSJ), como *parateinein*, na demonstração do *Mênon* (visto *supra*, subcap. *Mênon.*) e διατέμνειν (*Fedro*, 266a) operando agora pelo reenquadramento de tipo discursivo inspirado pelo enquadramento de tipo geométrico (que tem a demonstração do *Mênon* como um caso simples comparado à circunscrição de um polígono por um círculo), abordando por contornos e os criando como alternativas sucessivamente visitadas e abandonadas, mas modulantes; e construindo um solo que flutua sobre os abismos inerentes a uma investigação cética das palavras, através da métrica e da conjugação discursiva. Âmbitos fugidios para o registro que não pondere em conjunto a métrica em seus andamentos semi-intraduzíveis — em parte por desatenção ao aspecto duplo —, ou o discurso em sua teleologia ou ao contrário em sua contextualidade em diálogo: virtualmente transparentes, ora sobrepostos, ora autoanulantes. Mas equivalentes — quando e porque dispensáveis, condicionáveis — pela temperança: "se já tens o dom da temperança, como pretende o nosso Crítias, e és suficientemente temperante [σωφροσύνη καὶ εἶ σωφρων ἰκανῶς], não necessitas de nenhuma fórmula de encantamento [ἐπωδῶν] (...)." (*Cármides*, 158b).

O *Fédon* (61b) dá ocasião a que se use um verbo que talvez coloque numa mesma ação o fazer música e o fazer discursos — o verbo *compor* (*poiein, ποιεῖν*):

[61b] en primer lugar, lo hice en honor del dios del Que era la fiesta o Pero después del himno al dios. reflexionando Que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer [ποιήσαντα ποιήματα] mitos y no razonamientos, y que yo no era diestro en mitología, por esa razón pensé en los mitos [μύθους] que tenía a mano, y me sabía [ἤπιστάμην] los de Esopo; de éstos hice poesía con los primeros que me topé (14bis). Explícale, pues, esto a Eveno, Cebes, y que le va ya bien, y dile que, si es sensato [σωφρονῆ], me siga lo antes posible. (GUAL, 1988, p.15)

Pode ser significativo que um só verbo diga e acione um mesmo processo em dois meios diferentes, subsumidos à música, mas não somente sobre ela, e sim significando que a participação nos diálogos pode ser, ela também, composição. Se é Sócrates quem frequentemente conduz, como um maestro, a exploração em sentidos às vezes contrários, de modo a burlar uma adesão automática de seu entrevistado, como numa valsa ou pêndulo em que produz também a visão terceira ou onipresente da inércia disponível — e esquivável — no ir e no vir das possibilidades lógicas; e se dele são as falas mais longas em que o ponto evolui, seria justo na analogia com a música ou agora com o teatro, supor que os interlocutores representam os atores e a audiência o côro, mas sim que Sócrates faz mais de um personagem implícito em suas diferentes falas, e o entrevistado faz o côro. Há um ponto de alternativa em que as diversas falas e notas conceituais representam bem ou o antagonismo de contrários que foi correlato ao ciclo (cf. *supra* 4.3.3., 4.4.) e o será à causa da geração e corrupção (*Fédon*, 95e-96a1, *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν*) ou a concepção de alma que convém à memória (discussão relativa em parte ao *Mênnon* e *Teeteto* (que fala de 'gravidez', "não estás vazio", 184e, cf. *supra* 3.1.4.) e que poderia ser feita escorrer como um fluido em fluxo, caso houvesse disponibilidade para desobstrução em par com convívio em discipulado como se incubação de temas; alternativa que está marcada, no *Fédon*, 91e-92b, como uma mudança de concepção:

— Que dizem então — prosseguiu — daquele argumento no qual afirmamos que a aprendizagem é reminiscência, e que, sendo assim, é forçoso que nossa alma haja estado previamente em outro lugar, antes de haver sido encadeada ao corpo? (...) Sem embargo, estrangeiro de Tebas, te será forçoso mudar de opinião, ao menos se manténs a crença de que a harmonia é algo resultante de uma composição, e a alma é uma certa harmonia <composta> a partir dos <elementos> que estão em tensão no corpo. Pois seguramente não te permitirás a ti mesmo afirmar que uma harmonia composta existia de antemão, <quer dizer> antes de que existam aquelas coisas a partir dos quais deveria se compor. Ou te permitirás? — De modo nenhum Sócrates, respondeu. (*Fédon*, 91e-92b)

Nesse quadro, a ação de Sócrates encontra-se mais ou plenamente reflexiva e antilogista, por si mesma, como num ensaio onde o próprio autor faz as diversas falas cabíveis segundo as visões que pode representar do tema. Podemos então ir mais além: na medida em trabalha com inércias, isto é, opiniões não examinadas — não submetidas a este valseio de alternativas consequenciadas — o que ele diz fazer ao se por a meditar (*Banquete*, 220c), chegada e justificativa de atraso), trabalha então com *hipolepses* — que buscará, quando for o caso, coagular, tecnicizando-as, em hipóteses — extremando-as a um ponto de firmeza e discussão (*Mênnon* 87b); e, ainda, com natureza superior, como dito no *Fedro*. Isto coincide com a exigência da exclusividade da atenção ou da audição para a vigência do encantamento a *Cármides*. A pergunta que resta fica óbvia: qual o tipo de diálogo ou de fala que pressupõe duas condições — primeiro a diferença de natureza que habilita o encantamento; segundo, a necessidade de exclusividade —? A resposta seria: aquele 'tratamento' em que os efeitos da ação encantadora podem ser não só exclusivamente ministrados mas exclusivamente conferidos, como num experimento 'científico'. O entrevistado está, reversamente, sob outra natureza, cuja inferioridade na produção de discursos, e o estado de produção encolhido, também, no côro, lhe mostraria de duas formas: relativamente à presença comum no diálogo como iguais, ele está com participação reduzida, por sua natureza menos apta, mas então em atenção elevada, exigida, como num relevo de baixada que apresenta elevações ou montes; e segundo, relativamente à efetiva capacidade de contraposição às proposições, está em redução

de atividade ou dormência, letargia, sonolência ou, com sentido oposto, mais positivo, encanto, inebrio, cômico em aplauso sustentado, demorante, infatigável.

Sabemos que ele trabalha com esses êxtases — *Banquete*, *Teages* — mas, parece, também com a dormência; e mesmo o choque — que frequentemente se expressa em retorno sobre ele mesmo. Mas ele deve cumprir caminhos, colocar balizas: o êxtase não culmina no encontro com o entrevistado; sua energia deve levar ao concentrado de estesias que se localiza não num ser particular, mas num distante e ainda abstrato, como diz no *Banquete*; segundo, a dormência ou sonolência não deve impedir a atenção, ou vigília e lucidez: ele protesta quando lhe fazem perguntas como respostas, ou quando se lhe retornam frouxamente, como braços moles e variáveis na asserção como se múltiplos e portanto como se em animais fabulosos ou monstros, já que não partes de divindades portentosas.⁴¹⁶

E divindades poderosas são oponentes à altura de um dom especial, ou então de um antídoto à sua vontade. Assim, no âmbito do drama e do cômico, da administração do êxtase, assumindo o lugar de quem estivesse letárgico, Admeto, na *Alceste* de Eurípides, eleva sua voz: "Se eu tivesse a voz e a música de Orfeu para que pudesse encantar a filha de Deméter ou seu marido com canções e resgatar você do Hades, eu teria ido ao mundo subterrâneo e nem os cães de Plutão nem Caronte o barqueiro de almas parado com o remo teriam me impedido de trazê-la de volta à luz, viva. (Eurípides, *Alceste*, 358-363)." Entre a caverna (antro) onde Epimênides dorme por cinquenta e sete anos e a Caverna alegórica cercada de *anantes* (montante, escarpado, ἀνάπτυς) como impedimentos (*anankhé*, ἀνάγκη, cf. *Banquete*, 195c) onde impera a *eikasia* e nenhuma luz ofuscante do alto, a presença de Sócrates, que era associado a Hércules, a Teseu, na forma de um novo tipo de herói, moral, está reduzida, em favor de uma discussão, menos centralizada, talvez menos dramática, sobre a música na *República*, ou no *Banquete*; isto se coaduna com a linguagem mais racional, mais eficiente, que surge no século. A não ser que leiamos, como Platão pode ter deixado possível, pela visibilidade analógica que sobrepassa a semântica, como epopéia, a subida ao monte Delfos ou a da escada de Diótima pela escalada 'rude e íngreme' no hedonismo que faz "suscitar (...), extirpar [κτᾶσθαι, κτείνω, *kill*, *slay*] o Eros que inevitavelmente se instalou e é profissional (δημιουργός) competente." (*Banquete*, 186d); ou que traz a visão do entendimento (διανοίας ὄψις) que "inaugura agudeza maior quando a dos olhos começa a decair." (*Banquete*, 219a; Bury indica ainda *Leis* 715d, *Fedro* 253d). E ainda não menos, se Zeus foi capaz, com Apolo cumprindo as ordens, ajeitando o que sobra dos homens fatiados [ἔτεμνε, τέμνω, *cut*] a golpes [τέμνοντες, τέμνω, *cut*] por sua insolência (*Banquete*, 190d), incluindo a provável insolência socrática conforme Alcibiades (*Banquete*, 215b) ou pelo espalhamento da atitude de "questionamento ao oráculo" quando "Sócrates parte para "refutar" a profecia pelo encontrar ao menos uma pessoa mais sábia que ele (Apologia 21c1-2) e no processo infectando outros com sua perplexidade." (Bussanich, 2006, p.202; cf. supra 3.1.) O encantamento parece se reger por extremos, num contra-dom: ele pode curar, como quem flutua entre os ritmos possíveis, mas sua exigência o leva a sair ou entrar de novo pela ordem cósmica, o que implica situações e episódios extremos: Orfeu, médico pela música, filho de Apolo, emprega

⁴¹⁶ Ao Sócrates protestar frequentemente 'Pelo cão!' — o que pode referir ao deus egípcio com cabeça de chacal, ou a uma atitude cínica —, fica destacado que os esforços em sentidos diferentes na direção do argumento, que referimos à valsa ou pêndulo (e que a rigor poderiam ser assemelhados aos movimentos de ida e vinda dos pontos vernais que expõem a sazonalidade — e em termos mais gerais a ciclicidade dos corpos celestes —) pretenderam e conseguiram traçar um percurso cujo espaço atravessa efetivamente as mentes ou as perceptibilidades e concordâncias, de seus entrevistados; dos quais outro comportamento que não o reconhecimento desta então autodescrição — ao menos descrição não do *idios*, mas da pensabilidade — só pode ser tomado e protestado como cínico, exclamativamente.

seu talento talvez irremediavelmente para resgatar Eurídice, após acalmar e emocionar animais, monstros e ter que descobrir que o olhar humano também atravessa os mundos, é mutilado pelas Mênades, por não responder à visão de seus encantos, por ser feito talvez de matéria não-humana. A *epodé* resgata à morte na guerra, por Zalmóxis, conhecido por Sócrates na guerra, no *Cármides*, e o movimento alegado na juventude o leva à condenação - e ao ultrapasse da morte pelo cultivo da parte nobre da alma. O "homem afligido por mutilações, por mútuas prisões" (*Banquete*, 195c) também por insolência (190c) não consegue mais ter partes em ordens como as musicais. A estequiometria da música manifesta no encantamento não parece poder conviver com a do discurso, das opiniões, nem com a das partes ou tecidos anatômicos ou históricos. Talvez por tudo isso, de modo preventivo (cf. *supra* 2.1.4., Vernant) e propugnador,

Vê-se que se a música é para Platão uma peça mestre da educação, ele não concebe esta educação sem austeridade nem severidade. De fato o ritmo e a harmonia são particularmente próprios a penetrar a alma e a tocar com força e, pela beleza que os acompanha, eles embelezam a alma se a educação foi dada como convém, enquanto que os enfeia no caso contrário... Graças a uma boa educação, é-se capaz de louvar as boas ações e de as reunir com alegria em sua alma para fazer sua nutrição e tornar-se um homem-de-bem. (*República*, III, p. 401 d-e)

Uma compreensão da ação socrática pelos encantamentos pode ser tentada pela análise de situações posteriores no mundo greco-romano. Bruno Poulle (2002) registra para um ambiente político:⁴¹⁷

De fato, a palavra concórdia é a transposição direta do grego 'Ομόνοια, esta deusa grega que tinha um altar em Olímpia e que, no IV séc., figurava nas moedas do Metaponto. Sua etimologia evocava a simpatia dos corações. Arquitas de Tarento havia promovido uma política de Γ' Ομόνοια fundada sobre a ajuda de ricos para os pobres (15).⁴¹⁸

Virtude divinizada, a Concórdia "*representava realmente a boa 'entente' entre os cidadãos, obtida depois do acesso dos plebeus ao consulado.*" Ela teve um templo em 367, pelo ditador Camilo que à época moderava conflitos gerados pelas leis licinianas. "Ainda, se bem que fosse o mesmo nome, as concepções feitas sobre a deusa não seriam as mesmas:

Mas a palavra concórdia tem um sentido derivado quando se aplica ao domínio da música, o de 'acorde musical' ; isto prova que se lhe atribuíra uma outra etimologia, que vem enriquecer a noção: não era mais o acorde de corações, mas das cordas (chorda ou corda)(19). Sob esse título, Concórdia era também a tradução da Harmonia (Αρμονία)(20), ela também divinizada no mundo grego. Essa etimologia corresponde a uma outra concepção da Concórdia: em lugar de ser identidade de vontades, ela é a correspondência de contrários (21).

A medicina da música pode ter gerado composições hoje perdidas cuja análise enriqueceria reversamente a filosofia ao ponto de sua substituição em parte ou de novo capítulo. Ainda assim, as cordas foram exemplo e modelo para o crescimento do corpo (cf. *supra* 4.3.2.), de tipo embrionário.

⁴¹⁷ POULLE Bruno. *De la musique sur le forum*. 2002.

⁴¹⁸ Nota de POULLE, 2002: "Archytas, fragment 3 : δια τούτων ούν οι πένητες λαμβάνοντι παρά των δυναμένων, ο'ι τε πλούσιοι διδόντι τοις δεομένοις, πιστεύοντες αμφοτέροι δια τούτω τό Ισον έξειν. "

4.4.2. Hipolepse e hipótese como fixação para clínica.

Compreende-se um quadro: às *hipodoxés* (cf. *supra* 4.1.1.) e *hipolepsés* — expostas por Dinucci na análise de Epiteto socrático —, Sócrates faz corresponder diante de si uma atitude de dormência para o corpo, simultânea a uma relativa hiperatividade na alma, atitude aliás especular à *hipolepse*, e cuja aparência é de modesta aquiescência; e da atividade acentuada os êxtases, reconhecidos e reconhecíveis, ele os faz corresponder não a si, mas à própria ideia:

Não me surpreenderia em absoluto se à medida que fica mais velho e prosseguindo compondo os discursos do tipo que escreve agora, reduza todos os que um dia tentaram compor discursos a serem comparáveis com crianças. É até suspeito que não se contentará com essa obra, passando a ser conduzido por um impulso mais divino [ὄρμη θειοτέρα] a coisas mais grandiosas (*Fedro* 279a; Bini & Pinheiro, 2010, p. 110)

Tendo já ficado destacado no início (cf. 2.2.1.) que Sócrates é uma amante de discursos (*Fedro* 228b-c) e capaz de muito caminhar para presenciá-los (*Fedro* 227d): "Estou tão interessado em ouvir-te que não deixaria de acompanhar-te mesmo que te puseste a caminhar até Mégara, para, como diz Heródico, ir até o muro e voltar." (Bini & Pinheiro, 2010, p. 68) Já vimos a importância da música em seu sentido amplo e o quanto Sócrates mostra-se instado por sonhos a fazê-la, a compô-la, conversando com Fédon (61a) — e curiosamente, próximo desse momento, reescrevendo — leia-se mudando de ritmo, ou de verso para prosa — algum texto de Esopo (*Fédon*, 61b). A importância da escrita na composição foi bem destacada por Colli (1996, *O nascimento da filosofia*) que associa seu aparecimento como recurso estratégico e mnêmico para a composição — ou alternativas e incrementos ao composto — para leitura nos ambientes políticos.⁴¹⁹ Dada esta convergência na composição, dos discursos e sua escrita, e composição, também da música, impõe-se a pergunta pelo verbo que diz desse compor: vale também para a música quanto para o discurso? Cuida da métrica⁴²⁰ e do ritmo de uma maneira comum e ainda o faz através de termos técnicos parcialmente comuns? E quanto a aquilo que chamamos — de modo um tanto descuidado — as figuras de linguagem: concedem sua força à música e concebem sua variedade também dela? Uma rápida análise da métrica e da terminologia musical pode fornecer pistas ou sugestões esclarecedoras. Mas há outra forte conexão da hipolepse com um substrato denominado por Aristóteles de modo diferente, que atende esta contaminabilidade

⁴¹⁹ "Os oradores escreviam os discursos e depois decoravam-nos, após terem transformado em expressão plástica. Isso porque a dosagem e o polimento do estilo deviam ser demoradamente elaborados; (...) Quando a linguagem dialética torna-se pública, a escrita, de instrumento mnemônico que era, passa a adquirir cada vez mais uma autonomia expressiva." (COLLI, 1996, p. 88)

⁴²⁰ Por exemplo de métrica, o metro ferecrático, com o qual Diógenes Laércio compõe epigrama para Fericides: "Assim ele, insigne por seu mérito e modéstia viris, mesmo depois de morto sobrevive com a alma alegre, se Pitágoras, o sábio superior a todos os homens, vê e conhece as mentes." (D. L., I, 11, 120) Compreende-se que uma métrica cultivada pela atenção às sílabas tônicas e pausas ou demoras — impostas pela pronúncia quanto pelo ênfase e sentido — possam facilmente se recobrir pelas variabilidades pessoais e técnicas da tradução, bem como, é claro, pela falta de tal cultivo simplesmente determinada pela mera prolixidade inerente à ausência de declinação e presença de pronominação excessiva diluindo e incapacitando o acompanhamento mesmo ao ouvido mais rítmico do amante de um idioma neo-latino. Se este problema translada a pesquisa para outra área, ao menos é virtualmente relançador de uma possibilidade de expectativa técnica que afinal estende a estilística filosófica e geral e uma promissora exigência.

então subjacente — subterrânea ou emergente quase vertical e imprevisivelmente no discurso — de notas e tons de predicabilidade.

A hipolepse perfaz a transitividade daqueles predicados comuns a todos, de que Aristóteles falava, impondo a ocasião de com eles poder-se conectarem as coisas. Disso poderíamos supor que fica disponível a Sócrates — como deveria ficar disponível e ser competência de um legislador — a distribuição de algo como a justiça, segundo critérios como igualdade, do ritmo temperante, bem com a escanção dos episódios dialógicos segundo aparentemente temas e sua evolução em contendas ou em fecundidade, e nunca sob aspectos técnicos como regras de uma composição conjunta dialogada ou coletiva — normas técnicas que obstaríamos a própria fluência do diálogo? Como faz com os paradigmas, (*Mênon*, *Teeteto*, e com os teoremas (Epiteto, também *paradigmas*), que não põe em cena senão como um rápidos meta-diálogos, indicativos, cobradores, assim faria também com o repertório técnico de condução e mesmo talvez de orquestração musical — música no sentido amplo e grego de ritmo, andamento, de falas e temas sonoros articulados, e ainda mais, candentes, anímicos, mitologistas, arrastadores em torrente (*Fedro*, 238c), capazes de levar a ofender os deuses (*Fedro*, 242c-d: "para empregar a expressão de Íbico: 'De haver aos homens agradao, à custa de descurar dos deuses' "; 243a: "pecado de mitologia"; 257a) ou de elogiá-los encantadoramente, num delírio que traz o melhor do humano (*Fedro* 244b, 245c)? Uma tal maestria ultrapassa evidentemente o domínio cético e irreligioso da sofística; e ultrapassaria, do mesmo modo, o da potência persuasiva, o acervo de recursos oratórios que tardaram a ser organizados em tratados de gramática e artes liberais (Ildefonse, 1997), para explorar o uso uso também médico da persuasão entrando com isso pelos domínios da medicina? Lembremos a observação do *Anônimo Londinensis* sobre a preeminência de Platão, lido com mais atenção que todos em sua época, incluindo mesmo Hipócrates: não seria este alcance impressionante, sobrepujante além da dimensão estabelecida das ordens de saber, que teria mesmo encantado Platão, a ponto de elegê-lo e dedicar-se a compor sobre ele as mediações teórico-religiosas que soube articular sobre as escolas de seu tempo, inclusive as de mistérios, e ainda as técnicas, que o antecederam?

Temos vários elementos que apontam ao templo asclepiano, por exemplo o de Epidauro, com seu amplo anfiteatro, além do *ábaton*, espaço de sono acompanhado e interpretado, a que se acedia após banhos e talvez purificações em ervas: temos excessos na visualidade que não conseguem abstrair ou induzir a essência (*Teeteto*) e mesmo afecções derivadas ou comparadas como a oftalmia (*Fedro*, 255d, *República*, 609a); excessos de sensualidade que não conseguem fixar no belo que se concentra das belezas (*Banquete*, 211a), temos olhos que se ofuscam, corpos que se tornaram letárgicos (*República*, a caverna), temos o sonho, o sono em que muitos ficam descansando (*Apologia*, 31a), o entorpecimento ou narcose (*Mênon*, 80a-b), o flutuamento da opinião (*Fedro*, 263b), cujo estado no entanto pode ser fértil (*Teeteto*) ou teratogênico (*Fedro*, *Teeteto*), as alterações de ritmo e métrica desconcertantes: *Fedro* 257a; "atingi as raias da poesia"; 252b: "metro claudicante"; 241e; "passei dos ditirambos para o verso heróico"; que levam arrastados em torrente: "Sem dúvida, Sócrates; contra teus hábitos deixas-te arrebatado pela torrente da eloquência" (*Fedro*, 238c); "acompanhar os deuses (...) [no] céu e se deixa arrastado pelo movimento circular." (248a); "uma impulsão divina o arrastará para coisas mais grandiosas." (279a), que colocam em trabalhosa hermenêutica (*Fedro*, 229d) ou em heresia e risco de interferência divinas negativas (*Fedro*, 243b, "*desgraça por haver falado mal de Eros*"), e mais; temos o cuidado formativo com o *filax* ou o guardião que anteviu e concebe antídotos positivos em modos elaborados de instruções formativas, a circunstâncias mal-formadoras ou pelo menos não exigentes de uma

virtude que a alguns ao menos deve ser item necessário e para a própria Pólis. Temos ainda as referências diretas e indiretas, metafóricas ou nem tanto, ao sono e despertar, espalhadas no *Fedro* e no *corpus*: *Fedro*, 249a, "despertada a lembrança da verdadeira beleza"; *Fedro*, 267a, "Deixemos que Tísias e Górgias continuem a dormir; descobriram que a probabilidade deve ser tida em maior apreço que a verdade"; *Fedro*, 271a, "Objeto primacial do discurso (...) despertar convicções". E sobressai de tudo, em efeito médico, que opera nada menos que a prescrição de um germe; curioso germe que faz nascer uma afecção cuja nosologia não acusará nem letargia nem ao contrário febre, como extremos de mobilidade e características dos membros ligadas ao humor e disposição, balizados pelo pensamento em última ou primeira instância, como frisou Parmênides dizendo *poliplâncton*; germe não gnômico nem atômico mas constituído de elementos harmonizáveis e de uma estequiometria⁴²¹ que equilibra suas partes de modo habilmente exato, como numa imagem visual mas também mental, noética, num esquema imaginoso, projetável e acompanhável, seguido pelos olhos do pensamento (*Banquete*, 219a) e disponível em tela pela prática constante:

Fedro — Enunciaste um admirável passatempo, Sócrates, ao lado de outros tão rasteiros (...) o de quem é capaz de distrair-se e com a composição imaginosa de discursos sobre a justiça e os demais temas (...) Sócrates — É muito certo, meu caro Fedro. Porém, no meu modo de pensar, muito mais admirável ainda é ocupar-se um com estas coisas quando se escolhe alguma alma apropriada e, seguindo em tudo as *prescrições* da arte dialética, *semeia e planta com discernimento discursos* tanto capazes de defenderem a si próprios como a quem os semeou, e que, muito longe de serem infrutuosos, contêm um *germe* que em almas diferentes fará nascer outros discursos com este mesmo princípio de imortalidade, tornando felizes seus possuidores quanto o permite a natureza humana. (*Fedro*, 276e-277a, ênfases nossos)⁴²²

De tudo isso as ações do templo-hospital, e talvez os espaços abertos das religiões de mistérios, também se ocupem: mesmo no *ábaton*, incertezas várias sobre as práticas permanecem (Ángel Fernandez, 2007) Da prática médica, porém, mais textos estão disponíveis. Dispõe-nos a perguntar sobre a equivalência deste contexto de excessos e condições com aquele da prática médica, em suas diferentes escolas: de que modo se repetem, se sobrepõem, qual seu estatuto comum, de que meios e ações partilham num fim também semelhante, derivado, comum?

4.4.3. Forma, meio e ações da terapia ou da clínica.

Tomemos então o cuidado de Platão com a música, na *República* (398 a 405). Às modulações horizontais da música correspondem-se a verticalidade ou firmeza sem outras inclinações — isto é, a firmeza ou correção (*orthós*) que dispensa encantamentos dialéticos-rítmicos —, em uma virtude reta temperada pela música das razões cósmicas expressas tecnicamente (de modo não destreinado ou sim iniciado) pelas relações geométricas entre os

⁴²¹ O termo, grafado estequiometria, permanece nos dias de hoje pela química, quando analisa reações químicas considerando as substâncias à combinar e as que resultam, segundo a troca de suas partes elementares ou moleculares, dispondo-as em dois lados de equação, lados diferentes pela sucessão temporal mas devendo ser especulares segundo a quantidade, ainda permanente, de elétrons carregados com estas partes.

⁴²² A tradução por BINI & PINHEIRO, 2010, p.108, dá "é sumamente mais nobre, (...) plantando e semeando numa alma apropriada o discurso do conhecimento (...) que não é estéril, mas que gera uma semente da qual mais discurso é cultivado em outras mentes, instaurando um processo interminável e eterno que promove a felicidade do detentor do discurso ao grau máximo possível alcançável pela felicidade humana."

planetas, num saber pitagórico mas também talvez — não do mesmo modo e com as mesmas ênfases — caldaico ou babilônico. À parte a *mancia* caldaica, tendo planetas de nomes ou regências divinos cujas inclinações incidentes regulam ou des/ajustam os ânimos ou as cargas verbais, uma técnica para quem lida com retórica é apontada no *Fedro*, 263b:⁴²³ "Sendo assim, quem quiser exercer a arte da retórica, de início terá de distinguir os dois caminhos e ficar conhecendo os respectivos caracteres [χαρακτήρα], tanto o em que a opinião fica forçosamente a flutuar [πλανᾶσθαι, πλανάω — *cause to wander*],⁴²⁴ como o em que tal não acontece." De que modo Sócrates executa esta meta? Ele mesmo sugere: no *Fedro* (241e) ele se protesta uma alteração no ritmo de seu discurso — sinal do poder deste ritmo e da importância de sua alteração. Isto sugere mas também é sugerido pelo tipo de métrica que dispõe seu próprio circuito ou ciclo de tematizações e andamento. A alternância das métricas, pode não ter a mesma efetividade salutar que a alternância salutar dos ciclos fisiológicos imposta no *Ábaton*. De que outro modo ele corta e recorta os discursos, simulando esta intercorrência de ciclos? Pelo novo enquadramento e escopo, solicitado pelas formas de *sképsai*, ou *ἐπισκέπτομαι* (*pass in review*, passar em revista), a sua forma metódica de ceticismo, além de referir ofícios, como o do sapateiro e a cirurgia, pelo *tomé* (τομή): "cortadura, corte, golpe, queimadura (Cf. Bailly, logo a seguir). Com o quê tematiza os cortes pela definição e pelos escopos de trabalho e de tom?, com os discursos que ama (*Fedro* 230d-e, 266b) e os mitos que posiciona (*Fedro* 274c, Teute), as referências mitológicas que alude em concordância ou dissonância mas em apoio ou menção colateral para condução lógica emparelhante.⁴²⁵ Mas de novo recorramos a JOUANNA (1999, p.155) sobre a chamada Tríade Terapêutica:

Medicamentos, Incisões, Cauterizações O que definia o médico na mente popular do quinto século grego, no entanto, não era o discurso eficaz mas o bisturi (lancet) e o aço ao rubro [para queimar ou marcar uma superfície]. Na literatura grega, a expressão 'cortar e queimar' (*temnein kai kaiein*) serviu como a marca distintiva da atividade médica, assim como o *cupping glass* pendurado na parede era o distintivo das artes visuais. Era por meio de uma metáfora que referia claramente a um médico "queimando e cortando" que era procurado para que expelisse o açoite da doença, que o *Agamemnon* de

⁴²³ "Socrates — Then he who is to develop an art of rhetoric must first make a methodical division and acquire a clear impression of each class, that in which people must be in doubt and that in which they are not." (H.N. Fowler, 1925)

⁴²⁴ De acentuar que a flutuação tem o mesmo termo para planeta, este corpo celeste que na poderosa compreensão pitagórica exprime uma compreensão corrente que ignora a percepção de sua ordenação matemática, a que Platão representa definidos exatamente com as proporções expressas pelos polígonos perfeitos. Neste contexto, Sócrates está dizendo — ou deixando perceptível — que a relação entre o discurso verdadeiro e o opinativo se assemelha ou é análoga à das estrelas e dos planetas. Isto repercute o aspecto de inclinação, que transita portanto, do sentido geométrico e astronômico (κλίμα, κλίσις — cf. MUGLER, 1957; BAILLY, 2000), para o sentido clínico-médico (κλινικός — "que concerne ao leito, donde: 1 ο □ κλ. médico que visita os doentes acamados (...)") — aos sentidos moral e psíquico, em κλίνω, longo verbete com "(...) fazer dobrar, fazer flexionar, *donde*: 1 deslocar [déplacer] έχ τον αριστερω □ □ ν επι τα □ δεξιά, PLAT. *Tim.* 77 da esquerda à direita || (...) [e logo à frente:] SOPH. *Ant.* 1343, eu não sei a que lado (esquerda ou direita) devo me voltar || 3 *abs.* desviar do caminho certo, *donde* se desviar, se desviar [extraviar], errar, *em falando de um navio*, THGN. 854 || (...)") (BAILLY, 2000, p.1103). Desde *clisis* notar a seguir *ek-kllisis* — como visto na nota de DINUCCI sobre EPITETO, *supra* 3.1.3.: "Orexis é o nome da ação do verbo orege, que apresenta o significado de 'estender ou tender na direção de algo' (por exemplo: estender as mãos para o céu ou para pedir algo a alguém), de onde 'desejo', 'apetite'. Uma forma de apreender da maneira mais precisa possível seu significado é ter em conta que orexis se opõe a *ekklisis*, *que expressa o movimento contrário, o de afastar-se*. [ênfase nosso]"

⁴²⁵ Como na geometria: alude em concordância ou dissonância mas em apoio ou menção colateral para condução lógica que emparelhamento, delineando a curva aproximativa chamada assintótica, ou do mesmo modo diagonalmente secante, incidente, como se diz nas opções de relações entre as linhas geométricas.

Ésquilo, retornado à casa vitorioso após longos anos fora, expressou sua determinação de restaurar ordem ao reino.

E prossegue Jouanna transitando diretamente a Sócrates, marcando um outro viés de acesso ao nosso ponto, o da atenção ou não descaso aos ofícios, as *techné*:

Sócrates, que levou seus discípulos a refletir sobre a atividade das profissões, contribui ele mesmo grandemente para a popularização dessa imagem do médico. Através de seu ensinamento, imortalizado por Platão e Xenofonte, o médico veio a aparecer como aquele que "corta e queima." Para citar apenas um exemplo dentre vários outros, no *Górgias* de Platão, Sócrates aconselha um homem que cometeu um crime: "trincar seus dentes e apresentar-se (ao juiz) com graça e coragem, assim como a um médico para cauterização e cirurgia." " (JOUANNA, 1999, p. 155)

Um 'queimar' necessário à cauterização, que encerra em si também com isso uma espécie de cicatrização, de termos ou términos novos para o tecido, deve eventualmente emitir um cheiro de queimado, um vapor de cinzas da pele e de pêlos,⁴²⁶ quando se dá numa parte do corpo, obviamente externa, já ferida ou eleita como ponto de saída. O que resta surpreendente será a assimilação, como um tipo de *homoiósis* (destacada *supra* subcap. *Mênon*), desta parte por um seu todo, isto é, assimilação por exemplo psíquica do processo, como Sócrates crê e indica Cármides estar fazendo, e por isso requerer tratamento para este todo (cf. *supra* 2.1.4.) pelo encantamento (ἐπιδῶν). E o que resulta são os vapores ou fumos, mas de um tipo monstruoso, tifonesco como na mitologia, que ele mesmo Sócrates encontra, junto a cada um que entrevista e pergunta-se, mais por receber a fúria do que sentir-la, se não é alguém simples e agradável aos deuses mas "complexo e cheio de fumaça (*Fedro*, 230a). A *teratodia* e os prodígios da imaginação mítica expressa ou mencionada de passagem por Fedro demandariam trabalhosa redução racionalista das visões monstruosas e prodigiosas montadas em alegorias, engendradas por visão ou percepção — inclusive dialógica — desprovidas de terminologia precisa (precisão, *acribéia*, ἀκριβείας. Cf. *Teeteto* 184c, vide *supra* 3.1.6.); se Sócrates sabe que sua discursividade corta estes portentos, desenquadra estes ícones sobrepostos e multiplicados, ele reanima os entrevistados, como a quem tem dores; mas não quererá assumir desnecessariamente aquele trabalho hermenêutico de redução, aliás sobreposto ao que vem já fazendo. Pela capacidade de analogia de parte a todo, inversamente Sócrates se desfaz de raivas que convergem a gestos e gestos agressivos, seja remetendo-as na sua destêmpera a uma sua escala climática ou de intemperismos — quando Xantipa esbraveja e acaba por encharcá-lo com uma baldada de água: Eu não falei que a trovoadas de Xantipa ia acabar em chuva?" (D.L. II, 5, 36) —, seja remetendo a outra escala, antes animal — como no bestiário satiricamente expiatório e diagnosticante de Esopo, mas também agora na posologia médica, que receita leite de jumenta, numa proposta de raciocínio que simula o pensamento homeopático: o semelhante pelo semelhante se cura, *similia similibus curantur* — : "suportando com a calma habitual os pontapés que recebera de alguém, a uma pessoa que manifestou admiração por sua atitude o filósofo respondeu: "Se eu recebesse coices de um

⁴²⁶ De fato o corte sobre o couro, que é ainda um tecido animal embora tratado, na arte de fazer sapatos, arte mencionada por Sócrates para irritação de Alcibiades, acontece no *Cármides*, 173d, de forma discreta ou insuspeita, com o uso de uma palavra também hipocrática, tomé (τομή) presente ainda na *República*, 486d; *Timeu*, 61d; *Leis*, 738a; *Protágoras*, 354a; em Hipócrates, *V. M. [Da medicina antiga]*, 904: "operação cirúrgica por incisão ou ablação", além de em Art. [*Das articulações*], 828; mas principalmente, em EUST. ["EUSTATO, XII d.C., bispo de Tessalônica, comentador de Homero"] 740,2: "a cesura em um verso." (Cf. BAILLY, 2000, p. 1945)

asno levá-lo-ia por acaso aos tribunais?" (...)" (D. L., II, 5, 21) (cf. *supra* 3.1.2.); escala animal-monstruosa: Tíffo, as formas horrendas mas ainda compostas de traços reconhecíveis — "composta de várias espécies animais, tendo entre outras características, inumeráveis cabeças de serpentes no lugar das mãos e uma imensa cabeça de asno" (cf. trad. Bini & Pinheiro, 2010, p.117, cf. *supra* 3.4.1.).

4.4.4. Meios da terapia ou da clínica: *phármakon* relaciona-se a persuasão.

Os *phármaka* se colocam dentro de uma sequência terapêutica:

O tratamento "a ferro e fogo" permaneceu um símbolo da prática médica na imaginação popular porque ele representou o que era mais memorável e mais doloroso do ponto de vista do paciente. Os pacientes também eram feitos, por vezes, beber medicamentos (*pharmaka*). Eles refugavam ante tomar poções amargas, assim como recusaram o tratamento por ferro e fogo. Os pacientes que o sofista Górgias tentou a seu máximo convencer recusaram "tomar (seu) medicamento ou permitir ao doutor de fazer uma cirurgia ou cauterização (neles). (JOUANNA, 1999)

O papel dos *phármaka* é acompanhado daquele de uma conversação persuasiva a respeito não só da demanda do doente mas da aceitação do tratamento, cujos aspectos e tensões acabarão por fazer desembocar na necessidade e na conveniência de uma conversação persuasiva — por quem tem ou deve ganhar esta habilidade — e do prognóstico.

4.4.5. Capacidade magnética do rapsodo e *faculdade nutritiva*.

Em 3.1.4. examinamos o Íon a propósito de sono e despertamento. e a relação entre *phármakon* e retórica, de onde recuperamos a distinção platônica para a retórica — "persuasiva e não instrutiva" — e também a passagem "há muitas coisas que efetuam no homem a *persuasão sem discurso, tais como a riqueza, glória, prazer e beleza*. [ênfase nosso]" respectivamente referida e afirmada, por Sexto Empírico. Uma aproximação à complexidade deste problema aparece no *Mênnon*, 99b-e, e no *Fedro*, 241e, na sequência imediata da passagem que destacamos desde o início, a mudança de ritmo na fala expressa em termos de alteração na métrica, do ditirambo ao heróico. "Não te parece que as Ninfas, contra as quais me atiraste mui de estudo, vão deixar-me inteiramente transtornado?" (241e, *in fine*) Isto acontece pela permeabilidade da alma, ou sua onipresença, "a alma, companheiro, é dotada de um dom divinatório." (242c). E como os transportes podem envolver retratações, palinódia, resta uma dubiedade radical nessa capacidade, especialmente quando no *Mênnon* ela significa a não transmissibilidade necessária das qualidades dos pais importantes aos filhos e ainda mais a ausência de sabedoria neles: "Se não é graças à ciência, então, resta que é graças a uma feliz opinião? Servindo-se delas os políticos administram retamente as cidades..." e cruelmente conclui: "...não sendo eles em nada diferentes, em relação ao compreender, dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos inspirados." (*Mênnon*, 99b-c) Surpreendente, arrojada, desqualificação. *Fedro* dá uma pista: "Contra teus hábitos, deixas-te arrebatado pela torrente da eloquência." (*Fedro*, 238c); donde se deve pensar que o não inspirado e mediado pela ciência é aquele igualmente suscetível, mas em uma disponibilidade equilibrada, como a dos humores, aos vários tipos de arrebatos, de encadeamentos — dionisíacos, rapsódicos, etc. — que as divindades podem ter com o homem. "Não é a divindade que corrompe o corpo, mas a doença" (HIPÓCRATES, *Da doença sagrada*, 11(Littré) 14(Jones)) A *monarquia*, o

prevalhecimento, desequilibrante, de um humor, faz a doença. Isto porque caso haja ou não transporte, ou mesmo uma demonstração (*Íon*, 533a) ele "cochila, não se sai bem, não tem o que acrescentar." É que naquilo que ele acredita estar em si e bem hábil, ele está antes magnetizada, numa capacidade articulada que passa por ele da Musa até o espectador (*Íon*, 533). Encadeados, é o termo no *Mênnon* (97d-98a), articulados, no *Íon* (533e). Em 4.1.1., tratando da *eikasia*, vimos PREUS (2007, p. 97) lembrar que "Sócrates no *Mênnon*, 98, usa a forma verbal (*eikazein*) para referir opiniões que podem flutuar pra longe (*wander off*), como as estátuas de Dédalo, se não amarradas (*tied down*) por um logos apropriado." Amarração metafórica, que pretendemos ser não só vinculativa (*déixis*) como assimilativa (*pepse*, com valor de 'ceticismo positivo', cf. Brochard, op. cit.), e como iremos ver com a reminiscência, ser ainda nutritiva, aproximada e integrada à discussão anterior com Empédocles e Galeno.

Quando a retórica persuasiva está presente e é parte da atividade necessária na prática médica (Sexto fala de drogas medicinais), "alguns discursos são benéficos, e outros prejudiciais" (Sexto Empírico, *Contra os retóricos*, 49). GALENO (IX, 373) falou de uma 'faculdade nutritiva' (cf. *supra* 4.3.2.): "Creio e provarei que os órgãos que tem a ver com a disponibilização dos alimentos, como também sua faculdades, existem por graça desta faculdade nutritiva. Desde que sua ação é assimilação, é impossível para alguma coisa ser mudada em qualquer outra se não possuírem certa comunidade e afinidade em suas qualidades (...)" (Galeno, *Nat. Fac.* 1.10) Ou seja, há uma combinatória, espécie de estequiometria fora da qual não há conversibilidade livre dos alimentos. Vemos que isto é exatamente análogo à "vinculação das boas opiniões ao *lógos* apropriado." (vínculo, *déixis*, que não precisa chegar a ser uma *epídeixis*). Vimos sobre o *daimon* de Sócrates em 3.2.2.⁴²⁷ A possível solução para o contexto nos aparece no próprio *Mênnon*, quando é dado o ator de encadeamento, que posiciona as 'estátuas de Dédalo' "que se não forem encadeadas, escapolem e fogem" (97d): "não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa (*αίτιας*). E isso, amigo *Mênnon*, é a reminiscência (*anamnésis*, *ανάμνησις*)." (*Mênnon*, 98a). Assim vemos a substituição, a nova interseção que se disponibiliza em par com as Musas e as Divindades. Ela se diferencia da persuasão⁴²⁸ por ter ação instrutiva — e ter valor indexador, de apropriação e caber, valer, apropriadamente.⁴²⁹

⁴²⁷ "Repele a muitos, e estes não teriam vantagem alguma em conversar comigo, de maneira que nem mesmo me é possível conversar com eles; com muito não me impede de conversar, porém da conversação não obtêm nenhum proveito [*ὠφελούνται*]. Aqueles cuja conversação é favorecida pelo poder do *daimon* [*δαίμονιου δύναμις*] são os que logo tiram grande proveito." (*Teages*, 129).

⁴²⁸ "Entretanto Sócrates, eu de minha parte teria o máximo prazer em examinar e ouvir sobre aquilo que primeiro perguntei (...) Ora, *Mênnon*, se eu comandasse não somente a mim mas também a ti, não examinaríamos antecipadamente (...) Mas, já que tu não tratas de comandar-te a ti mesmo, para que sejas livre, enquanto a mim tratas de comandar e comandas, ceder-te-ei — pois que se pode fazer? Parece então que é preciso examinar (...). (*Mênnon*, 86d)

⁴²⁹ Como vimos *supra* em 3.3.3., em nota ao *Teeteto*, 184d, sobre o empilhamento de sensações sem remissão a uma ideia, como num cavalo de pau ou de Tróia, uma amarração (*tied down*) a um '*lógos* apropriado' (*Mênnon*, 97d) que coligue esta sensações pode conter expressão mais que figurada ou seja, ser técnico-científica e referir exatamente ao cordame da atracagem de navios (*δεδεμένα*, *δέω*: *bind, tie, fetter*; cf. LSJ, doze navios, cf. XEN, *Hell*, 1,1,5, BAILLY, 2000) no cais, ou às enxárcias e enxérgas que atam e firmam o velame ao casco, para efetivamente garantir a transmissão do impulso do vento nas velas, às vezes panejante, ao corpo do barco e portanto a seu avanço. Isto impõe uma leitura do vínculo como acontecendo desde (e para) um ponto para (e desde) vários pontos, numa não unicidade mas polivocidade de tipo hiperbólico, extra-cônico, como na polissemia espalhada e espelhada pelo cone que termina uma trompa, visando espalhar o som do instrumento; avançando mais um passo, temos que na sua descrição a hipérbole sai de uma direção e em curva aproxima-se de outra reta ou plano de sentido, ortogonal, perpendicular, ao primeiro, e sem a tocar — o que é chamado na geometria e na ciência antiga de assíntota ('a-simptotos', "*qui ne s'affaisse pas ou ne se réduit pas*", HPC. [HIPÓCRATES] 47, 42" (BAILLY, 2000, p. 295); e que é, por

4.5. Características observáveis de uma ação médica como tal. O templo de Asclépio e a sua consideração por Platão.

Como já visto desde o estudo sobre o *Cármides*, quando Sócrates o pede que ouça só a ele (157b-c), a relação clínica é acompanhada por Platão, com várias referências; mas na República, ele se serve dela, como da legislação, a seu lado, para indicar uma conveniência dentro de projeto de estado. Platão relaciona os problemas enfrentados nestes templos ao acordo com sua concepção de problemas que faz convir nestas passagens da República. Chega a supor o motivo de tais e quais práticas pelos sacerdotes do templo-hospital:

Recorrer à medicina [ιατρικῆς] (...) sim por indolência ou pelo regime de vida [δίαιταν] como o que descrevemos há pouco, repleto o organismo de umidade e de vapores [ῥευμάτων τε καὶ πνευμάτων], como um pântano, o que obriga os engenhosos Asclepiades a aumentar os nomes das doenças com flatulências [φύσας] e catarros, não se te afigura vergonhoso? Realmente, respondeu. — São nomes absurdos e de recente formação. — *Que, com toda probabilidade, prossegui, não existiam no templo de Asclépio. Digo isso, porque seus filhos, na guerra de Tróia, (...).* (República, III, 405c-d, trad. NUNES, ênfase nosso)

Mas Sócrates é talvez específico na sua demanda de exclusiva atenção a Cármides (157b-c):

Acutela-te, me disse, para não te deixares persuadir por ninguém, no sentido de lhe curares a cabeça, se antes essa pessoa não puser a alma à tua disposição para ser tratada por meio dessas palavras. Nisto, prosseguiu, consiste o erro dos homens de agora: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada (σκοπεῖν), separando da saúde a temperança. Recomendou-me, com muita insistência, não me deixar persuadir por ninguém e proceder de outro modo, por mais rico, ou belo, ou nobre que fôsse.⁴³⁰

Item algo estranho que se parece com promessa de afiliação como que em escola, quando lido de modo filosófico e político, mas que pode sugerir característica indispensável de tratamento, de exclusividade, quando lido literalmente; e pode sugerir detalhes que ajudam a escolher entre opções que se oferecem. Já percorremos algumas: a sonolência dos que creem

não tocar este outro plano apesar de espalhar-se sobre ele, 'a-simperantos' ("não concludente, ARSTT. [ARISTÓTELES], *Física*, 1,3,4 (BAILLY, *idem*), bem como 'que não falam a mesma língua' PLAT. *Pol.* 262d, etc" (BAILLY, *ibidem*); com isso se evidencia a ação magnetizadora, encadeadora através de elos, desde a Musa até o espectador, impermeabilizando, a preço de "ficar com sono e sem o que fazer", o resto do entendimento, isto é, sem outros vínculos atuáveis ou acionáveis ao longo do caminho, diferido de uma 'corrente' então exatamente por isso: só comportar elos encadeados, ou seja, autoreferentes e interpostos. Assim a magnetização ganha ainda seu outro sentido, menos emocionante e bonito que o da capacidade (*dinamis*): o de impermeabilização soporífera ou num sentido clínico 'a-simpatéia', "ασυμπαθής, ας, (ή) [πα] falta de simpatia, insensibilidade, SEXT." (cf. BAILLY, *ibid.*) e excluindo autoria consciente. Compreende-se assim que haja uma espécie de véu ou membrana composto pelos vínculos (*dêixis*), ou 'esquema' (cf. *supra*) ou 'amarrações', e que assim como Íon deve estar de um lado, digamos o de fora, Teeteto deve estar do lado de dentro, isto é, contendo e não vazio, 'grávido' o que será feito sair (*Teeteto*, 184e, cf. *supra* 4.4.1.). O corte socrático, cirúrgico e epistêmico, deve, assim como a linha divisora dos tipos e estados de alma, fazer tanto Teeteto pleno e remanescente, quanto Íon seguro mas ausente de si. O que nos faz perceber que este 'si mesmo' é antes não um lugar abstrato, mas a própria estendibilidade, antes cripto-vinculada, da reminiscência, e ainda, comum ao médico, e talvez ao sacerdote-médico do *Ábaton*, de modo mais técnico, como anamnese.

⁴³⁰ Para a estratégia socrática, cf. *supra* 3.2.2. nota.

inabalável mas também inexaminadoramente (*Apologia*, 31a), ou a sonolência (*νυστάζοντος*)⁴³¹ dos juízes sem brio (*República*, III, 405c) cuja letargia não é propriamente ausente de razão mas ao contrário; cochilo de que se acorda com raiva, por algo confiança em sua capacidade, como na *Apologia*, 31a "É possível que vos impacientes, como se dá com os dorminhocos [*νυστάζοντες*], quando despertados com sacudidelas, convencidos como estais de que podereis continuar a dormir o resto da vida se obedecerdes a Ânito e me matardes." Ou de modo semelhante o entorpecimento (*narkos*) que Mênon protesta a Sócrates, assemelhando seu efeito ao causado por peixe-elétrico (*Mênon*, 80a) Ou ainda o estado de fúria que sucede ao estado involuntariamente hipotético daqueles a quem Sócrates retira um e outro pensamento inexaminado (*Teeteto*, 151c) Ou também, o convencimento dito narcísico de Alcebiades revertendo em fúria pela rejeição de Sócrates a preferir o corpo referente de beleza individualizada e sim o referido do belo em si, referido pelo mesmo corpo (*Banquete* 210e-211d). E enquanto nesse percurso vemos as dificuldades de definir esta natureza, ou ainda este estado, sabemos ou muito indica, que Platão não só indica tratamentos através do recurso a legisladores quanto a médicos, como parece saber algo ou muito de como estes tratamentos se dão.

Porém no caso de multiplicarem-se na cidade a intemperança e as doenças, não será forçoso abrirem-se tribunais e clínicas,⁴³² tomando impulso, na mesma proporção, as profissões de juiz e de médico, visto despertarem grande interesse até mesmo entre homens livres? — Sem dúvida. — E em qualquer cidade poderias encontrar mais segura prova de educação viciosa e condenável do que fazer-se sentir a necessidade de médicos e de juízes hábeis, tanto entre o povo baixo e os artesãos quanto entre os que fazem praça de uma educação liberal? (trad. NUNES)

No entanto parece incerto o saber a rigor, nos detalhes e intenções, o método ou os métodos a que Sócrates poderia estar se referindo e efetivamente utilizando (Cf. Ángel Fernandez, 2007).

4.5.1. Juramento e oração. Proximidade com Hipócrates.

Um dos itens que caracteriza a ação médica tem sido, desde Hipócrates, a prática do juramento médico. Sócrates tem três ocasiões, ao menos, de manifestar algo do mesmo espírito ético de observâncias e atenções que excluem caminhos e alternativas geradoras de efeitos negativos, presentes e constitutivos no juramento:

O texto do juramento foi estruturado em três partes principais: *invocação* [1a], *cláusulas* [1b-7] e *imprecação* [8]. As *cláusulas* apresentam, sequencialmente, dois tipos de compromisso: o primeiro [1b] se refere a um pacto familiar e corporativo; o segundo [2-7] estabelece um código de conduta pessoal e profissional para o médico. Na *invocação* há, em primeiro lugar, um apelo dirigido a Apolo, Asclépio, Hígia e Panacéia, divindades tutelares da prática médica; *em segundo lugar, certamente para não incorrer em impiedade, aos demais deuses. A imprecação* final evoca a costumeira

⁴³¹ Respectivamente *nodding* (BURNET, 1903), sonolento (trad. ROCHA PEREIRA, p. 139), dorminhoco (trad. NUNES, p. 165) "*νυστάζω* : *to be half asleep, doze*. *νυστάζοντος* : part. sg. pres. act. neut. gen.; *νυστάζοντος* part. sg. pres. act. masc. gen."

⁴³² Na tradução de ROCHA PEREIRA, 1972, p. 139: "enfermarias"; com a nota (73): "Espécie de consultórios ou dispensários, onde por vezes os doentes eram internados para tratamento — segundo Adam, que cita a obra clássica de Häser, *Lehrbuch der Geschichte der Medizin*, I, p. 86 e seqq."

punição aos que juram em nome dos deuses e não cumprem o prometido." (CAIRUS & RIBEIRO JR., 2005, p. 153, ênfase nosso)

A generalidade da palavra *dieta*, que aparece na segunda cláusula, ilustra a singularidade da noção de música na antiguidade grega, cuja generalidade também, faz estranhar uma eventual concomitância de observações e tonalidades a elas subjacentes:

As *cláusulas* [2-7], em seu conjunto, estabelecem padrões de comportamento pessoal para a atividade médica. (...) A primeira *cláusula* começa com a palavra "dieta" [2], usada correntemente em nossos dias com o significado de "restrição alimentar". Esse, no entanto, é apenas um dos muitos aspectos da dieta recomendada pelos médicos hipocráticos. A dieta compreendia, além das recomendações alimentares, a atividade física, os banhos, o sono e ainda outros hábitos de vida, conforme os tratados hipocráticos *Da medicina antiga*, *Da dieta*, *Da dieta nas doenças agudas*, *Da dieta saudável*, entre outros. De todas as terapias descritas na coleção, a dieta ocupa o primeiro lugar; os medicamentos, o segundo lugar; os procedimentos cirúrgicos, o terceiro e último lugar (Lain Entralgo, 1970; Lara Nava, 1983; Ayache, 1992). (CAIRUS & RIBEIRO JR., 2005, pp. 156-7)

Poderemos supor que ambas generalidades ou amplo sentido, da música e da dieta, se reunirão numa sobreposição, quando se trata da obra de Platão, e ainda quanto à prática de Sócrates, na medida em que ambos tem a riqueza de sua obra e a variada atenção de seus temas e métodos devida em parte ao percurso por vezes surpreendente de tantos aspectos e temas?

Sócrates empreende no final do diálogo com Fedro a sugestão da conveniência da colocação e propriedade de uma oração (εὐξαμένῳ) aos deuses do local. O que é prontamente aceito e endossado por este (*Fedro*, 279b-c):⁴³³

Ó caro Pã e todos vós demais deuses deste lugar, concedei-me que me torne nobre e belo interiormente, e que todos os meus bens exteriores estejam em amigável harmonia com o que é interior. Que eu possa considerar o homem sábio, rico. E quanto ao ouro, que possa ter eu dele somente a quantidade que alguém moderado é capaz de suportar ou portar consigo." Será que necessitamos de algo mais, Fedro? Para mim creio ser esta súplica suficiente [ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἤϊκται]. (...) (trad. BINI & PNHEIRO, 2010, p.111)

Como destacamos na exposição da *invocação*, o cuidado com os demais deuses estava presente de modo formal no juramento; aqui Sócrates observa este mesmo sentido? De todo modo, Sócrates tem uma invocação típica, que veremos logo a seguir. Na oração, acima, ao lado do modo da relação, está o seu conteúdo, a sua particular relação com a riqueza, relação que não deixa de redefini-lo e ao mesmo tempo à ela também. Certamente ao longo da obra ele tece relações novas com outros valores. Assim também Hipócrates percebe em si e em colegas de profissão a urgência da consideração de vários pontos de opção de ação e com isso, de valores em jogo e risco. A este propósito destacaram em Platão, Cairus & Ribeiro:

Sócrates — E a natureza da alma, então, crês que é possível possível compreendê-la adequadamente sem (compreender) a natureza do todo? — *Fedro* — Se devemos efetivamente acreditar em Hipócrates, da família dos asclepiades, nada (se compreende) a respeito do todo sem esse método (17). — *Sócrates* — E ele, meu amigo, tem razão. É necessário, porém, em

⁴³³ Apud COSTA, Admar. (2006) Tese de doutoramento.

relação a Hipócrates, examinar nosso argumento de perto e observar se ele está de acordo. — *Fedro* — Acho que sim. — *Sócrates* — Observa, portanto, o que dizem sobre a natureza Hipócrates e também o argumento verdadeiro. Não é desse modo que se deve pensar a respeito da natureza de qualquer coisa? Primeiro, é simples ou complexa a arte que pretendemos praticar e que (pretendemos) tornar outras pessoas capazes (de praticar)? Depois, se ela for simples, verificar qual sua força, para quais ações ela foi criada ou que coisas atuarão nela e, se ela tiver muitos aspectos, tendo-os contado, observar para cada um deles o que (se observa) para qual ação ele foi criado ou o que atuará nele?" (*Fedro*, 270d) (...) É evidente que Platão conhecia profundamente a coleção hipocrática (cf. Mársico, 1998); compare-se, por exemplo, certos trechos dos diálogos platônicos (*República*, 404a e *Timeu*, 84e, entre outros) com alguns *Aforismos* da coleção hipocrática. (CAIRUS & RIBEIRO JR., 2005, p. 22-3)

No *Fédon*, 89c, um juramento pode ser tomado emprestado aos argivos caso um argumento lhe escape à mão:

Hoje mesmo — respondeu — mandarei cortar a minha e tu a tua, se é verdade que este dia é o último de nossa discussão, e que somos incapazes de lhe infundir vida! Quanto a mim, em teu lugar, e se o argumento me escapasse assim por entre os dedos, eu me comprometeria por um juramento, seguindo o exemplo dos argeus (36) a não mais ostentar uma tal cabeleira enquanto não obtivesse, em novos combates, uma vitória sobre a argumentação de Símias, assim como sobre a de Cebes! (*Fédão*, trad. Nunes)

E na *Apologia*, Sócrates manifesta a dedicação de uma vida aquilo que seria sua atividade principal e excelente, pela qual excede entre os gregos e adversamente o leva até este julgamento: o exame, condição de vida, sem o qual a vida não alcança a magnitude que aliás sempre tentou demonstrar.

(...) por imaginardes que eu estivesse talvez usando de ironia. Por outro lado, se afirmar que talvez o maior bem dos homens consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem êsse exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar. (*Apologia*, 38a)

Notável que um tal objetivo seja inacreditável, ou ainda atópico Sócrates se considera, como à novidade de Platão, e mais do que nunca, aos sinais desta estranha recepção que sua cidade lhe proporciona.

CAIRUS & RIBEIRO JR. (2005) observam em nota (16, p. 20): "O filósofo Sócrates costumava fazer um juramento insólito: "pelo Cão",⁴³⁴ dizia ele (Platão, *Apologia*, 21e; *Cármides*, 172e, entre outros), referindo-se aparentemente a Anúbis, deus egípcio com cabeça de chacal (Platão, *Górgias*, 482b). Não consta que era seguido nesse estranho hábito por qualquer pessoa de sua família ou de suas relações." Comentando o *Fédon*, A. Vigo, também observa esta particularidade:

A expressão, um tanto estranha para nós, parece ser uma antiga fórmula de juramento, conhecida como o juramento de Radamante, quem, junto com

⁴³⁴ Em inglês, "By the Dog, I fear I am still in two minds, (...)".

Minos e Éaco, era um dos filhos de Zeus que durante sua vida se destacaram por sua justiça e chegaram posteriormente a ser juizes no mundo dos mortos. Por sua parte, o cão mencionado parece haver sido o deus egípcio Anúbis, que tinha cabeça de cachorro (para uma versão da história, veja-se *Górgias* 523a-524a). Nos diálogos de Platão, Sócrates mostra certa preferência pela expressão, cujo emprego parece haver tido originariamente um caráter eufemístico, mas que Sócrates parecia levar, melhor, a um sentido jocoso [Cf. Dodds, 1959, p. 262 s. *ad* 482b5]. (VIGO, 2009, p. 150, n.146)

Acrescentamos *Górgias*, 466c-d: "*Sócrates* — Pelo cão! Continuo em dúvida [(vῆ τὸν κύνα, ἀμφιγνοῶ μέντοι)], Polo, a cada palavra do que dizes, se tu mesmo falas e apresentas tua maneira de pensar, ou se me estás interrogando."

No entanto, seguindo mais a ideia do que a palavra juramento, no que ela pretende um compromisso diante de um quadro problemático, que ambos Platão e Hipócrates enfrentam, há outra significativa passagem também elucidativa da relação socrático-platônica, manifesta na carta segunda, de Platão a Dionísio (314b-c): "Reflete neste ponto e acautela-te para que não venhas um dia a arrepende-te por haveres divulgado levemente tais noções."⁴³⁵

Assim, embora inovadores — em inovações que inclusive se relacionam, como expôs Longrigg fazendo interferirem-se reciprocamente medicina e filosofia — seja pelo racionalismo que disjunge o rito purificador da medicação contra impureza, que separa a dissecação do unicórnio com análise anatômica do cérebro da interpretação na mania, seja com um emprego dramático do diálogo, que divide as tematizações substituindo a continuidade imediatista da trama ou enredo pela encoberta mas permanente épica do trato e transformação junto às ideias, em ação acreditamos terapêutica diferente da *khátarsis*, ambos Platão e Hipócrates geram um recurso novo de comprometimento que de certo modo se posiciona no limite externo de suas obras, selando mas ao mesmo tempo abrindo-as para sua própria chave interpretativa. De fato na mesma *Carta II*, em outro ponto, Platão repete-se ou a Sócrates (*Teeteto*, 148e) no que tem em comum, pelo tema, a Hipócrates:

Essa questão, filho de Dionísio e de Dóride, é a fonte de todos os males, ou melhor, é o que provoca na alma as dores de parto; e enquanto a alma não superar esse entrave, jamais alcançará a verdade. Tu, porém, me declarastes à sombra dos loureiros do teu jardim que já havias meditado sobre este ponto e feito descoberta original; ao que te respondi que, a ser, de fato, como dizias, me economizavas largas explicações. (...) Uns tem mais trabalho para libertar-se, outros menos; para ninguém é fácil. (*Carta II*, 313a, trad. Nunes)

4.5.2. O que Sócrates emprestaria ao templo de Asclépio.

No templo o *Ábaton* é o espaço para a *enkoimesis* ou *incubatio*, conjuntura propícia para os sonhos interpretáveis tecnicamente, engendrados por repouso ou talvez por recitos às

⁴³⁵ "Para alcançar semelhante desiderato, a primeira medida é nada escreveres, porém guardar tudo de memória, pois não há meio de evitar que os escritos se tornem conhecidos. Essa, a razão de eu nunca haver escrito nada acerca de semelhantes questões. Não escritos de Platão, nem nunca haverá; o que por aí corre com esse nome é de Sócrates belo e remoçado. Adeus, aceita meu conselho: queima esta carta depois de a leres várias vezes. Sobre isso, é o bastante". (*Carta II*, 314 b-c) E também, na mesma Carta, 312d: "Pelo que ele disse, ainda não encontrei explicação satisfatória para a natureza do primeiro. Forçoso então será manifestar-me; mas, só o farei por enigmas, porque, no caso de acontecer algum acidente com essa tabuinha, nos recessos do mar ou da terra, quem a ler não chegue a compreender o seu contexto. Trata-se do seguinte: Tudo gravita em torno do (...)." (*Carta II*, 312d)

divindades; os dados são insuficientes: além do repouso e do interposição harmoniosa dos ciclos vitais, pode-se supor que era engendrado um contexto de tipo semelhante ao empreendido por Sócrates, de relativo assédio — ou como citado supra por Bussanich, "um assalto total ao ego" ? Atenderia esta prática sobreposta a uma clínica purificação, ao preceito hipocrático de não só estimular o saudável, mas de repelir o nocivo, ou seja a um envolvimento de tipo exclusivo como solicitado a Cármides, e de modo mítico como empreendido nos diálogos? Valerá o *Ábaton* como estação para o momento que analogiza do *Fedro* aquele ascendido pela asa, símile do sonho: despertamento, mas renascimento sintético e oportuno, ocasião de rever o mesmo, pelas acepções, que Sócrates desentende da identidade isolada e absurda, para renovar ao seu opinador e portador a chance do novo aspecto, a conexão por outro caminho também provável, ceticamente negativo e positivo, igualmente improvável e provável, por diferentes motivos respectivos.

Vimos com CHANTRAINE (1968) a presença do bastão — do *sképtron*, o cetro? — na acepção de *skeptomai* como apoiar-se para fazer ação jurídica — e figuradamente apoiar-se em argumentos ou algo em tela:

El cetro es un símbolo de mando y de poder. La copa es el recipiente donde se consagra la medicina o la bebida mágica. El gallo, en aquel famoso sacrificio que recordó Sócrates a la hora de su muerte, antes de beber la cicuta, es el propio Asclepio, pero también es el Sol en el más sagrado de sus aspectos: es el Abraxas cuyo nombre contiene letras y cifras iniciáticas que aluden al despertar del alma, y no sólo al despuntar del alba. (FERNÁNDEZ, 2007, p.8)

Considerando a letargia na Caverna, que não impede a concepção de uma vida luminosa como a que se anunciava fora dela, e considerando os ciclos de contrários, como exposto no *Fédon*, como em constante interpenetração, seria razoável supor que o paciente no templo vive uma dissociação que comporta tanto uma letargia acentuada desde perplexidade, em par com um acentuamento — induzido, hipnótico — de compreensão que exija o desacompanhamento pelos membros, atenuados desde o próprio sono?⁴³⁶

Para referirnos al culto dedicado a Asclepio, tomaremos como ejemplo los restos de templos existentes, que se componían generalmente de una fuente sagrada para la purificación del enfermo, un templo con el altar del dios, y un pórtico donde los pacientes pasaban la noche esperando la aparición de Asclepio y la curación de su mal.

No estudo do efeito de enfeitiçamento acusado por Mênon, (iniciado em 3.5.) como parte da busca pelo estado em que Sócrates poderia trabalhar junto a seus entrevistados, a letargia aparece como estado descrito na *República*, compondo o quadro da Alegoria da Caverna, que se repete no *Fédon*: ela se compõe de *lethes* e tem sentido de esquecimento;⁴³⁷ daí a letargia em Hipócrates (*Aforismos*) estar listada, sem maior distinção, em meio a

⁴³⁶ Pode-e acrescentar as referências ao alimento, feito da consonância da contemplação com a assimilação não mais apenas física, cf. *Fedro*, 247e, 248b.

⁴³⁷ "letargia — (Patol. Neurol.) Véase letargo. — [lêthargo— λήθαργος gr. 'olvidadizo', 'letargo' + -iã gr. 'cualidad'] — Leng. base: gr. Antigua. Es una variante de letargo docum. desde el s. V d.C. " (Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico. Ediciones Universidad Salamanca.)

doenças relacionadas às estações do ano e às idades.⁴³⁸ A apoplexia⁴³⁹ aparece na pesquisa da catalepsia e junto à letargia. Estado que se confunde com a perplexidade — frequente e tida como positivamente afetadora do discernimento —, com outro extremo na catatonia. Ambas catalepsia e catatonia tem emprego e origem militares, bélicas.⁴⁴⁰

Ao menos por hipótese, deveremos considerar a coexistência de algo como o sono acentuado desde a incompreensão, e existência da letargia como algo acentuado da inépcia ou inoperância, e com isso tomar a disposição de Sócrates como atuante sobre estados concomitantes, mesmo quando suposta e obviamente os interlocutores devem estar em vigília. Esta seria uma das lições e empréstimos desde as práticas médicas no *ábaton*: ao interrogar — senão outra coisa, como interpretar — os pacientes pela manhã após um sono com sonhos, o definível estado em que eles estão pode não ser exatamente a vigília? Como quando acontece após um questionário que se revela tecnicamente eficiente, não se chega a questionar não mais as alegações superficiais e intencionadas, mas as bases opinativas e formativas — numa palavra as hipolepses e hipóteses inadvertidas ou intencionalmente subjetivadas ou subreptícias?⁴⁴¹ Além ou aquém da experiência política que exige dissimulação e malícia, não se trataria de uma orquestração livre dos tomados e legados — *leptes* e *hipolepses* —?, cuja musicalidade o técnico logógrafo saberá ponderar? Saberá, com os itens que menciona esparsamente mas catalogadamente no *Fedro*: capacidade de discurso frouxa (*Fedro*, 268a), ou com discurso muito esticado ou encolhido (*Fedro*, 267b), ter ou não visão-de-conjunto que permita alternar peças do discurso (*Fedro*, 269c), etc. Viu-se o quanto a assimilação gera gases que podem ser — pela analogia das assimilações fisiológicas digestiva e noética, também filosófica — os mesmos ventos que enriquecem as atitudes compreensivas ou debatedoras dos entrevistados, que fazem os muitos movimentos rápidos serem vistos, desde alguma lentidão, na opinião corrente que se pergunta ou consulta, como múltiplos membros, sob uma fixação pelo espanto, e fazem Sócrates comentar sua trabalhosa correção de forma (229d) ao mesmo tempo que se consulta a si mesmo, em vista de algum excesso ou imposição? Desta perspectiva a emersão do fruto do saber com a rememoração — outro despertar em estando acordado — (*Ménon*, 85c, 86a), não se dá exatamente pelo contraste com o que está em acordo, em concórdia ou harmonia com o senso comum, as *endoxa*, numa palavra, com aquilo que conjuga acordos ao estado usual de vigília: o estar "acordado"? Nesta confluência inadvertida a ação de Sócrates pode então se dar com as características do *ábaton*, mas fora dele e sem sono incubado que lhe precede. Avanço técnico admirável, que pareceria importar técnicas ainda incertas na sua formulação, mas das quais esta concepção de sua importação por Sócrates poderia trazer retrospectivamente ecos de reforço ou esclarecimento.

A serem escutados sobre o diagrama transparente como vista-de-conjunto de uma

⁴³⁸ "(Part 29) To persons past boyhood, haemoptysis, phthisis, acute fevers, epilepsy, and other diseases, but especially the aforementioned. (Part 30) To persons beyond that age, asthma, pleurisy, pneumonia, lethargy [*ληθαργυοι*], phrenitis, ardent fevers, chronic diarrhoea, cholera, dysentery, lientery, hemorrhoids. (Part 31) To old people dyspnoea, catarrhs accompanied with coughs, dysuria, pains of the joints, nephritis, vertigo, apoplexy, cachexia, pruritus of the whole body, insomnolency, defluxions of the bowels, of the eyes, and of the nose, dimness of sight, cataract (glaucoma), and dullness of hearing." (Hp. Aph. 3)

⁴³⁹ LONGRIGG, 1993, p. 41, nota que para os gregos a apoplexia estava ligada a um choque, como o de ser atingido por um raio, com o temor de o ser por vir a se jactar de sexo com, como Anquises, pai de Atenas, com Afrodite.

⁴⁴⁰ Em vários pontos do *corpus* há referências a algo na desta dormência ou letargia em relação a questões que Platão reputa importantes (*República*, a magnitude dos incomensuráveis), ou a concepções que levarão a crimes (*Apologia*), ou a escolhas técnicas feitas com consequências filosóficas (sofistas, no *Fedro*, 267a) ou ainda com relação à compreensão do que tem o sono como lugar de alternância de predominância das diferentes almas constitutivas (*República*).

⁴⁴¹ O que foi chamado o "lógos mental", cf. *supra* 2.2.3..

onirocrítica adensada pela experiência e pela conjunção de cofatores realacionados à concepção dos ciclos que se fazem interferir em intercorrências, os despertados no *ábaton* tem dos sacerdotes-médicos um pronto encaminhamento e rejeição — termos de Hipócrates — sobre esta grade-lente interpretativa ou reconhecedora de hipolepses e opiniões latentes — além dos atos in/advertidos — que regem os excessos relativos aos estados que pediram sua clínica. E por sua vez o entrevistado socrático tem diante de si — como também o tem Sócrates, uma visão elaborada da arte discursiva em sua relação psicagógica e motriz com as almas, munida da experiência de muitas entrevistas, somada e temperada ou moderada pelas conversas com todos e com outros logógrafos e sofistas, médicos, advogados e políticos, miitares e oficiais de todos as artes manuais que acrescentam continuamente desde suas práticas especializadas acepções e mesmo conceituações cujo valor técnico ou consensuável Sócrates está em supervigília para captar e metabolizar ao sistema. Resta porém a dificuldade de impor e compreender um sistema na atividade de Sócrates; quando usualmente isto significa ma sobreposição do sistema ao próprio pensador do sistema. Empédocles teri ademovido de Parmênides um aspecto importante de seu pensamento, que o tornaria sistemático, mas ao acompanhar Empédocles em seguida, Burnet pergunta se não é agora ele que se torna igualmente vítima da mesma suposta pretensão ou condição.

Lembrando a influencia militar em Sócrates, podemos passar da consideração da letargia à da catalepsia: cerco, tomada, assalto, a palavra manifesta sua origem militar. Talvez este cerco possa se beneficiar dos pressupostos levantados para a letargia, ou ao mesmo tempo para os da pressa e pressão argumentativas — revolventes como se em ironia e em labirinto, repisando menções recentes do entrevistado, para seu cuidado de atender um tempo e modo dramático dentro do qual se pode dar a catarse — com aceleração do que é desperto e ágil no entrevistado para um desligamento estirado à sua parte letárgica e consensual —; esforço portanto de ataque, cerco e tomada, que resulta eloquente para o entrevistado tanto ou mais do que para o próprio Sócrates, testemunha e observador privilegiado desta ruptura dolorosa que semelha um parto, emersão frutuosa que foi pressionada para acontecer, obstetrícia de emergência ou por agendamento, e a que Sócrates pode antes avaliar se era possível — como se pelo seu *daimon* — ou então se o concurso de outros, como o mencionado Pródico (*Teeteto*, 151b), se antepunha recomendavelmente para prévia maturação ou enquadramentos.

Ainda nesse quadro, o sentido do termo *lepse* (tomar, LSJ) — apontado pelo estudo de Dinucci & Julien — indica a tomada que se daria na catalepsia e no assalto socrático — total assalto ao ego, como anota Bussanich — e ainda a tomada de opiniões quando é já aconselhável ou seja, em vigília e em consulta — consulta por dor moral ou física — :

[43] Toda coisa tem dois lados: um suportável e outro não suportável. <Por exemplo,> se teu irmão for injusto <contigo >, não o tomes por aí, isto é, que ele é injusto (pois isso não é suportável), mas <toma-o> antes por aqui: que ele é teu irmão, e que fostes criados juntos — assim o tomarás de acordo com o que é suportável(51).⁴⁴² (Epiteto, Dinucci & Julien, 2012, p.54-5, e

⁴⁴² Nota 51: "Neste capítulo, Epicteto faz uma analogia entre uma ânfora e suas duas asas (labás) e cada coisa (prágma) do mundo e os dois modos de abordá-la. Ânforas eram objeto de uso diário na Antiguidade, mas não o são mais, o que dificulta nosso trabalho de tradução. Epicteto nos diz que uma das asas é phorêton e a outra aphórêton, literalmente: uma é sustentável e outra é insustentável (i.e. por uma se pode, por outra não se pode sustentar a ânfora). Na presente tradução, achamos por bem suprimir a referência a asas e verter a primeira frase simplesmente por "Toda coisa tem dois lados". Como a tradução literal dessa frase seria "Toda coisa <ou negócio> tem duas asas", pensamos em traduzir phorêton e aphórêton por "adequado" e "inadequado" e em verter a passagem da seguinte forma: "<Como uma ânfora>, toda coisa tem duas asas, uma <adequada>, outra <inadequada para abordá-la>". Entretanto, tal tradução faria desaparecer *algo importante que é expresso no texto grego: dizer que uma das asas é "insuportável" é dizer que tomar o*

nota, ênfase nosso)

Somando a este quadro o pedido de exclusividade para escuta somente a ele Sócrates feito a Cármites (157b-c) — talvez de modo não exclusivo, como Alcebiades poderia sugerir, no Banquete (216c-d) — compreendemos de mais outro modo esta urgência de tipo ainda bélico e dramático imposta por Sócrates — circunstância aliás que habilita formalmente uma extensão limitada para os diálogos — : o combate percutidor da casca endurecida e inflada de ventos e gases que pode ser chamada com rigor de pergnosticidade — pergnósticos involuntários? — encontra em *gnostin* um sinônimo para investigação (LSJ, *investigate*), fazendo hábil tecnicamente a colocação da pergunta pela sua forma radicalmente congênere, a *hipnose*; junto à *anamnese*, que será formalizada mais tarde por Rufus de Éfeso, elas constituem ainda os termos de acesso a este posto privilegiado,⁴⁴³ comum ao *ábaton* asclepiano e à medicina — e provavelmente a Sócrates —, que o *corpus* tem referido indiretamente, respeitando os preceitos apontados por Epiteto, à partir de termos militares, convenientes com uma das formações de Sócrates. Posto de acesso que contou também com as hipóteses obtidas ou estimuladas e extremadas desde *hipolepse*, agora aproximável também ao sono, àquela preguiça ou temeridade intelectual, consolidadas, que Platão protesta nos acusadores de Sócrates ou nos sofistas.

Ainda sobre a psicologia social da assimilação hipoléptica de uma opinião: ela faz o inverso do percurso obtido, por toda a vida, por Sócrates: "Ainda que não tivesse patrimônio que pudesse ser tornado propriedade pública por confisco — como ocorre usualmente no caso de homens que foram condenados como criminosos — suas palavras foram em realidade feitas propriedade pública, não por adversários, Deus sabe disso, mas por seus amigos." (Dio Chrysostom, *Discourses* 54. On Socrates, p. 377).

4.6. Conclusão do terceiro capítulo.

Neste terceiro capítulo avançamos nos pontos acenados e parcialmente desenvolvidos no capítulo primeiro: a *homoiósis*, a relação com Tucídides — desde a *sophrosyne*, até a primeira aproximação com trecho do *Cármites* —; de 2.1.4. avançou-se sobre a estratégia socrática para discussão e introdução de novos valores, com as consequências que se valeram da abordagem de Bussanich (2006). Elaborou-se com maior detalhe a primeira abordagem a Esopo, no estudo sobre as bases endoxais para o trabalho cético. Desde 2.3.4. evoluiu-se a expressão *ὡς ἐμοὶ δοκεῖ* para sua possível implicação na complexidade sustentadora por Sócrates e a relação com a indigestão que esta implicaria, dentro da compreensão do processo assimilativo junto ao processo da alma. Avançou-se, ainda, desde o primeiro capítulo, na compreensão lá apenas inicial do sentido militar de assalto implícito na abordagem socrática, através de uma entre outras noções, *κατάληψις*, cujo sentido médico posterior pode indicar um estado para ação clínica por Sócrates dentro de um quadro de relativização, pela noção de ciclo, tratada no *Fédon*, dos estados naturais em oposição agora em retornos cíclicos interferentes.

assunto por aí, além de ser moralmente errôneo, causa dor e sofrimento, pois, para os estoicos, o sofrimento (páthos) ou é efeito de uma falsa opinião ou se identifica com uma falsa opinião — i.e. um modo equivocado de lidar com a realidade. A primeira posição é a de Zenão de Cítio, a segunda é a de Crisipo (cf. Diógenes Laércio, VII, 111), que é seguida também por Epicteto (cf. Encheiridion 5 e Diatribes III, 2, 3)." (p. 76-7, ênfase nosso)"

⁴⁴³ Acesso também em compromisso médico, portanto suscetível de regência até mesmo jurídica por juramento médico ou médico-religioso; o que converge para a exigência da *Carta Sétima*, de observância não somente atinente às questões da escrita versus vaidade política (*Fedro*) e à menção de Aristóteles, componentes dos *agrafa dogmata* como abordagem inovadora no XX.

Desde já o segundo capítulo, em 3.2.1., elaborou-se uma referência de passagem ao não se perder de vista um objetivo, a sua implicação militar, mas ainda além o quanto ele se mostra útil num método socrático ao criar um quadro suspenso ou visão-de-conjunto que permitirá, além da capacidade de ágil trânsito entre os aspectos tratados e mencionados neste quadro alocados de modo diagramático, as sequências demonstrativas de longo fôlego e memória, de outro modo dificilmente executáveis, como a do *Parmênides*. Desde 3.2.2. expressões figuradas puderam ser lidas em conjunto a este quadro militar de abordagem, expondo a metáfora pelo seu campo prévio de referência: metáfora militar, de caça, no *Fedro*, 263b-c; modos ótico e médico deram a entender melhor o método subjacente ao *Parmênides* e a concepção platônica derivável de um verso do *poema* que ilustra, como visto também com Empédocles, o drama e a variabilidade do pensamento e dos corpos humanos em suas articulações físicas e lógicas.

Desde 3.4.2., viu-se com mais detalhe como os cortes possibilitados por uma visão não ofuscável desdobram movimentos então mais complexos sobre um tecido supramaterial, elaborando uma passagem — de outro modo difícil — do *Mênnon*, 75d ("*Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe.*") muito significativa metodologicamente, que aproveita, com transitividade de campos, a agudeza do conhecimento hipocrático no tratado *Das articulações*.

Desde 4.2.2., já neste último capítulo, vimos como a palavra *emói* que faz consonância com ego, ἐγώ (cf. LSJ), vale também como vômito, ἐμέω, e como pode se resolver esta paridade a princípio estranha, como caso dramático de assimilação e purgação — onde Sócrates se deixa tecnicamente contaminar, para operar sempre e ainda em si, os seus exames, como garantia de um ceticismo de tipo investigativo, que se mostra conveniente, nesta disposição básica, à medicina hipocrática. Em 4.3.2. pudemos acompanhar o quanto a visão militar e médica compõe de modo enriquecedor o pensamento platônico pela noção — antes mencionada junto à analogia, atribuída aos geômetras, no *Mênnon* — de *hipótese*, mas decisiva para o controle da fala, da menção e da ocasião, dentro do quadro estendido da ação socrática oferecido por Epiteto.

Neste terceiro e último capítulo vimos as dificuldades impostas pela rarefação de dados remanescentes para compreensão detalhada da atividade no templo médico, em especial a *encoimesis* ou *incubatio* de sonhos interpretáveis para diagnóstico; mas vimos como esta dificuldade incentiva a pesquisa ao concurso de várias possibilidades técnicas, que ainda oferecem a uma abordagem epistemológica a história gerativa de seus conceitos operacionais. Em 4.3.2. e 4.4.2., pudemos avaliar a magnitude do deslocamento operado por Empédocles ao substituir a *sepse* por *pepse*, o que significa a mistura inteligente dos campos do ceticismo e da digestão, de um modo que não teria passado despercebido a Sócrates e Platão, dado o emprego vasto de palavras do tema *éps* ao longo do *corpus*. Esta substituição implica a compreensão de que a *sepse* não termina sozinha mas é sempre interrompida por uma assimilação que a aproveita junto a seus resíduos, como parte da nutrição de outro ser. Enquanto esta mudança se ambienta em termos biológicos, já é em si mesma significativa, por impor um ambiente e convívio — expressável tecnicamente em termos de ciclos biológicos — a um processo cuja compreensão inicial se validava por sua própria percepção. Com a ferramenta analógica, em par à originária indissociabilidade *lógos-fisis*, com que Platão e Empédocles pensam em termos pertinentes a todos os campos envolvendo obviamente a cisão inicial *lógos-fisis*, a correspondência entre a decomponibilidade de sistemas vivos e orgânicos expressa pela *sepse* vai se juntar à digestão dentro destes sistemas, e mais ainda - o que foi

destaque para nossa pesquisa - aos processos de corte e infecção rumo a decomposição, que Sócrates empreende em sistemas de pensamento no campo do *lógos*. Esta conjugação surpreendente já era de certo compreensível no âmbito próprio do ceticismo, quando o ceticismo negativo se faz corresponder à *sepse*, e o ceticismo positivo a uma confiança e mesmo *pistis*. Isto era parte de nossas hipóteses e justificativas. Mas a aliança cruzada da *sepse* à *pepse*, revelada por Empédocles — aliás por Galeno citando Empédocles — e ainda, pela analogia, da *sepse* digestiva orgânica dos sistemas vivos à *sepse* assimilativa noética-conceitual dos sistemas lógico-filosóficos, com a validação do reaproveitamento de fragmentos, fez evidenciar de modo naturalista, médico e filosófico, a presença e disponibilidade de uma compreensão básica da deteriorabilidade e da falibilidade que irá sustentar uma intenção purgativa avançada sobre os equipamentos lógicos-discursivos, numa extensão de Sócrates — e Platão — a Empédocles. Assim os ceticismos que operam demolição e reanimável reconstrução, lidam também não só com resíduos de pensamento, com fragmentos de sistemas examinados com falhas envolvendo, principalmente, os interlocutores enunciadores. Vimos em 4.4.5. como o corte socrático, de um tipo equivalente ao cirúrgico, atuando na epistême, assim como a linha divisora dos tipos e estados de alma, pode equivaler o não estar vazio de um Teeteto reminescente, ao Íon seguro e vibrante rapsodo, mas ausente de si. O que nos fez perceber que este 'si mesmo', relativo ao *eméo*, da capacidade de sustentar sem engolir nem vomitar os argumentos estranhos, como o campo estendido da reminiscência, antes cripto-vinculada, mas agora no diálogo sublinhada, e em comum com o médico, e talvez o sacerdote-médico do Ábaton, de modo portanto mais técnico, como anamnese ou reminiscência.

O acompanhamento destas trajetórias faz parecer que um aprimoramento do conhecimento sobre Sócrates como o seu explorador prático por excelência deve contar com um paralelo e entremeado aprimoramento sobre os quadros de percepção com que avançamos sobre o que temos dele: exigência afinal de contas pequena, diante do quanto ele influiu e moldou ou modelou para o ocidente. O helenismo do século XX criticou com magnanimidade os usos psicológicos de um painel de fundo comum à sua ação psicagógica; a história da ciência do XIX cedeu lugar à histórias das ciências no XX e logo ainda à epistemologia, e ainda nos meados deste XX o helenismo apurou as relações e débitos da filosofia às ciências e artes técnicas que lhe antecederam, como a do cirurgião e a do geômetra. O estudo do *corpus* platônico ganhou ainda no XX o estudo das *doutrinas não-escritas* e o do Sócrates *mínimo*. Estes mesmos helenistas nos fazem pensar na conveniência de um Sócrates *científico*, que incorporaria saberes diversos, de uma atualidade que Platão não poderia detalhadamente referir em toda sua extensão e diversidade, mas da qual, tendo em prática estas recentes escolas exigidas pela complexidade e riqueza socrático-platônicas, levantadas por estes recentes helenistas podemos perceber, tendo delineado brevemente no âmbito deste trabalho, os filtrados e influências inevitáveis.

4.7. CONCLUSÃO GERAL.

Ao término do primeiro capítulo, com o estudo de alguns diálogos platônicos, pudemos entrever o uso técnico de conceitos oriundo de competências profissionais e artes diversas, exibindo um Platão franqueado ao conhecimento, conhecedor dos antecessores e atento à vanguarda; ainda mais, este uso apropriado e coordenado vem a combinar e interagir com modos de pensamento de que aproveitam, ou de que se constituem, como maior exemplo a tomada do pensamento analógico aos geômetras e seus diagramas com linhas e pontos

nomeados com letras minúsculas e maiúsculas, sobre os quais o teorema mais famoso, pitagórico, pôde ser desdobrado e gerar ou simbolizar uma escola. Por conta disso o segundo capítulo não deve examinar diálogos *per se*, mas acompanhar o exercício deste pensamento com seus dispositivos assimilados e seu jargão acumulado de experiências originárias das quais Platão acepçiona mais abstratamente inflexões que permitirão articulação competente de tradicionais correlações mestre-discípulo ou escola e influências, então inúteis para alcançar a complexidade temática e sintática de sua obra, tão apoiada em Sócrates.

No segundo capítulo acompanhou-se também como Sócrates e Platão se valem dos momentos imediatamente anteriores na história da Cidade: a epopeia militar que vem desde as guerras pérsicas e chega à tirania dos Trinta — onde tem seus discípulos envolvidos; a épica homérica feita religião oficial da cidade, como base para estratos axiológicos, assim como os das peças dramáticas, com que Sócrates dialoga ou opera diretamente; as tradições médicas, que interferiram na peste de Atenas, que se aperfeiçoaram na guerra do Peloponeso, com seus homens extraordinários que dormem por cinquenta anos e ressuscitam soldados, além daqueles que formalizam juridicamente juramentos balizadores e protetores das suas atividades clínicas, separando escolas de sua arte; e ainda, finalmente, viu-se como o contato de Sócrates com os eleatas forma em parte o seu linguajar técnico, que utiliza em seus metadiscursos de condução das tematizações dialógicas algumas palavras que devem sua operatividade ao pensamento abstrato quase sem semântica e também à geometria e à ótica, como os que seguimos sob a ilustração de recentes helenistas de atenção dedicada às presenças e atividades científicas em Platão.

Nas seções iniciais, esta transição ao âmbito filosófico desde os anteriores militares, médicos, dramáticos e outros; uma outra sequência de seções expõe a visualidade em sua presença significativa em grau de não menor destaque que o usualmente dado à metafísica; e na sequência final de seções deste segundo capítulo reuniram-se e foram iniciados os acompanhamentos aos estados psíquicos passíveis de serem utilizados tecnicamente na ação socrática.

Uma das mensagens implícitas em Sócrates, na crítica — muito prática — à opinião e sua transmissão *hipolépsica* — seria a de que, sob o convencionalismo ou o legalismo que o ceticismo lhe impõe, a largura de seus conhecimentos, a gerar espaço para sua autoria como esta autoria para qualquer um, deve não só não permitir este espaço, esta 'folga' ou vaidade — inercialmente assimilada e somente brutalmente arrancável, como lhe fizeram em mordidas (*Teeteto*, 151c) e chutes (D.L. II, 5), culminados no processo por aquele que sentiu tomada sua origem, poder e dignidade familiar —, como fazê-la convergir para ali de onde justamente desembocou: um axial, longo e profundo caminho do saber oral reunido em toda uma vida e nas anteriores que se lhe somam; papel, conforme a sociedade, ora do xamã, do herborista ou médico iatroquímico, do mitólogo, do médico cético, logógrafo, etc. Mas papel todavia inconfundível com qualquer autoria singular, à qual é perpendicular e radical, autoria então agora necessariamente inchada e endurecida como um monstro tifonésico que o próprio Sócrates não cessava de temer e perguntar em si, inflada pernósticoamente por bafejos e ventos residuais de uma assimilação indigesta de concepções e quadros de origem — não só de alimentos — quadros estes que ele vem reenraizar.

Com o resultado do último capítulo que expôs a conexão - ou antes a desconexão - do ambiente pré-socrático ou originário, entre os processos de percepção de falha, de rompimento de ciclos por excessos ou não exame de constituintes assimilados, e os de construção orgânica e também noética, aquilo que pudemos ver no final do primeiro capítulo, sobre como Aristóteles dialoga com Sócrates, conforme alguns autores haviam destacado, e o amplia em certos pontos, teve seu sentido ampliado. Os substratos — e seus meios de

operação — úteis e indispensáveis a ambos — o mito, as *endoxa*, a predicação e o *hypokeímenon*, a *hipolepse* e mesmo os processos que elaboram a incubação diagnóstica de sonhos no *ábaton* de Asclépio - permitiram a compreensão de sua conjunta valorização de um substrato vivo, fluido, cuja mobilidade se alia à dos fragmentos dos processos fisiológicos por Empédocles e de novo Sócrates, na forma dos *emoi* e *emeo*, que detectamos neste último como prática de metabólise apontada por Empédocles — o que em resalta em ambos o caráter de vivência neles mesmos — diga-se de paciente e de clínico — do caráter cósmico dos processos que perceberam e praticam. Neste quadro, um mecanismo de trabalho em Sócrates é tomado a Hipócrates — a manifesta ação de nutrição ao que é favorável e sadio em par com outra franca ação desta vez de repelimento, àquilo que é detectado e examinado — respectivamente no âmbito clínico e no filosófico - como nocivo; esta compatibilidade e compartilhamento de visões e meios de trabalho faz marcante uma aproximação e relativa identidade, entre Sócrates, Platão e Hipócrates.

Ao longo do trabalho, com ajuda dos especialistas em ciência médica, antiga, e sua presença em Platão, tivemos ocasião de encontrar e tentar coordenar os experimentos científicos empreendidos à época — a filtragem dos líquidos em relação aos humores no corpo — e a variada reutilização de noções técnicas locais a diversas artes, como a militar, e com isso perceber os problemas gerados por compreensões ainda recentes quanto à cientificidade ou não de Platão, como a compreensão de uma oposição entre valores associados ao trabalho manual em oposição ao intelectual, com implicações na relação entre Platão e Hipócrates, para benefício da qual, porém pudemos expor a crítica comum aos postulados ôcos e uma percepção da importância do trabalho do médico e ainda do cirurgião - esta última percebida na ação de Sócrates. Em meio a estes esforços na pesquisa, houve ocasião de expor de modo talvez integrador as contribuições destes especialistas na renovação de opiniões constantes da história da ciência. Junto a Platão este trio filosófico permite uma visão conjunta de sua ação comum em viés terapêutico, que trabalha em consonância quanto a temas ou problemas como o ceticismo e uma percepção e combate à irracionalidade e à *hýbris*, de modos diversos: para Sócrates há uma transmissibilidade hipoléptica da crença em forma expansível de opinião, afirmada no *Teeteto* e revelada ou realçada por Epiteto como alguém que estende o pensar e o agir socrático; já aristotelicamente, uma lógica será fundada para prevenir em demonstração alguma emissão teratológica avisada por Sócrates, no *Fedro*; e Platão se alia mais explicitamente ao saber médico pelo introduzir junto a Empédocles a digestão que interrelaciona os seres, que considera inseparadamente os campos da nutrição natural e dietética com o campo daquela nutrição noética ou espiritual, como item comunicativo de parcelamentos irracionais de matéria, no que seria um processo séptico de pura e isolada decomposição, ora conceitual, por cópia de cópia exponencialmente, ora orgânica, por incompletamento dos ciclos fisiológicos vitais, que expressam, em mínima complexidade, a unidade do ser.

Neste quadro de pensamento, foi notável o momento expresso por Celso e Galeno ao atuar pela iatroquímica, numa medicina de compostos vegetais e minerais que chegaram a trinta e trinta sete ingredientes, em alguns casos, para atender à complexidade de abordagem que faz desenvolver-se as noções de antídoto e vacina, em particular com o uso pelo general grego Mitridates; notável no sentido da variedade material, física, que empreende, em paralela substituição à ação socrática, toda esta, no dizer tomista, intra-mental — se o *lógos* sobre o qual atua era um *lógos mental* independente, segundo assentimentos, daquele suscetível de ordenamento e balizamento pela lógica dos discursos.

5. Bibliografia Geral

Referências

5.1. Obras de Platão

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Banquete e Fedro*. tradução de Edson Bini e Albertino Pinheiro. (1ª ed.) São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

_____. *Banquete*. Tradução, notas e comentários de Donald Schüller (2008). Porto Alegre: ed. L&PM, 2014.)

_____. *Diálogos. O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção *Os pensadores*. São Paulo : Nova Cultural, 5. ed., 1991.

_____. *Diálogos*. (3 vols.) Vol I: *Apologia, Critão, Laquete, Cármides, Liside, Eutífrone, Protágoras, Górgias*. Tradução e introdução Carlos Alberto Nunes. São paulo: Ed. Melhoramentos, 1970.

_____. *Fedão*. Versão eletrônica do diálogo platônico "Fedão". Tradução: Carlos Alberto Nunes. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) Homepage do grupo: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>> Acesso em agosto-2015.

_____. *Fedro — Cartas — O primeiro Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. (*Diálogos*. vol. V. Coleção Amazônica / Série Farias Brito). Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Leis*. Disponível em: <<https://leandromarshall.files.wordpress.com/2012/05/platc3a3o-as-leis.pdf>>. Acesso em fevereiro-2016.

_____. *Mênon*. Tradução e notas de Maura Iglésias. São Paulo, Loyola & PUC-Rio, 2001.

_____. *Parmênides. Filebo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. *Diálogos*. vol. VIII. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974.

_____. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 4ª ed. 2013. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo, Loyola, 2003.

_____. *República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. (3ª ed.) Belém: Ed. UFPA, 2000.

_____. *República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

_____. *Sobre a inspiração poética (Íon) & Sobre a mentira (Hípias Menor)*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. *Teeteto. Crátilo*. Tradução de Carlos Augusto Nunes. *Diálogos*. vol. IX. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. *Timeu e Crítias ou a Atlântida*. Tradução, introdução e notas: Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

PLATO. *Laws*. In *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10 & 11 translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967 & 1968.

_____. *Opera*. Volume I. Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Sophist,

Politicus, Theaetetus. *Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt* Duke, Hicken, et Alii. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. *Phaedrus*. In *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

_____. *Republic*. In *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.

_____. *Republic*. With an english translation by Paul Shorey. (Loeb Classical Library) Cambridge (MA, USA): Harvard university press, 1937.

_____. *Theaetetus*. In *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 12 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

_____. *Theages*. In *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 8 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1955.

_____. With An English Translation: *Charmides, Alcibiades I And II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis* by W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press MCMLXIV.

PLATÓN. Diálogos III. Fédon, Banquete, Fedro. Traducciones, introducciones y notas C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos s.a., 1988.

_____. *Fédon*. Tradução, notas e introdução de Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Colihue, 2009.

PLATONE. Opere. A cura di Gabrielle Giannantoni. (3ª ed.) Roma: Laterza, 1974.

5.2. Autores Antigos

ANONYMUS_LONDINENSIS. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Anonymus_Londinensis>. Acessado em agosto-2015.

ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Prefácio e tradução de Luís Felipe Belintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

ANTOLOGIA PALATINA. *Poemas da Antologia grega ou palatina. Séculos VII a.C. a V d.C.* Seleção, tradução, notas e posfácio de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

APULEIO, Lucio. *O asno de ouro*. Introdução, notas e tradução direta do latim de Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Edições de ouro, s/d ~1970.

ARISTOPHANE. *Theatre complet 1*. Traduction, introduction, notices et notes par Marc-Jean Alfonsi. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

ARISTÓTELES. *Tratados De Lógica (Órganon). Sobre La Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. Introducciones, Traducciones Y Notas Por Miguel Candel Sanmartín. (Biblioteca Clásica Gredos, 115). Madrid: Editorial Gredos, 1995.

ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.

_____. *Metaphysics*. In *Aristotle in 23 Volumes*, Vols.17, 18, translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989.

CELSUS. *De medicina*. With an English translation by W. G. SPENCER. In three volumes. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, MCMLXI.

CÍCERO. *De fato*, V. Disponível em:

<<https://archive.org/stream/defato00cicegoog#page/n266/mode/2up>>. Acesso em agosto-2014.

_____. *Disputationes Tusculanae*, iv, 37. Disponível em:

<<https://archive.org/stream/defato00cicegoog#page/n266/mode/2up>>. Acesso em agosto-2014.

CIENTÍFICOS GRIEGOS. Recopilación, estudio preliminar, preambulos y notas por Francisco VERA. Madrid: Aguilar, 1970.

DEMOSTHENES. *Demosthenes* with an English translation by A. T. Murray, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1939.

_____. *Demosthenis. Orationes*. ed. S. H. Butcher and W. Rennie. Oxonii. E Typographeo Clarendoniano. 1907 and 1921.

DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. 54. On Socrates. DOI: 10.4159/DLCL.dio_chrysostom-discourses_54_socrates.1946. Disponível em:

<http://www.loebclassics.com/view/dio_chrysostom-discourses_54_socrates/1946/pb_LCL376.377.xml?result=1&rskey=qmNbvr>. Acesso em agosto-2015.

DIÓGENES LAËRTIUS. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Introdução, tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.

EMPEDOCLES. *The Poem of Empedocles*. A Text and Translation with an introduction by Brad Inwood. Revised Edition. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2001.

EMPÉDOCLES. *Sobre la naturaleza de los seres*. Traducción del griego y prólogo de Jose Barrio Gutierrez. Madrid, Buenos Aires, México: Aguilar, 1964.

EPICTETO. *Encheiridion de Epicteto*. Tradução do grego, introdução e comentário por Aldo Dinucci & Alfredo Julien, da Universidade Federal de Sergipe. Série Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra University Press & São Paulo: Annablume, 2014.

_____. *Epicteto: Fragmentos e Testemunhos*. Tradução dos fragmentos gregos e notas Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Textos de Aldo Dinucci, Alfredo Julien e Fábio Duarte Joly. Mnemosyne — Estudos sobre Cultura Greco-Romana Antiga Vinculado ao Grupo de Estudos de História Intelectual e das Idéias DHI/UFS Contatos: mnemosyne.dhiufs@yahoo.com.br; VIVA VOX — Grupo de Pesquisa em Filosofia Clássica e Contemporânea, Departamento de Filosofia — Universidade Federal de Sergipe, Contatos: vivavoxsergipe@yahoo.com.br <<http://musoniorufo.zip.net>>. 1ª Edição. SÃO CRISTÓVÃO — SE, 2008.

_____. *Máximas*. Tradução de Alberto Denis. Biblioteca de autores célebres. Acompanhado de Da Monarquia. Dante Alighieri. São Paulo: Gráfica e Editora Edigraf, Edições e publicações Brasil, 1960.

_____. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilíngue. Introdução, tradução e notas, Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão-SE: primeira edição, 2012.

_____. *O pensamento de Epicteto*. Tradução de Hans Koranyi. Contendo *O Manual de Epicteto e O Estoicismo* por Arthur Schopenhauer. Coleção A sabedoria do mundo. São Paulo: Editora Íris, 1959.

EURIPIDE. *Suppliantes*. Trad.. G. BUDE. Éditions Les Belles Lettres.

_____. *Alcestis*. With an English translation by David Kovacs. Cambridge. Harvard University Press. 1994.

GALEN. *On the Natural Faculties*. A.J. Brock. Cambridge, Mass. Harvard University Press. 1916.

GORGIAS. *Encomium of Helen*. Dillon & Gergel. 2003.

_____. *Encomium of Helen*. Translated from the Greek by Brian R. Donovan, 1999.

Disponível em: <<http://www.classicpersuasion.org/pw/gorgias/helendonovan.htm>>. Acessado em dez-2015.

_____. *The greek sophist*. Trad. by J. DILLON & T. GERGEL. London, 2003. Disponível em: <<http://www.classics.ucsb.edu/classes/cla175-s09/Gorgias.pdf>>. Acessado em agosto-2015.

GREEK ANTHOLOGY. Book XIV. DOI: 10.4159/DLCL.greek_anthology_14.1918

Disponível em:

<http://www.loebclassics.com/view/greek_anthology_14/1918/pb_LCL086.27.xml?rskey=qmNbvr&result=2>. Acesso em agosto-2015.

HIPPOCRATES. Hippocrates Collected Works I. Hippocrates. W. H. S. Jones. Cambridge. Harvard University Press. 1868.

_____. *On ancient medicine*. Translated with introduction and commentary by MARK J. SCHIEFSKY. Leyden; Boston: Brill, 2005.

_____. *The Genuine Works of Hippocrates*. Hippocrates. Charles Darwin Adams. New York. Dover. 1868.

HIPÓCRATES. Cairus, Henrique F. & Ribeiro Jr., Wilson A. *Textos Hipocráticos: O doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

ISOCRATES. Isocrates with an English Translation in three volumes, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980.

LUCIAN. *Luciani Samosatensis Opera*, Vol I. Karl Jacobitz. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1896. Keyboarding.

LUCIANO. *Diálogo dos mortos*. Tradução e notas de Maria Celeste Consolin Dezotti. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Diálogo dos mortos*. Versão bilíngue grego-português. Tradução, introdução e notas de Henrique G. Murachco. São Paulo: EDUSP, Palas Athena, 1996.

PARMENIDES. *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction and translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* by A. H. COXON. Revised and expanded edition edited with new Translations by Richard McKirahan and a new Preface by Malcolm Schofield. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2009.

PLUTARCH. *Plutarch's Morals*. Translated from the Greek by several hands. Corrected and

revised by. William W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company. Cambridge. Press Of John Wilson and son. 1874. 3.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os Retóricos*. Tradução, apresentação e comentários Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. Edição bilíngue. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

TIMAIOS. *Fragmenta et titulus (spuria) W. Marg, The Pythagorean texts of the Hellenistic period*. Ed. H. Thesleff; Abo Akademi, 1965. Disponível em: <www.fysis.cz/presokratici/pytp/timgrpf.doc> Acessado em agosto-2015.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Biblioteca clássica UNB. Brasília: UNB, 1991.

VITRUVIUS. *The Ten Books on Architecture*. Morris Hicky Morgan. Cambridge: Harvard University Press. London: Humphrey Milford. Oxford University Press, 1914.

XENOPHON. *Xenophontis opera omnia*. Vol. 4. Oxford, Clarendon Press. 1910 (repr. 1970).

5.3. Léxicos

BAB.LA. Dicionário inglês-português. Disponível em: <<http://pt.bab.la/dicionario/ingles-portugues/look-upon>>. Acesso em agosto-2015.

BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire grec-français*. Paris: Librairie Hachette, 1963.

_____. *Le grand Bailly; dictionnaire grec français*. Paris: Librairie Hachette, 2000.

BARAQUIN & LAFFITTE. (2000) *Dictionnaire des Philosophes*. Lisboa: Edições 70, 2004.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. I. Petrópolis, Vozes, 2004.

CAMUS, Sébastien *Et Al. 100 obras-chave de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étimologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.

Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico. Ediciones Universidad Salamanca. <dicciomed.eusal.es>. Disponível em: <<http://dicciomed.eusal.es/palabra/ptosis>>. Acesso em agosto-2015.

Dicionário prático ilustrado. Novo dicionário enciclopédico luso-brasileiro publicado sob a direção de Jaime de SÉGUIER. Edição atualizada e aumentada por José LELLO e Edgar LELLO, Porto: Lello & irmãos, 1957.

FONTAIGNER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia. De Cícero a Heidegger*. São Paulo: WMF-Martins Fontes, 2007.

GRAF, Alain, & LE BIHAN, Christine. *Lexique de Philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

HORNBY, A. S. *Oxford advanced learner's dictionary of current english*. Oxford: Oxford university press: 1974.

LEGRAND, Gérard. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

LIDDELL, Henry George, & SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.

_____. *A lexicon abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford (UK):

Clarendon press, 1935.

MEILLET, Antoine & ERNOUT, Alfred. *Dictionnaire étimologique de la langue latine*. 1951.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofía abreviado*. Texto preparado por Eduardo García Belsunce y Ezequiel de Olaso (1ªed. 1970). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1993.

MUGLER, Charles. *Dictionnaire historique de la terminologie géométrie des grecs*. Paris: Klincksieck, 1958.

_____. *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogue avec la lumière*. article_antiq_0770-2817_1967_num_36_2_2672_t1_0701_0000_2.

PECK, Harry Thurston. *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*. New York: Harper and Brothers, 1898.

PINTO, P. A. *Estudinhos de Etimologias: Escritos ao correr da pena*. Notas de divulgação Crítica ao Dicionário do sr. Antenor Nascentes. Rio de Janeiro: Tipografia Cidade do Rio, 1937.

PREUS, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham, Maryland; Toronto; Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 2007.

ROBERT, Paul. *Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*. (1977) Paris: Dictionnaires Le Robert: 1986.

RÓNAI, Paulo. *Guia prático da tradução francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SILVA, Amós Coelho & MONTAIGNER, Airto Ceolin. *Dicionário Latino-Português*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Thefreedictionary. Disponível em: <http://www.thefreedictionary.com/>>. Acesso em agosto-2015.

TOSI, Renzo. *Dictionnaire des sentences latines et grecques. (Dizionario delle sentenze latine e greche*, 1991). Grênohle: Éd. Jérôme Millon, 2010.

Wikipedia. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/>>. Acesso em agosto-2015.

5.4. Estudos e Comentários

ABOU-ALY, Amal Mohamed Abdullah. *The Medical Writings of Rufus of Ephesus*. Thesis submitted for the degree of Ph.D. at University College, University of London. 1992.

AVELEZA, Manoel. *Interpretando algumas fábulas de Esopo*. Rio de Janeiro: Thex editora, 2003.

BONNARD, André. *Civilização grega*. Vol. II. *De Antígona a Sócrates*. Tradução; José Saramago. Lisboa: Estudios Cor, 1968.

BOULOGNE, Jacques. *Socrate, dompteur du discours: Essai de lecture du Protagoras de Platon*. 2005. article_bude_0004-5527_2005_num_1_1_2178.

BRISSON, Luc & FRONTEROTTA, Francesco. *Platão; leituras* (orgs.). P.U.F., 2006. São Paulo: Loyola, 2011.

BROCHARD, Victor. *Los escéticos griegos*. Traducción de Vicente Quinteros. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.

- BRUN, Jean. *Os pré-socráticos*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- BURNET, John. *Aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto-PUC, 2006.
- _____. *Early greek philosophy*. London: A & C Black, 3rd edition, 1920.
- BURGER, Ronna. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. Chelsea: Yale University, 1984.
- BUSSANICH, John. *Socrates and Religious Experience*. In *A Companion to Socrates*. Edited by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar. Malden (USA), Oxford (UK), Carlton (Australia): Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- CANFORA, Luciano. *Un mistiere pericoloso: la vita quotidiana dei filosofici greci*. Palermo: Sellerio editori, 2000.
- CARTLEDGE, Paul. *Demócrito: Demócrito e a política atomista*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República de Platão*. São Paulo: Paulus, 2011.
- CASPAR, Philippe. Le problème de l'individu chez Aristote. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 84, N°62, 1986. pp. 173-186. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1986_num_84_62_6406>. Acessado em março-2015.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução Federico Carotti. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução Paula Godoi Arbex e Sérgio Marra de Aguiar. São Paulo: Princípio Editora, 1994.
- _____. *Principium Sapientiae*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- COSTA, Admar. *Discurso, Eros E Alma: Leitura do Fedro de Platão*. Tese (doutorado) - UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2006.
- _____. Platão e os prazeres. In *Filosofia e Prazer: diálogos com a tradição hedonista*. Seropédica, RJ: Editora da UFRRJ, 2012.
- COSTA, Alexandre. O sentido histórico-filosófico do Poema de Parmênides. In *ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA*, Vol. 1 no. 1, 2007.
- DES PLACES, Edouard. Les dernières années de Platon. In: *L'antiquité classique*, Tome 7, fasc. 2, 1938. pp. 169-200. doi : 10.3406/antiq.1938.3165 Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/antiq_0770-2817_1938_num_7_2_3165>. Acessado em abril-2015.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia* Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnb, 1992.
- _____. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1988.
- DINUCCI, Aldo. O status do princípio de não-contradição nos primeiros analíticos de Aristóteles. In *REVISTA TRAMA - UERJ - ISSN 1517-2139 - VOLUME VI - NÚMERO 10 - 1999*.
- _____. *A Sedução do Lógos no Elogio de Helena de Górgias*. In *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.6, p. 135-146, mai.2009.

- DIXSAUT, Monique. *In Refutação*. (Refutation et dialectique. 2005) São Paulo: Paulus, 2012.
- DODDS, Eric E. Os gregos e o irracional. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: The Clarendon Press, 1973.
- EDELSTEIN, Ludwig. *Ancient Medicine*. Selected Papers of Ludwig Edelstein. Edited by Owsei Temkin and Lilian Temkin. Baltimore: The Johns Hopkins press, 1967.
- FARRINGTON, Benjamin. *Ciência grega*. São Paulo: Ibrasa, 1961.
- FERNÁNDEZ, Ángel Martínez. Las curaciones milagrosas en los santuarios de Asclepio. Jornadas Insvlae: la interculturalidad en la antigüedad clásica. La Laguna: Universidad de La Laguna, 2007.
- GIANNANTONI, Gabriele. *Socrate. Tutte le testimonianze. De Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*. Bari: editori Laterza, 1971.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, Volume 1. The earlier presocratics and the pythagoreans*. Reprinted 1985. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- _____. *A History of Greek Philosophy, Volume 3, Part 1. The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- HADDAD, Alice Bitencourt. *Platão antidogmático*. 2015. Trabalho apresentado ao II Seminário Zétesis de Filosofia Antiga, Seropédica, 2015.
- HANSON, Victor Davis. *Uma guerra sem igual: Como atenienses e espartanos lutaram na Guerra do Peloponeso*. (2005) Tradução de Maria Lúcia OLiveira. Revisão técnica de Paloma Roriz Espínola. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- HARARI, Orna. *Knowledge and demonstration: Aristotle's posterior analytics*. Tel-Aviv: Kluwer Academic Papers, 2004.
- HOLBO, John & WARING, Belle. *Reason & Persuasion*. Three Dialogues by Plato: Euthyphro, Meno, Republic, Book 1. Singapore: Pearson Education, 2010.
- ILDEFONSE, Frédérique. *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*. Paris: Vrin, 1997.
- JOLY, Robert. L'eau sur la table. Lorsque Lucien éclaire Hippocrate. In: L'antiquité classique, Tome 60, 1991. pp. 208-213. doi : 10.3406/antiqu.1991.2317. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/antiqu_0770-817_1991_num_60_1_2317>. Acessado abril-2015.
- _____. Louis Rougier, La religion astrale des Pythagoriciens. In: L'antiquité classique, Tome 28, fasc. 2, 1959. pp. 514-515.
- _____. Platon et la médecine. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité, n°20, décembre 1961. pp.435-451. doi : 10.3406/bude.1961.4200. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bude_1247-6862_1961_num_20_4_4200> Acessado em abril-2014.
- JOUANNA, Jacques. *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers*. By Jacques Jouanna. Edited with a preface by Philip van der Eijk, translated by Neil Allies. Leiden, Boston: Brill, 2012.
- _____. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. (Librairie Arthème Fayard, 1992)

Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999.

KEE, Howard Clark. *Medicine, miracle and magic in New Testament times*. (Monograph series/Society for New Testament Studies; 55). Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1986.

KIRK, G. S. & HAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

KNEALE, William & KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. Pôrto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

KOYRÉ, Alexandre. (1963) *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Gradiva, 1979.

KUCHARSKI, Paul. *La rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre*. In: Revue des Études Grecques, tome 74, fascicule 351-353, Juillet-décembre 1961. pp. 371-406. doi : 10.3406/reg.1961.3669. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1961_num_74_351_3669>. Acessado em abril-2015.

LECLERC, Christine. *Socrate aux pieds nus: Notes sur le préambule du Phèdre de Platon*. In: Revue de l'histoire des religions, tome 200 n°4, 1983. pp. 355-384. doi : 10.3406/rhr.1983.4415. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1983_num_200_4_4415>. Acessado em junho-2015.

LEFÈVRE, Charles. *Une nouvelle introduction à l'Éthique à Nicomaque*. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 70, N°8, 1972. pp. 641-659. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1972_num_70_8_5706>. Acessado em março-2015.

LEGLAY. *A History of Rome*, p. 100. Disponível em:<https://es.wikipedia.org/wiki/Mitridates_VI>. Acesso em agosto de 2015.

LONG, A. A. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. University of California, Berkeley, 2002.

LONGRIGG, James. *Greek rational medicine: Philosophy and medicine from Alcmeon to the Alexandrians*. London, New York: Routledge, 1993.

LORAUX, Nicole. Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du Ménexène. In: L'antiquité classique, Tome 43, fasc. 1, 1974. pp. 172-211. doi: 10.3406/antiq.1974.1737. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1974_num_43_1_1737>. Acesso em janeiro-2016.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *O problema de Sócrates*. Presses universitaires de France, 1952. Pôrto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MANSFELD, Jaap. Alcmaeon and Plato on Soul. Études platoniciennes [En ligne], 11-2014, mis en ligne le 28 avril 2015, consulté le 30 avril 2015. URL: <<http://etudesplatoniciennes.revues.org/508>> Acessado em abril-2015.

MARCIANO, M. Laura Gemelli. *Democrito e l'Accademia Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*. 2007.

MCCOY, Marina. (2008) *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo, Madras, 2010.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: História da filosofia greco-romana I*.

Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1964.

_____. *Sócrates*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1972.

MUGLER, Charles. *Alcméon et les cycles physiologiques de Platon*. In: *Revue des Études Grecques*, tome 71, fascicule 334-338, Janvier-décembre 1958. pp. 42-50. doi: 10.3406/reg.1958.3533. Disponível em:

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1958_num_71_334_3533>. Acessado em fevereiro-2015.

_____. "Ἐξίς, Σχέσις et σχῆμα chez Platon. In: *Revue des Études Grecques*, tome 70, fascicule 329-330, Janvier-juin 1957. pp. 72-92. doi : 10.3406/reg.1957.3475. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_00352039_1957_num_70_329_3475>. Acessado em maio-2015.

_____. Le κενν de Platon et le πάντα μο d'Anaxagore. In *Revue des Études Grecques* 1967. article_reg_0035-2039_1967_num_80_379_3941.

_____. *Les origines de la science grecque chez Homère*. Paris: Klincksieck, 1963.

NETZ, Reviel. *Arquimedes*. (2007) Rio de Janeiro: Record, 2010.

PAGEL, Walter. *Paracelsus, an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*. 2ª. ed. revista. New York: Karger, 1982.

PATTERSON, Richard. Word and Image in Plato. In *PRESOCRATICS AND PLATO: Festschriftat Delphi in Honor of Charles Kahn*. Papers presented at the Festschrift Symposium in Honor of Charles Kahn. Organized by the HYELE Institute for Comparative Studies, European Cultural Center of Delphi, June 3rd-7th, 2009, Delphi, Greece. Edited by Richard Patterson, Vassilis Karasmanis, and Arnold Hermann. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2012.

PENNICK, Nigel. *Jogos dos deuses*. Ed. Mercury, ~1980.

PEREIRA NETO, Miguel. A Ética Platônica E A Interferência Estrangeira Nos Saberes De Atenas. ANPUH - XXV Simpósio Nacional De História - Fortaleza, 2009. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0834.pdf>>. Acessado em julho-2015.

PINHEIRO, Marcus Reis. *O Fedro e a escrita*. In *ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA*, vol. 2 no. 4, 2008. ISSN 1982-5323.

PINSKY, Jaime. *100 Textos de história antiga*. Seleção, organização e introdução de Jaime Pinsky. Prefácio de Eurípides Simões de Paula. São Paulo: Global, 1980.

POPPER, Karl Raimund. *The world of Parmenides. Essays on the presocratic enlightenment*. Edited by Arne F. Petersen with the assistance of Jørgen Mejer. New York, London: Routledge: 1998.

POULLE Bruno. De la musique sur le forum. 2002 In: *Antiquité et citoyenneté. Actes du colloque international de Besançon (3-5 novembre 1999)* Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2002. pp. 283-292. (Collection « ISTA », 850) Disponível em: <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/ista_0000-0000_2002_act_850_1_1182>. Acesso em janeiro-2016.

PRADEAU, Jean-François. The Forging of the Soul in Plato's Philebus, in *Plato's Philebus Selected Papers From The Eighth Symposium Platonicum*. Edited by John DILLON and Luc

- BRISSON. Published under the auspices of the International Plato Society, v. 26, 2010.
- PRIORESCHI, Plínio. The idea of scientific progress in Antiquity and in the Middle Ages. *Vesalius*, VIII, 1, 34-45, 2002.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: Das origens a Sócrates*. Vol. I. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
- RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. *Filosofia e doxografia: o artefato Antifonte*. Rio de Janeiro: Hexis editora, 2012.
- RIBEIRO Jr., W.A. Aspectos reais e lendários da biografia de Hipócrates, o "pai da medicina". *Jornal Brasileiro de História da Medicina*, v. 6, n. 1, p. 8-10, 2003. Disponível em: <<http://warj.med.br/pub/pdf/hipocrates.pdf>>. Acesso em janeiro-2016.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena. *Estudos de história da cultura clássica*. I vol. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 6ª ed. 1988.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La Loi dans la pensée grecque*. Paris: Soc. Les Belles Lettres, 1971.
- RUBINELLI, Sarah. *Ars topica. The classical technique of constructing arguments from Aristotle to Cicero*. Springer, 2009.
- SANTORO, Fernando. Os nomes dos deuses. In ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, Vol. 1 no. 2, 2007.
- SANTOS, José Gabriel Trindade. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- SCHMITT, Alexandre. *Tradição e filosofia: a peste de Atenas e a cena dramática do Cármites, de Platão*. Dissertação (mestrado). UFRJ, Programa de Pós-graduação em Filosofia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- SCHUHL. Pierre-Maxime. Platon et la médecine. In: *Revue des Études Grecques*, tome 73, fascicule 344-346, Janvier-juin 1960. pp. 73-79. doi : 10.3406/reg.1960.3599 Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035—2039_1960_num_73_344_3599>. Acesso em abril-2014.
- SILVA, Nilo César Batista Da; SILVA, Paula Oliveira E. *As paixões em Agostinho de hipona: relações entre o agostinismo e o estoicismo tardio*. In CIVITAS AUGUSTINIANA, 1 (2012) pp. 99-122. ISSN: 164/2012.
- THIVEL, Antoine. La doctrine d'Hippocrate dans L'Anonyme de Londres. In: *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2001. pp. 197-210. (Collection «ISTA», 790) Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_2001_ant_790_1_1643> Acessado em maio-2014.
- _____. Platon et la médecine. In: *La médecine grecque antique. Actes du 14ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003*. Paris : Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2004. pp. 95-107. (Cahiers de la Villa Kérylos, 15) Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/keryl_1275-6229_2004_act_15_1_1086>. Acessado maio-2014.
- TUOZZO, Thomas M. *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- VERBEKE, Gérard. *Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote*. In: *Revue*

Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 59, N°63, 1961. pp. 405-430. doi : 10.3406/phlou.1961.5083 Disponível em:

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1961_num_59_63_5083>. Acessado em março-2015.

VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos: Figuração do outro na grécia antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. *Mith and society in ancient Greece*. New York: Zone books, 1990.

_____. *O universo, os deuses, os homens*. (1999) São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro. Difel. 2002.

VICAIRE, Paul. Platon et la divination. In: Revue des Études Grecques, tome 83, fascicule 396-398, Juillet-décembre 1970. pp. 333-350. doi : 10.3406/reg.1970.1140. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1970_num_83_396_1140>. Acessado em abril-2014.

VILATTE, Sylvie. Une mutation religieuse au IV^e siècle: les dieux du Phèdre de Platon, entre la nature et le lieu hyperouranien des essences. In: Revue belge de philologie et d'histoire. Tome 77 fasc. 1, 1999. Antiquite - Oudheid. pp. 53-75. doi : 10.3406/rbph.1999.4348 Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1999_num_77_1_4348>. Acessado em maio-2015.

VLACHOS, Georges: La République des Athéniens. État de droit et de justice. Le témoignage de Démosthène. In: Revue internationale de droit comparé. Vol. 45 N°4, Octobre-décembre 1993. pp. 843-855. doi : 10.3406/ridc.1993.4769. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ridc_0035-3337_1993_num_45_4_4769>. Acesso janeiro-2016.

VLASTOS, Gregory & DIXSAUT, Monique. *Refutação*. São Paulo: Paulus, 2012.

WARNECK. *Descent of Socrates: Self-knowledge and criptic nature in platonic dialogues*. 2005.

WEEKS, Andrew. *Paracelsus: speculative theory and the crisis of the early reformation*. Suny series in western esoteric traditions. New York: State of New York university press, 1997.

WOLFF, Francis. *Socrate*. (Presses universitaires de France, 1985) Lisboa: Editorial Teorema, 1987.

XENAKIS, Jason. *Epictetus Philosopher-Therapist*. Netherlands: Springer, 1969.