

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL MESTRADO

LEONARDO MARQUES KUSSLER

A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA A PARTIR DE PLATÃO

SÃO LEOPOLDO

2014

Leonardo Marques Kussler

A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA A PARTIR DE PLATÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em FILOSOFIA, pelo Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2014

K97f Kussler, Leonardo Marques.  
A filosofia como modo de vida a partir de Platão /  
Leonardo Marques Kussler. – 2014.  
119 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio  
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.  
"Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden."

1. Filosofia. 2. Platão. 3. Hermenêutica. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

Leonardo Marques Kussler

A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA A PARTIR DE PLATÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em FILOSOFIA, pelo Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

Aprovado em: 30/06/2014

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luiz Rohden – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

---

Prof. Dr. Fernando Rey Puente – Universidade do Federal de Minas Gerais – UFMG

---

Prof. Dr. Castor M.M.B. Ruiz – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

## RESUMO

Parte da filosofia contemporânea propõe um discurso amplamente teórico e distante dos problemas da existência humana. Em sua origem, além de *amor à sabedoria*, a filosofia, em parte, era uma *escolha de vida filosófica*, entretanto, tal função da filosofia foi relegada, em nome de uma busca cada vez mais teórica e desprovida dos anseios próprios do ser humano que se propõe a filosofar. O objetivo principal desta dissertação é propor a filosofia como *postura existencial*, como uma propedêutica à busca do saber e da virtude, e sua implicação na própria existência humana. A dissertação apresenta-se em três capítulos, revisitando três diálogos platônicos. O primeiro capítulo propõe (a) uma interpretação do *Filebo* de Platão, explicitando que a tese principal do diálogo é a busca do *bem* na vida humana, através de uma espécie de *dialética existencial* própria do filósofo, que permite que este faça escolhas que o torne melhor, através de uma opção por uma *vida mediana, mista entre prazer e saber*; e (b) a interpretação do *Filebo* por Gadamer, a partir de sua tese de habilitação, que não só corrobora nossa proposta e enfatiza o fator *dialético* deliberativo como define os *momentos ontológicos* que se apresentam nos *momentos do Dasein*, isto é, que asseguram o percurso em busca do *bem* na existência humana. O segundo capítulo apresenta (a) uma interpretação do *Sofista* de Platão, de modo que, se o primeiro capítulo enfatizava o modo como age o filósofo em busca da boa vida, o segundo enfatiza quem é o filósofo e como este se define, *via negativa*, por meio das definições do sofista e seu modo de ser; e (b) uma interpretação a partir das preleções de Heidegger sobre o *Sofista*, enfatizando a metodologia hermenêutica de interpretar Platão à luz de Aristóteles, a interpretação *fenomenológica* e a ênfase no *Dasein* e na existência do filósofo e a correspondência do discurso autêntico em comparação ao modo de existência sofisticado e o discurso inautêntico, descomprometido com seu modo de ser. O terceiro capítulo apresenta (a) uma interpretação do *Alcibíades I*, no qual abordamos a fundamentação de nossa dissertação, a saber, da filosofia compreendida como um *cuidado de si* e uma forma de prática que reestrutura a existência do filósofo; (b) a recondução do *Alcibíades I*, através da incorporação de Foucault — nas teses de sua filosofia tardia —, que enfatiza a filosofia como *práticas de si*, pelas quais o sujeito se compreende, se relaciona com a verdade e busca tornar sua existência mais autêntica; e (c) as contribuições da tese de Hadot, a quem Foucault deve sua inspiração e quem primeiro desenvolveu a noção de filosofia como *exercício espiritual*, a partir das tradições platônica e pós-platônica, como algo prático, uma *conversão de si*. Como conclusão, apresentamos uma reintrodução da filosofia contemporânea repensada a partir das práticas da filosofia grega, interligando os três diálogos, seus comentadores e apresentando uma filosofia mais ligada à existência do filósofo.

Palavras-chave: Discurso filosófico. Filosofia como modo de vida. Filosofia como exercício espiritual. Platão. Hermenêutica.

## ABSTRACT

Part of contemporary philosophy proposes a broadly theoretical discourse and distant of the issues of human existence. In its origin, despite *love of wisdom*, philosophy was partly *a choice of philosophical life*, however, this function of philosophy was relegated on behalf of a life within theory and increasingly deprived from the pursuits of human being who intends to philosophize. The main objective of this dissertation is to propose philosophy as *existential stance*, as a propaedeutic to the search for knowledge and virtue, and its implication on the very human existence. The dissertation presents itself into three chapters, revisiting three platonic dialogues. The first chapter proposes (a) an interpretation of Plato's *Philebus*, emphasizing that the main thesis of that dialogue is to seek the *good* in human life, through a kind of philosopher's own existential dialectic, which allows him to make choices that makes him better through an option for a *median life, mixed between pleasure and knowledge*; and (b) the interpretation of the *Philebus* by Gadamer, from his habilitation thesis, which not only corroborates our thesis and emphasizes the dialectical deliberative factor, but determines *ontological moments* that present themselves in *moments of Dasein*, i.e., ensure the course in searching for the *good* in human existence. The second chapter presents (a) an interpretation of Plato's *Sophist*, so that if the first chapter has emphasized the way the philosopher acts searching for the good life, the second emphasizes who the philosopher is and how he is defined, *via negativa*, by the definitions of the sophist and his way of being; and (b) an interpretation from Heidegger's lectures on the *Sophist*, emphasizing the hermeneutic methodology of reading Plato through the Aristotelian categories, the *phenomenological* interpretation and the stress on *Dasein* and the way the philosopher behaves and the correspondence of his authentic discourse compared to the sophist's way of existence, and his inauthentic discourse, uncommitted to his way of being. The third chapter introduces (a) an interpretation of Plato's *Alcibiades I*, in which we approach the core of our dissertation, namely, of philosophy understood as a *care of the self* and a way of practice that rebuild the philosopher's existence; (b) the reconduction of Plato's *Alcibiades I*, through Foucault's incorporation—in his late philosophical thesis—, which highlights philosophy as *practices of the self*, by which the subject comprehends himself, creates a relationship with the truth and tries to turn his own existence more authentic; and (c) the contributions of Hadot's thesis, whom Foucault owes his inspiration and who first developed the notion of philosophy as a *spiritual exercise*, since platonic and post-platonic traditions, as something practical, a *conversion of the self*. In conclusion, we present a reintroduction of contemporary philosophy, rethought since the Ancient Greek philosophical practices, interconnecting the three dialogues, its commentators and presenting a philosophy much more related to the philosopher's existence.

Keywords: Philosophical discourse. Philosophy as a way of life. Philosophy as spiritual exercise. Plato. Hermeneutics.

Agradeço aos meus pais, que sempre estiveram presentes e, dentro de suas limitações existenciais, fizeram o possível para que este grato filho concluísse mais uma etapa de sua carreira acadêmica.

Agradeço, também, à minha namorada, Ilana Rossi Hack, amada companheira, paciente ouvinte de intermináveis solilóquios filosóficos dos quais tinha que partilhar e leitora desta dissertação.

Agradeço, obviamente, ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Rohden, que soube amenizar as dificuldades de minha caminhada filosófica, ao longo desses dois anos, e me fortalecer filosoficamente e, conseqüentemente, enquanto ser humano.

Agradeço ao Prof. Dr. Inácio Helfer, por ter participado de minha banca de qualificação, ao Prof. Dr. Castor M. M. B. Ruiz, por participar na banca de qualificação e da banca de defesa, sugerindo fortemente um modo de conduzir a fase final da dissertação, e ao Prof. Dr. Fernando Rey Puente, por ter aceitado participar da banca de defesa e contribuir com a apreciação desta dissertação, mesmo em fase de Copa do Mundo.

Por fim, agradeço ao PPG Filosofia, pela estrutura e pelo apoio ao longo do mestrado, ao pessoal da secretaria do PPG, e à Capes, pelo apoio financeiro do curso e da pesquisa através da bolsa Prosup/Capes.

τί ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι  
τί estin to heautoû epimeleîsthai  
*o que significa cuidar de si mesmo?*  
(*Alcibíades I, 127 e*)



## LISTA DE ABREVIATURAS

### **Filebo de Platão (quatro versões) – Filebo**

PLATÃO. **Diálogos** – vol. VIII – Parmênides – Filebo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974. (Coleção Amazônica; Série Farias Brito).

\_\_\_\_\_. Filebo. Presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli. In: \_\_\_\_\_. **Platone**: tutti gli scritti a cura di Giovanni Reale. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996. p. 425-480.

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 9** – Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1925.

\_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. II** – Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1910. (In 5 volumes).

### **Etica Dialettica di Platone – EDP**

GADAMER, Hans-Georg. Etica Dialettica di Platone: Interpretazioni fenomenologiche del Filebo. In: \_\_\_\_\_. **Studici Platonic** – v. 1. Edizione italiana a cura di Giovanni Moretto. Genova: Marietti 1983. (2 v.). p. 1-184.

### **Gesammelte Werke 1 – GW 1**

GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Method: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke** – Band 1 – Hermeneutik I. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1990. p. 1-495.

### **Gesammelte Werke 5 – GW 5**

GADAMER, Hans-Georg. Platos dialektische Ethik (1931). In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke** – Band 5 – Griechische Philosophie I. Mohr: Tübingen, 1985. p. 3-163.

### **Sofista de Platão (quatro versões) – Sofista**

PLATÃO. **Diálogos** – vol. X – Sofista – Político – Apócrifos ou Duvidosos. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974. (Coleção Amazônica; Série Farias Brito).

\_\_\_\_\_. Sofista. Presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli. In: \_\_\_\_\_. **Platone**: tutti gli scritti a cura di Giovanni Reale. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996. p. 261-314.

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 12** – Cratylus, Theaetetus, Sophist, Statesman. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1921.

\_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. I** – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes).

### **Sofista de Platão (Heidegger) – PS**

HEIDEGGER, Martin. **Plato's Sophist**. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 2003. (Studies in Continental Thought).

### **Gesamtausgabe 19 – GA 19**

HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe** – Band 19 – Platon: Sophistes [1924-25]. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

**Alcibiades de Platão (quarto versões) – Alcibiades I**

PLATÃO. **Diálogos** – vol. V – Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibiades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974. (Coleção Amazônica; Série Farias Brito).

\_\_\_\_\_. Alcibiade Maggiore. Presentazione, traduzione e note di Maria Luisa Gatti. In: \_\_\_\_\_. **Platone: tutti gli scritti** a cura di Giovanni Reale. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996. p. 595-632.

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 8** – Alcibiades 1, Alcibiades 2, Hipparcus, Lovers, Theages, Charmides, Laches, Lysis. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1955.

\_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. II** – Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1910. (In 5 volumes).

**Hermenêutica do Sujeito – HSpt**

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

**L'herméneutique du Sujet – HSfr**

\_\_\_\_\_. **L'herméneutique du Sujet**: Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Gallimard; Seuil, 2001. (Hautes Études).

**Government of the Self and Others I – GSO I**

\_\_\_\_\_. **The Government of Self and Others**: Lectures at the Collège de France, 1982-1983. Translated by Graham Burchell; English Series Editor: Arnold I. Davidson. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

**Government of the Self and Others I – GSO II**

\_\_\_\_\_. **The Government of Self and Others II (The Courage of the Truth)**: Lectures at the Collège de France, 1983-1984. Translated by Graham Burchell; English Series Editor: Arnold I. Davidson. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

**Ejercicios espirituales y filosofía antigua – EEFAes**

HADOT, Pierre. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Prefacio de Arnold I. Davidson. Traducción de Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006. (Biblioteca de Ensayo 50; Serie Mayor).

**Exercices Spirituels et Philosophie Antique – EEFAfr**

\_\_\_\_\_. **Exercices Spirituels et Philosophie Antique**. 10. ed. revue et augmentée. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

**Philosophy as a Way of Life – PWL**

\_\_\_\_\_. **Philosophy as a Way of Life**: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Edited with an introduction by Arnold I. Davidson; translated by Michael Chase. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1995.

**¿Qué es la filosofía antigua? – QFAes**

\_\_\_\_\_. **¿Qué es la filosofía antigua?** Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

**Qu'est-ce que la philosophie antique? – QFAfr**

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Gallimard, 1995. (Collection Folio/Essais).

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>2 A EXISTÊNCIA DIALÉTICO-FILOSÓFICA NO <i>FILEBO</i> DE PLATÃO</b> .....	<b>17</b>
2.1 INTRODUÇÃO .....	17
2.2 <i>FILEBO</i> A PARTIR DE PLATÃO .....	18
<b>2.2.1 Aspectos formais do <i>Filebo</i></b> .....	<b>18</b>
<b>2.2.2 Aspectos conceituais do <i>Filebo</i></b> .....	<b>19</b>
2.3 <i>FILEBO</i> A PARTIR DE GADAMER.....	26
<b>2.3.1 Aspectos formais de Ética Dialética de Platão: Interpretação Fenomenológica do <i>Filebo</i></b> .....	<b>26</b>
<b>2.3.2 Aspectos conceituais de Ética Dialética de Platão: Interpretação Fenomenológica do <i>Filebo</i></b> .....	<b>27</b>
2.4 CONSIDERAÇÕES EUPORÉTICAS I .....	37
<b>3 O FILÓSOFO E A DIALÉTICA DO DISCURSO AUTÊNTICO NO <i>SOFISTA</i> DE PLATÃO</b> .....	<b>39</b>
3.1 INTRODUÇÃO .....	39
3.2 <i>SOFISTA</i> A PARTIR DE PLATÃO .....	40
<b>3.2.1 Aspectos formais do <i>Sofista</i></b> .....	<b>40</b>
<b>3.2.2 Aspectos conceituais do <i>Sofista</i></b> .....	<b>41</b>
3.3 <i>SOFISTA</i> A PARTIR DE HEIDEGGER.....	50
<b>3.3.1 Aspectos formais do <i>Sofista de Heidegger</i></b> .....	<b>50</b>
<b>3.3.2 Aspectos conceituais do <i>Sofista de Heidegger</i></b> .....	<b>52</b>
3.4 CONSIDERAÇÕES EUPORÉTICAS II .....	65
<b>4 A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA A PARTIR DO <i>ALCIBÍADES I</i></b> .....	<b>67</b>
4.1 INTRODUÇÃO .....	67
4.2 PRINCÍPIOS PARA A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA NO <i>ALCIBÍADES I</i> DE PLATÃO .....	68
<b>4.2.1 Aspectos formais do <i>Alcibíades I</i></b> .....	<b>68</b>
<b>4.2.2 Aspectos conceituais do <i>Alcibíades I</i></b> .....	<b>69</b>
4.3 A FILOSOFIA COMO CUIDADO DE SI A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT .....	79
<b>4.3.1 Aspectos formais da filosofia tardia de Michel Foucault</b> .....	<b>79</b>
<b>4.3.2 Aspectos conceituais da filosofia como cuidado de si em Michel Foucault</b> .....	<b>80</b>

4.4 A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA A PARTIR DE PIERRE HADOT .....	93
<b>4.4.1 Aspectos formais da filosofia tardia de Pierre Hadot .....</b>	<b>93</b>
<b>4.4.2 Aspectos conceituais da filosofia como modo de vida em Pierre Hadot .....</b>	<b>94</b>
4.5 CONSIDERAÇÕES EUPORÉTICAS III .....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>114</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Há muito que a filosofia, em seu sentido pleno, talvez precise ser rearticulada por um viés alternativo. O que entendemos por *filosofia plena*, aqui, não é só uma *busca amorosa ao saber*, mas, sim, uma *identificação existencial* com tal caminho. Isso significa que o ato filosófico — o verbo filosofar — não se reduz apenas a algo teórico, em seu sentido desconexo à prática; antes, significa uma tentativa de explicar *a vida, o universo e tudo mais*, a partir da perplexidade da vida humana e do anseio em dar respostas. Portanto, o filosofar exige um *comprometimento* com a própria filosofia, pois a busca não é vazia, mas visa transformar o modo como compreendemos a nós mesmos e a realidade. Acima de tudo, filosofar é buscar a compreensão e o entendimento não tanto para *saber mais*, mas para *ser sábio*, o que implica *ser melhor*, tornando a *vida filosófica*.

Nesse sentido, nosso propósito é partir de um momento de crise filosófica, ocasionada por conta do *esquecimento* do aspecto da filosofia como *modo de ser*, na qual o discurso filosófico — isto é, as estruturas e sistematizações teórico-filosóficas — prepondera em relação à filosofia — ou seja, ao processo filosófico que inclui os variados discursos, mas não se reduz a eles —, na tentativa de compreender o processo filosófico contemporâneo a partir de Platão. A justificativa principal dessa proposta filosófica se institui, justamente, na marginalização do aspecto existencial da filosofia e no momento esquizofrênico no qual presenciamos parte da filosofia contemporânea, que, além de não responder aos principais problemas — que ecoam através da história, e, por isso, ainda filosóficos —, nos deixa perplexos e desamparados quanto à função da filosofia em nossas vidas. Em nosso ponto de vista, este foi o motivo que levou a filosofia a um modelo parcialmente técnico-científico de filosofar que acaba por deixar o que consideramos como o aspecto delineador de sua própria função, isto é, tratar da vida humana e as implicações epistemológicas, nos seus mais variados desdobramentos, inerentes à sua limitação e finitude.

Nossa investigação é guiada por uma metodologia bibliográfica — tácita às pesquisas de ordem filosófica, salvo exceções —, e se baseia na interpretação e na apropriação de conceitos filosóficos, a fim de mostrar a trajetória histórico-conceitual de nosso problema e torná-lo compreensível. Contudo, como tratamos sob um ponto de vista não usual, destacamos a necessidade de refazer o percurso hermenêutico de alguns textos, retraduzindo-os, em grande medida, para mostrar como é possível lê-los de outra forma e ressaltar alguns aspectos que, via de regra, não geraram tantas especulações filosóficas. Para tanto, dividimos a dissertação em três capítulos autônomos, porém, dependentes. Isso significa que cada um deles pode ser lido

separadamente, constituindo um núcleo semântico e filosófico próprio, entretanto, lidos em seu conjunto, formam um *corpus* interligado e coeso, de modo que cada capítulo torna o outro mais claro e reafirma o leitor quanto à proposta e aos objetivos pretendidos nesta investigação. Cada um dos capítulos trata de autores e/ou textos diferentes, mas o cerne é sempre o mesmo: dar boas razões para compreendermos o processo filosófico, hoje, sem implicações diretas com nossa vida e nossos modo de ser, e uma possível alternativa quanto a isso.

O primeiro capítulo trata da interpretação do *Filebo* de Platão, em duas seções. Em primeiro lugar, ressaltamos que nossa proposta, aqui, não é perseguir uma *busca romântica* do *paraíso perdido* da filosofia — isto é, não buscamos enaltecer o filosofar grego como ideal, a fim de estabelecer um retrocesso temporal e filosófico impossível e desnecessário —, senão que compreender por que alguns aspectos da filosofia foram relegados e outros permaneceram e foram enfatizados ao longo da história da filosofia, de modo que, hoje, enquadram parte da tradição filosófica tal como é. Ainda na primeira seção, enfatizamos a reinterpretção de inúmeros conceitos platônicos, que, como veremos, são marcados pela tradição e, conseqüentemente, levam a uma compreensão unívoca e dogmática — o que explica nossa carência propositada de comentadores. Justamente nesse processo de *reintegração* dos textos gregos e suas inúmeras traduções, contribuimos para o restabelecimento do *Filebo* além de sua temática editorial — *Sobre o Prazer* —, expondo que, antes, trata-se de um diálogo que se ocupa do *bem na vida humana*. Encontramos, aqui, um primeiro ponto de apoio para nossa tese de que, em última análise, a filosofia se constitui como *propedêutica existencial*. No *Filebo*, isso significa um modo de compreender a vida dialeticamente, optando por escolhas que levem o indivíduo capaz de dialética — no caso, o filósofo — não só a definir e escolher bem seus conceitos na explicitação destes, mas a compreender como mesclar sua vida com *prazeres* e *saberes* em prol de uma *vida mediana*, uma vida digna e virtuosa — o que prenuncia toda a ética aristotélica, por exemplo.

Na segunda seção do primeiro capítulo, tratamos da interpretação do *Filebo* por Hans-Georg Gadamer. Dentre os principais objetivos está a apresentação do texto de sua tese de habilitação [*Habilitationsschrift*], publicada em 1931 — ainda sem tradução ao português —, à academia filosófica brasileira. Em seguida, mostraremos como sua interpretação do *Filebo* enfatiza nossa proposta de que este diálogo versa muito mais sobre o que é o bem na/à vida humana do que sobre os tipos de prazeres — e, talvez, apresente ressonâncias à sua noção posterior, em seu projeto de uma hermenêutica filosófica enquanto uma *virtude/postura existencial* [*Tugend*] filosófica. Clarificaremos, também, que sua interpretação do diálogo platônico está sob orientação de Martin Heidegger — de quem trataremos na segunda seção do

segundo capítulo —, portanto, baseada no princípio hermenêutico de interpretar Platão à luz de Aristóteles, isto é, *do mais claro ao mais obscuro*. Obviamente, isso traz inúmeros aspectos positivos, como a clareza textual, a linearidade conceitual, a categorização não tão clara nos textos platônicos, mas acarreta uma leitura um tanto *carregada*, em alguns aspectos, na medida em que faz uso de conceitos aristotélicos não presentes no *corpus platonicum* — mostrando, assim, como a interpretação de Gadamer também está arraigada em conceitos heideggerianos. Por fim, objetivamos mostrar como Gadamer justifica a *dialética existencial* de Platão através do princípio ontológico de *bem*, de modo que destaca a escolha por uma existência autêntica em uma espécie de *estética da existência*, isto é, na simetria e na beleza de uma vida tornada obra de arte, que possibilita a expressão do *bem*.

Nosso segundo capítulo dispõe de duas seções sobre o *Sofista*. Na primeira seção, tratamos — tal como no primeiro capítulo — de conduzir uma reinterpretação do *Sofista*, um tanto heterodoxa, que também não se atém em seu subtítulo — *Sobre o Ser* —, mas, sim, na implicação do *Sofista* com relação à definição de filósofo. Exploraremos a noção de que, através das definições do sofista elencadas no diálogo, é possível definir o filósofo *via negativa*, isto é, através da negação das definições do sofista, encontra-se o filósofo. Também mostraremos como o diálogo não trata somente da temática ontológica do *ser* e do *não ser* — como versam as interpretações mais tradicionais e hegemônicas —, mas sobre o que é *ser filósofo* com relação ao que é *ser sofista*. Enfatizaremos, também, a definição de filósofo diretamente apresentada no diálogo, que é a de *dialético*, ou seja, aquele *capaz de dialética*, o que mostra sua ligação com o núcleo interno do *Filebo*. Enfim, destacaremos que tal definição de *dialético* também não se define como capacidade de conduzir um diálogo com vistas filosóficas, isto é, na tentativa de compreender e explicitar algo, mas no próprio *comprometimento com o discurso*. Isso significa que, na tentativa de mostrar o sofista através do modo como este lida com o *discurso inautêntico* — ou seja, que não se compromete com seu saber, que emite juízos desacertados e deceptivos quanto às coisas, de forma demagógica —, é possível destacar o filósofo em sua postura diante da vida, em seu compromisso com a própria palavra, em seu exercício de compreender expressar, por meio do diálogo, de seus *insights*. Em outras palavras, ser filósofo, no *Sofista*, é [com]portar-se em virtuosamente, em consonância com seu discurso verdadeiro.

Na segunda seção, tratamos da interpretação do *Sofista* por Martin Heidegger. Nessa seção, enfatizaremos a importância das preleções de 1924-1925 — também não traduzidas ao português até 2012 — com relação à influência em Gadamer e toda a tradição que o sucede, especialmente no modo como a interpretação é, de modo especial, doutrinada à interpretação

aristotélica de Platão. Destacaremos, em especial, o modo como Heidegger trata dos conceitos platônicos eximindo-se da inter-relação ontológica destes, a fim de enaltecer a analítica existencial do *Dasein* — isto é, estabelecendo que a ontologia platônica é apenas um modo de explicitar o modo de ser filósofo, priorizando o comportamento do *Dasein* humano. Feito isso, concentrar-nos-emos na possibilidade de a interpretação heideggeriana expor o caráter do filósofo através da negação do caráter do sofista — convergindo com nosso ponto de vista, de que a filosofia visa estabelecer um *modo de [conduzir a] vida*. Desse modo, o importante, aqui, é o destaque dado ao filósofo como dialético e, conseqüentemente, capaz do discurso autêntico; isto é, como a filosofia serve como uma espécie de preparação ao filósofo, de modo que este a busca com vistas a um *modo de ser*, a um *comportamento* específico. De posse disso, definiremos como Heidegger faz a mesma defesa do *Filebo* — a saber, de procurar o *bem* na vida humana na *mistura mediana* da vida *hedonística* e da vida *ascética* —, porém, com vistas a uma reordenação hierárquica ontológica: diferente de Gadamer, Heidegger acredita que o ontológico serve para reforçar o ôntico, o fático do modo de existência do *Dasein*. Por fim, estabeleceremos uma relação entre o primeiro e o segundo capítulo, através do pano de fundo da preocupação da filosofia para com o *modo de existência filosófico* — inclusive porque, inicialmente, Heidegger pretendia abordar o *Filebo* e o *Sofista*, o que reafirma nosso intento de refletir acerca de ambos. Em última instância, a principal preocupação de Heidegger, em seu estudo sobre o *Sofista*, é mostrar como o *modo de existência do Dasein* filosófico é superior ao *modo de existência sofístico*, de modo que a explicitação de conceitos como *não ser*, *mesmo*, *outro*, *uno*, *múltiplo*, *movimento*, *repouso*, servem apenas como confirmação ontológica para comprovar a *existência fática* do sofista e de seu descomprometimento com a filosofia enquanto um modo de *ser autêntico*, *ser virtuoso*.

Nosso terceiro capítulo, por sua vez, também se divide em duas seções. Na primeira seção, contamos com uma interpretação do *Alcibiades I*. Inspirados pela proposta filosófica tardia de Michel Foucault, refazer o percurso hermenêutico do *Alcibiades I* para mostrá-lo não como um discurso que versa, exclusivamente, *Sobre a Natureza do Homem*, mas sobre o *cuidado de si* e sua relação com o *cuidado dos outros*. Em outras palavras, o *Alcibiades I* trata da sugestão socrática no intento de *conhecimento de si* e *cuidado de si*, de modo que o personagem Alcibiades é interpelado não apenas por sua posição e seu status social, por fazer parte da aristocracia ateniense. Antes, exploraremos a dimensão do diálogo em questão com relação ao que nos toca enquanto filósofos que buscamos, além da dita sabedoria, *domínio de si* e melhores formas de harmonização de nosso *modo de ser* e nossa *visão de mundo* com relação aos nossos discursos filosóficos. De certa forma, teceremos pontos de contato com pontos já



destacados em nossa interpretação do *Filebo* — que, como exploraremos, mostra a busca filosófica pelo *bem na vida humana* — e do *Sofista* — que, como veremos, investiga a coerência filosófica do *discurso autêntico* e da *dialética filosófica* como modo de discernimento e adequação existencial ao próprio discurso filosófico.

Na segunda e terceira seções do terceiro capítulo, retomaremos nossos objetivos iniciais através das principais teses da filosofia tardia de Pierre Hadot — de que *a filosofia é um modo de vida*, um *exercício espiritual* — e de Michel Foucault (fortemente influenciado por Hadot) — de que *a filosofia constitui-se enquanto prática e cuidado de si* —, através da qual buscaremos mostrar uma posição *alternativa* ao *modus philosophandi* contemporâneo, que enfatiza o caráter do conhecimento e da técnica filosófica em detrimento da dimensão do sentido existencial próprio e característico da filosofia.

Em nossa segunda seção, especificamente sobre Foucault, abordaremos as principais teses que acompanham sua composição filosófica tardia — em especial, dos últimos cursos dados no *Collège de France*, na década de 80 —, que nos alertam sobre a tríade do oráculo de Delfos, que nos legou três preceitos — *conhece-te a ti mesmo*, *cuida-te de ti mesmo* e *nada em demasia* —, dos quais enfatizamos, historicamente, apenas um. Em segundo lugar, analisaremos o modo como Foucault determina, através do método *arqueogenealógico*, que a filosofia, cindida de seu aspecto teológico-espiritual, reduz-se ao discurso filosófico teórico-científico, que não mais considera quem está apto à filosofia, mas quem *usa* e *produz* seus discursos de modo mais eficiente. Trataremos, também, de sua interpretação do *Alcíbiades I* — que figura na primeira seção de nosso terceiro capítulo —, que o reforça como o diálogo precursor da difusão da filosofia como *modo de viver* e de *cuidado com a alma*, na tradição filosófica ocidental pós-socrática. Enfatizando o caráter do filósofo, abordaremos, também, o conceito de *parrḗsia* — o falar verdadeiramente, com franqueza —, que Foucault aborda como parte imprescindível da constituição da subjetividade do filósofo e sua relação com a verdade, e a coragem de assumir-se enquanto alguém que age em consonância ao discurso autêntico inerente à escolha por uma vida filosófica — que, mais uma vez, liga-se ao *Sofista* e à noção de *discurso autêntico do filósofo*. Desse modo, será possível corroborar a tese defendida por Hadot e, conseqüentemente, defender nosso propósito nesta dissertação, de que a filosofia se apresenta, hoje, sob um matiz fortemente epistemológico, em detrimento dos fatores existenciais, do caráter de quem opta por buscar a filosofia, representando um enorme distanciamento entre teoria e prática.

Com base na tese principal de Hadot, nosso objetivo principal será mostrar como os dois capítulos anteriores — não explicitados de forma pormenorizada em sua tese, que analisa, em

especial, os filósofos do período greco-romano ou helenistas — estão em consonância com o propósito desta pesquisa, a saber, de que o rumo que a filosofia tomou, amplamente cientificista, tem um princípio histórico-filosófico e deixou rastros visíveis, hoje, em uma filosofia amplamente apartada de seu princípio de *guia existencial*. Em seguida, explicitaremos e desmistificaremos o conceito de *exercício espiritual* como alternativa encontrada, por Hadot, para retomar a história da filosofia não desde sua perspectiva epistemológica, mas por sua perspectiva de *filosofia como opção/modo de viver*. Posteriormente, procuraremos relacionar a noção de *vida filosófica* com uma opção pela vida virtuosa, pela *boa mistura existencial* — como afirmado no *Filebo* —, em constante diálogo com a postura do filósofo enquanto aquele com posse do *discurso autêntico* — conforme nosso paradigma hermenêutico do *Sofista*. Dessa forma, por último, exploraremos como o filósofo se define, enquanto filósofo, na medida em que *vive seu discurso*, isto é, *vive filosoficamente*, praticando sua filosofia enquanto uma forma de *transformação de si* — isto é, que não separa a *filosofia* do seu *discurso* —, na busca por uma vida mais virtuosa, mais *una*, mais *simétrica* e *bela*, na constante busca amorosa constituinte e constituidora do filosofar.

De todo modo, não buscamos, aqui, instituir um novo modo de se fazer filosofia — pois tratamos de um modo já instituído nos prenúncios no modo de filosofar de alguns filósofos antigos e remodelado em nosso processo histórico-filosófico —, tampouco queremos formular uma espécie de *seita filosófica* — pois não é de nosso interesse persuadir e/ou convencer de que o *modo de filosofar* defendido nesta proposta é único, inequívoco e ideal —, mas, antes, ressaltar tal modo de conduzir a filosofia, uma vez que, originariamente, as condições do filósofo e seu modo de ser eram pressupostos fundamentais para a constituição da filosofia, enquanto que, hoje, presenciamos um novo momento filosófico.

## 2 A EXISTÊNCIA DIALÉTICO-FILOSÓFICA NO *FILEBO* DE PLATÃO

### 2.1 INTRODUÇÃO

Os diálogos de Platão são sempre instigantes e apresentam o discurso filosófico de uma forma peculiar. Das inúmeras divisões tetralógicas de Platão, o *Filebo*, normalmente, figura como um dos últimos diálogos, isto é, um *diálogo tardio*, do *Platão maduro*. Nesse sentido, é natural que o empenho hermenêutico em vista de sua compreensão seja grande, tamanha a dificuldade deste diálogo que segue a linha de outros diálogos tardios, tais como o *Parmênides*. No *Filebo*, Platão trata de inúmeros conceitos, dentre eles sobre uma *teoria dos números ideais*, *o uno e o múltiplo*, *os tipos de prazer*, *o limitado e ilimitado*, e a relação ontológico-cosmológica.

Na primeira seção, trataremos do *Filebo* com base no texto platônico, com uma interpretação mais fenomenológica e *direta* dos principais conceitos contidos no texto, destacando como a dialética se encaminha da *aporia* à *euporia*, ou seja, das dificuldades que encerram o diálogo de pontos não respondidos para soluções que abrem novo caminho filosófico. Mostraremos como o diálogo parte de um simples questionamento idiossincrático da figura de Sócrates contra o hedonismo, na ânsia de responder a equação da *boa vida*, que se situa entre o *prazer* e o *conhecimento*, própria do filósofo que exerce uma *postura dialética existencial*. Nosso objetivo é enfatizar esse *modo existencial filosófico*, esse *modo de ser filósofo* — também destacado em nosso segundo capítulo, especificamente sobre o *Sofista*.

Na segunda seção, faremos uso da interpretação gadameriana do *Filebo*, que se fez presente, pelo menos, desde sua tese de habilitação.\* O estudo de Gadamer sobre o *Filebo* é inovador, pois, logo no início, mostra sua capacidade filológica em *retraduzir* os conceitos de uma forma diferente, comprometendo toda a interpretação do diálogo. Além disso, como bom discípulo de Heidegger, Gadamer opta pelo estratagema hermenêutico, a saber, de reinterpretar Platão à luz das doutrinas e dos conceitos Aristóteles,\*\* o que nos permite dizer, logo no título,

---

\* *Platos dialektische Ethik. Interpretationen zum "Philebos"* [A dialética ética de Platão. Interpretação sobre "Filebo"], apresentada em 1929 (publicada em 1931), já sob influência e orientação de Heidegger. Tal texto apresenta uma retomada de sua anterior tese de doutorado, intitulada *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* [A essência do prazer conforme os diálogos platônicos], publicada em 1922.

\*\* Aliás, Aristóteles e Platão são referências centrais, na perspectiva gadameriana, acompanhando o autor em toda sua produção intelectual. Como o próprio Gadamer afirma, de modo enfático, o início de sua pesquisa filosófica não parte de pré-socráticos: "[...] em vez disso, começo com Platão e Aristóteles. Este, julgo eu, é o *único* acesso filosófico para uma interpretação dos pré-socráticos. Tudo mais é *historicismo sem filosofia*". (grifo nosso). GADAMER, Hans-Georg. **The Beginning of Philosophy**. Translated by Rod Coltman. New York: Continuum, 2001. p. 10.

que a conclusão se encerra no movimento do processo dialético entre φρόνησις\* [phrónēsis] e ἡδονή [hēdonē] — o que será melhor explicitado ao longo da seção.\*\*

## 2.2 FILEBO A PARTIR DE PLATÃO

### 2.2.1 Aspectos formais do *Filebo*

Reservamos espaço, aqui, para uma breve reconstrução dos principais aspectos formais e conceituais do *Filebo*, para que possamos identificar, definir e expor as peculiaridades de um diálogo tão heterogêneo, se comparado com os demais. O objetivo, aqui e na próxima seção, é mostrar como a leitura desse diálogo pode seguir além da indicação editorial, que reduz o *Filebo* como *Sobre o Prazer*.

Sobre os aspectos formais e de tessitura do diálogo, vale ressaltar, em poucas linhas, que ele não começa, propriamente, com um começo. O diálogo inicia como se já tivesse começado anteriormente, pressupondo um diálogo anterior — certamente a questão se deve ao fato de o diálogo nos ter sido entregue de forma fragmentada, o que certamente contribui para sua própria obscuridade e estrutura argumentativa que destoa dos demais. O diálogo também não é concluído, pois deixa uma lacuna a ser preenchida pelo leitor e não finaliza como se espera de um diálogo *tardio* de Platão; o diálogo tem *conclusão*, mas não um fim no enredo. Outro aspecto se refere à própria figura de Sócrates — que, via de regra, aparece preponderante nos primeiros diálogos platônicos e se *dilui* nos diálogos tardios, dando espaço a outros personagens interlocutores —, participante ativo e condutor da argumentação, do início ao fim, de um diálogo da maturidade platônica.\*\*\* Além disso, o personagem que intitula o diálogo, *Filebo*, sai de cena logo no início da discussão, com participações ínfimas no decorrer do texto, deixando sua defesa a cargo de outro interlocutor, Protarco.

---

\* Para as palavras escritas em grego, utilizamos a família tipográfica *New Athena Unicode*, internacionalmente recomendada para padronização de estudos filológicos em grego.

\*\* Vale ressaltar que a perspectiva de Gadamer é, desde esta época, uma perspectiva que insta fazer sentido na *prática*, por isso sua hermenêutica não é tão somente *teórica*, mas *prática* — herança de seus estudos fenomenológicos e originais em Filosofia Antiga, de Platão e Aristóteles, especialmente nos diálogos de Platão. Cf. ZUCKERT, Catherine. *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*. In: DOSTAL, Robert J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 201-225.

\*\*\* “Significativo é o fato de que Sócrates volta a ser o protagonista da discussão: é evidente que se faz entender a continuidade da problemática ética que Sócrates havia definido e que Platão aprofunda e resolve reconduzindo esta a fundamentos metafísicos”. MAZZARELLI, Claudio. *Presentazione*. In: PLATONE. *Filebo*. *Presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli*. In: \_\_\_\_\_. **Platone: tutti gli scritti a cura di Giovanni Reale**. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996. p. 427.

### 2.2.2 Aspectos conceituais do *Filebo*\*

O mote principal do diálogo é saber o que é [o] *bem* [ἀγαθόν = agathón], e, conseqüentemente, o bem da existência humana. Para tanto, logo no início — que, como já referido anteriormente, pressupõe um diálogo anterior omitido ao leitor —, são apresentadas duas teses (a) a tese de Filebo e (b) tese de Sócrates. (a) Filebo defende que o bem [para todos os seres] consiste no prazer, enquanto que (b) Sócrates defende que o bem consiste no *pensar*, na *inteligência*, na *memória* e nas *coisas afins*.<sup>1</sup>

No entanto, em uma interpretação etimológica mais apurada, notamos que, independente das traduções que utilizamos aqui — portuguesa, italiana e inglesa —, há uma tendência simplificadora dos termos multissemânticos gregos. No original, teríamos, respectivamente, φρονεῖν [phroneîn], νοεῖν [noeîn] e μὲμνησθαι [memnêsthai], na tese socrática. Ora, poderíamos traduzi-los dessa forma, mas é interessante levar em conta que φρονεῖν [phroneîn] — do mesmo radical de φρήν [phrên = mente] e de onde também deriva σωφρονεῖν [sōphroneîn = ser temperante] — não é somente um *pensar*, tampouco um *saber* no sentido de mero *conhecimento teórico*. Do mesmo modo, νοεῖν [noeîn] — lembremos, da mesma família de νόσις [nóēsis = percepção/intuição intelectual], também derivado de νοῦς [noûs = intelecto] — não é somente *inteligência [intuitiva]*, mas um tipo de *percepção* que não se reduz à matriz racional, e μὲμνησθαι [memnêsthai] não é apenas *relembrar*, mas *pôr em mente, trazer a memória ao discurso*. Já na tese de Filebo, teríamos χαίρειν [chaírein = gozo/alegria/gracia], ἡδονή [hēdoné = prazer] e τέρψιν [térsin = deleite], que *podem* ser traduzidos como *prazer*, mas não exclusivamente por esse termo.\*\* Poderíamos traduzir, também, como gozo, fruição, deleite, satisfação etc.\*\*\*

---

\* Por uma questão de clareza textual ao leitor e livre alternância entre as diferentes traduções utilizadas na composição da dissertação, limitar-nos-emos a utilizar as nomenclaturas *Filebo*, *Sofista* e *Alcibiades I* — constantes na lista de abreviaturas — e a *paginação de Stephanus* que se refere à passagem do diálogo em questão, em todos os capítulos da presente dissertação.

<sup>1</sup> *Filebo*, 11 b-c.

\*\* De acordo com a posição de Donald Davidson, todos os termos teriam, aqui, o mesmo significado. Mas não seria um pouco de pretensão acreditar que Platão utilizaria tantos substantivos e adjetivos para indicar um mesmo e simples objeto? Cf. DAVIDSON, Donald. **Plato's Philebus**. New York; London: Garland Publishing, 1990. p. 22. Além disso, sua postura, com relação à interpretação do *Filebo*, é de análise e crítica radical ao modo hermenêutico-fenomenológico de Gadamer interpretar, deixando de lado a ênfase da busca por uma melhor existência, alcançada através do princípio do diálogo e da dialética existencial descrita no diálogo e ressaltada por Gadamer. Cf. GJESDAL, Kristin. Davidson and Gadamer on Plato's Dialectical Ethics. In: MACHAMER, Peter; WOLTERS, Gereon (Ed.). **Interpretation: Ways of Thinking about the Sciences and the Arts**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010. p. 66-90.

\*\*\* Entretanto, ressaltamos que há um uso indistinto para o termo que se opõe a ἡδονή [hēdoné], visto que aparece, além de *pensar*, *ter inteligência [intuitiva]*, o termo ἐπιστήμη [epistēmē = [conhecimento de nível de] ciência]. Cf. *Filebo*, 13 e.

Para explicitar melhor a díade *pensar-prazer*,\* Sócrates propõe a distinção dos tipos de prazer e dos tipos de pensar, em sua multiplicidade. Através dos processos de *divisão/elementarização* [διαίρεσις = diaíresis] e *síntese/generalização* [συνοπτικός = synoptikós]\*\* da dialética, que é o *fogo prometeico*,\*\*\* a centelha divina que permite que ambos argumentem, mesmo que sob pontos de vista opostos.<sup>2</sup> O processo dialético também pode levar a um beco *sem saída* [ἄπορον = áporon], mas é o método que os antigos, *melhores e mais próximos dos deuses*, nos legaram e que conserva a noção da derivação de tudo do *uno* [ἓν = hén] e do *múltiplo* [πολλῶν = pollón], do *finito/limitado* [πέρας = péras] e do *infinito/ilimitado* [ἀπείρων = apeírōn].<sup>3</sup>

O diálogo segue estruturando a unidade e a multiplicidade, o limitado e o ilimitado no pensar e no prazer. Além disso, há uma nova tentativa de definir o que seja o bem e como este *participa* no prazer e no pensamento. Sócrates irrita os interlocutores com sua ironia cáustica — inclusive Filebo, que já estava afastado da discussão —, pressionando os interlocutores a definir conceitos como podem e/ou a indagá-lo quanto sua própria tese.\*\*\*\* Aqui, o diálogo segue com a ideia de dividir uma vida orientada pelo prazer e outra pelo pensamento; entretanto, os termos utilizados, aqui, são φρονήσεως βίον [pronêseōs bíon = vida prudente]. A conclusão deduzida de tais premissas é que nenhuma das vidas, fechadas em si mesmas, coincide com o bem. Nesse momento, Sócrates mostra que o bem não se reduz à divindade de Filebo — isto é,

---

\* Tal temática foi interpretada por Seth Benardete, que afirma que a díade *prazer-saber* identifica-se com o *trágico* e o *cômico* da existência humana, e a Filosofia seria, pois, a verdade da comédia, da tragédia e do bem da vida humana. Cf. BENARDETE, Seth. **The tragedy and comedy of life: Plato's Philebus**. Translated and with commentary by Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 2009. p. 91.

\*\* Poderíamos, aqui, traduzir o caráter sintético da dialética como uma busca pelo que Gadamer chama de  *fusão de horizontes* [Verschmelzung von Horizonten], isto é, a possibilidade da tolerância intelectual e da abertura ao diálogo com o outro ou a tradição. Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 457 [GW I, p. 311].

\*\*\* Para mais detalhes sobre a temática da *propriedade divina do filósofo*, no *Filebo* de Platão, cf. PAVIANI, Jayme. O filósofo como homem divino em Platão. **Hypnos**, São Paulo, n. 15, p. 1-12, 2005. Também recomendamos a interpretação de Thomas A. Szlezák, que explicita o caráter divino da dialética no *Filebo*, cf. SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Filebo*. A dialética como dádiva dos deuses e a nova clareza de Sócrates sobre sua condução dos diálogos. In: \_\_\_\_\_. **A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão**. Tradução Werner Fuchs; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011. p. 191-214.

<sup>2</sup> *Filebo*, 16 b-c.

<sup>3</sup> *Filebo*, 16 c.

\*\*\*\* Quanto a essa postura, vale lembrar que, logo no início, Sócrates força Filebo a dar nome à sua deusa — a que escolhe *Afrodite* —, mesmo *temente a nomear deuses*, pois não pode ficar sem definir sobre aquilo do que se está falando (*Filebo*, 12 c). Aqui, fica claro o prenúncio do recurso de *excursus* — que tanto irrita os personagens e, às vezes, o próprio leitor — para exemplificar a relação entre o ontológico e o cosmológico, entre a [in]capacidade de λόγος [lógos = discurso/linguagem] em dizer algo e, obviamente, da própria *magia* do discurso. Há, inclusive, uma tentativa de reduzir a discussão, com o recurso do δαίμων [daímōn], que faz Sócrates lembrar-se de algo que poderia refutar a tese dualista e compor um terceiro elemento que caracterizaria o *bem* — ou seja, algo metarracional, de cunho oracular, mais afim à noção de *percepção/intuição* referida anteriormente. Cf. *Filebo*, 20 b-c.

uma vida de prazer exclusivo, indiferente às características do intelecto —, de modo que este reaparece para fustigar Sócrates, ao afirmar que tampouco sua inteligência é o bem.<sup>4</sup>

A equação elaborada no presente diálogo se desenvolve na enumeração dos gêneros de todas as coisas que existem, que se dividem em quatro: (a) *infinito/indeterminado/ilimite* [ἀπείρων = apeirōn], (b) *finito/determinado/limite* [πέρας = péras], (c) *mistura/combinção* [μεικτὴν = meiktēn/συμμίξεως = symmeíxeōs] (d) *causa* [αἰτίαν = aitian].<sup>5</sup> A resposta prematura, antes da conclusão do diálogo resume-se à vida mista de prazer e prudência [τὸν μεικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως = ton meikton bíon hēdonēs te kai phronēseōs].<sup>6</sup> Enquanto a explicação segue tratando de uma *inteligência divina* instituída pela causa — uma clara remissão da tradição pré-socrática, na ideia de um λόγος [lógos] *ordenador universal* —, Protarco afirma que Sócrates chegou à conclusão sem que ele notasse. E a resposta de Sócrates, um tanto obstrusa, é de que, às vezes, uma *brincadeira* é importante para tirar a tensão da discussão séria.<sup>7</sup>

Ainda com relação ao prazer, parece que este deixa de existir quando a *harmonia* [ἁρμονίας = harmonías] se dissolve na natureza dos seres humanos, restando apenas dor [λύπη = lýpē] até que tal harmonia seja restaurada. O prazer e a dor, por sua vez, podem ter origem física ou psíquica, na medida em que se trata, também, da *memória* de ambas e sua relação com o *desejo*.<sup>8</sup> Portanto, quando há dor, o desejo por seu contrário — uma vez registrado pela memória, de alguma experiência precedente — é que restabelece a harmonia: estando vazio, quer encher-se.<sup>9</sup>

Além disso, há opiniões e prazeres — para manter o binômio *pensar-prazer* — verdadeiros e falsos, porém, que não deixam de *ser*.<sup>\*</sup> O problema está no prazer que vem acompanhado de opiniões falsas.<sup>10</sup> Sócrates afirma que o registro memorial *escrito* com uma opinião verdadeira — ou seja, o bom registro experiencial de uma sensação de prazer verdadeira — e a *imagem* bem formada no intelecto formam um conceito verdadeiro do registro.<sup>11</sup> Os bons

---

<sup>4</sup> *Filebo*, 22 c.

<sup>5</sup> *Filebo*, 27 b-d

<sup>6</sup> *Filebo*, 27 d.

<sup>7</sup> *Filebo*, 30 e.

<sup>8</sup> *Filebo*, 33 c.

<sup>9</sup> *Filebo*, 35 a.

<sup>\*</sup> Este será um dos aspectos a serem discutidos no *Sofista*, a saber, a possibilidade de existir um *discurso inautêntico* [λόγος ψευδής = lógos pseudēs], um discurso que não condiz com aquilo a que se refere. Nesse sentido, a discussão do *Sofista* se encerra na definição de *ser sofista* através da possibilidade de correspondência ontológica de um tipo de *não ser* que é mostrado na possibilidade de existência do discurso descomprometido e enganador sofístico, implicado ao seu *modo de vida não filosófico*.

<sup>10</sup> *Filebo*, 37 e – 38 a.

<sup>11</sup> *Filebo*, 39 b-c

conceitos se distinguem, porém, no caráter de um homem bom ou mau, visto que podem ter registrado prazeres verdadeiros ou falsos.<sup>12</sup> Sócrates afirma que, seguindo a *tradição dos sábios* — visto que Sócrates não se considera um sábio, a referência é endereçada a Heráclito —, as *grandes mudanças* [μεγάλοι μεταβολαί = megálai metabolaí] na disposição do homem é que causam prazer e sofrimento, enquanto que as mudanças *medianas e mínimas* [μέτριαί τε καὶ μικραί = métriaí te kai smikraí] não o fazem.<sup>13</sup> Novamente, a questão se atém aos tipos de vida que se leva: uma vida prazerosa, outra dolorosa e outra não pertencente ao primeiro nem ao segundo tipo.<sup>14</sup> A terceira via, aqui, é a própria *vida mediana* [μέσος βίος = mésos bíos].<sup>15</sup> Trata-se, pois, de uma vida mista de *prazer* e de *saber*, tanto de matiz físico quanto psíquico, consciente de que prazer não significa somente a cessação da dor.

O discurso segue uma cadência edificante, na medida em que Sócrates tenta articular a *vida mediana* ao afastamento dos excessos e, obviamente, ao percurso da sabedoria. Contudo, tal percurso da sabedoria não acontece de graça, mas devido à lembrança de um dos preceitos do oráculo de Delfos, encontra-se na interiorização que torna o ser humano consciente da própria ignorância [ἄγνοια = áгноια]; ou seja, através da autocompreensão [γνώθι σαυτόν = gnóthi sautón]\*.<sup>16</sup> Sócrates está a ponto de desistir da argumentação — o que não é muito comum, mas parece explicitar uma [im]posição amplamente platônica, de um diálogo propriamente tardio, onde Sócrates não deveria ter posição tão expressiva —,<sup>17</sup> quando retoma a discussão para expor os *prazeres puros* seguido dos *impuros* [καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους = katharas hēdonas kai tas ochedon akathartous], afirmando serem os mais puros — e, portanto, *mais verdadeiros* — aqueles com cores, formas, sons e odores mais *belos* [καλά = kalá], cuja privação não cause dor.<sup>18</sup>

A *verdade* das coisas está no grau de intensidade de *beleza* e proporção que a coisa possui. Há, pois, um discurso que faz convergir o belo, a verdade e, obviamente, o bem — tenhamos em mente, aqui, o conceito de καλοκαγαθία [kalokagathía] de καλός και αγαθός [kalós kai agathós = belo e bom]. Entretanto, o discurso trata de como a verdade se apresenta

<sup>12</sup> *Filebo*, 40 b.

<sup>13</sup> *Filebo*, 43 c.

<sup>14</sup> *Filebo*, 43 c-d.

<sup>15</sup> *Filebo*, 43 e.

\* Tal dimensão do *cuidado de si*, da *interiorização de si*, dos *exercícios de si* será abordado em nosso último capítulo, que versará sobre a dimensão explícita da *filosofia como modo de vida*, como *escolha/opção* por um modo de existir centrado nas escolas filosóficas da antiguidade, a partir da tese de Pierre Hadot e seu desdobramento nos estudos de Michel Foucault.

<sup>16</sup> *Filebo*, 48 c.

<sup>17</sup> *Filebo*, 50 d.

<sup>18</sup> *Filebo*, 51 b.



na beleza, através da concepção de que uma coisa é a *geração* de todas as coisas e outra a *existência/essência* o *ser/uno* [γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἔν = génesin pántōn, tēn de ousían héteron hén].<sup>19</sup> Protarco pede a Sócrates que defina tais conceitos, a quem este responde que o faz sem melindres, contanto que Protarco *participe* da discussão; ou seja, apesar de Sócrates haver ressaltado a necessidade de não precisar continuar discorrendo sobre o assunto, por achá-lo já bem definido, uma vez que segue adiante, constantemente convida seu interlocutor para dialogar.<sup>20</sup> Concisamente, aqui, a conclusão é que o prazer é suscetível à geração, portanto, difere do próprio bem, que se adequaria mais à noção de *essência*.<sup>21</sup>

Uma vez que não se pode encerrar o bem no prazer, e uma análise minuciosa dos tipos de prazer já foi feita, Sócrates propõe que se fale dos tipos de *conhecimento*, sendo um voltado à *produção* e outro à *educação* [περὶ τὰ μαθήματα ἐπιστήμης, τὸ δὲ περὶ παιδείαν = peri ta mathēmata epistēmēs, to de peri paideían].<sup>22</sup> O conhecimento para *produção* é a uma *arte* [τέχνη = téchnē], que Sócrates divide em dois tipos: as *menos precisas* (ligadas à música) e as *mais precisas* (ligadas à arquitetura).<sup>23</sup> O intuito, pois, é saber se há conhecimentos mais ou menos puros, como no caso do prazer, desenvolvido anteriormente. Além disso, é possível destacarmos que a precisão na compreensão dos diferentes tipos de conhecimento se dá na diferença de nível hermenêutico em que os *filósofos* e os *não filósofos* o fazem.<sup>24</sup> Entretanto, acima do conhecimento relacionado às medidas e proporções, Sócrates afirma que está a *dialética* [διαλέγεσθαι = dialégesthai],<sup>25</sup> enquanto que Protarco pondera acerca da possibilidade de a *persuasão* estar acima desta.<sup>26</sup> A defesa da dialética é aceita por Protarco, pois não se admite outro modo de buscar a verdade mais eficaz e que se afina com o *ser*, a *natureza*, o *dever*, em uma perspectiva ôntica, ontológica, cosmológica e teológica — pois, de

---

<sup>19</sup> *Filebo*, 54 a.

<sup>20</sup> *Filebo*, 54 b.

<sup>21</sup> *Filebo*, 54 c-d.

<sup>22</sup> *Filebo*, 55 d.

<sup>23</sup> *Filebo*, 56 c.

<sup>24</sup> *Filebo*, 57 c-d.

<sup>25</sup> *Filebo*, 57 e.

<sup>26</sup> *Filebo*, 58 a.

certa forma, é possível fazer uma leitura que convirja às *doutrinas protológicas*, ou seja, aos *princípios ulteriores*.\*

O que se conhece pelo *genuíno* e *verdadeiro* se encontra naquilo que é *estável*, ou seja, no que é *imóvel* e, por consequência, *imutável*, *sem misturas*. E tal *verdade* — ἀληθέστατον [alēthéstaton = *desvelado/desocultado*], aquilo que não pode ser esquecido, mas que sempre passa incólume, despercebido —, por ser *fixa*, não é passível de compreensão nem pelo *intelecto* nem por *ciência* alguma.<sup>27</sup> Contudo, dentre as coisas mais próximas às coisas puras e imutáveis figuram o *intelecto* e a *prudência*, visto que se mesclam à contemplação *sobre o que realmente é* [περὶ τὸ ὄν ὄντως = peri to on óntōs].<sup>28</sup>

O diálogo, armando-se à própria finalização, mostra que o grande nó argumentativo se desata na seguinte adequação: (a) Filebo defende que *prazer* e *bem* são uma e mesma coisa; (b) Sócrates defende que *prazer* e *bem* diferem por *nome* e *natureza*, além de a *prudência* participar mais do *bem* do que o *prazer*.<sup>29</sup> Porém, não há como ser *realmente existente* uma vida hermeticamente separada de um extremo, de matiz *pensar-saber* e outro *prazer-fruição*. O que leva a concluir que o *bem*, em seu nível cognoscível aos humanos, não pode ser buscado em uma vida *sem mistura*, mas em uma vida *mista* [μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ τὰγαθὸν ἀλλ' ἐν τῷ μεικτῷ = mē zēteîn en tōi améiktōi bíōi tagathon all em tōi meiktōi].<sup>30</sup> Metaforicamente, Sócrates afirma que se trata de uma *bebida*, proveniente da uma *fonte* [κρῆναι = krēnai] na qual o *prazer* [ἡδονῆς = hēdonēs] seria representado pelo *mel* [μέλιτος = mélitos], enquanto que a *prudência* [φρονήσεως = pronēseōs] seria representada pela *água ocre sóbria e saudável* [νηφαντικὴν καὶ ἄοινον αὐστηροῦ καὶ ὑγιεινοῦ τινος ὕδατος = nēphantikēn kai áoinon austēroû kai hygieinoû tinos hýdatos],<sup>31</sup> da qual nós, seres humanos, providos da capacidade do filosofar, temos que misturar da melhor forma possível.

---

\* A respeito disso, vale ressaltar que Giovanni Reale desenvolveu um estudo, com base na interpretação da Escola de Tübingen, quanto à reinterpretação de Platão relacionado às *doutrinas não escritas*, no qual o *princípio*, apresentado, também, no *Filebo*, é “[...] o núcleo da protologia platônica: *o ser é produto de dois princípios originários e, portanto, é uma síntese, um misto de unidade e de multiplicidade, de determinante e indeterminado, de limitante e ilimitado*. E sobre esse tema Platão chegará até mesmo a apresentar um esboço nos escritos, particularmente no *Filebo*”. REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não escritas”. 14. ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997. p. 165. Ainda acerca da interpretação do *Filebo*, com relação à doutrina não escrita platônica, cf. PERINE, Marcelo. O *Filebo* de Platão e as doutrinas não escritas. **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 25, n. 49, p. 149-171, jan./jun. 2011.

<sup>27</sup> *Filebo*, 59 b.

<sup>28</sup> *Filebo*, 59 d.

<sup>29</sup> *Filebo*, 60 a-b.

<sup>30</sup> *Filebo*, 61 b.

<sup>31</sup> *Filebo*, 61 c.

O caminho a ser seguido — e aqui está o foco do propósito desta dissertação — é o da *vida prudente*, que não é uma vida completamente isenta de prazer ou isenta de todo conhecimento, pois a prudência não pressupõe nem implica *pureza* de um polo ou de outro. A prudência pressupõe a capacidade de escolher e deliberar por [e em] uma vida *virtuosa* com base na sabedoria que permita *escolher* dentre os prazeres mais sublimes — o que exige a compreensão destes — e os *conhecimentos* mais edificantes. Trata-se da escolha por uma *vida filosófica*, consciente de seu comprometimento com o *ser filósofo*, que, metaforicamente, é a existência entremeada entre os dois polos — pensar-prazer —, guiada pelo processo de filosofar e escolher, dialeticamente, sobre como melhor conduzir a própria vida. O que faz a mistura se tornar boa é o grau de *medida e proporção/simetria* [μετριότης καὶ συμμετρία = metriótēs kai symmetría],<sup>32</sup> de modo que *a potência do bem se refugia no belo* — que é definido por simetria e harmonia, como já referido anteriormente —, pois é *na medida e na proporção que se encontram a beleza e a virtude* [μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι = metriótēs gar kai symmetría kállos dépou kai aretē pantachou symbaínei gígnesthai].<sup>33</sup> Portanto, não há uma *essência de bem* sem recorrer à tríade *beleza, proporção e verdade/desocultamento* [κάλλει καὶ συμμετρία καὶ ἀληθεία = kállei kai symmetríai kai alētheíai].<sup>34</sup>

Nesse sentido, no *ranking* de categorias mais próximas à ideia de *bem* estão: 1) medida, moderação, adequação [μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον = métron kai to métrion kai kaírion]; 2) proporção, beleza, perfeição, suficiência [τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἰκανὸν = to sýmmetron kai kalon kai to téleon kai ikanon]; 3) intelecto e prudência [νοῦν καὶ φρόνησιν = noūn kai phrónēsin]; 4) ciência, arte, reta opinião [ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς = epistēmas te kai téchnas kai dóxas orthas]; 5) prazeres desprovidos de dor e puros da própria alma [ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὀρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς = hēdonas éthemēn alýthous horistámenoi, katharas eponomásantes tēs psychēs hautēs].<sup>35</sup>

Quem se deixa levar apenas pela vida hedonística, deixa passar despercebida a sabedoria que a vida prudente — consequentemente, filosófica — pode transmitir *inspirado pela musa filosófica* [μούση φιλοσόφῳ μεμαντευμένων = mousēi philosóphōi memanteuménōn].<sup>36</sup> O diálogo *finaliza-se* sem um fim determinado, ou seja, após a conclusão — de que nem o pensar

<sup>32</sup> *Filebo*, 64 d-e.

<sup>33</sup> *Filebo*, 64 e.

<sup>34</sup> *Filebo*, 65 a.

<sup>35</sup> *Filebo*, 66 a-c.

<sup>36</sup> *Filebo*, 67 b.

nem o prazer coincidem com o próprio bem, mas a *mistura* de ambos, em uma *vida prudente* —, Sócrates pede para se retirar e Protarco ainda quer saber *uma ou outra coisa*.<sup>37</sup>

Passamos, agora, à interpretação elucidativa de Gadamer, sobre o diálogo *Filebo*, que corrobora nossa tese, de que há um problema tanto de ordem *hermenêutico/tradutório* quanto *conceitual*, pois há muito mais na interpretação desse diálogo platônico do que indica seu próprio subtítulo reducionista.\*

## 2.3 FILEBO A PARTIR DE GADAMER

### 2.3.1 Aspectos formais de *Ética Dialética de Platão: Interpretação Fenomenológica do Filebo*\*\*

A filosofia de Gadamer tornou-se difundida após a publicação de *Warheit und Method*, obra na qual o autor desenvolve, dentre outros temas, sua *hermenêutica filosófica*. Entretanto, quanto mais filosofamos com os textos gadamerianos, mais nítida fica a imagem da herança platônica em seu discurso filosófico, uma vez que, segundo o próprio autor, seus estudos de filosofia grega compõem a *melhor e mais original* parte de sua atividade filosófica.<sup>38</sup> Sendo esta uma obra da juventude acadêmica de Gadamer, é possível notar a forte influência heideggeriana em sua pesquisa, que se alterou e tomou um rumo sugerido pelos aportes teóricos deste, a saber, da *analítica existencial*, da *hermenêutica da faticidade*, da *descrição fenomenológica* — herança de Husserl a Heidegger — e, por fim, a metodologia de interpretação platônica através dos textos aristotélicos, como notaremos no desenvolver da seção.

---

<sup>37</sup> *Filebo*, 67 b.

\* O livro organizado por Benoit ainda traz uma interpretação um tanto quanto tradicional, no que diz respeito ao foco interpretativo, ressaltando a diáde saber-prazer e suas tipologias e relações *interespecíficas* e *interdialogicas*. O capítulo a encargo dele mesmo ainda busca elucidar o caráter *tardio* da *prudência platônica* em relação à *teoria da ação aristotélica*. O foco, pois não está na *dialética* como modo de conduzir o filósofo à *boa vida*, mas na *temporalidade imanente* de cada diálogo e como o *Sócrates histórico*, da diáde *jovem-tardio* — que consideramos um tanto inconsistente —, e do descomprometimento do filósofo com o bem por tal *prudência mundana* — que reduz Platão a um matiz meramente antropológico e leva ao discurso inautêntico do qual trataremos no segundo capítulo, sobre a interpretação do *Sofista* —, o que achamos extremamente não condizente com a proposta platônica e com nosso paradigma hermenêutico. Cf. BENOIT, Hector (Org.). **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão**: a procura da Eudaimonia. Ijuí: Editora Unijuí, 2007. (Coleção Filosofia, 23).

\*\* Seguindo o procedimento da seção anterior, faremos referência à tese de habilitação de Gadamer através das abreviaturas *EDP* [edição italiana] e *GW 5* [edição alemã], de modo que seja possível utilizar a edição italiana e alemã, concomitantemente. A paginação da edição italiana será inserida logo após a abreviatura, enquanto que a numeração da edição alemã será inserida entre colchetes.

<sup>38</sup> GADAMER, Hans-Georg. Prefazione All'edizione italiana. In: \_\_\_\_\_. **Studi Platonic** – v. 1. Edizione italiana a cura di Giovanni Moretto. Genova: Marietti 1983. (2 v.). p. XI.

Com base na experiência e na capacidade gadameriana em lidar e interpretar os idiomas clássicos — em especial o grego, por seu currículo filológico —, logo de início percebemos que o caminho que percorremos, na primeira sessão, não é de todo errado, visto que Gadamer afirma que traduzir ἡδονή [hēdonē] por prazer é o mesmo que não dizer nada.<sup>39</sup> O título — *Ética Dialética de Platão* — é esclarecido por Gadamer, visto que não se trata de uma *ética dialética*, mas, especificamente, como o processo dialético pode ser ético — isto é, como os pressupostos da dialética, apresentada, em especial, no *Filebo*, podem ser interpretados como prenúncios de uma noção de *modo de ser*, como *dialética existencial*.<sup>40</sup> Para tanto, o livro é dividido em duas partes: a) estrutura [da] dialética platônica; b) interpretação fenomenológica do *Filebo* — na qual ater-nos-emos mais em nossa interpretação. Contudo, vale ressaltar que Gadamer já parte do pressuposto aristotélico, reinsserindo a díade *pensar-prazer* por *ciência/prudência-prazer*, claramente denotando uma *ciência da ética*, uma indicação à *vida teórica* aristotélica.

### 2.3.2 Aspectos conceituais de *Ética Dialética de Platão: Interpretação Fenomenológica do Filebo*

No primeiro capítulo, Gadamer expõe a implicação do processo dialético à ética, fazendo uso de conceitos heideggerianos, tais como *Dasein*, *ser do ente*, *discurso [in]autêntico* etc. Certamente, a ideia, aqui, é destacar a similaridade do *hedonismo* — combatido por Sócrates, no *Filebo* — à refutação erística, atribuída aos sofistas, sem vistas às *causas das coisas*, mas ao triunfo argumentativo. A investigação passa, contudo, pela interpretação de conceitos aristotélicos para a interpretação do diálogo platônico, de modo que o *Filebo* torne-se indicação prévia de conceitos desenvolvidos na *Ética a Nicômaco* e na *Metafísica* — além de referências de outras obras aristotélicas, como *De Anima*, *Retórica*, *Política* etc. O ponto, aqui, está na *ciência do bem*, que não se encerra em um conhecimento meramente teórico, tampouco em um conhecimento com vistas à produção de algo, mas em um saber que torne o homem virtuoso, compreendendo-se naquilo que é e faz — por isso a *mistura dos prazeres*, desenvolvida no *Filebo*, pois o mote é mostrar a harmonização do ser humano no bem viver, ou seja, *o prazer de ser bom/virtuoso*.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Cf. GADAMER, op. cit., p. XIII.

<sup>40</sup> Cf. GADAMER, *EDP*, p. 3 [*GW* 5, p. 158].

<sup>41</sup> Cf. GADAMER, *EDP*, p. 53 [*GW* 5, p. 46].

Gadamer adianta a conclusão, tal como o próprio Platão o faz no diálogo — visto que aponta o *fim* do diálogo, três vezes, antes da disposição da conclusão final —, ao afirmar que o tema do diálogo é o *bem na vida humana* [*Guten im menschlichen Leben*].<sup>42</sup> Tal busca pelo bem na vida humana indica que “O bem buscado deve ser um modo de dispor-se [eine Weise des sich Befindens] (διάθεσις) [diáthesis] ou comportar-se [oder sich Verhaltens] (ἔξις) [héxis] da alma, no sentido de tornar ‘feliz’ a vida de qualquer homem”.<sup>43</sup> Para Gadamer, entretanto, tal bem não seria um bem que o homem alcançaria, senão que um *bem ontológico*, um modo de ser — como notaremos, nesta seção, diferente de Heidegger, Gadamer se preocupa com o fator ontológico e[m] sua relação com o fático. A díade platônica, na tradução gadameriana, explicita-se por ἐπιστήμη [epistémē] e ἡδονή [hēdonē]; ou seja, há uma clara redução dos três elementos iniciais para a tese de *ciência do bem*, que é, também, uma forma de φρόνησις [phrónēsis].\*

O diálogo segue, para Gadamer, na *diversidade valorativa*, ou seja, na compreensão do *uno* e do *múltiplo*, caracterizados pelos diversos e múltiplos tipos com que o *prazer* é disposto na alma.<sup>44</sup> Já o modo para a explicitação da *tipologia* de prazeres acontece no diálogo regrado pela *dialética*, com base em ambos os momentos de διαίρεσις [diáiresis] e συναγωγή [synagōgē], respectivamente, o momento de *divisão* e de [re]união. Entretanto, nesse excuro, “O momento da *diáiresis* enraíza-se, não menos originariamente daquele da *synopsis*, na estrutura do entendimento [Verständigung], do *dialektos* (entendido em sentido literal)”,<sup>45</sup> ou seja, a compreensão dos polos representantes das disposições do ser *desoculta-se* através da autêntica compreensão dialógica. O problema está na *expressão* de um conceito que é referido a inúmeros objetos — no caso, o termo *prazer*, que deve ser compreendido na *unidade* [ser] que é *múltipla* [entes]. Portanto, “Esta unidade, como ‘o homem em si’ [der Mensch selbst] e ‘o bem em si’ [das Gute selbst] são perspectivas nas quais vem sintetizada e compreendida uma multiplicidade de coisas”.<sup>46</sup> Juntamente ao *uno* e ao *múltiplo* estão os conceitos de *limitado/determinado* e *ilimitado/indeterminado* que adentram, no diálogo, através da dialética

<sup>42</sup> Cf. GADAMER, *EDP*, p. 87 [*GW* 5, p. 74].

<sup>43</sup> GADAMER, *EDP*, p. 89 [*GW* 5, p. 76].

\* Logo ao início, Gadamer propõe que o tema do *Filebo* é o *bem na vida humana*. Quanto às duas interpretações defendidas pelos interlocutores, Sócrates e Filebo/Protarco, “A primeira vê o bem, tanto para o homem [Menschen] quanto para os outros seres vivos, no prazer [Lust], na alegria [Freude], no gozo [Genuß]; a segunda, representada por Sócrates, vê o bem do homem em uma particular possibilidade de seu ser. O ser humano tem a possibilidade pensar [Denkens], compreender [Verstehens], recordar [Erinnerung] e, por conseguinte, de dispor do mundo mediante uma reflexão pensante [...]”. GADAMER, *EDP*, p. 87 [*GW* 5, p. 74-75].

<sup>44</sup> Cf. GADAMER, *EDP*, p. 90 [*GW* 5, p. 77].

<sup>45</sup> GADAMER, *EDP*, p. 96 [*GW* 5, p. 82].

<sup>46</sup> GADAMER, *EDP*, p. 98 [*GW* 5, p. 84].

autêntica. E “A verdadeira divisão dialética [Das wahre dialektische Teilen] deve, então, alcançar sempre novas unidades, e o seu caminho termina, necessariamente (no ἄτομον εἶδος) [átomon eîdos] [...]”,<sup>47</sup> ou seja, no conceito/na ideia indivisível — notemos o tom conceitualmente aristotélico. De certa forma, a dialética, aqui, tem o papel de tornar compreensível o *uno* em sua *participação* com o *múltiplo*, ou seja, *o que é sempre* e seu *poder ser com outro*, uma vez que “É, portanto, só mediante a distinção dialética [dialektische Unterscheidung] das espécies de *hedoné* e de *episteme* que se torna possível o conhecimento de ambos no seu *poder-ser-bom* [Gutsein-können] (no seu poder-coexistir com o bem) [ihrem Mitseinkönnen mit dem Guten]”,<sup>48</sup> por isso a busca pela *separação* e *união* de polos opostos, que, bem compreendidos, possibilitam a resposta do problema ontológico ulterior.\*

A posição não socrática, representada pelos personagens Filebo e Protarco, defende uma investigação mais objetiva, menos minuciosa que a do processo dialético supracitado. Isso explica a rememoração socrática de um *lógos* que adianta a conclusão, de que o *bem* não está nas polaridades isoladas, senão que em um terceiro elemento — que, bem sabemos, é a *justa medida* aristotélica, o *caminho mediano*.\*\* Gadamer apoia a versão de que uma vida sem *autocompreensão* não é digna do homem, pois “A ‘felicidade’, o ‘bem’ como possibilidade suprema da vida humana pode vir compreendido somente em virtude e com a compreensão de que o Dasein humano tem de si mesmo”.<sup>49</sup> A compreensão de si, supostamente, elevaria o ser humano à possibilidade de poder viver uma vida provida de prazeres, entretanto, consciente e autêntica, não dominada pelo *esquecimento leviano* de uma vida dada, exclusivamente, à fruição — o que seria algo comparável à simplicidade de uma vida evolutivamente inferior, bestial. Com base nisso, o ponto é esclarecer qual é a vertente mais afim à boa vida, o que “[...] denuncia uma virada *ontológica*: a causa não é constituída de um ente [Seiendes] (prazer ou saber) [Lust oder Wissen] enquanto tal, mas de momentos ontológicos estruturais [ontologische Strukturmomente] que podem competir com este último”.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> GADAMER, *EDP*, p. 101 [*GW* 5, p. 87].

<sup>48</sup> GADAMER, *EDP*, p. 104 [*GW* 5, p. 90].

\* Notemos, pois, que os termos *Wissens/Wissenschaft* e *Lust* são utilizados para identificar a díade referida no supracitado platônico. Cf. GADAMER, *EDP*, p. 105 [*GW* 5, p. 90].

\*\* Aqui, Gadamer utiliza os termos *phrónēsis* e *hēdonē*, corroborando, mais uma vez, nossa tese de que a leitura é, em grande medida, influenciada pela doutrina heideggeriana — além de claras passagens com utilização do termo *Dasein* para denotação da *vida/existência humana* —, de interpretar Platão com base nos escritos de Aristóteles e, conseqüentemente, reduzindo o potencial a uma interpretação unilateral. Cf. *EDP*, p. 106 [*GW* 5, p. 91]. A propósito, na edição inglesa, o termo *Dasein* também é mantido, diferentemente da edição italiana, que o traduz por *l'esserci*. Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus**. Translated and with an introduction by Robert M. Wallace. 2nd ed. New Haven; London: Yale University Press, 1991.

<sup>49</sup> GADAMER, *EDP*, p. 106 [*GW* 5, p. 92].

<sup>50</sup> GADAMER, *EDP*, p. 108 [*GW* 5, p. 93].

Com a exposição dos três gêneros de *entes potenciais* — a saber, *limitado*, *ilimitado* e *mistura* —, Sócrates trata de um quarto, que é a *causa*, o fator determinante que atualiza a potência dos entes, isto é, que os efetiva. Isso se explica, uma vez que Gadamer interpreta Platão sob uma visão *ontológica*, não definindo os gêneros como *entes* — diferentemente da interpretação heideggeriana, como veremos, na segunda seção do próximo capítulo. Para Gadamer, “Um ente realmente é [Seiendes *ist eigentlich*] enquanto vem compreendido em seu ser [Sein] como algo indeterminado, determinado por um determinante [Bestimmendes bestimmtes Unbestimmtes]”;<sup>51</sup> portanto, os gêneros não são entes, mas *momentos ontológicos* que *atualizam entes potenciais*, de modo que a mistura possa unir características *proporção* e *medida* para atualizá-los, ou seja, torna-los reais em ato. O terceiro gênero, portanto, é o *catalisador* dos dois gêneros anteriores, pois os faz convergir, em um processo de *dever*, *conforme mistura determinante*. Nesse sentido, “Ser bom e ser determinado [Gutsein und Bestimmtsein], no fundo, significam a mesma coisa. O que é determinado como algo [Was als etwas bestimmt ist] se caracteriza no seu ser [in seinem Sein] em virtude da natureza e do fim da determinação”,<sup>52</sup> que é o *bem teleológico* caracterizante da ontologia platônica. O determinado que se torna real na unidade, conforme a proporção e a medida da mistura, é identificado, também, no *belo*. Aqui, o grande trunfo de Gadamer é identificar *bem/belo* como *estabilidade existencial* ou *existência equilibrada*, que nos confirma a posição aristotélica de fundo, uma vez que

As possibilidades do homem, suas *aretai*, têm o caráter da centralidade [Mitte] (μεσότης) [mésotês], isto é, o homem se realiza e se compreende como uno [versteht sich als einen] que deve existir para constituir o centro, a medida, por “fazer-se” [macht] assim como o artista faz uma obra: tão perfeita que não se deve tirar ou pôr nada, se não quiser destruir a beleza (*Eth. Nic.* B 5, 1106 b9).<sup>53</sup>

A existência é pautada, pois, na *determinação adequadora* que *dá forma visível*, torna possível a unidade a partir de uma mistura simétrica.

[...] o ser [das Sein] de um ente [Seienden] não está no *encontro* [Zusammengeratensein] entre uma medida determinada [bestimmten Maßes] e uma matéria indeterminada [unbestimmten Stofflichen], mas no fato que o ente venha *concebido* [gemeint] como unidade em virtude dessa determinação

<sup>51</sup> GADAMER, *EDP*, p. 112 [*GW* 5, p. 96].

<sup>52</sup> GADAMER, *EDP*, p. 116 [*GW* 5, p. 100].

<sup>53</sup> GADAMER, *EDP*, p. 117 [*GW* 5, p. 101].



quantitativa, que venha compreendido, seja enunciável [ansprechbar] e, por conseguinte, realizável [herstellbar] como idêntico [als Selbiges]”.<sup>54</sup>

Nesse sentido, a própria determinação é o que permite que seja enunciável, dizível. É necessário, pois, compreender a extensão do prazer — tanto sob o viés da *bondade* quanto da *maldade* —, uma vez que se afina ao ilimitado. Isso é o que dá margens à interpretação que relaciona a geração harmônica ontológica [do ser] da qual deriva a geração ôntica [do ente]. Há uma relação direta entre a razão humana e cosmológica, de modo que “A ‘vida’ é o ser do inteiramente unificado [das Sein von gänzlich Geeintem]. Sua natureza é alma [Sein Wesen ist Seele], e a alma é ἀρχὴ κινήσεως [arché kinéseōs]”;<sup>55</sup> isto é, move-se por si só. Tal *anima* é o que possibilita a *mistura determinada* e harmoniosa; é a razão — representada, aqui, pelo νοῦς [noûs] — que é afim à causa da mistura, em detrimento do prazer, que é indeterminado e ilimitado.

O prazer, pois, não se explica com sua *participação com o bem* com base em sua *autocompreensão*, por isso o discurso segue no desdobramento do prazer em suas formas *física* e *psíquica*. O diálogo trata, pois, de *separar* os tipos de prazer, dialeticamente, a fim de verificar sua pretensão à bondade na realidade atual — uma vez que a explicitação do parágrafo anterior mostrara que o viés racional fora superior ao viés do prazer — que revela a relação de *prazer* [ἡδονή = hēdoné] e *dor* [λύπη = lýpē], como diferentes disposições da alma antes correlacionadas no discurso como prazer *mais afim* ou *menos afim* ao bem. “É precisamente da harmonia de nossa natureza física que nascem os outros estados emotivos do prazer e do desprazer [Lust und Unlust]. A dor [Schmerz] é perturbação e ruptura, e o prazer [é] restabelecimento da harmonia natural [Lust Wiederherstellung der natürlichen Harmonie]” —<sup>56</sup> o que indica uma disposição ainda harmoniosa que é *rompida* pela dor ou uma disposição desarmoniosa que é *recomposta* pelo prazer. Quanto à compreensão do prazer em nível psíquico, temos a μνήμη [mnēmē = *memória*] e a ἀνάμνησις [anámnesis = *recordação*], isto é, o recurso do registro de determinado dado e o processo de lembrar-se — *tornar presente* — deste. Dos processos de memorizar e lembrar, surge o desejo [ἐπιθυμία = epithymía], que tem como característica relacionar o presente com o passado, o ausente com o presente.<sup>57</sup>

Nesse sentido, o diálogo segue na distinção de *desejo* e *expectativa*. Há diferença, pois, entre desejar algo que falta e a expectativa para que tal vontade se realize.

<sup>54</sup> GADAMER, *EDP*, p. 120 [*GW* 5, p. 103].

<sup>55</sup> GADAMER, *EDP*, p. 124 [*GW* 5, p. 107].

<sup>56</sup> GADAMER, *EDP*, p. 127 [*GW* 5, p. 109].

<sup>57</sup> Cf. GADAMER, *EDP*, p. 132 [*GW* 5, p. 113].

Como tendência-a [Aussein auf] — para exprimir-se aristotelicamente: como modo de *orexis* —, o desejo é certamente direcionado à realização do [objeto] desejado [die Beschaffung des Verlangten], de modo que esse ser-direcionado [Gerichtetsein] não dependa da possibilidade *fática* [faktischen Möglichkeit] de sua realização;<sup>58</sup>

Dessa forma, o desejo é a tendência pelo alcance do que se quer. O prazer contido no desejo se apresenta na *expectativa*, ou seja, “O prazer do desejo [Die Lust des Verlangens] é, pois, a *alegria da expectativa* [Vorfreude], um modo de ser nos confrontos do futuro, que, em vez de deixar este último no seu caráter de futuro, o antecipa no presente”.<sup>59</sup>

O próximo aspecto versa sobre o *falso prazer*, que representa uma expectativa infundada/frustrada. Nesse sentido, o prazer e a dor são modos de o ser humano se compreender e se situar diante do mundo — e sempre com relação a algo, de algo ou em algo —, podendo ser falsos e/ou verdadeiros [desocultantes] “Somente porque os próprios estados emotivos têm o caráter de *doxa*, Platão pode usar a *doxa* para guiar sua investigação sobre a verdade e falsidade do prazer [die Untersuchung der Wahrheit und Falschheit der Lust]”.<sup>60</sup> A expectativa de realização de um desejo é verdadeira quando representa um prazer *em devir*, que possa ser realizado, e falso quando não há tal possibilidade. Gadamer afirma que, “Platão [...] não distingue entre os fenômenos do desejo, da esperança e da alegria da expectativa [Phänomenen des Verlangens, der Hoffnung und der Vorfreude]. Ele os reúne todos no caráter comum de uma *doxa* em direção ao futuro”.<sup>61</sup> Sócrates tenta corroborar sua tese comparando os tipos de prazer aos tipos de opinião, que também fazem uso da memória e da recordação e podem ser falsos, e a falsa expectativa é o que conhecemos por *desilusão*. A expectativa também pode ser falsa quanto à sua intensidade, uma vez que o excesso de expectativa possibilita o engano, a frustração.

O diálogo tenta responder à possibilidade da verdade do prazer através da hipótese do *prazer puro, sem misturas* com caracteres negativos, como a dor, por exemplo. Entretanto, se toda forma de expectativa pela satisfação de um desejo pode ser enganosa, como proceder? Seria o prazer somente um apaziguador momentâneo da dor? A negação do prazer como algo que possui valor próprio apresenta, também, um problema, visto que nega a existência de um prazer como a fruição de algo. “Em todo caso, a negação da existência de um prazer positivo

<sup>58</sup> GADAMER, *EDP*, p. 134 [GW 5, p. 115-116].

<sup>59</sup> GADAMER, *EDP*, p. 136 [GW 5, p. 117].

<sup>60</sup> GADAMER, *EDP*, p. 138 [GW 5, p. 119].

<sup>61</sup> GADAMER, *EDP*, p. 142 [GW 5, p. 122].

[...] funda-se na ideia [de] que o prazer [das Genuß], e precisamente o mais intenso, seja sempre tal esquecimento da dor [Vergessenheit gegen Schmerz] e como tal seja buscado”.<sup>62</sup> Há, pois, prazeres *mais fortes*, que são descritos como *mais violentos*, e tal intensidade não permite encerrá-los como puros. *Casualmente*, tais prazeres mais intensos não se apresentam em pessoas *moderadas* [σώφρονες = sóphrones], mas naquelas *desmedidas*.<sup>63</sup> Entretanto, a posição final, na seção, é de que não há *prazeres puros*. Nesse sentido,

Na realidade, o objeto do prazer [Affekt] descoberto também é objeto de dor [Schmerz]; o supostamente agradável [Erfreuliche] também é desagradável [Unerfreuliches], e só *porque* o estado afetivo também possui o caráter de desprazer [Unlust] [que] o prazer [Lust] é, assim, de tal intensidade.<sup>64</sup>

Entretanto, se há um prazer *puro/sem misturas*, ele está no nível conceitual, nas *formas*, pois seria a única alternativa platônica para tratar de um tipo de prazer *estabilizado e permanentemente prazeroso*. “Essa forma pura também é bela em si própria [sich selbst schön] e tem como consequência um prazer próprio [eigene Lust] (ἡδονὰς οἰκείας) [hēdonas oikeías] [...]”;<sup>65</sup> ou seja, o próprio caráter *imane*nte de *simetria* do belo é causa do prazer ocasionado, e não um desejo *transcendente*. Entretanto, tal prazer não é *pensado/racionalizado*, mas *intuído*, uma vez que “[...] para Platão, a autêntica verdade [die eigentliche Wahrheit] é concebida como verdade *intuitiva* [Anschauungswahrheit] [...]”.<sup>66</sup> O *prazer puro* é caracterizado como pertencente aos *quatro gêneros* descritos anteriormente. Entretanto, a *pureza*, em relação à *verdade* do prazer, se revela na explicitação de seu oposto, a saber, o *prazer impuro*, visto que “O verdadeiro regozijo [Wahres Sichfreuen] é aquele que faz aparecer algo de belo em si, isto é, algo de agradável [Erfreuliches] na agradabilidade [Erfreulichkeit] a ele imanente”.<sup>67</sup> Contudo, posteriormente ao procedimento diarético dos tipos de prazer, o argumento conduz à não identificação do *prazer* com o *bem*, por conta da “[...] definição ontológica do prazer como *movimento* [daß Lust als eine *Bewegung*] (κίνησις e γένεσις) [kínēsis e génesis]” —<sup>68</sup> o que, posteriormente e com outros intuídos, conhecemos com a categorização aristotélica de δύναμις [dýnamis] e ἐνέργεια [enérgeia].

<sup>62</sup> GADAMER, *EDP*, p. 151 [*GW* 5, p. 130].

<sup>63</sup> Cf. GADAMER, *EDP*, p. 152 [*GW* 5, p. 131].

<sup>64</sup> GADAMER, *EDP*, p. 157 [*GW* 5, p. 135].

<sup>65</sup> GADAMER, *EDP*, p. 158 [*GW* 5, p. 136].

<sup>66</sup> GADAMER, *EDP*, p. 160 [*GW* 5, p. 137].

<sup>67</sup> GADAMER, *EDP*, p. 162 [*GW* 5, p. 139].

<sup>68</sup> GADAMER, *EDP*, p. 163 [*GW* 5, p. 140].

Após tal excursão, seguimos, finalmente, à seção que trata da ἐπιστήμη [epistémē]. Curioso, mas compreensível, pois Sócrates defende a própria opinião minando a argumentação de sua contraparte. Gadamer destaca a distinção de *ciência* [Wissenschaft] em dois tipos: “[...] uma dirigida à produção de algo [Herstellen von etwas] e uma orientada para o próprio saber [das Wissen selbst], no sentido de ‘formação’ cultural [Bildung]”.<sup>69</sup> Ambos os tipos — πρακτική [praktikḗ] e γνωστική [gnōstikḗ] — são *visões/percepções* que revelam um ente, porém, a de cunho *prático* parece se incorporar na própria produção.<sup>70</sup> A *ciência prática*, pois, deve ser esmiuçada em seu *grau de exatidão* — por isso uma concepção de *ciência de números e medidas*, que rege ciências práticas, como arquitetura e música. *Grosso modo*, a divisão é de *matemática prática* [aritmética] e *matemática teórica* [filosófica], em termos aristotélicos, e

Em todo caso, as puras ciências teóricas dos números, das medidas e dos pesos [die reinen theoretischen Wissenschaften der Zahlen, Maße und Gewichte] são superiores, em cientificidade e verdade, porque revelam plenamente seus objetos [weil sie ihre Gegenstände in voller *Entdecktheit* enthüllen].<sup>71</sup> (grifo nosso).

E, obviamente, a ciência filosófico-teórica mais elevada é a *dialética*, pois “Ela é a ciência na sua máxima possibilidade [die Wissenschaft in ihrer höchsten Möglichkeit], enquanto revela o ente no seu verdadeiro ser, no qual é sempre o mesmo [das Seiende in seinem wahren Sein, in dem, was es immer als dasselbe ist, enthüllt]”.<sup>72</sup> Portanto, a sobreposição da dialética, frente às demais ciências, confirma-se pelo fato de sua derivação a partir da *ideia*, ou seja, faz uso de um *lógos* próprio, direto.

Enfim, a última sessão trata da *sinopse* da problemática através da diade *hedoné-phronesis*, ou seja, trata-se de uma leitura aristotélica, por parte de Gadamer, como vimos. O ponto é saber qual o tipo de *vida* que melhor mistura *prazer* e *saber*. Em uma linguagem heideggeriana, Gadamer afirma que

O *Dasein* não se compreende como bom apenas em função da possibilidade de ter prazer [die Möglichkeit des Lusthabens]. Tampouco apenas em função da possibilidade de saber [die Möglichkeit des Wissen], mas, inicialmente, em função de [ter] ambos [die Möglichkeit, beides zu haben].<sup>73</sup>

<sup>69</sup> GADAMER, *EDP*, p. 166 [*GW* 5, p. 142].

<sup>70</sup> Cf. GADAMER, *EDP*, p. 166 [*GW* 5, p. 142].

<sup>71</sup> GADAMER, *EDP*, p. 169 [*GW* 5, p. 145].

<sup>72</sup> GADAMER, *EDP*, p. 169 [*GW* 5, p. 146].

<sup>73</sup> GADAMER, *EDP*, p. 172 [*GW* 5, p. 148].

Dentro disso, é possível admitir alguns tipos de prazer que sejam adequados a tal ideal de vida, que oscila entre a desmesura hedonista e a ascese hermética. Para tal, é necessário termos em mente a *Tugend*\* gadameriana, exposta, aqui, como ἀρετή [areté] do corpo [ὑγίεια = hygieia] e da alma [σωφρονεῖν = sōphroneîn],<sup>74</sup> de modo que a escolha da *mistura* — que é uma *escolha dialética*, deixemos adiantado — considere apenas os elementos que constituam uma existência *bela e boa* por conta da simetria e da proporção destas.

Na *justa mistura* — exemplificada por uma poção/bebida que deve ser preparada com maestria, de modo que todos seus elementos sejam solutos —, o *bem se revela no belo*, provido de *verdade e proporção*. Gadamer afirma que

[...] a δύναμις [dýnamis] do bem se refugia [geflüchtet] na φύσις [phýsis] do belo. Não por acaso as expressões δύναμις [dýnamis] e φύσις [phýsis] vêm, aqui, justapostas com tanta clareza e ênfase [so ausdrücklich und gewichtig]. A *potência* do bem [Mächtigkeit des Guten] se manifesta no crescimento (na natureza) do belo [im Wuchs (der Natur) des Schönen].<sup>75</sup>

Nessa perspectiva, o belo sintetiza e *revela* o aspecto externo e a ἀρετή [areté] *interior*.\*\* O *bem/uno* se apresenta no *belo organizado/simétrico/proporcional*, portanto, a própria vida a ser escolhida é baseada em uma *estética da existência*. Sob esse viés,

Se o homem mistura-se, a partir das diversas possibilidades de existência [den verschiedenen Möglichkeiten seiner Existenz], na unidade de um último modo de postura estável e completa [Einheit einer beständigen und vollendeten Haltung], então, *verdade* significa que a própria postura é verdadeira, isto é, autêntica [wahrhaftig].<sup>76</sup>

---

\* *Tugend*, em alemão, corresponde ao termo grego ἀρετή [areté = virtude]. Entretanto, tal virtude não é algo a ser alcançado e garantido, senão que constantemente exercitado. *Tugend*, para Gadamer — em especial, em *Verdade e Método* —, tem uma forte relação com a φρόνησις [phrónēsis] aristotélica, mas não no sentido de *prudencia* cristã-latina, mas em sua proposta de *deliberação*, de *razão prática*, de *tomada de decisão acertada*. Nesse sentido, ao tratar de *ética dialética*, no *Filebo*, podemos ter em mente que a própria dialética é uma espécie de phrónēsis aristotélica, na medida em que visa tornar o filósofo apto a tomar as melhores decisões, baseadas em um valor ontológico de *bem*. *Tugend*, pois, é um *modo de se dispor*, uma *postura*, um *comportamento* com relação ao mundo. Cf. \_\_\_\_\_. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 64 [GW 1, p. 27].

<sup>74</sup> Cf. GADAMER, *EDP*, p. 173 [GW 5, p. 148].

<sup>75</sup> GADAMER, *EDP*, p. 174 [GW 5, p. 150].

\*\* Vale ressaltar, neste ponto, a semelhança do pensador italiano, no que tange à interpretação do *Filebo*, com base na escola de Tübingen, precursora da teoria das *doutrinas não escritas* de Platão: “E agora a potência do Bem (ή τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις) [hē toû agathoû dýnamis] nos fugiu do Belo (εις τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν) [eis tēn toû kaloû phýsin]; de fato, a medida e a proporção (μετρίοτες καὶ συμμετρία) [metriótes kai symmetría] mostraram-se, em toda parte, como beleza e virtude (κάλλος καὶ ἀρετή) [kállos kai areté]”. REALE, op. cit., p. 369.

<sup>76</sup> GADAMER, *EDP*, p. 176 [GW 5, p. 151].

Portanto, mais uma vez, o *saber* é superior ao *prazer* — obviamente, sem esquecer que a prevalência é de νοῦς [noûs] por ἡδονή [hēdonē].

Há, pois, três *características do bem*, que também são considerados *momentos ontológicos*, que correspondem aos *quatro gêneros*, uma vez que “A medida corresponde ao *peras*; o simétrico, ao ser limitado [que veio a ser/gewordene Sein]; e o *nous* ou a verdade, à *aitia*”.<sup>77</sup> A essa altura, é impossível admitir que qualquer existência serve, visto que há uma clara tendência a impor uma vida autêntica, digna e filosófica. E o νοῦς [noûs] toma espaço, aqui, para explicitar a *objetividade da verdade*, na medida em que “A verdade é o correlato objetivo [gegenständliche Korrelat] do *nous*. Portanto, o que deve ser misturado é, em ambos os casos, *nous*” —<sup>78</sup> uma vez que a verdade é o fio condutor ulterior de todo o diálogo, seja na veracidade de um prazer ou, analogamente, de um saber. A posição socrática, ao final, é de que “[...] as ciências são superiores aos prazeres, inclusive àqueles verdadeiramente bons que fazem parte da mistura da vida boa, *porque compreendem a si mesmos e o poder-ser do prazer na vida boa [Sein-Können im guten Leben] em função do bem em si*”,<sup>79</sup> enquanto que os prazeres não se compreendem em função do bem. Estes não se revelam em função do bem, visto que o *Dasein*, perturbado pelo estado afetivo, não se desvela pelo que realmente é.

Portanto, a εὐδαιμονία [eudaimonía], enquanto possibilidade de realização suprema da vida, encontra-se na *vida mediana*, o *caminho do meio*. “De fato, somente em conformidade com os modos de conhecer se constituem formas de *hedoné* que são verdadeiras e, inclusive, boas em si. O *Dasein* *compreende-se* na própria possibilidade máxima [versteht sich in seiner höchsten Möglichkeit], isto é, compreende-se como compreendente [es versteht sich als erkennendes]”,<sup>80</sup> ou seja, orientado à compreensão e ao reconhecimento de si mesmo, como *filósofo*.

Nesse sentido, o objetivo do *Filebo* é tornar o indivíduo consciente de si mesmo e da limitação de seu horizonte de compreensão, enquanto ser humano. Nas palavras de Gadamer, “A investigação inteira do *Filebo* funda-se sobre o pressuposto que não somos seres divinos, mas humanos [das wir nicht göttliche Wesen, sondern Menschen sind]”,<sup>81</sup> isto é, apesar dos pressupostos argumentativos ontológicos — que são momentos estruturais do bem, expressos pelo *belo* e o *verdadeiro* — apresentados no decorrer do diálogo, o foco está na interpretação da própria existência humana — ou, se preferirmos, do *Dasein* humano — e sua possibilidade

<sup>77</sup> GADAMER, *EDP*, p. 177 [*GW* 5, p. 152].

<sup>78</sup> GADAMER, *EDP*, p. 179 [*GW* 5, p. 153].

<sup>79</sup> GADAMER, *EDP*, p. 180 [*GW* 5, p. 155].

<sup>80</sup> GADAMER, *EDP*, p. 181 [*GW* 5, p. 155].

<sup>81</sup> GADAMER, *EDP*, p. 182 [*GW* 5, p. 156].

de se tornar melhor, mais virtuoso, *optar por uma vida melhor*. Essa postura foi a encontrada por Aristóteles, para seguir, em sua *Ética a Nicômaco*, sem os pressupostos de um *bem universal*, mas com base em uma *ciência do bem* que orientaria a *escolha* [προαίρεσις = proaíresis] acertada, baseada em princípios da *justa medida* [μεσότης = mesótēs] que, como vimos, estão presentes, de forma não categórica, no *Filebo* de Platão, com a noção de *dialética existencial* para as escolhas acertadas, mescladas entre saber e prazer, isto é, com uma *mistura adequada* dos dois elementos.\* Contudo, enquanto o ser humano, que não controla o próprio destino e é instável, mas consciente de si, de sua finitude e limitação, a sabedoria e o conhecimento ainda têm uma *tarefa*, pois “[...] podem investigar e tornar visível a compreensão fática do Dasein em seu constante caráter médio [es kann dies faktische Daseinsverständnis in seiner gleichbleibenden Durchschnittlichkeit]”.<sup>82</sup>

## 2.4 CONSIDERAÇÕES EUPORÉTICAS I

Na primeira seção, mostramos como Platão empreende a busca constante pela explicitação do *bem*. O diálogo discorre sobre as duas teses iniciais, a saber, de que o *bem* está no *prazer*, no *gozo*, no *deleite* ou está no *pensar*, no *saber*, na *memória*, na *percepção intuitiva*. Entretanto, o *bem* é concebido como forma de compreensão do *uno* e do *múltiplo* destacados pelos quatro gêneros de tudo *que é* — infinito/indeterminado, finito/determinado, mistura e causa. O intuito, obviamente é *desvelar o bem para o ser humano*, ou seja, trata-se de uma investigação acerca de como o homem deve *portar-se* — o que, em outras palavras, engloba o *agir*, a *atitude*, a *disposição*.\*\* O ponto nevrálgico é, pois, verificar os tipos de *prazer* — o que toma cerca de 70% do diálogo — para elogiar o já conhecido *saber*, só alcançado *intuitivamente* através da dialética. De uma forma ou de outra, a argumentação socrática, no decorrer do diálogo, visa conduzir a tese de seu interlocutor e, com isso, o leitor do diálogo, a uma doutrina acerca da existência autêntica do ser humano, uma *ética dialética*, através de uma *dialética*

---

\* A propósito dessa temática de *prazer, controle das paixões e bem na vida mediana*, na retomada conceitual aristotélica, cf. NATALI, Carlo (Ed.). **Aristotle: Nichomachean Ethics**, Book VII – Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>82</sup> GADAMER, *EDP*, p. 184 [*GW 5*, p. 157].

\*\* “Já desde o *Protágoras*, que entra no conjunto dos escritos do período juvenil, Platão falava de uma ‘metrética’, ou seja, de uma arte e de uma ciência da medida que se diferenciava da arte e ciência puramente matemática. O seu raciocínio era o seguinte: mesmo que o bem fosse o prazer, como crê a maioria dos homens (hipótese dada, mas não concedida por Platão), o *bem não seria o prazer como tal, mas seria a correta escolha dos prazeres e das dores*”. REALE, op. cit., p. 310.

*ética*, isto é, uma dialética que busca esclarecer o ser humano, ensejando um *modo de ser* mais *uno*, mais *determinado*, mais *harmônico* e mais *divino*.\*

Na segunda seção, tratamos da interpretação do *Filebo* através da tese de habilitação de Gadamer, que, sob forte influência de Heidegger, reinterpreta o diálogo platônico munido de um arcabouço conceitual plenamente aristotélico. Gadamer, pois, recoloca a questão da díade do *Filebo* — *prazer-pensar* — sob uma nova perspectiva, considerando os *conceitos platônicos* como *pré-categorias aristotélicas*, como aqueles evoluíssem nestes. Certamente, o mote inicial de Gadamer corrobora nossa tese de que traduzir ἡδονή [hēdonē] tão somente por prazer reduz o panorama filosófico drasticamente. Contudo, ao considerar os *quatro gêneros* — infinito, finito, mistura e causa — como *momentos ontológicos*, traz a questão para um plano que exige a correlação constante com o *Ser e Tempo* de Heidegger, uma vez que trata, pois, do percurso de reconhecimento do *Dasein*, em suas estruturas existenciais, em meio à bipolarização *prazer-prudência*. Portanto, ao explicitar a *percepção intuitiva* do *Dasein*, em sua constante tentativa de se compreender, no próprio projeto existencial, Gadamer insiste no *desvelamento do bem*, realizado pela mistura simétrica e harmoniosa do belo e do verdadeiro. Consequentemente, o filósofo de Marburgo — nos ombros de Heidegger —, expõe a postura platônica *superada por Aristóteles*, de propor uma *ética normativa*, baseada em um *bem ulterior*, uma vez que o agir do homem é referente a *instantes concretos*, sem condições de agir conforme um *bem universal*. A saída, pois, é conscientizar-se da capacidade de um *Dasein autêntico*, ciente da estabilidade do caráter satisfatório do *caminho do meio*.

No próximo capítulo, trataremos especificamente da interpretação do *Sofista* de Platão e da interpretação heideggeriana deste, que influencia/baseia praticamente todas as interpretações posteriores, enfatizando duplamente a tese de que é possível compreender tal diálogo com um mote principal no *modo de ser do filósofo* em relação ao *modo de ser do sofista*.

---

\* O filósofo, enquanto *aquele capaz da dialética* é apto a *separar, distinguir, discernir* melhor tanto na esfera teórica quanto na prática. Entretanto, o que Gadamer tenta explorar, em sua interpretação fenomenológica do *Filebo*, é a possibilidade de a dialética ter uma participação na *práxis* — o que indica o próprio título, *ética dialética*. O ponto é que *dialética* pode ser tomada como propedêutica para fazer escolhas, para tornar o indivíduo apto a *tomar decisões acertadas na hora certa*. É próprio do ser humano ser tomado por dúvidas e estar diariamente *escolhendo*, pois *a vida é dialética*; “Eles precisam escolher. Ter que escolher, entretanto, ocasiona querer conhecer, isto é, conhecer *o que é melhor*, conhecer *o que é bom*”. GADAMER, Hans-Georg. *The Dialectic of the Good in the Philebus*. In: \_\_\_\_\_. **The Idea of the Good in Platonic-Aristotelic Philosophy**. New Haven; London: Yale University Press, 1986. p. 109.



### 3 O FILÓSOFO E A DIALÉTICA DO DISCURSO AUTÊNTICO NO *SOFISTA* DE PLATÃO

#### 3.1 INTRODUÇÃO

O *Sofista* representa um dos diálogos de temática mais complexa — e com continuidade, juntamente com o *Teeteto*, *Parmênides* e o *Político* —, próprio dos diálogos platônicos conhecidos como *tardios*. Apesar de o título indicar um tratamento à célebre figura do sofista, normalmente interpretado como *oposto* do filósofo, o diálogo apresenta uma argumentação ontológica, com definições de conceitos-chave na obra de Platão, como *ser*, *não ser* — dando interpretação nova e decisiva a este — *movimento*, *repouso*, *ideia*, *gênero*, *mesmo*, *diferente* etc.

Na primeira seção, apresentaremos nossa proposta a partir do *Sofista*, com base na interpretação direta, com pequenos acréscimos de comentadores e intérpretes, a fim de elucidar os principais conceitos e o modo como o diálogo se estrutura com início na recepção de um estrangeiro em Atenas e o respectivo questionamento socrático quanto ao entendimento deste sobre o sofista, o político e o filósofo, passando por uma contextualização de pressupostos ontológicos e, inclusive, implicando a resignificação — a partir e além da concepção dogmática de Parmênides — do conceito de *ser* em relação ao *não ser*. Contudo, exploraremos, em especial, como a figura do filósofo — enquanto dialético e comprometido com o próprio discurso — aparece com relação à interpretação *via negativa* do sofista e sua implicação com nosso primeiro capítulo.

Na segunda seção, basear-nos-emos na interpretação do *Sofista* de Heidegger, conduzida nas preleções do inverno de 1924-25, que serve de exemplo e paradigma hermenêutico no que tange aos estudos sobre o *Sofista*, que, normalmente, se baseiam na interpretação heideggeriana. Nesse sentido, mostraremos como Heidegger faz uso do princípio hermenêutico — de interpretar o *obscuro* a partir do *claro*, isto é, Platão a partir de Aristóteles — e como tal interpretação ecoa na interpretação do *Filebo* de Gadamer. Além disso, explicitaremos a ênfase dada por Heidegger quanto à *postura do filósofo*, isto é, ao *modo de viver* do filósofo, em relação ao modo de se comportar do sofista, a partir de sua indicação interpretativa de colocar os pressupostos ontológicos como subalternos à explicitação do *Dasein*, da analítica existencial do modo de se portar e da opção de vida do filósofo em detrimento da do sofista — corroborando nossa tese inicial, de que há uma relação entre os dois

diálogos platônicos e respectivas interpretações dos filósofos alemães, com vistas ao destaque à dialética como fator determinante na condução e na constituição do *Dasein* filosófico humano.

## 3.2 *SOFISTA* A PARTIR DE PLATÃO

### 3.2.1 Aspectos formais do *Sofista*

Seguindo o *leitmotiv* do capítulo anterior, esta primeira seção será destinada à breve descrição do *Sofista*, destacando os principais aspectos de ordem formal e conceitual, de modo que se torne mais fácil para a compreensão e, de certa forma, melhor explicitado em sua singularidade temática. O objetivo principal, pois, é abordar as questões mais relevantes do texto, de modo que seja possível identificar a definição do *filósofo* através da negação da caracterização do sofista e, sobretudo, enfatizar a diferença da leitura heideggeriana que segue, logo abaixo.

Quanto aos aspectos formais e aspectos da própria escrita do diálogo, é importante frisar que, além de uma temática de fundo similar à do *Filebo*, o *Sofista* não é um diálogo *esquizofrênico*, do ponto de vista das tetralogias e da divisão de períodos dos diálogos, visto que também é compreendido como um diálogo tardio, contudo, com um começo definido — que remete a um diálogo que dá continuidade a outro precedente, inclusive com os mesmos personagens presentes no *Teeteto* e na suposta continuidade no *Político* —, com ínfima participação de Sócrates. O personagem que conduz o diálogo é *Estrangeiro*, um representante da escola de Parmênides e Zenão, de Eleia, que busca definir o sofista.\* Juntamente com o matemático Teodoro e Teeteto, o diálogo toma lugar no ginásio de Atenas, e a conclusão também não é clara, apesar de não ser aporética como em outros diálogos, que deixam a tarefa de conclusão para o leitor perplexo ao final do processo hermenêutico.

---

\* “A introdução do estrangeiro de Eleia – de fato, porta-voz do próprio Platão – tem um duplo escopo: em primeiro lugar, para coligar uma temática nova, relativa à definição de ‘sofista’, com aquela do *Teeteto*, relativa à definição de ‘ciência’; em segundo lugar e, sobretudo, para dar maior destaque e maior crédito à crítica do eleatismo, que, enquanto condutora de um filho ideal de Parmênides, se configura como um verdadeiro e próprio parricídio [...]”. MAZZARELLI, Claudio. Presentazione. In: PLATONE. *Sofista*. Presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli. In: \_\_\_\_\_. **Platone**: tutti gli scritti a cura di Giovanni Reale. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996. p. 263.

### 3.2.2 Aspectos conceituais do *Sofista*

A discussão principal do *Sofista* versa sobre a definição de *sofista* [σοφιστήν = *sophistḗn*], de *político* [πολιτικόν = *politikón*] e de *filósofo* [φιλόσοφον = *philósophon*].<sup>83</sup> Para tanto, Sócrates pede que outro tome seu lugar na discussão — diferente do que ocorre no *Filebo*, como bem vimos no capítulo anterior —, de modo que Teeteto é escolhido para participar da discussão. Enquanto Sócrates apenas propõe o tema supracitado, ocultando-se na discussão, Teeteto é levado pela argumentação de um personagem inusitado: o *Estrangeiro* [τοῦ ξένου = *toû xénou*]\*.

Entretanto, definir quem é *filósofo* é tão difícil quanto definir os *deuses*, visto que o primeiro se mesclam ao *político* e ao *sofista*, por isso a insistência do propósito deste diálogo.<sup>84</sup> Sócrates, pois, solicita que o Estrangeiro defina como são compreendidos os conceitos de filósofo, político e sofista, pelos eleatas, a fim de que se afirme se estes formam um ou mais de um gênero com suas respectivas definições, seja através de um monólogo ou um diálogo — ao que o Estrangeiro opta pelo diálogo com participação de Teeteto, diferente do *Filebo*, no qual Sócrates não apenas incita a discussão, mas insere o problema e acompanha diretamente. Nesse sentido, o Estrangeiro opta por iniciar o percurso conceitual através da exposição e definição do *sofista*, e, para tal, começa pela definição de algo mais elementar — isto é, a definição da função do *pescador* [ἄσπαλιευτής = *aspalieutḗs*], adequando o discurso e exercitando o processo diairético-dialético, tal como no *Filebo*.<sup>85</sup> Ao definir o pescador como alguém *provido de arte/técnica* [τεχνίτην = *technítēn*], a hipótese de que este seja *desprovido de qualquer arte/técnica* [ἄτεχνον = *átechnon*] é descartada.<sup>86</sup> Contudo, tal arte não é *produtiva* [ποιητική = *poiētikḗ*], mas *aquisitiva* [κτητική = *ktētikḗ*] — visto que não produz algo, mas adquire algo já produzido —,<sup>87</sup> que pode ser de troca/compra ou de captura e se subdivide em caça de animais [aquáticos].<sup>88</sup>

<sup>83</sup> *Sofista*, 217 a.

\* Ressaltamos, aqui, o jogo de palavras do grego. Primeiramente, ξένου significa *estrangeiro*, mas não um estranho; trata-se de um *hóspede*. Em segundo lugar, o personagem é um discípulo de Parmênides e de Zenão [Ζήνων = *Zēnōn*], que, por sua vez, deriva de Ζεὺς [*Zeús*]. Enquanto Sócrates pergunta se o personagem não pode ser um *deus disfarçado*, metonimicamente, o *estrangeiro-amigo* é um filósofo, e, conforme Teodoro, verdadeiramente divino [θεῖος μὴν = *theîos mēn*]. Cf. *Sofista*, 216 b-c.

<sup>84</sup> Cf. *Sofista*, 216 c-d.

<sup>85</sup> Cf. *Sofista*, 218 e.

<sup>86</sup> Cf. *Sofista*, 219 a.

<sup>87</sup> *Sofista*, 219 c-d.

<sup>88</sup> Cf. *Sofista*, 221 a-c.

Inicialmente, a argumentação parece não contribuir para a explicitação do que seja sofista, contudo, com base na definição de algo mais simples, parte-se à definição de algo mais complexo — amplamente baseado pelos processos diairético-elementarizante e sinótico-generalizante, também presentes no *Filebo*, que consistem em definir e dividir a definição em partes para, posteriormente, uni-las e formar um conceito abrangente. Desse modo, a explicitação do conceito de pescador constitui um modelo propedêutico para a primeira definição, em analogia, do sofista. A similaridade metafórica está no fato de que ambos parecem ser *caçadores* [θηρευτά = thēreutá];<sup>89</sup> entretanto, enquanto um pesca peixes, o outro caça jovens ricos.<sup>90</sup> A técnica para tal prática se encerra na *arte da persuasão* [πιθανουργικήν τέχνην = pithanourgikēn téchnēn],<sup>91</sup> que se divide em pública e privada — sendo esta última praticada mediante pagamento ou presentes, de modo que tal *arte amorosa/erótica* [έρωτικῆς τέχνης = erōtikēs téchnēs]<sup>92</sup> define-se como *arte adúladora* [κολακικήν τέχνης = kolakikēn téchnēs]<sup>93</sup>. Portanto, aquele que ensina com vistas ao pagamento é sofista, pois nivela sua prática condicionando-a no próprio ganho material, consistindo como *sofística* [σοφιστική = sophistikē].<sup>94</sup>

A segunda definição de sofista é de que este é um *mercador* de coisas relativas à alma. Assim como existe o mercador interno e o externo, o que vende dentro da cidade e o que viaja de cidade em cidade, há os que vendem coisas para o corpo — alimentos, bebidas — e para a alma — música, pintura —, e o sofista se encaixa, nesta definição, como *mercador de coisas e discursos relativos à alma e à virtude* [ψυχεμπορικῆς περί λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς πωλητικὸν = psychemporikēs peri lógous kai mathēmata aretēs pōlētikon], enquanto que a terceira definição se encerra na possibilidade de o sofista se estabelecer na cidade para viver de compra e venda de tais conhecimentos [μαθηματοπωλικὸν = mathēmatopōlikon].<sup>95</sup>

A quarta definição de sofista trata da capacidade discursiva e retórica, característica do sofista. Enquanto a competição entre dois lutadores se dá no enfrentamento em lutas, a competição entre discursos se define como *controvérsia* [ἀμφισβητητικός = amphisbētētikós].<sup>96</sup> Entretanto, há o aspecto positivo da controvérsia, no gosto pela

---

<sup>89</sup> *Sofista*, 221 d.

<sup>90</sup> *Sofista*, 222 a.

<sup>91</sup> *Sofista*, 222 c-d.

<sup>92</sup> *Sofista*, 222 d.

<sup>93</sup> *Sofista*, 223 a.

<sup>94</sup> *Sofista*, 223 b.

<sup>95</sup> *Sofista*, 224 d-e.

<sup>96</sup> *Sofista*, 225 b.

argumentação — também partilhado pelo filósofo —, e o aspecto negativo, que visa apenas a demonstração retórica, *erística* [ἐριστικὸν = eristikon].<sup>97</sup> A erística se divide em dois tipos: a que *acumula riqueza* e a que *dissipa riqueza*; a primeira é nomeada de *sofística*, já a segunda recebe o nome de *verbosidade*.<sup>98</sup>

A quinta definição de sofista trata de sua capacidade de *purificar* a alma do saber aparente — o que parece uma definição positiva e não negativa. Aqui, a *purificação* tem o sentido de *separação*, na medida em que o argumento visa mostrar que há uma *arte de separar* [διακριτικὴν = diakritikḗn].<sup>99</sup> Tal separação, por sua vez, pode ser compreendida como do pior e do melhor e do semelhante e do dessemelhante;<sup>100</sup> isto é, uma distinção *valorativa* e outra *identitária*. A primeira é enaltecida em detrimento da segunda, de modo que é definida como *purificação* [καθαρμός = katharmós]<sup>101</sup>, que pode ser utilizada para identificar e expulsar a maldade da alma e manter a virtude;<sup>102</sup> isto é, o sofista dispõe de uma habilidade que é compartilhada com o filósofo. Entretanto, o problema está em conseguir utilizá-la para expulsar o *erro* da alma, que se define, por sua vez, como ignorância, isto é, pensar que sabe algo quando, na verdade, não sabe —,<sup>103</sup> por isso o mote socrático é filosófico, pois admite apenas *saber que nada sabe*. O modo de escapar da ignorância é realizado através do *ensino pelo discurso* [λόγοις διδασκαλικῆς = lógois didaskalikḗs] que apresenta um caminho *áspero* [τραχυτέρα = prachytéra] e outro *liso* [λειότερον = leióteron].<sup>104</sup> Há um momento em que se avança mais rapidamente, mas, após assimilado algum conhecimento, a arrogância pode tomar conta. Sendo assim, há necessidade de se esvaziar das falsas opiniões e refutar os próprios conhecimentos, para purificá-los através da *refutação* [ἔλεγχον = élenchon].<sup>105</sup> O ponto é que tal postura parece muito filosófica — tanto que Teeteto hesita em atribuí-la como *sofística* —, entretanto, a educação para purificação, através da refutação de *presunções vazias de sabedoria* [μάταιον δοξοσοφίαν = mátaion doxosophían] constituem *nobre sofística* [γενναία σοφιστική = gennaía sophistikḗ].<sup>106</sup>

A sexta definição de sofista é que ele é um imitador das coisas com discurso aparente. De posse das definições anteriores, dentre as quais o sofista fora descrito como *disputador*

<sup>97</sup> *Sofista*, 225 c.

<sup>98</sup> Cf. *Sofista*, 225 d-e.

<sup>99</sup> *Sofista*, 226 c.

<sup>100</sup> Cf. *Sofista*, 226 d.

<sup>101</sup> *Sofista*, 226 e.

<sup>102</sup> Cf. *Sofista*, 227 d.

<sup>103</sup> Cf. *Sofista*, 229 c.

<sup>104</sup> *Sofista*, 229 e.

<sup>105</sup> Cf. *Sofista*, 230 d.

<sup>106</sup> *Sofista*, 231 b.

*retórico* [ἀντιλέγουσιν = antilévousin], o sofista também se mostra como portador de *ciência aparente, baseada na opinião* [δοξαστικὴν = doxastikḗn], *não verdadeiro* [οὐκ ἀλήθειαν = ouk alétheian].<sup>107</sup> O ponto é afirmar que o sofista transparece poder, aos seus pupilos e aos demais, *por meio de uma técnica, saber fazer e produzir tudo* [ἀλλὰ ποιεῖν καὶ δρᾶν μιᾷ τέχνῃ συνάπαντα ἐπίστασθαι πράγματα = alla poieîn kai miâi téchnēi synápanta epístasthai prágmata];<sup>108</sup> entretanto, quem diz *tudo saber e tudo poder ensinar aos outros por pouco dinheiro e pouco tempo só pode estar brincando* [πάντα οἶδε καὶ ταῦτα ἕτερον ἂν διδάξειεν ὀλίγου καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, μῶν οὐ παιδιὰν νομιστέον = pánta oíde kai taûta héteron an didaxeien olígou kai en oligōi chrónōi, mōn ou paidian].<sup>109</sup> Isso porque o sofista é capaz, através da *arte da pintura* [γραφικῆ τέχνη = graphikḗi téchnēi], realizar *imitações que têm o mesmo nome das coisas reais* [que realmente são] [μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων = mimémata kai homónyma tōn óntōn].<sup>110</sup> Uma vez que o sofista é capaz de imitar aparências e iludir com estas, ele é, também, um *ilusionista* [γόητα = gōnta] e *prestidigitador* [θαυματοποιῶν = thaumatopoiōn].<sup>111</sup> Para finalizar, há duas formas de *produzir imagens* [εἰδωλοποιικῆς = eidōlopoiikḗs]: uma que produz *refiguração/imitação* [εἰκαστικὴν = eikastikḗn] e outra que produz *ilusão/aparência/reprodução de simulacros* [φανταστικὴν = phantastikḗn];<sup>112</sup> mas a qual o sofista pertence?

Feitas as seis definições do sofista, o diálogo alterna seu discurso para a argumentação do *eleatismo*, isto é, do *ser* e do *não ser*\*. A argumentação visa conduzir o tópico acerca da *existência da falsidade*, supostamente gerada pelo *não ser* — tese amplamente defendida por Parmênides, de quem o Estrangeiro diz ser seguidor. *Não ser*, aqui, é pensado como *o que não é* [τὸ μηδαμῶς ὄν = to mēdamós on].<sup>113</sup> Portanto, as primeiras definições dispõem que o *não ser* não possui nenhum predicado, isto é, não pode ser atribuído a nenhum ser ou relacionado com algo.<sup>114</sup> Sob tal prisma, não há definição numérica, isto é, quanto à singularidade/unidade

<sup>107</sup> Cf. *Sofista*, 233 c.

<sup>108</sup> *Sofista*, 233 d.

<sup>109</sup> *Sofista*, 234 a.

<sup>110</sup> *Sofista*, 234 b.

<sup>111</sup> *Sofista*, 235 a-b.

<sup>112</sup> *Sofista*, 236 c.

\* Apesar de constituir um *entrave filosófico*, *não ser*, no sentido de *negar [o] ser* — tanto no sentido ontológico-filosófico quanto no sentido meramente negativo do verbo *ser* —, perdeu a grafia com hífen desde o último acordo ortográfico de 2009. Portanto, a fim de minimizar a confusão, grafá-lo-ei em *italico*, para diferenciá-lo da mera ocorrência verbal.

<sup>113</sup> *Sofista*, 237 b.

<sup>114</sup> Cf. *Sofista*, 237 c.

ou multiplicidade/pluralidade do *não ser*.<sup>115</sup> Por esses termos, é impossível *pronunciar* [φθέγγασθαι = phthénxasthai], *dizer* [εἰπεῖν = eiteîn], *pensar* [διανοηθῆναι = dianoēthénai] o *não ser*, visto que é *impensável/inconcebível, indizível, impronunciável e inexprimível à linguagem* [ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον = adianóētón te kai árreton kai áphthenkton kai álogon].<sup>116</sup> Mas isso já não se configura como definição e atribuição de valor ao *não ser*?

O medo do conhecido *parricídio de Parmênides* é, pois, destacado, de modo que o Estrangeiro, no exercício dialético-dialógico, propõe a possibilidade do *não ser* ao conflitá-lo com atributos do ser.\* Portanto, o Estrangeiro propõe a definição de imagem a Teeteto, uma vez que o sofista já fora referido como um criador de imagens, aparentemente recondicionando o diálogo à temática de definição de sofista por conta da aporia aparente. A imagem é, pois, definida *não como verdadeira, mas semelhante* [οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκὸς μὲν = oudamós alēthinón ge, all eikos mén].<sup>117</sup> O semelhante é *oposto à verdade*, de modo que existe/se mostra como imagem. É a potência, que não existe em ato, de certa maneira, pois se opõe ao verdadeiro — mas isso não o exime de sua existência. É como se o semelhante existisse com uma *intensidade* diferente, ao que Teeteto responde que há um *emaranhado [absurdo] de não ser com ser* [συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῶ ὄντι = symplokēn to mē on tōi ont] —<sup>118</sup> aliás, συμπλοκή [symploké] é um dos termos que significa a *combinação, a mistura*, no *Sofista*.

Desse modo, o problema consiste, novamente, na definição do sofista sem entrar em contradição com os dogmas eleatas, de que o *não ser não é*. Quando se trata da imagem como *aparência* e da capacidade em criar aparências do sofista, de ser *enganador* e, assim, conduzir à *falsa opinião* [ψευδῆ δοξάζειν = pseudé doxázein],<sup>119</sup> que indica coisas que não são verdadeiramente. No entanto, para que haja uma síntese, aqui, é necessário repensar a tese de Parmênides, da qual o Estrangeiro se diz seguidor, o que o torna, novamente, em um *parricida*

<sup>115</sup> Cf. *Sofista*, 238 b.

<sup>116</sup> *Sofista*, 238 c.

\* O ponto da discussão é bem sintetizado pela interpretação elucidativa Reale — que adianta a resolução do diálogo, presente em 258 d – 259 d —, ao destacar que: “Falamos de “não ser” em dois sentidos muito diferentes: (a) às vezes o entendemos como o contraditório do ser (ou seja, como negação do ser); (b) às vezes, ao contrário, o entendemos como o “outro” do ser, ou seja, o entendemos não como o contrário, mas como o *diverso* do ser. (a) No primeiro sentido, o não ser não pode existir (porque *não pode ser* o que é negação do ser); (b) ao contrário, no segundo sentido, pode existir, porque *possui uma natureza específica (a natureza da alteridade e da diversidade)*”. REALE, op. cit., p. 300.

<sup>117</sup> *Sofista*, 240 b.

<sup>118</sup> *Sofista*, 240 c.

<sup>119</sup> *Sofista*, 240 d.

[πατραλοίαν = patraloían]<sup>120</sup>, de modo que a teoria do *ser é* e *não ser não é* se coloca em dúvida hipotética.\*

A argumentação, pois, segue à problemática da definição do ser para a doutrina de Parmênides e a inconsistência com outros pré-socráticos, que definem o ser de diversos modos. Ser é uno? Ser e unidade são uma e mesma coisa? Ser é múltiplo? Ser e multiplicidade são uma e mesma coisa? O ser é ato ou potência? O ser é uma conjugação de ato e potência, de realidade/existência/presença atual e virtual? O método seguido pelo estrangeiro e por Teeteto é contrapor as diferentes teses — dialeticamente, fazendo o papel de cada um deles, como que em um jogo de interpretação de personagens — a fim de encontrar uma *boa síntese* e não uma *aporia*. Ser é um *todo* [ὅλον = hólon], mas que tem *partes* [μέρη = mérē]?<sup>121</sup> Entretanto, o *verdadeiro uno* [ἀληθῶς ἓν = alēthōs hen] é *indivisível* [ἀμερῆς = ameres].<sup>122</sup> A dificuldade está em manter a argumentação no sentido de mostrar a possibilidade de o ser estar atrelado à unidade e/ou multiplicidade e, ao mesmo tempo, não ser a própria unidade ou multiplicidade — o que o esvaziaria de sua própria essência e o constituiria com outra essência.

O Estrangeiro afirma já ter argumentado o bastante acerca da temática do ser e *não ser* e segue para a resolução de outro problema, a saber, do *materialismo* — leia-se *atomismo* — e sua superação — *teoria das ideias*. A primeira *tradição* define a realidade com base na existência como matéria; a segunda define a realidade com base na teoria das ideias.<sup>123</sup> O ponto, aqui, é saber como ambos definem o ser. O estratagema do Estrangeiro é colocar os atomistas em uma posição desfavorável, forçando o argumento de tal tradição a admitir que há o incorpóreo e tudo que tem *potência* [δύναμις = dýnamis] suficiente para alterar qualquer coisa ou ser alterado *realmente é/existe* [ὄντως εἶναι = ontōs eînai],<sup>124</sup> portanto, *os entes [os que realmente existem] não são nada além de potência* [τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δýναμις = ta onta hōs estin ouk allo ti plēn dýnamis].<sup>125</sup> A segunda *tradição* afirma que *ser*

<sup>120</sup> *Sofista*, 241 d.

\* Segundo a interpretação de Reale, o parricídio é de ordem *ontológica* e *henológica* — teoria dos princípios ulteriores defendida pela reinterpretação das escolas de Tübingen e Milão —, como poderemos verificar no próximo parágrafo. “O ‘parricídio’ de Parmênides não acontece, porém, somente na perspectiva ontológica, isto é, no campo da discussão dos conceitos de *ser* e *não ser* e, em particular, por causa da aceitação desse último, como normalmente se pensa. *Com efeito, Platão invoca a temática henológica do Uno e dos Princípios primeiros e indica igualmente a necessidade de admitir a estrutura hierárquica do ser*”. REALE, op. cit., p. 303.

<sup>121</sup> Cf. *Sofista*, 244 e.

<sup>122</sup> Cf. *Sofista*, 245 a.

<sup>123</sup> Cf. *Sofista*, 246 a-b.

<sup>124</sup> Cf. *Sofista*, 247 d-e.

<sup>125</sup> *Sofista*, 247 e.



[*essencial/substancial*] [οὐσίαν = ousían]\* e *geração/devir* [γένεσιν = génesin] são coisas distintas; e outro aspecto é a possibilidade de o corpo *participar* [κοινωνεῖν = koinōneîn] na geração através da sensação — que é sempre mutável — e a alma participar do *verdadeiro ser* ou da *verdadeira substância* [ὄντως οὐσίαν = óntōs ousían] — que é sempre imutável.<sup>126</sup>

Entretanto, como explicar o *movimento* e o *repouso* do ser com relação à participação da alma no processo de essência e existência do ser? Como tratar da *passividade* e da *atividade* como elementos decisivos na determinação do ser? Como o devir é determinado pela essência e como a essência é determinada pelo devir? A argumentação do Estrangeiro é um contrassenso à argumentação da tradição de Parmênides e Heráclito, pois há *convergência* entre as duas. Aqui, definimos a postura do *filósofo* [φιλοσόφῳ = philosophōi] como *tacitamente dialética*, visto que deve abster-se da definição de que *ser é uno ou múltiplo* e *ser é repouso ou movimento*, mas como na *prece das crianças* [παίδων εὐχὴν = paídōn euchēn], [*que*] *todas as coisas imóveis, movam-se* [ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα = hōsa akínēta kai kekinēména], isto é, deve *dizer [que] o ser e o todo consistem de ambos* [τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν = to ón te kai to pân synamphótera légein].<sup>127</sup>

A argumentação se volta à tese *predicativa*, a saber, do porquê utilizar *diferentes palavras para designar coisas iguais*, de modo que há uma *problemática predicativa da unidade e multiplicidade*,<sup>128</sup> a fim de clarificar a noção de ser e de *participação* do ser com repouso ou movimento. Novamente, a solução se encontra na hipótese de *participação/interligação* das coisas, isto é, do ser com movimento e repouso. O ponto, aqui, é que *algumas coisas* participam umas das outras, outras, não. A relação — que, até aqui, parecia ser sem cabimento — da tese *predicativa* é a explicação analógica, de palavras e letras que formam palavras que não se unem por alguma *razão/regra*.<sup>129</sup> Contudo, tal regra é definida como uma *arte/técnica* [τέχνη = téchnē], segundo Teeteto, a *gramática* [γραμματικῆς = grammatikḗs], tal qual a *arte musical* [μουσικός = mousikós], que habilita *harmonizar* os mais variados sons.<sup>130</sup>

Tudo isso serve como propedêutica e analogia à ciência que permite tratar da participação do ser com os *gêneros* do movimento e do repouso: a *dialética* [διαλεκτικῆς =

\* É importante destacar que, aqui, o termo utilizado é οὐσίαν [ousían], de οὐσία [ousía] — mais tarde reelaborado por Aristóteles, como veremos na segunda seção do presente capítulo, uma vez que trataremos da interpretação heideggeriana do *Sofista*.

<sup>126</sup> Cf. *Sofista*, 248 a-b.

<sup>127</sup> *Sofista*, 249 c-d.

<sup>128</sup> Cf. *Sofista*, 251 a.

<sup>129</sup> Cf. *Sofista*, 253 a.

<sup>130</sup> *Sofista*, 253 a-b.

dialektikḗs].<sup>131</sup> É interessante que, na tentativa de definir o sofista, ao definir *ser* e *não ser*, acaba-se definindo algo característico do filósofo, que o permite *definir, separar e não misturar definições*. A primeira definição clara do filósofo\* é que este é dialético [διαλεκτικὸν = dialektikon], pois *filosofa de modo justo e puro* [καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι = katharḗs te kai dikaiḗs philosophoûnti].<sup>132</sup> A diferença entre o sofista e o filósofo, aqui, é que o primeiro *foge na obscuridade do não ser* [ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα = apodidraskōn eis tēn toû mē óntos skoteinótēta], enquanto que o segundo se dispõe *através do raciocínio vinculado à ideia do ser* [τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα = téi toû óntos aei dia logismḗn proskeímenos idéai], mas também de difícil acesso, pois *os olhos da alma da maioria não são capazes de resistir à visão do divino* [τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα = tḗn pollḗn psychḗs ómmata kartereîn pros to theíon aphorḗonta adýnata].<sup>133</sup>

O diálogo volta-se à recapitulação dos mais importantes *gêneros* [γενῶν = genón], que são o *ser mesmo*, o *repouso* e o *movimento* [τό τε ὄν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις = tó te on auto kai stásis kai kínēsis].<sup>134</sup> O ser é *misturado* [μεικτὸν = meikton]\*\* com tais gêneros na medida em que estes *são/existem*, isto é, cada um é *outro* [ἕτερόν = héterón] dos outros dois, mas *idêntico a si mesmo* [αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταύτόν = auto d' heautói tautón].<sup>135</sup> Nesse sentido, há cinco gêneros: *ser, repouso, movimento, mesmo* e *outro*, e cada um deles é/existe *através da participação no ser* [διὰ τὸ μετέχειν\*\*\* τοῦ ὄντος = dia to metéchein toû óntos].<sup>136</sup> Além disso, essa seção trata de nova possibilidade de *não ser*, a saber, de modo que não seja tomado como *contrário* de ser, mas *diverso* — o que exige a necessidade de comprovar ou refutar a *existência*

<sup>131</sup> Cf. *Sofista*, 253 d.

\* Além de nossa opinião, Reale defende que a definição do verdadeiro filósofo não é propriamente escrita pois pertence às doutrinas henológicas, isto é, às doutrinas não escritas. Nesse sentido, “O desenvolvimento sobre o ‘filósofo’ por escrito não ocorreu, porque não devia ocorrer, porque tal desenvolvimento, para ser adequado, exigia precisamente, não a dimensão da ‘escritura’, mas a dimensão da ‘oralidade dialética’”. REALE, op. cit., p. 318.

<sup>132</sup> *Sofista*, 253 e.

<sup>133</sup> *Sofista*, 254 a-b.

<sup>134</sup> *Sofista*, 254 d.

\*\* Atentemos para o termo μεικτὸν [meikton], que é um dos termos utilizados no *Filebo*, quando da explicitação do tipo de vida ideal, que mescla *prazeres* e *saberes*.

<sup>135</sup> *Sofista*, 254 d.

\*\*\* Aqui, ressaltamos os sinônimos μέθεξις [méthexis], μετέχειν [metéchein] e κοινωνεῖν [koinōneîn], termos reconhecidamente usados por Platão para expressar a ideia de *participação* e/ou *comunicação/inter-relação/intercomunicação*. O ensejo aqui elaborado também vale para atentar quanto à posterior utilização de tal conceito na filosofia aristotélica.

<sup>136</sup> *Sofista*, 256 a.

do *não ser*. Por fim, vale ressaltar que a culminância de tal discussão, aqui, visa demonstrar que o *ser não é* inúmeras coisas, tal como o *outro* também não o é.<sup>137</sup>

Contudo, tal argumentação esmiuçada sobre *ser* e *não ser* não pretende reduzir e lograr uma definição apofântica, ou seja, unívoca e irrevogável, uma vez que a pretensão de *separar tudo de tudo* é antifilosófica, pois acaba por minar o diálogo e, por consequência, o discurso filosófico.<sup>138</sup> Nesse sentido, a negação da existência de *mistura/participação* entre as coisas as separaria, cada uma, em um bloco discursivo hermético, privando-nos, seres de linguagem, de expressarmos-nos. Entretanto, tal mistura também permite tipos de discursos dos mais variados, inclusive o *discurso falso* e o *engano*; isto é, a mistura de *não ser* no *ser*, novamente, através do discurso falso — discurso este caracterizado como próprio do sofista, que é um *criador de imagens*, um *utilizador do discurso inautêntico*.

A argumentação segue por uma análise linguística de *substantivo/nome* [ὄνομα = ónoma] e *verbo/o que qualifica* [ῥῆμα\* = rhēma], que, unidos, formam sentenças significativas, identitárias e valorativas.<sup>139</sup> Para exemplificar, na prática, os modos de discurso verdadeiro e falso, o Estrangeiro utiliza, pois, o exemplo de duas sentenças, respectivamente, *verdadeira* [ἀληθῆ = alēthē] e *falsa* [ψευδῆ = pseudē]: *Teeteto está sentado* e *Teeteto, com o qual agora dialogo, voa*.<sup>140</sup> O que identifica, pois o discurso em sua autenticidade ou não está relacionado com a relação fática do que é proferido, isto é, se o dito condiz com a realidade. Há, também, uma identificação entre *pensamento* [διάνοια\*\* = diánoia] e *discurso* [λόγος = lógos], visto que é uma *diálogo interno e silencioso com a alma* [ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς = entos tēs psychēs pros hautēn diálogos áneu phōnēs].<sup>141</sup> Além disso, uma vez que há *afirmação e negação* [φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν = phásin te kai apóphasin], e o pensamento conclui com uma *opinião*, que pode ser *aparente* [φαντασίαν = phantasían].<sup>142</sup> Tal possibilidade justificaria o fato de o sofista fazer uso de um discurso falso e a existência dos simulacros, da imitação etc.

Com base no conteúdo do parágrafo acima, é inevitável que o diálogo torne a tratar *dialético-diaireticamente*, do sofista e, conseqüentemente, da arte imitativa — um tipo de arte

<sup>137</sup> Cf. *Sofista*, 259 b.

<sup>138</sup> Cf. *Sofista*, 260 a-b.

\* Aqui, ῥῆμα [rhēma] significa literalmente *verbo*, mas, sim, *o que é dito*, ou seja, *o que predica/qualifica* o objeto em questão.

<sup>139</sup> Cf. *Sofista*, 262 a.

<sup>140</sup> *Sofista*, 263 a-b.

\*\* Aqui, διάνοια [diánoia] tem o significado de *pensamento*, mas também pode ser compreendido como *pensamento intencional*, i.e., com um *propósito de deliberação*.

<sup>141</sup> Cf. *Sofista*, 263 e.

<sup>142</sup> Cf. *Sofista*, 263 e – 264 a.

*criativo-produtiva* [ποιητικῆς = poiētikḗs] — de imagens e aparências, que se divide em *divina* [θεῖον = theîon] e *humana* [ἀνθρώπινον = anthrōpinon].<sup>143</sup> A arte produtiva é capaz de *imitar* coisas reais e/ou irrealis, isto é, aparentes; por conta disso, há aqueles que imitam *conhecendo* ou *não conhecendo* as coisas. Claramente, o sofista se encaixa no segundo momento diairético, pois é caracterizado como um *imitador de opiniões* [δοξομιμητήν = doxomimētēn].<sup>144</sup> Por fim, tal imitador — notadamente indicado como sofista — divide-se em dois, *imitador simples* [ἀπλοῦν μιμητήν = haploûn mimētēn] e o *imitador dissimulado* [εἰρωνικὸν μιμητήν = eirōnikon mimētēn], que se distinguem por um imitar *ingenuamente*, o outro por intencionalmente *aparentar saber*.<sup>145</sup> O primeiro ainda é definido como aquele que faz uso de discursos prolixos e vazios com grandes público, enquanto que o segundo se restringe a um pequeno público — respectivamente, *orador popular* [δημολογικόν = dēmologikón] e *verdadeiro sofista* [ὄντως σοφιστήν = óntōs sophistēn], que imita o *sábio* [σοφὸν = sophon].<sup>146</sup>

A seguir abordaremos a interpretação heideggeriana do *Sofista*, a fim de enfatizar seu modo de interpretação platônica através de categorias aristotélicas — na qual é possível perceber a correlação à interpretação gadameriana do *Filebo* —, ressaltando o *ser [do] filósofo*, sua opção existencial, de acordo com um discurso alinhado à sua existência autêntica, como aspecto preponderante do diálogo.

### 3.3 SOFISTA A PARTIR DE HEIDEGGER

#### 3.3.1 Aspectos formais do *Sofista de Heidegger*

Das inúmeras e volumosas preleções de Heidegger, a do inverno de 1924-1925, apresentada em Marburgo, tem um significado especial, por vários motivos. Em primeiro lugar, é um dos cursos que molda o modo de interpretar Platão de Gadamer — sempre a partir das categorias aristotélicas, como já afirmamos na primeira seção —, e, além disso, representa o momento no qual Gadamer adentra ao *círculo heideggeriano*, formado por estudantes da época, como Karl Löwith, Gerhard Krüger, Jakob Klein e Leo Strauss.<sup>147</sup> É também nesse momento

<sup>143</sup> Cf. *Sofista*, 265 b.

<sup>144</sup> *Sofista*, 267 e.

<sup>145</sup> Cf. *Sofista*, 267 e – 268 a.

<sup>146</sup> Cf. *Sofista*, 268 b-c.

<sup>147</sup> Cf. DOSTAL, Robert J. Gadamer: The Man and His Work. In \_\_\_\_\_. **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 17.

que Heidegger se apropria de conceitos platônicos, através das categorias aristotélicas abordadas em preleções anteriores exclusivas sobre Aristóteles,\* o que prenuncia os conceitos abordados, posteriormente, em *Ser e Tempo* (1927) — aliás, não é à toa que a epígrafe de abertura de *Ser e Tempo* seja uma citação do *Sofista* (244 a).<sup>148</sup>

A interpretação heideggeriana do *Sofista*, tal como a interpretação gadameriana do *Filebo*, se divide em duas grandes partes: a) dupla preparação para a interpretação dos diálogos platônicos — que acaba sendo um só, pois o *Filebo* é considerado apenas no início e descartado no decorrer da interpretação do *Sofista*, e, talvez por isso mesmo seja interpretado por Gadamer, mais tarde — que consta de um primeiro momento fenomenológico-filosófico e um segundo historiográfico-hermenêutico através de Aristóteles; b) aproximação do *Sofista* através da interpretação ontológica de categorias aristotélicas — especialmente com base no Livro VI e X da *Ética a Nicômaco* e o Livro I da *Metafísica* —, com base na compreensão dos modos de ἀλήθεια [alētheia] do *Dasein* [ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, νοῦς = epistēmē, téchnē, phrónēsis, sophía, noûs].

De fato, somente após a *transição* (§ 27), na qual Heidegger parte do ἀληθευειν [alētheuein] como ponto de partida através dos conceitos de διαλέγεσθαι [dialégesthai] e λόγος [lógos] e adentra à parte principal, com relação ao conceito de *ser* em Platão e a devida interpretação do *Sofista* (§ 33). Nesse sentido, o segundo momento se divide em duas grandes seções, com oito capítulos e um apêndice: a) a investigação do λόγος [lógos] da existência fática do sofista, com cinco capítulos (§§ 41-58); b) a discussão ontológica da possibilidade do ser do não entes, com três capítulos (§§ 59-81); c) apêndice com considerações, anotações e acréscimos de Heidegger.

---

\* “Quando Heidegger se mudou para a Universidade de Marburgo, no semestre de inverno de 1923-4, por um tempo, ele realmente continuou trabalhando no plano de publicação de livros na mesma linha de antes, oferecendo o curso ‘Introdução à Investigação Fenomenológica’ em Aristóteles e Husserl, em seu primeiro semestre (GA 17), o curso ‘Conceitos Básicos na Filosofia Aristotélica’, no semestre de verão de 1924 (GA 18), e ‘Interpretações dos Diálogos de Platão (*Sofista*, *Filebo*)’, no semestre de inverno 1924-5 (GA 19), que tratava, igualmente, da pergunta pelo ser de Platão e os escritos práticos de Aristóteles como o horizonte adequado para seguir essa pergunta”. BUREN, John van. *The Earliest Heidegger: A New Field of Research*. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Ed.). **A Companion to Heidegger**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 29.

<sup>148</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012. (Edição bilingue – português-alemão).

### 3.3.2 Aspectos conceituais do *Sofista de Heidegger*\*

Para fins de clareza textual e coerência com nossa proposta — tal como no primeiro capítulo, no qual tratamos da interpretação gadameriana do *Filebo*, na segunda seção —, nesta segunda seção, trataremos da interpretação do *Sofista* de Heidegger — isto é, a partir da interpretação propriamente do diálogo, a partir do § 33. Não desconsideramos a primeira seção, pois é nesta que Heidegger enfatiza sua opção de tradução, sua condição hermenêutica *do claro ao obscuro* — de Aristóteles a Platão —, e apresenta o modo de perseguir ἀλήθεια [alétheia] por meio de um λόγος [lógos] que trata da possibilidade de um ψεῦδος [pseûdos] que não se pauta somente no discurso ontológico, mas na própria existência filosófica, isto é, na vida filosófica autêntica como reveladora e não obscura.

Heidegger afirma que Aristóteles *radicaliza* o modo de investigação platônico, de modo que, em sua opinião, uma interpretação dos diálogos não pode ignorar o estagirita.<sup>149</sup> O ponto é que, ao defender uma análise fenomenológica, de contato direto com o autor, sem intermediários, sua própria posição fraqueja. Ao seguir tal princípio hermenêutico, do claro ao obscuro, Heidegger afirma que Platão é *confuso* pelo modo entremeado com que a dialética-dialógica platônica realiza a investigação filosófica,<sup>150</sup> diferente do modo da analítica aristotélica, que apresenta uma proposição clara, lógica e explicitamente mais objetiva. No entanto, a conclusão adiantada — tal como no caso da interpretação do *Filebo* de Gadamer — revela que “O *Sofista* questiona o que é um sofista, *com a intenção específica de determinar o que é um filósofo*. O sofista torna-se visível, primeiramente, na multiplicidade de seus *comportamentos* [Verhaltungen]”.<sup>151</sup> (grifo nosso). Nesse sentido, descobrimos o filósofo *via negativa*, isto é, ao compreendermos que este representa uma clara oposição existencial, um modo de *Dasein* autêntico, em relação ao sofista.\*\* Portanto, todas as definições de sofista são definições de seu modo de *ser* e, também, definições de *não sofista* ou *filósofo* — que é o que

---

\* A título explicativo, ressaltamos que, para a presente seção, utilizamos as versões alemã e inglesa — fazendo uso do mesmo procedimento do capítulo anterior, citando, concomitantemente, as duas edições — através das abreviaturas *PS* [edição inglesa] e *GA 19* [edição alemã], descrita na lista de abreviaturas —, com a paginação da edição em alemão entre colchetes. A propósito: dado que a pesquisa iniciara antes da publicação da edição brasileira, sob os cuidados do Prof. Marco Antonio Casanova. Não se trata, pois, de uma *omissão*, mas uma opção por conta do tempo e do andamento e a adequação à pesquisa já iniciada previamente.

<sup>149</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 131-132 [*GA 19*, p. 190].

<sup>150</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 132 [*GA 19*, p. 190].

<sup>151</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 132 [*GA 19*, p. 191].

\*\* De acordo com a interpretação de Seth Benardete, “O *Sofista* versa sobre o sofista, mas o sofista, de acordo com Sócrates, é um *phantasma* do filósofo”. BENARDETE, Seth. *Sophist Commentary*. In: \_\_\_\_\_. **The Being of the Beautiful: Plato’s Theatetus, Sophist, and Statesman**. Translated and with commentary by Seth Benardete. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2006. p. II. 112.

mais nos interessa, na perspectiva desta pesquisa. Portanto, toda a discussão da possibilidade do entrelaçamento entre *ser* [ὄν = ón] e *não ser* [μὴ ὄν = mē ón] tem função de estrutura ontológica que dá suporte à possibilidade de existência do sofista e de seu comportamento enganador e não comprometido com o propósito da filosofia.

O modo como as definições e os conceitos são organizados repousa na dialética-dialógica platônica, que Heidegger coloca como o modo de o *Dasein* humano escapar do fechamento do acesso aos entes e ao ser, é διαλέγεσθαι [dialégesthai], o comportamento e o modo de interlocução constituidor do diálogo como λόγος ἀληθής [lógos alēthēs], ou seja, como discurso verdadeiro/revelador — contraposto ao discurso próprio do sofista, da sofística — que leva a um modo de percepção mais direto, intuitivo, de intelecção superior *noético* — ao contrário do que Aristóteles faz, reduzindo a dialética a um modo de pensamento dedutivo.<sup>152</sup> Desse modo, um dos aspectos do *Sofista* é mostrar a dialética não como uma *erística aprimorada*, isto é, um modo de persuadir e vencer discussões;\* “A dialética não é a arte de persuadir [Überredungskunst] outro, mas tem, precisamente, o sentido oposto, a saber, de trazer o interlocutor ao argumento para que este abra seus olhos e veja [den Mitunterredner zum Sehen zu bringen und ihm die Augen zu öffnen]”.<sup>153</sup> Portanto, os momentos diairético e sinótico apresentados na dialética servem para *dar à vista* aquilo do que se fala; a divisão/elementarização tem um propósito preparatório para o momento generalizante/universalizante da formação do conceito final, após árduas e intensas discussões e autorrefutações presentes no incessante e relativo processo dialético.

A utilização do termo λόγος [lógos] é um dos aspectos que guiam a argumentação platônica em direção ao ser, no *Sofista*, pois é o *medium* que limita e única possibilidade da compreensão humana — ou *Dasein* humano, como prefere Heidegger — e significa tanto o modo de dizer, a coisa dita/o que é dito, a propriedade de acesso e de *dizibilidade* da coisa, o procedimento de expressão e explicitação do que se investiga. E o propósito do *Sofista* é considerar *um determinado modo de existência*, o do filósofo [*eine bestimmte Existenzart*, die

<sup>152</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 136-137 [GA 19, p. 196].

\* Gadamer explicita, em um ensaio sobre a *Carta VII*, que a dialética platônica não pode ser compreendida como mera erística ou sofística, mas exercício prático da vida humana, expresso via diálogo. Portanto, dialética, em Platão, sempre tem a perspectiva de *diálogo*. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter*. In: \_\_\_\_\_. **Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato**. Translated and with an introduction by P. Christopher Smith. New Have; London: Yale University Press, 1980. 93-123. Para a distinção entre a *erística* enquanto recurso compartilhado pelo sofista e pelo filósofo, cf. SOLANA, José. Socrates and 'Noble' Sophistry. In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). **Plato's Sophist revisited**. Berlin: De Gruyter, 2013. (Trends in Classics – Supplementary Volumes, v. 19). p. 71-86.

<sup>153</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 138 [GA 19, p. 200].

des Philosophen],<sup>154</sup> isto é, explicitar que quem é capaz de efetuar tal procedimento de acesso ao ser, de investigação do discurso ontológico, é o filósofo. A diferença está, pois, no *comprometimento com o próprio discurso*, pois “[...] ele [o sofista] não está preso ao conteúdo de seu discurso [er nicht der Sache verhaftet ist, über die er spricht], porque, para ele, o sentido da fala reside tão somente em sua beleza [daß er den Sinn lediglich in das schöne Reden legt] [...]”<sup>155</sup> pois não é apegado ao conteúdo do que diz, ou seja, não é comprometido com a verdade — portanto, a *vacuidade* de seu discurso equivale à *falsidade* existencial. O oposto desse modo de existência é a existência *na vida espiritual comum* [im gemeinschaftlichen geistigen Leben]; “Em outras palavras, a autêntica existência reside na ideia de *filosofia científica* [in der Idee der wissenschaftlichen Philosophie], como Sócrates, primeiramente, concebeu e como Platão e Aristóteles, posteriormente, desenvolveram concretamente”<sup>156</sup>.

A tese posta em xeque no *Sofista*, pois, da [possibilidade de] existência do *não ser*, representa não só o *parricídio de Parmênides* por meio da figura do ξένος [xénos] eleata, mas, antes, a possibilidade de um modo de existência digno ou não, em relação ao discurso autêntico do filósofo ou o inautêntico representado pelo sofista. Heidegger destaca o aspecto *divino* do Estrangeiro de Eleia, de modo que ele, desde o início, representa a figura de um autêntico filósofo e, ao fim, de *dialético\** — a arte mais elevada e o modo mais autenticamente filosófico de conduzir a investigação de cunho filosófico, de acordo com Platão, e o que permite colocar proposições como *não ser não é* em dúvida sem estar, necessariamente, implicando autocontradição. Heidegger adianta a conclusão ou *conceito-chave* do *Sofista* — tal como

<sup>154</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 141 [GA 19, p. 204].

<sup>155</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 159 [GA 19, p. 230].

<sup>156</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 160 [GA 19, p. 231].

\* Assim como no *Filebo*, explorado no primeiro capítulo, no *Sofista*, há uma forte ênfase na propriedade exclusiva do filósofo quanto à *dialética* e de sua *imagem dialética*, isto é, o modo como conduz e propõe seu filosofar com base no processo dialético-dialógico, seguindo o propósito de φιλία + σοφός, a conjugação da postura erôtica e zetética, de busca compromissada com [e pelo] saber, de modo não dogmático, não absolutizador, questionador. A interpretação de Slezák, no *Sofista*, enfatiza no caráter *instrutivo* do dialético, ou seja, há um princípio investigativo *em direção* às coisas mesmas, mas, também, um propósito de *volta* enquanto instrução do discípulo — tal como na proposta da *Alegoria da Caverna*. No *Sofista*, o Estrangeiro representa o filósofo experiente [mestre] que se dispõe a discutir, mesmo colocando em risco sua própria tradição eleata, por conta do método de procedimento dialético — diairético-sinótico —, com vistas à aprendizagem de Teeteto, um jovem talentoso que, ao que tudo indica, tem *pretensão verdadeiramente filosófica*. Em outro capítulo, agora da *Carta VII*, a tarefa do filósofo, enquanto dialético, é *testar o candidato a filósofo*, tal como o Estrangeiro o faz no *Sofista*. Cf. SLEZÁK, Thomas Alexander. *Sofista*. Teeteto e o Estrangeiro de Eleia. In: \_\_\_\_\_. **A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão**. Tradução Werner Fuchs; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011. p. 131-156; SLEZÁK, Thomas Alexander. *A Carta VII*. Testar o candidato é tarefa do dialético. In: \_\_\_\_\_. **A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão**. Tradução Werner Fuchs; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011. p. 63-67.



Gadamer o faz em sua interpretação do *Filebo* — ao enfatizar que os *verdadeiros filósofos*, na definição socrática do *Sofista*, são capazes de *ver a vida de cima*\*:

A ocupação do filósofo, portanto, é ὄρᾶν [horán], olhar sobre a βίος [bíos] [Das Geschäft des Philosophen ist also das ὄρᾶν, das Hinsehen auf den βίος]. Note que a palavra, aqui, não é ζωή [zōḗ], vida no sentido de presença de seres humanos, no sentido de animais e plantas, de tudo que rasteja e voa, mas βίος, vida no sentido de existência [Leben im Sinne der Existenz], a condução de uma vida, que é caracterizada por um determinado τέλος [télos], um τέλος que funciona para a própria βίος como um objeto de πράξις [práxis]. O tema da filosofia é, assim, a βίος do homem [Thema der Philosophie ist also der βίος der Menschen] e, possivelmente, os vários tipos de βίοι [bíoi].<sup>157</sup>

Portanto, a interpretação de Heidegger corrobora nossa tese de que o *Sofista* trata da figura do sofista para definir, em última instância, o modo de existência filosófico. Ao solicitar a definição de *sofista*, *político* e *filósofo*, ao início do diálogo, a proposta é entrever a relação do filósofo em seu viés de função política — fator essencial que acompanha toda a proposta platônica — e sua *antítese existencial*, o sofista. A partir daí que o diálogo distingue se os três *nomes* são a mesma *coisa* e desencadeia-se toda a discussão acerca dos *modos de apresentação do ser e do não ser*. Notemos a proposta *pedagógica* do Estrangeiro para com Teeteto, desde o início, de buscar a definição de algo tácito e simples — tal como a figura do *pescador*, que, posteriormente, funciona como figura emblemática do sofista — para, posteriormente, buscar as definições do sofista — o que também expõe sua afinidade como o procedimento dialético diairético-sinótico, já referido em nosso capítulo sobre o *Filebo*.

Portanto, tal como o *Filebo* não é apenas um diálogo *sobre o prazer*, o *Sofista* não é apenas um diálogo *sobre o ser* — talvez, por isso mesmo, Heidegger tenha optado por unir os dois diálogos, inicialmente, em suas preleções de 1924-25, mesmo que tenha abandonado o *Filebo*, posteriormente —; não devemos, pois

“[...] acreditar que o *Sofista* é um diálogo puramente metodológico [ein reiner Methodendialog], como é defendido especialmente por interpretações modernas, como se Platão estivesse, aqui, apenas interessado em demonstrar um recente método descoberto de διαίρεσις [diaíresis]”.<sup>158</sup>

\* Trataremos, de modo pormenorizado, sobre essa perspectiva de *visão de cima* de *distanciamento e valoração existencial* em nosso último capítulo, especialmente na terceira seção, sobre Pierre Hadot.

<sup>157</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 168 [GA 19, p. 244].

<sup>158</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 182 [GA 19, p. 263].

A interpretação inicial do *pescador* [ἄσπαλιευτής = aspalioutés], como alguém capaz de uma *arte/técnica*, segundo Heidegger, é o modo de explicitar τέχνη [technē] enquanto εἶδος [eidos]: ποιητική [poiētiké] e κτητική [ktētiké] — produtora/criadora e apropriadora/aquisitiva —, de modo que se relaciona diretamente com a proposta de ser enquanto οὐσία [ousía] — que Heidegger interpreta como *presença* ou *o que está disponível*.<sup>159</sup> O que parece constituir uma exemplificação meramente pedagógica se mostra como o modo de *apropriação da verdade* dos gregos, uma vez que “Os gregos e, acima de tudo, Platão, compreendiam o [re]conhecimento, γνώρισις [gnōrīsis], e λέγειν [légein] como apropriação, como *modo de apropriação de algo que já está à mão* [*Weise des Zueignens von Vorhandenem*]”.<sup>160</sup> Nesse sentido, desde o início, o diálogo já aponta para o λόγος [lógos] para autêntica apropriação do ser — aqui, *apropriação* pode ser compreendida, também, como modo de *incorporação do discurso*\* —, e por isso mesmo que λόγος [lógos] representa não só o que é dito, mas o próprio *caminho da linguagem*, o próprio *modo acusativo* — o objeto de que se fala —, o modo relativo de dizer [de/sobre] algo etc. Por último — em nossa opinião —, a figura do *pescador de anzol* pode exemplificar o processo de buscar, nas profundezas ontológicas, o ser e o trazer à superfície da realidade, formando um todo conceitual, tal como o *pescador de tridente* exemplifica o processo que parte do conceito à sua elementarização/divisão na realidade; em última análise, a figura do pescador exemplifica o processo dialético como um todo. Talvez, esse seja um dos motivos pelos quais Heidegger prefira Aristóteles, com o ὑποκείμενον [hypokeímenon], uma vez que, “[...] para Platão, não há distinção entre o *modo de lidar com o ente* [*Behandlungsart des Seienden*] versus o *modo de lidar com o ser* [*Behandlungsart des Seins*]”,<sup>161</sup> o que representa um *problema conceitual* que Heidegger persegue em sua tentativa de *refundar* a metafísica.\*\*

Nas definições do sofista — que Heidegger acrescenta mais uma, passando de seis para sete —, Heidegger enfatiza, mais uma vez, a τέχνη [technē] do pescador como exemplo do próprio sofista, que é um caçador, visto que “[...] o ἄσπαλιευτής [aspalioutés] e o sofista são ὄντα συγγενῆ [ónta syngené] (221d9), têm o mesmo γένος [génos] em comum” — aqui,

<sup>159</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 188 [*GA 19*, p. 272].

<sup>160</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 190 [*GA 19*, p. 275].

\* Trataremos sobre a proposta de um *discurso introspectivo* ou *discurso interior*[izador], de forma mais apurada, no último capítulo.

<sup>161</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 199 [*GA 19*, p. 287].

\*\* Podemos, aqui, relembrarmos da discussão — curiosamente, em forma de diálogo — entre Heidegger e um japonês, sobre Kuki Shūzō — responsável pelas primeiras traduções [do pensamento] de Heidegger no Japão —, no qual Heidegger novamente expõe sua perplexidade quanto ao modo de compreensão e condução do λόγος [lógos] na perspectiva japonesa não conceitualizante — no mesmo sentido de dialética intermitente de Platão à luz do diálogo socrático. Cf. HEIDEGGER, Martin. *A dialogue on language between a Japanese and an Inquirer*. In: \_\_\_\_\_. **On the way to language**. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1982. p. 1-56.

Heidegger insiste em traduzir γένος [génos] por *ancestralidade*. Eis a primeira definição, pois: *o sofista é caçador de jovens ricos*, isto é, define-se por sua constante busca de pupilos com quem possa *comercializar* sua ρητορική [rhētorikḗ]: arte da persuasão τέχνη της πειθοῦς [téchnē tēs peithoús] — Heidegger insiste que a discussão *não* é ontológica, mas trata do próprio *comportamento* do ente [*Verhalten* des Seienden selbst], portanto, da possibilidade de *existência* do sofista.<sup>162</sup>

A segunda definição de sofista, na interpretação heideggeriana, resume-se como *comerciante de varejo*. Μεταβλητική [metablētikḗ] é o termo que denota a *troca de mercadorias*, de modo que Platão define a forma negativa do sofista, enquanto varejista, pois aquilo que ele comercializa não é algo que ele mesmo produz; portanto, são dois elementos negativos: a) *revende* um tipo de τέχνη [téchnē]; e b) a vende como um tipo de μάθημα [máthema] relacionado à ἀρετή [aretḗ] e à παιδεία [paideía] para a ψυχή [psychḗ], que se configura como um *modo de se comportar*, um modo de *Dasein*, um modo de πράξις [práxis], existência na πόλις [pólis].<sup>163</sup>

Resumidamente, na interpretação heideggeriana — que acrescenta mais uma definição, aqui, ao dividir o tipo de comércio sofisticado —, a terceira e quarta definições ilustram a divisão do objeto comercializado, isto é: a) se ele é [re]vendido por um mercador estritamente local ou que viaja e b) se é o mercador mesmo que produz seu objeto de venda. O objeto comercializado pelo sofista é um modo de λόγος [lógos], que pode ser comercializado por comerciante *local* ou *viajante*. A quinta definição é o que recoloca a figura do *caçador*, da *disposição pelo embate discursivo*, isto é, o caráter *disputativo*. É um caráter *agonístico*,

[...] pois ἀγών [agṓn], para os gregos, propriamente significa ‘disputa’, ‘competição’. Portanto, a determinação original dessa luta é ἀμιλλᾶσθαι [hamillásthai], em latim *contendere, disputar* [der *Wettkampf*], competir com outro pelo primeiro lugar em algo [das Kämpfen mit einem Anderen um den Vorrang in etwas].<sup>164</sup>

Contudo, trata-se de um embate λόγοις πρὸς λόγους [lógois pros lógous], isto é, por meio dos λόγοι [lógoi]. O intuito, pois, é *vender o discurso* para persuadir o *cliente* de um discurso que molda o próprio modo de ser/agir na πόλις [pólis].

Para as últimas definições — que tratam do tipo de λόγος [lógos] do sofista —, Heidegger promove um *excursus*, isto é, um tipo de *digressão*, a fim de explicitar como o λόγος

<sup>162</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 203 [*GA 19*, p. 292].

<sup>163</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 208 [*GA 19*, p. 299].

<sup>164</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 211 [*GA 19*, p. 303].

[lógos] é compreendido por Platão e sua dupla posição quanto à retórica — negativa, no *Górgias*, e positiva, no *Fedro* e no *Sofista*, quando condicionada pela dialética.<sup>165</sup> A ênfase heideggeriana é mostrar que a pressuposição dialética elenca os dois momentos — diairético e sinótico —, pois “Συναγωγή [synagōgē] é um modo de *ver*, i.e., ver o ἐν [hén] [eine Weise des Sehens nämlich des ἐν]; e mesmo a διαίρεσις [diaíresis], como um desocultar [als Aufdecken], é conduzida com base no constante olhar sobre o ἐν [aus dem ständigen Hinblicken auf das ἐν]”<sup>166</sup> (grifo nosso); isto é, o ponto central é ὁρᾶν [horán], *ver*, mas, também, *dar a coisa à vista através do λόγος* [lógos].

A sexta definição, para Heidegger, é a característica de *refutador* do sofista — que o autor considera uma junção de sua quinta (disputador) e sétima (criador de imagens). Aqui, outros conceitos entram em cena para caracterizar a sexta definição, que deixa *traços* para os momentos procedimentais para a *captura do sofista* — o plano inicial, isto é, de *capturar no e pelo λόγος* [lógos] o que seja sofista. Os conceitos iniciais são διαίρεσις [diaíresis = separar/definir], διάκρισις [diákrisis = extrair/livrar/elevar] e κάθαρσις [kátharsis = purificar].<sup>167</sup> Entretanto, a purificação, aqui, como forma de *arte sofisticada* tem como objeto a ἄγνοια [áгноia], portanto, como fim, ἔλεγχος [élenchos], que Heidegger compreende, respectivamente, por *expor publicamente* — o que se assemelha muito aos processos de *maiêutica* e *ironia* socráticos. Contudo, ἄγνοια [áгноia] é interpretada como *deformidade [da alma]* e *inexperiência* — os termos escolhidos por Heidegger são αἰσχος [aíschos] e ἀμαθία [amathía] —, por isso deve ser *purificado* em direção à ἀλήθεια [alétheia], que é interpretada como a *beleza da alma* — e, tal como no *Filebo* —, aquilo que pode/deve ser *mostrado* ou *dado à vista*.<sup>168</sup> Nesse sentido, o caráter de refutação — enquanto purificação e reordenação da alma — é exposto como um tipo de *propedêutica*, de modo que “Esse tipo de apresentação e interpretação de διδασκαλική τέχνη naturalmente *pretende aproximar muito o sofista com o filósofo* [beabsichtigt, *um den Sophisten mit dem Philosophen ganz eng zusammenzubringen*]”.<sup>169</sup> Já a sétima definição — acrescentada por Heidegger por conta daquela divisão extra da segunda definição — é o caráter de *parecer com um artista que discute sobre tudo* —<sup>170</sup> que é melhor explicitado posteriormente, quando Heidegger insere a argumentação do *ser* e *não ser* e o caráter de possibilidade da existência do *não ser* como

<sup>165</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 212 et seq. [*GA 19*, p. 306 et seq.].

<sup>166</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 242 [*GA 19*, p. 349].

<sup>167</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 247 [*GA 19*, p. 355].

<sup>168</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 257-258 [*GA 19*, p. 371, 373].

<sup>169</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 263 [*GA 19*, p. 380].

<sup>170</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 266 [*GA 19*, p. 385].

pressuposto da existência do *discurso inautêntico* [ψευδῆς λόγος = pseudēs lógos] ou da *falsa opinião/mentira sofisticada*.

O desdobramento das definições de sofista se funda, basicamente, na definição do que é *ser [e portar-se como] sofista*.<sup>\*</sup> A partir da última definição de sofista, enquanto aquele capaz de *conhecer tudo*, se apresenta a insustentabilidade a nível ontológico, constituindo o que normalmente se define como o grande problema do *Sofista*, a saber, *a maior oposição de todas* [ἐναντιώτατα = enantiótata], o *ser do não ser*. A introdução da problemática da possibilidade do *não ser* — rechaçada pela dogmática de Eleia, em especial, por Parmênides, de quem Platão se mostra conhecedor, através da figura de Sócrates, e do qual o Estrangeiro é *herdeiro intelectual* — se institui pela comparação da *sofística* à *mimética*, isto é, como uma *arte da imitação*. Trata-se, pois, de conceber a *sofística* como um modo de ποίεσις [poíesis] que trata de discursos que *parecem* com aquilo a que se refere, de modo que

[...] não é a εἶδος [eídos] e a οὐσία [ousía] que são mostradas, mas εἶδωλον [eidōlon], não a coisa mesma tal como é em si mesma, mas, meramente, como *parece* em seu aspecto imediato [nicht die Sache selbst, so wie sie an sich ist, sondern, wie sie lediglich in dem nächsten Aspekt aussieht].<sup>171</sup> (grifo nosso).

Nesse sentido é que se define a τέχνη σοφιστική [téchnē sophistiké] como εἰδωλοποιική [eidōlopoiiké], que caracteriza o sofista como um *produtor de imagens* — εἰκόνα [eikóna = imitativas/refigurativas] e φαντάσματα [phantásmata = aparentes/ilusórias] — carentes de *presença ontológica*.

Portanto, quando Platão coloca a τέχνη σοφιστική [téchnē sophistiké] no horizonte da μιμητική [mimētiké], a escolha desse horizonte não é acidental, mas, pelo contrário, fundada na coisa mesma [sondern in der Sache selbst gegründet], i.e., no modo de conexão [in der Art des Zusammenhangs] entre ποιεῖν [poiēin] e λέγειν [légein] ou entre οὐσία [ousía] e λεγόμενον [legómenon], *na medida em que, para os gregos, ser significa, precisamente, ser presente, ser no presente* [sofern Sein für die Griechen eben heißt: Anwesend-sein, Gegenwärtig-sein].<sup>172</sup>

\* Na perspectiva dessa interpretação heideggeriana do *Sofista*, o pano de fundo é o conceito de ἕξις [hēxis] aristotélico, isto é, o modo de *dispor-se existencialmente* ou, se preferirmos, uma *possibilidade do Dasein*. Não é por acaso que, no primeiro capítulo, destacamos o mesmo conceito na interpretação do *Filebo*, por Gadamer. Ambos destacam o aspecto *existencial* do filósofo: o *Filebo*, de forma explícita, com relação à *vida mediana* baseada na *boa escolha dialética*, e o *Sofista*, de forma indireta, através da definição do *comportamento do sofista*, que, como vimos, é um modo de conceber, através da negação, o *ser filósofo*. Por certo que há uma argumentação ontológico-teleológica que sustenta o diálogo, mas que não é pressuposto para que destaques os aspectos relacionados ao *modo de ser filósofo* que encaramos como objeto direto deste estudo e que aparece em ambos os diálogos vinculados pela *dialética*.

<sup>171</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 272 [GA 19, p. 393].

<sup>172</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 275 [GA 19, p. 397-398].

Ao definir o sofista como um *produtor imagético* — portanto, de discursos aparentes, inautênticos —, a temática ontológica é incorporada do discurso, ao afirmar que *o sofista oculta-se na obscuridade do não ser*, isto é, daquilo que não tem εἶδος [eídos], que *não é dado à vista*. O paradigma discursivo é seguir a tradição eleata — da máxima de Parmênides, de *ser é e não pode não ser* — ou cometer o *parricídio de Parmênides*, por conta do próprio Estrangeiro, a fim de tratar do *não ser* como pressuposto ontológico do *discurso inautêntico* e do modo de *Dasein* do próprio sofista.\*

Ao tratar dessa discussão da possibilidade do *não ser*, a grande dificuldade é *dizer algo que não possui presença*, na concepção grega, de modo que “[...] todo λέγειν [légein] é, em seu sentido próprio, um λέγειν τί [légein tí], e todo λέγειν τί [légein tí] é um codizer [mit sagen] de ὄν [ón] e ἔν [hén]”,<sup>173</sup> isto é, todo *dizer* já é um *dizer algo* e, especificamente, *algo singular/uno*. Portanto, mesmo que *não ser* não corresponda a *ser*, quando se forma um discurso sobre o *não ser*, institui-se o ἕτερον [héteron], o *outro/diferente* — que acaba por ser determinante na revisão de Platão da possibilidade de encarar a partícula negativa [μή] do ser [ὄν] como *negação*. Contudo, como já fora tratado anteriormente, o sofista é, em última instância, um εἰδωλοποιός [eidōlopoiós], e a imagem é um tipo de λέγειν [légein], entretanto, “Quando a imagem tem um ser [wenn das Bild ein Sein hat], afirmaremos que não ente [Nichtseiendes] pode entrar em uma συμπλοκή [symploké] com ente [Seiendem]”,<sup>174</sup> o que dificulta a argumentação que visa a συμπλοκή [symploké] entre *ser* e *não ser*.\*\*

O ponto nevrálgico da discussão platônica está na possibilidade de alterar o sentido de *ser* — desconsiderando ou, ao menos, reestruturando a tradição e a doutrina parmenidiana.

---

\* Aqui, é possível notar o fator *fenomenológico* adotado tanto na abordagem gadameriana quanto na heideggeriana. O foco não é *desconsiderar* a tradição, mas *desconstruí-la*, de algum modo — tal como Heidegger o faz, especialmente, com a concepção de *metafísica* —, como Platão propõe com relação à tradição eleata de sua época, a fim de conduzir o diálogo em direção ao discurso sobre o *não ser*. No entanto, é estranho pensar que, ao mesmo tempo em que Heidegger critica a fenomenologia de sua época e se prende à interpretação aristotélica do diálogo platônico, afirma que o único modo de *fazer o passado libertar-se de nós* — em linguagem gadameriana: *livrar-nos de nossos pressupostos teóricos ou preconceitos* — é *fazer justiça a esse passado*. Por isso o foco exaustivo de Heidegger na primeira parte das definições do sofista, em especial no conceito de *apropriação*, pois o foco é mostrar que λόγος [lógos] é *o modo de apropriação do que é visto em seu desvelamento* [die Aneignung des Gesehenen in seiner Unverborgenheit], que se dá no processo de νοεῖν [noeîn], enquanto διάνοια [diánoia], que é um processo de διάλογος [diálogos] com a alma e expresso através da *apropriação* do λόγος [lógos] que é determinado na διαλεκτική [dialektiké]. Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 283, 286 [GA 19, p. 409, 413].

<sup>173</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 289 [GA 19, p. 418].

<sup>174</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 297 [GA 19, p. 430].

\*\* Atentemos, aqui, para os termos κοινωνία [koinōnía = comunhão] e συμπλοκή [symploké = combinação], termos aristotélicos utilizados por Heidegger que estão em consonância com os termos platônicos μεικτήν [meiktḗn = mistura] e συμμειξεως [symmeixeōs = combinação], utilizados em nosso primeiro capítulo para representar o *entrelaçamento* dos gêneros de coisas, dos tipos de coisas existentes e, de forma especial, o modo como *coexistem*.

Nesse sentido, tal como Platão faz uma reconstrução das doutrinas do *ser* da tradição de sua época, Heidegger a retoma, com base nas distinções dos pré-socráticos, Platão e Aristóteles, de modo que, enquanto “[...] os eleatas afirmam que há *um ser* [Es gibt *Ein Sein*] [...] Platão afirma que não, [pois] deve haver um *ser múltiplo* [es muß geben ein *mehrfaches Sein*]”.<sup>175</sup> Portanto, na visão de Heidegger — ao contrário de toda uma tradição contemporânea interpretativa platônica, que propõe um novo paradigma hermenêutico — Platão não pretende criar um *monismo*, com ênfase no *uno*, segundo Heidegger; “Platão [...] quer abrir-lhes os olhos [ihnen die Augen öffnen] [de seus oponentes] e mostrá-los que, em λέγειν [légein], em todo falar sobre o ente, algo mais é codito [in jedem Sprechen über das Seiende, noch etwas Anderes mitgesagt ist]”.<sup>176</sup>

É inevitável, ao tratar do *modo de Dasein*, do modo de se portar, enquanto existente, da relação dos entes com o *ser*. Isso explica a estruturação do diálogo platônico, que, ao se questionar sobre o *modo de ser* do sofista, busca respaldo, pressuposto e correspondência na estrutura ontológica deste. Como sintetiza Heidegger,

Todo perguntar [Fragen] é interrogar [Befragen] algo, em certo sentido. Na ontologia, o ente é interrogado [das *Be-frage* das Seiende]. A pergunta pelo ente é conduzida em direção ao ser dele [An das Seiende wird die Frage gerichtet nach seinem Sein]. Portanto, ser é o que é perguntado [Das Sein ist also das Erfragte].<sup>177</sup>

Portanto, ao revisar a proposta eleata de *ser* enquanto *uno* [ἓν = hén] e *todo* [ὅλον = hólón], o propósito é explicitar a relação ontológica com o modo de ser *fático* do *Dasein*.<sup>\*</sup> A correspondência já referida anteriormente, entre *ser* e *presença*, para os gregos, não surge de uma suposição vazia.

Os gregos não pegaram esse significado de ser [Sein] de qualquer lugar [...], mas, sim, é o único suportado na própria vida, no *Dasein* fático [das Leben selbst, das faktische Dasein], na medida em que todo *Dasein* humano é

<sup>175</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 307 [GA 19, p. 444].

<sup>176</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 308 [GA 19, p. 446].

<sup>177</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 310 [GA 19, p. 448].

\* Em Platão, pois, o modo de conduzir o questionamento do *ser dos entes* determina-se pelo fio condutor do λόγος [lógos] constituído em modo de διαλέγεσθαι [dialégesthai], isto é, através do exercício e do procedimento dialético, que é caracterizado — tanto no *Filebo* quanto no *Sofista* —, como o modo de investigação mais adequado em relação às *coisas mesmas* através da divisão, da definição, e da [re]conceituação do objeto tratado pelo *diálogo filosoficamente comprometido*. Além disso, a dialética apresenta, em Platão, a possibilidade de um *Dasein* específico, de um modo de existência, de portar-se; a dialética tem um *traço* ético, por isso nossa insistência em mostrar a relação do que Gadamer explora em sua interpretação do *Filebo*, no que ele caracteriza como *ética dialética*, com a interpretação do *Sofista* de Heidegger, que enfatiza a proposta da *analítica do Dasein* e não tanto o viés ontológico sob o qual, normalmente, as interpretações tradicionais se baseiam.

interpretativo [alles menschliche Dasein Auslegendes ist], interpreta a si mesmo tal como tudo que seja ente em qualquer sentido.<sup>178</sup>

Contudo, o modo de superar a dificuldade ontológica de *ser enquanto presença e corporificação/presença física* [σῶμα = sōma] é dotar o *ser* de *potência* [δύναμις = dýnamis] de *presença com algo* [συμπλοκή/κοινωνία = symploké/koinōnía] — que é a possibilidade de *ser* significar não só a presença *dele mesmo*, mas o discurso que se faz sobre ele, o *não dito* dele mesmo, a possibilidade de ser algo *diferente, outro*. Aqui, Heidegger inclui reafirma a necessidade do conceito de ἕτερον [héteron], a fim de explicitar a *relação* entre eles, μέθεξις [méthexis] ou κοινωνία τῶν γενῶν [koinōnía tōn genōn].<sup>179</sup> Portanto, a hipótese do rompimento da tese parmenidiana propõe mostrar que “[...] todo ente, na medida em que é, é o mesmo e outro [es selbst und etwas Anderes ist]” —<sup>180</sup> o que, em nossa opinião, abre a possibilidade de todo o campo da tradição hermenêutica, em especial a de Gadamer, por exemplo, ao tratar da hermenêutica como modo de compreensão das coisas consciente da limitação do *Dasein* e da própria finitude a ele implicada.

A convergência da explicitação de *ser* é instituída na sua *potência* [δύναμις = dýnamis] de *identidade/mesmo* [ταυτόν = tautón] e *diferença/outro* [ἕτερον = héteron], de *repouso/estática/permanência* [στάσις = stásis] e *movimento/dinâmica/modificação* [κίνησις = kinesis] concomitante. Esse é o cerne do problema ontológico grego: identidade e não identidade de um mesmo objeto, ao mesmo tempo e sob as mesmas circunstâncias. A questão, como Heidegger destaca, novamente se apresenta no λόγος [lógos], de modo que a tentativa de *combinação* [συμπλοκή = symploké] entre *ser* [ὄν = ón] e *não ser* [μη ὄν = mē ón] é orientada através do λόγος [lógos]. De modo mais específico, “Os gregos perguntavam como ὄν [ón] está presente em λόγος [lógos] [wie das ὄν im λόγος da ist] ou, mais precisamente, como pode haver uma κοινωνία [koinōnía] em ὄντα [ónta] [wie eine κοινωνία in den ὄντα möglich ist]”,<sup>181</sup> isto é, como é possível expressar o ser, por meio de nossa linguagem finita e limitada, e mostrar a *implicação ontológica de todos os entes* ou a *participação do ser em todos os entes*, ou seja, de como é possível explicar a coexistência de um ser que é *uno e imutável* na variedade de coisas que *derivam* deste — similar problema que, na Idade Média, conduziu a pesquisa teológica sobre a *Trindade*, em sua relação de *singularidade e multiplicidade*.

<sup>178</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 323 [GA 19, p. 466-467].

<sup>179</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 327 [GA 19, p. 473].

<sup>180</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 329 [GA 19, p. 476].

<sup>181</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 354 [GA 19, p. 512].



Para Heidegger, a utilização do termo *gênero* [γένος = génos] — que, para Heidegger, é traduzido como *linhagem*, *ancestralidade*, como já referido — é uma mera *adequação linguística* do Platão tardio — o Platão do *Filebo*, onde tal termo também aparece —, que substitui a *forma* [εἶδος = eídos]; a distinção heideggeriana diz respeito ao *princípio* e ao *fim* de cada uma delas, que diferem, visto que εἶδος [eídos] diz respeito à *intelecção* [νοεῖν = noeîn], e γένος [génos] relaciona-se à *geração*, a *linhagem ancestral* da qual derivam as coisas.<sup>182</sup> Após as definições do sofista — e, conseqüentemente, as do filósofo, *via negativa* —, a única definição *positiva* do filósofo é que ele possui uma espécie de τέχνη [téchnē] — que, *casualmente*, é a mesma capacidade explicitada como *suprema e divina*, no *Filebo* —, a saber, a *dialética*, que é a *mais alta ciência* [ἐπιστήμη μεγίστης = epistēmē megístēs].<sup>183</sup> Dentro da definição de *dialética*, Heidegger destaca as determinações — que ele mesmo afirma não compreender bem [Ich gestehe, daß ich von diesem Abschnitt eigentlich nichts verstehe] — inerentes a ela: a) a dialética como πορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων [poreúesthai dia tón lógōn], isto é, *transitar através do discurso*; b) a dialética como *tratar do mesmo e do outro*, isto é, separar e definir os entes por *identidade e/ou diferença*.<sup>184</sup>

A dialética, pois é uma possibilidade do filósofo, visto que, como já referido anteriormente, o sofista *se refugia na obscuridade do não ser* [εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα = eis tēn toû mē óntos skoteinótēta], enquanto que o filósofo *é difícil de ser visto devido à clareza de seu lugar* [διὰ τὸ λαμπρὸν τῆς χώρας = dia to lampron tēs chōras].<sup>185</sup> Heidegger também é da opinião de que não há necessidade — como alguns teóricos defendem — de um diálogo *Filósofo*, perdido ou desconsiderado pela tradição, visto que a ênfase na caracterização do sofista se institui pela necessidade de tratar daquilo que é *obscuro*,<sup>186</sup> daquilo que impede a investigação filosófica — lembremos que o sofista é uma figura emblemática da possibilidade ontológica do *não ser*. Portanto, o modo de lidar e definir os *gêneros* [γένή = génē], aqui, é *dialético*, pois encerra a possibilidade diarético-sinótica, que permite dividir, distinguir, definir, destacar, reunir e conceitualizar cada um deles como *autônomos* e cognatos verdadeiros das *formas* [εἶδη = eídē] — o que explica o destaque realizado por Heidegger, no que se refere à livre associação platônica dos dois termos, referido anteriormente.\*

<sup>182</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 361-362 [*GA 19*, p. 522, 524].

<sup>183</sup> *Sofista*, 253 c.

<sup>184</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 361-367. [*GA 19*, p. 522-530].

<sup>185</sup> *Sofista*, 254 a.

<sup>186</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 368 [*GA 19*, p. 532].

\* Notemos que, no *Filebo*, apesar de a investigação ser em torno do *bem* [ἀγαθόν], os principais *gêneros* são *cinco*: (a) ὄν / ἔν [ón/hén = ser/uno], (b) ἄπειρον [ápeiron = infinito/indeterminado], (c) πέρασ [péras = finito/determinado], (d) μεικτός / σύμμιξις [meiktós/sýmmeixē = mistura/cominação], (e) αἰτία [aitía = causa].

Toda a argumentação de ordem ontológica tem uma profunda relação com o modo de existência do ser humano — em especial, do modo filosófico em detrimento do sofisticado. Ao tratar de *gêneros* de κίνησις [kínēsis] e στάσις [stásis] como ἐναντιώτατα [enantiótata = os mais opostos] e, posteriormente, colocá-los em contato, misturando-os através de ἕτερον [héteron] — que, mais tarde, se mostra como o próprio não ser, enquanto *antítese* —, fica evidente a limitação do λόγος [lógos] em *dizer* ou *dar à vista* as coisas em vista de nossa finitude e nossa capacidade finita. Outro fator é que, ao fim, o propósito da argumentação é mostrar que há um *outro* — um *não dito*, como prefere chamar Gadamer —, que pode ser revelador, mas que nunca é esgotado de forma definitiva. Sendo assim, inclusive o modo de ser filósofo pode ser *corrompido*, por assim dizer, pelo modo de ser sofista — certamente, por isso que há o desenvolvimento do *treinamento* do filósofo em tantos outros diálogos e outras passagens de diálogos platônicos, como modo de *prevenção* a tal corruptibilidade.

De certo modo, a possibilidade do *outro/diferente* no *mesmo/idêntico* não significa uma negação de sua existência ou de afirmação do *não ser*, de modo direto, senão que uma proposta de tratar da *antítese*, algo que não necessariamente é algo *contrário* ou *contraditório*. Ao mostrar o *não ser* através do *outro*, Platão contorna o problema parmenidiano, de modo que, como afirma Heidegger, “Ninguém mais pode dizer que, ao falar sobre μὴ ὄν [mē ón], ao manter o ὄν [ón], o εἶναι [eînai] de μὴ ὄν [mē ón], nos referimos ao nada e tentamos provar o ser do nada [das Nichts meinen und bezüglich des Nichts versuchen, sein Sein zu erweisen]”.<sup>187</sup> A proposta de *mostrar o não ser* é, também, uma tarefa de cunho dialético, visto que o último estágio do percurso dialético, no *Sofista*, além de *seguir o que é [co]dito*, é persegui-lo enquanto εἶδος [eídos] e, posteriormente, *expô-lo publicamente* [ἐλέγχειν = elénchein], de modo que, somente desse modo, διαλεκτική ἐπιστήμη [dialektiké epistémē] é ἔλεγχος ἀληθινός [élenchos alēthinós], isto é, o *exposto autenticamente*, apropriadamente de acordo com o que e do que se fala.<sup>188</sup>

A proposta, aqui, Heidegger insiste, é explicitar o sofista como um modo de ser do ser humano que está diretamente ligado ao modo como este faz uso do λόγος [lógos] enquanto mera δόξα [dóxa], isto é, λόγος ψευδής [lógos pseudēs]; trata-se, pois, da possibilidade de *mentir*, de fazer uso do *discurso inautêntico*, de não estar comprometido com o que se diz — em última análise: ser sofista é a possibilidade de agir em dissonância com o que se diz, ser

---

*Casualmente*, mais um ponto interessante que liga o *Filebo* ao *Sofista*, que também apresenta *cinco gêneros*: (a) κίνησις [kínēsis = movimento], (b) στάσις [stásis = repouso], (c) ὄν [ón = ser], (d) ταυτόν [tautón = mesmo/identidade], (e) ἕτερον [héteron = outro/diferença].

<sup>187</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 393 [GA 19, p. 568].

<sup>188</sup> Cf. HEIDEGGER, *PS*, p. 394 [GA 19, p. 569].

*demagogo, charlatão*. Dessa forma, em consonância com o que propomos como objetivo desta seção — a saber, mostrar o caráter do filósofo e a relação da dialética, presente no *Filebo* e no *Sofista*, como fator determinante para sua constituição —, a possibilidade do sofista é a possibilidade do *não ser* enquanto *distorção da verdade*. Como já referido anteriormente, a possibilidade de vida público-política, para os gregos, implica boa conduta e virtude e “Se não há filosofia, isto é, λέγειν [légein] no sentido autêntico, também não há existência humana [Gibt es keine Philosophie, d.h. kein λέγειν im echten Sinne, dann gibt es auch keine menschliche Existenz]”.<sup>189</sup> Portanto, se não há uma tentativa de compreender e assimilar a possibilidade de nossa existência, de nossa vida humana enquanto algo mais digno e honorável, a própria filosofia perde seu caráter, que — como vimos nestes dois capítulos do presente estudo —, em última análise, significa *viver de acordo com o próprio discurso*, isto é, não cindir o saber de sua internalização e efetivação.

### 3.4 CONSIDERAÇÕES EUPORÉTICAS II

Na primeira seção deste capítulo, ressaltamos o modo pelo qual Platão investiga como é possível existir um tipo de vida sofisticada e como se articulam os conceitos ontológicos para validar tal hipótese. O diálogo tem o seu fim determinado por um fechamento de um ciclo inicial, a saber, da definição do *sofista*. Não se trata de um diálogo de todo aporético, visto que há uma definição conclusiva, mesmo que não definitiva, do que é *ser sofista*. Nesse sentido, toda a consequente busca pela definição do *ser*, do *não ser*, do *movimento*, do *repouso*, do *diferente/outro*, do *idêntico/mesmo* é uma tentativa de mostrar a possibilidade de ser real o modo de existência optado pelo sofista, isto é, de promover *discursos inautênticos*, *comercializar discursos enganosos*. A saída, pois, é buscar um modo de se portar autêntico, mais verdadeiro, de modo que o discurso não seja enganador, e sim busque esclarecer o que são as coisas, de fato, com vistas a uma constante busca, a uma constante investigação com relação *às coisas mesmas*. Em outras palavras, nosso propósito foi mostrar como o *Sofista* é um diálogo que trata do *filósofo*, isto é, da condição de vida mais autêntica — tal como aquela enaltecida no *Filebo* —, que encontra seu ápice no procedimento dialético que propõe a divisão, distinção e a definição das coisas da melhor forma possível, de modo que o discurso tenha correspondência genuína com aquilo do que se fala ou que se *dá à fala*.

---

<sup>189</sup> HEIDEGGER, *PS*, p. 400 [*GA 19*, p. 577-578].

Na segunda seção, tratamos da interpretação heideggeriana do *Sofista*, que é um paradigma interpretativo e uma espécie de *ponto de partida* de toda a tradição que o sucede. Nossa expectativa era mostrar que, a partir da interpretação heideggeriana, é possível defender nosso propósito no presente estudo, a saber, que a filosofia é um *modo de ser*, uma *opção existencial*, uma *possibilidade do Dasein*. Heidegger prescinde de uma interpretação *aristotélica* — tal como Gadamer o faz em sua interpretação do *Filebo* —, de modo que a ênfase se dá muito mais no modo de constituição do *ser sofista* para explicitação do *ser filósofo* do que na corroboração das teses mais tradicionais, que interpretam o *Sofista* como um diálogo inacabado, que indica a um próximo, chamado *Filósofo*, que não nos fora legado. A preocupação de Heidegger é mostrar muito mais a presença de Aristóteles na fase tardia de Platão e de como é mais fácil compreendê-lo com base na interpretação do estagirita. A interpretação heideggeriana visa esclarecer a submissão do ontológico no fático, isto é, elucidar que a constituição de caráter ontológico, no *Sofista*, serve para demonstrar a possibilidade de um *Dasein* sofisticado, pois não estão desconectados. Heidegger torna claro nosso objetivo neste capítulo: mostrar como o filósofo se distingue do sofista pelo seu *modo de ser*, sua *opção de Dasein*, sua *constituição de caráter* e sua *autenticidade discursiva*. De certo modo, parece que o que Heidegger tentou esclarecer, do ponto de vista de sua interpretação do *Sofista*, é o que Gadamer também tentou esclarecer, influenciado pelo mestre, em sua interpretação do *Filebo* — um *desejo não concluído* por Heidegger, nas preleções de 1924-25.

No próximo capítulo, interpretaremos o *Alcíbiades I*, de modo a fechar o *ciclo platônico* sobre a *filosofia como modo de vida*. Neste último capítulo, mostraremos como os três capítulos estão ligados por uma temática única, que é a *existência filosófica*, sublinhando a metodologia que, transversalmente, está presente em toda a filosofia platônica e pós-platônica, a saber, a dos *exercícios espirituais* e do *cuidado de si* — temas pertinentes à nossa pesquisa e discutidos, na segunda e terceira seções do próximo capítulo, a partir das teses tardias de Michel Foucault e Pierre Hadot.

## 4 A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA A PARTIR DO *ALCIBÍADES I*

### 4.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, trataremos da dimensão da filosofia como *modo de vida*, a partir do *Alcibiades I*, mas não somente nos atendo a ele — por isso *a partir do Alcibiades I* e não *no Alcibiades I* — na medida em que o diálogo figura a primeira seção do capítulo, mas lançamos mão da interpretação de Michel Foucault, na segunda seção, e abordamos a noção de *exercício espiritual* — tema diretamente afim ao presente diálogo, como veremos —, abordado por Pierre Hadot.

Na primeira seção, pois, realçaremos o aspecto de que enquanto *Alcibiades II* trata da temática da *prece* e o papel da *crença* com relação ao saber e à ignorância, *Alcibiades I* trata, expressamente, sobre a relação do homem consigo mesmo, sobre a função da *interioridade humana* e do diálogo com o *si mesmo*, que é definido como *alma*. Na verdade, a ênfase dada em nossa interpretação vincula-se à noção de *cuidado de si* e sua ligação com o *cuidado de outros*; em outras palavras, como é possível que o *governo de si* — o controle das próprias paixões, a boa filosofia como terapia da alma — possa influenciar no *governo dos outros*, na função política e na filosofia como uma forma de *conversão de si e reorientação existencial*.

Na segunda metade do presente capítulo, apresentaremos as interpretações de Michel Foucault, com relação ao *Alcibiades I* e às suas teses filosóficas tardias, que se empenham em dar uma nova posição a um dos três principais preceitos do oráculo de Delfos, a saber, o *cuidado de si*, que é explorado explicitamente neste diálogo, e, de forma menos efusiva, nos demais diálogos platônicos e em praticamente toda a tradição pós-platônica greco-romana. Tendo como base a filosofia como uma *escolha de vida* que leva em consideração o empenho por *ocupar-se de si mesmo* — leia-se, exercitar a própria alma e procurar conhecer-se na medida em que nos identificamos como filósofos e, por isso mesmo, capazes de *viver de forma filosófica e transformadora* —, podemos explorar como a filosofia sustentava uma noção com relação à *postura existencial* de quem a buscava, visto que era procurada como medida para [re]orientação existencial de quem quer que fosse e não apenas memorização e reprodução de discursos filosóficos canônicos. Portanto, a filosofia pode ser compreendida como uma espécie de *estética da existência*, no constante exercício por tornarmos nossa existência mais digna de ser vivida, uma *ascese* existencial que busca tornar a vida uma obra de arte. Além disso, a partir da interpretação de Foucault, abordaremos, também, a relação com o conceito de *parrêsia* — o falar verdadeiramente, francamente —, que é o que define a autenticidade do discurso e o

empenho corajoso do filósofo em tornar sua vida tão verdadeira — e até *escandalosa*, por ser *extraordinária* e impactante —, quanto for possível, de acordo com tal discurso. Enfim, versaremos sobre o que Foucault chama de *momento cartesiano*, que desdobra o momento de recapitulação filosófica, na modernidade, com uma perspectiva epistemológica e nem um pouco existencial — o que se mostra, de forma *clara e distinta*, no filosofar contemporâneo, tão desligado de nossas vidas.

Ainda na segunda seção, apresentaremos a tese principal da filosofia tardia de Pierre Hadot, que defende que a filosofia, desde seus primórdios, fora uma atividade contemplativa acompanhada por *exercícios espirituais*, que se definiam como modos de meditação, de atenção ao fluxo de consciência, exercício de avaliação deliberativo e preparação para a vida social. Sendo assim, mostraremos como a filosofia da Antiguidade esforçou-se por instaurar-se de forma a servir não só como uma atividade despreziosa e ociosa, sem relação com a vida prática, mas justamente o contrário: uma atividade contemplativa que deveria, de alguma forma, mexer com nosso modo de ser, reorientar nossa perspectiva existencial. Mostraremos, também, como a característica de exercício espiritual estava ligada com a vida em comunidades filosóficas — como a própria escola platônica — e a orientação dialógica e exemplificada no modo de ser do mestre para com seus discípulos. Exploraremos o conceito de *função filosófica* e *missão filosófica*, a fim de compreender melhor a filosofia em suas interfaces com a postura filosófica. Explicitaremos, enfim, como a tradição cristã teve grande parcela na assimilação dessas práticas filosóficas, reduzindo a filosofia ao seu discurso.

## 4.2 PRINCÍPIOS PARA A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA NO *ALCIBÍADES* DE PLATÃO\*

### 4.2.1 Aspectos formais do *Alcibiades I*

O *Alcibiades* faz parte de um grupo seletivo de diálogos platônicos que se divide em duas partes distintas — assim como o *Hípias Maior* e *Hípias Menor* —, de modo que a parte que tomamos como guia em nossa investigação é a primeira, conhecida como *Alcibiades Maior*, *Primeiro Alcibiades* ou *Alcibiades I* — doravante, modo de referência utilizado. O título do

---

\* Por sugestão do Prof. Dr. Castor M.M.B. Ruiz, na banca de qualificação, o último capítulo foi acrescido de uma seção primária acerca da interpretação do *Alcibiades I*, conferindo, assim, uma investigação coesa e coerente com os capítulos anteriores, que constavam de uma seção com um diálogo platônico e uma segunda seção com uma interpretação de um comentador.

diálogo se deve a Alcibíades, um personagem que, além de participar do *Banquete*, neste diálogo, apresenta-se como único interlocutor de Sócrates — tal como no caso do *Teeteto*, que leva o nome do jovem que participa e se põe à prova no diálogo —, mostrando sua busca por assumir um cargo político de conselheiro na assembleia. O subtítulo — *Sobre a Natureza do Homem* — destaca, em parte, um dos aspectos que enfatizamos em nossa interpretação do diálogo, a saber, a importância do *conhecimento de si* e do *cuidado de si* para a compreensão da filosofia em sua perspectiva de *guia existencial*. De certa forma, o diálogo se resume a um processo de autocompreensão de Alcibíades, de modo que, no percurso do reconhecimento de si mesmo, encontra-se despreparado para a participação na vida público-política.

#### 4.2.2 Aspectos conceituais do *Alcibíades I*

Logo de início, podemos destacar que a busca preponderante, no *Alcibíades I*, é a busca pelo conhecimento de si mesmo e pelo cuidado de si mesmo, através de um processo de interiorização. Todavia, o modo como Sócrates o faz é conduzir genialmente o diálogo, de modo que o próprio Alcibíades tome conta de sua situação existencial, ao perceber que o ensino teórico de seu tutor Péricles — político influente da Grécia Antiga, que o educara com um escravo —, de *vita contemplativa*, não fora suficiente para a *vita activa* política. O método socrático da *ironia* e da *maiêutica* mostram que a paixão de Sócrates por Alcibíades — salva a interpretação de Foucault, da qual trataremos em nossa segunda seção — é uma forma de expressar a esperança/expectativa em ainda não ser tarde para que este busque um retorno a si mesmo, de modo a preparar sua fortaleza interior, a retidão de espírito. Sócrates enfatiza, logo no preâmbulo do diálogo, que o *poder/a potência* [δύναμις = dýnamis] que Alcibíades almeja só pode ser conquistado e exercido se houver participação do filósofo e da *divindade* [θεόν = théon] que, nesse ínterim de formação de Alcibíades, o havia proibido de *dialogar/discutir* [διαλέγεσθαι = dialégesthai] e interferir diretamente na formação deste.<sup>190</sup>

O objetivo de Alcibíades é tornar-se membro da assembleia — obviamente, sob forte influência de Péricles —, além disso, quer exercer a posição de conselheiro e *orientar a algo* [συμβουλεύσει = symbouleúsei], *aconselhar/deliberar* [βουλεύωνται = bouleúóntai], mesmo não possuindo *conhecimento para aconselhar* [εἰδότης = eidótos].<sup>191</sup> Notemos que, quando Sócrates interroga Alcibíades sobre o conteúdo de tais conselhos, este responde que se tratam

<sup>190</sup> *Alcibíades I*, 105 e.

<sup>191</sup> *Alcibíades I*, 107 b.

de conselhos *sobre os próprios atos/afazeres* [περὶ τῶν ἑαυτῶν πραγμάτων = peri tōn heautōn pragmatōn], que, na verdade, estendem-se em assuntos *sobre guerra* [περὶ πολέμου = peri polémou], *sobre paz* [περὶ εἰρήνης = peri eirēnēs] e *ações do Estado* [πόλεως πραγμάτων = póleōs pragmatōn].<sup>192</sup>

Todavia, aconselhar à deliberação de outrem é aconselhar conforme à *excelência/o melhor* [βέλτιον = béltion], que se apresenta como uma espécie de *arte* [τέχνη = téchnē].<sup>193</sup> Entretanto, como no caso do *Sofista* — apresentado em nosso segundo capítulo, que trata da figura do sofista como aquele capaz de instruir sobre inverdades, discursos inautênticos e coisas das quais realmente não sabe —, Sócrates enfatiza a necessidade de se ter condições de aconselhar sobre coisas das quais realmente se tem conhecimento, de modo que a base do *melhor* funda-se no *justo* [δίκαιον = díkaion] para bem aconselhar, independentemente do caso e do assunto em tese.<sup>194</sup> Difícil é saber de onde provém e como é possível acessar o conhecimento da natureza do *justo* e do *injusto* [δίκαια καὶ ἄδικα = díkaia kai ádika],<sup>195</sup> que dificilmente pode ser *ensinado* diretamente, senão que adquirido por uma busca constante e pessoal. Sócrates, inclusive, exemplifica através da metáfora do *jogo de criança/de dados* [παιδιῶν παίξις = paidian paízois]<sup>196</sup> de Alcibíades na infância, que oportunizava o conhecimento daqueles que *roubavam* no jogo e a quem se atribuía a designação de *injusto*, no sentido de *unfair player* [do inglês, jogador injusto, trapaceiro].

Com base nisso, Alcibíades recorre à conclusão prévia de que a aprendizagem da *justiça* adveio do convívio com todos, isto é, *de todos* [παρὰ τῶν πολλῶν = para tōn pollōn],<sup>197</sup> não de um mestre ou por sua mera busca pessoal, mas do *vulgo* ou, se preferirmos, da *herança* e da *tradição cultural*. Nesse momento, Sócrates intervém, ressaltando a incapacidade do *senso comum* ensinar algo de definição tão complexa, uma vez que não consegue chegar a um *acordo* no que se refere à unidade conceitual do *justo* e do *injusto* — Sócrates explica, metaforicamente, o *justo* e o *injusto*, que aparecem na *Iliada* e na *Odisseia*, como o *desacordo* [διαφορᾶς = diaphorās] que tece a intriga beligerante, apelando para um panorama literário, cultural e tradicional grego, uma vez que Alcibíades nunca *presenciara/experienciara* uma disputa pela justiça.<sup>198</sup> Portanto, como ensinar a outrem aquilo que não é sabido para prática pessoal; isto é,

<sup>192</sup> *Alcibiades I*, 107 c-d.

<sup>193</sup> *Alcibiades I*, 108 c.

<sup>194</sup> *Alcibiades I*, 109 c.

<sup>195</sup> *Alcibiades I*, 110 a.

<sup>196</sup> *Alcibiades I*, 110 b.

<sup>197</sup> *Alcibiades I*, 110 e.

<sup>198</sup> Cf. *Alcibiades I*, 112 b.



como Alcibíades tornar-se-ia conselheiro do povo ateniense em uma seara que ele próprio ignorava?

A saída do jovem Alcibíades é argumentar que nem as pessoas, tampouco a assembleia na qual estas buscam conselhos, atêm-se à busca filosófica sobre a essência de algo, especialmente do *justo* e do *injusto*, uma vez que consideram tal questão demasiadamente *óbvia*. O foco, aqui, é a guinada argumentativa para o que Alcibíades diz ser o *vantajoso/lucrativo* [ἐλυσιτέλησεν = elysitélēsen]<sup>199</sup> e o *útil* [συμφέροντ' = symphéront'],<sup>200</sup> que não necessariamente coincidem com o que se compreende por *justo*, pois é possível tirar grande vantagem de algo completamente injusto. A questão, para Sócrates, é saber se Alcibíades se considera apto a *persuadir* [πείθειν = peíthein] a *assembleia* [ἐκκλησίαν = enklēsián], no sentido de *todos* [πολλοὺς = pollous], e *cada* [ἕκαστον = hékaston] *unidade* [ἕνα = hēna], quanto à diferença do *útil* e do *justo*.<sup>201</sup> Desse modo, não há diferença entre aquele capaz de convencer uma multidão em sua totalidade — enquanto massa, enquanto grupo de indivíduos — ou em cada parte, de acordo com a singularidade pertinente a cada um, independentemente do assunto em questão — desde que se tenha conhecimento suficiente deste, o que remete ao conhecimento da *essência* daquilo de que se fala.

Há, pois, no supracitado, a proposição que implica *justiça e beleza*, de modo que é um contrassenso uma ação *feia* [αἰσχρά = aischrá] — aquilo que se oculta à sombra, por ser vergonhoso — e, concomitantemente, *justa*. Ora, se algo é justo, logo, é *bom* [ἀγαθός = agathós], mas há possibilidade de algo *feio* ser *bom*, dentro da perspectiva grega? Alcibíades tenta argumentar sobre a possibilidade da existência dessas ações *boas e não boas* [ἀγαθὰ τὰ δ' οὐ = agathá ta d' ou].<sup>202</sup> O exemplo escolhido é o do soldado de guerra que morre ao tentar socorrer um companheiro, enquanto outro que se omite e continua vivo. Sócrates reduz a exemplificação a dois conceitos, a saber, o de *coragem* [ἀνδρεία = andreía] e o de *morte* [θάνατος = thánatos], de modo que a ação não se explica como *bela/boa e ruim/má* [καλὸν καὶ κακὸν = kalon kai kakon] ao mesmo tempo.<sup>203</sup> A coragem é vista, aqui, como uma espécie de *vitalismo*, um modo de afirmação da vida e da defesa por uma existência digna e virtuosa em comparação à covardia, que se assemelha à morte, ao *niilismo*. A conclusão, neste aparente paradoxo dialético, é que nada *belo* pode ser *mau*, de modo que a *ação bela* não pode ser uma *ação ruim*, dado o resultado que esta produz e dada a implicação de beleza, justiça e bondade.

<sup>199</sup> *Alcibiades I*, 113 d.

<sup>200</sup> *Alcibiades I*, 114 b.

<sup>201</sup> *Alcibiades I*, 114 c.

<sup>202</sup> *Alcibiades I*, 115 a.

<sup>203</sup> *Alcibiades I*, 115 c.

Evidentemente, a moralidade — a valoração da ação de cada indivíduo — é *medida* através de parâmetros estético-comportamentais, de modo que *agir bem é bom* [εὖ πράττειν ἀγαθόν = εὐ πράττειν ἀγαθόν].<sup>204</sup>

Como é de praxe na argumentação socrático-platônica, Alcibiades, o interlocutor de Sócrates, traz à luz a própria ignorância, através da *ironia* socrática. Na procura de Sócrates por um *fundamento* para a justiça, Alcibiades percebe a dificuldade de exercer sua função de conselheiro da assembleia, uma vez que não conhece, de forma clara, tal conceito que rege os demais no exercício de sua função. Fica evidente, pois, que, ao ser questionado por atenienses sobre questões de cunho deliberativo, Alcibiades não teria parâmetros para dar uma resposta assegurada, em cada caso — diferente da resposta que daria a questões mais simples e autoevidentes, de ordem sensorial.

O caso é que Sócrates aponta que quem não possui conhecimento de determinada coisa, não é capaz de deliberar adequadamente sobre esta. Um dos exemplos de Sócrates é de quando se está em viagem e não se sabe o curso, ocasião na qual recorre-se ao *timoneiro* [κυβερνήτη = kybernētēi],<sup>205</sup> que é quem *governa* o curso da embarcação — em uma clara analogia à necessidade argumentativa que se adianta, a saber, da capacidade de disciplina e governo de si mesmo. Dessa forma, *os erros na ação dependem desta ignorância de acreditar que sabe de algo que não sabe* [τὰ ἁμαρτήματα ἐν τῇ πράξει διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιάν ἐστι, τὴν τοῦ μὴ εἰδότα οἴεσθαι εἰδέναι = ta hamartēmata em tēi práxei dia taútēn tēn ágnoián esti, tēn toû mē eidóta oíesthai eidénai].<sup>206</sup> Portanto, quem ignora determinada coisa aconselha-se com quem, supostamente, conhece sobre o assunto. Além da obviedade está o fato de que, às vezes, presume-se — intencionalmente ou não — saber de algo que, no fundo, não é sabido. A figura do sofista — apresentada pormenorizadamente em nossa interpretação do capítulo anterior — é facilmente criticada, mesmo que nas entrelinhas, por se apresentar como detentor de variados tipos de conhecimento e capacidade para ensiná-los.

Como já referido anteriormente, o tutor de Alcibiades foi Péricles — que aprendera através do diálogo com Pitóclides, Anaxágoras e Damon (respectivamente, um músico iniciado à filosofia pitagórica, um filósofo pré-socrático e um músico e sofista) —, a quem Sócrates admira, mas expõe a capacidade deste em ensinar Alcibiades. A crítica socrática se deve ao fato de Péricles, conhecido como *sábio* [σοφὸν = sophon], ter sido *incapaz de torná-lo sábio*

---

<sup>204</sup> *Alcibiades I*, 116 b.

<sup>205</sup> *Alcibiades I*, 117 c-d.

<sup>206</sup> *Alcibiades I*, 117 d.

[ἀδυνατοῦντα ποιῆσαι ἄλλον σοφὸν = adynatoûnta poiêsai állon sophon].<sup>207</sup> A crítica de Sócrates se destina aos demais que conheciam Péricles, que não *se tornaram sábios através da convivência/relação* [συνουσίαν σοφώτερος γεγονέναι = synousían sophóteros gegonénai]<sup>208</sup> com este. O que Alcibiades conclui é que a maioria dos que se envolvem na vida política é *não educado/formado* [ἀπαίδευτοι = apaídeutoi]<sup>209</sup> na arte política.

Metaforicamente, Sócrates fala que, ao *governar* [κυβερνᾶν = kybernân]<sup>210</sup> uma embarcação — guardemos bem esta expressão reiterada, de *timoneiro, governo de outros*, que nos é cara neste capítulo —, deve-se ter certeza da superioridade em relação aos demais tripulantes. Entretanto, é necessário pensar na força inimiga, isto é, no estrangeiro, no desconhecido, e não somente na técnica representada pelos companheiros. Em especial, Sócrates destaca a importância de *conhecer o inimigo* e seu *modo de governar*, isto é, como os lacedemônios e os persas cuidam de seus negócios públicos. Tal reflexão implica o pensamento sobre si mesmo e o que mais nos interessa na interpretação deste diálogo: o conselho de *cuidar mais de si mesmo* [σαυτοῦ μᾶλλον ἐπιμεληθῆναι = sautoû mállon epimelēthénai].<sup>211</sup> A interiorização e o cuidado de si e das próprias capacidades e habilidades a serem desenvolvidas, caso deficientes em comparação com as habilidades do inimigo, fazem com que se conheça melhor a si mesmo e a potência de crescimento existencial. Por isso, Sócrates trata da necessidade de nos espelharmos nas *melhores naturezas* [ἀμείνους φύσεις = améinous phýseis], encontradas na descendência divina, enquanto seres humanos que buscam a excelência existencial, baseada na *virtude* [ἀρετή = areté].<sup>212</sup>

A comparação entre governantes gregos e persas, em especial, é invariavelmente pertinente na argumentação socrática, visto que mostra a superioridade em preparar quem se destina ao governo — no caso, a linhagem real de Xerxes, rei da Pérsia e de seu filho, Antaxerxes. Enquanto Alcibiades pretende ser conselheiro da assembleia política de Atenas sem nenhum preparo extraordinário, o príncipe da Pérsia é destinado ao governo e ensinado para tal desde muito cedo. Em dado momento, Sócrates afirma que, aos quatorze anos, o príncipe é apresentado a quatro preceptores, que representam, respectivamente, *o mais sábio, o mais justo, o mais temperante e o mais corajoso* [ὁ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιοτάτος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος = hó te sophótatatos kai ho dikaiótatos kai ho

<sup>207</sup> *Alcibiades I*, 118 c.

<sup>208</sup> *Alcibiades I*, 119 a.

<sup>209</sup> *Alcibiades I*, 119 b.

<sup>210</sup> *Alcibiades I*, 119 d.

<sup>211</sup> *Alcibiades I*, 120 c.

<sup>212</sup> *Alcibiades I*, 120 d-e.

sōphronéstatos kai ho andreiótatos],<sup>213</sup> enquanto a Alcibíades fora designado um escravo de Péricles como instrutor. Enquanto a realeza persa conta com inúmeros escravos para desempenhar todas as funções de manutenção das próprias terras e exploração da riqueza, os gregos — nos quais se inclui Alcibíades — não dispõem de tanto *ócio produtivo*, visto que os membros da assembleia têm suas próprias preocupações com negócios pessoais, além das ocupações profissionais; cuidam dos outros sem pressupor o cuidado de si.

Sócrates exalta, além do *cuidado de si*, que carece em Alcibíades, o *conhecimento de si* [γνώθι σαυτόν = gnóthi sautón],<sup>214</sup> através da ênfase de um dos adágios do oráculo de Delfos. Como já explorado acima, os governantes de outras nações levam vantagem quanto à formação de seus membros, portanto, o único modo de os atenienses sobrepujá-los é através da superioridade em *cuidados e técnica/arte* [ἐπιμελεία καὶ τέχνη = epimeleíai kai téchnēi].<sup>215</sup> A superioridade de Sócrates com relação à formação de Alcibíades é explicitada através do *tutor* de cada um deles. Enquanto Alcibíades fora ensinado por Péricles e por um escravo deste, Sócrates afirma ter sido instruído pelo *divino* [θεός = theós]\*, pois: *o divino, ó Alcibíades, até este dia não permitira que eu conversasse contigo* [θεός, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὅσπερ σοί με οὐκ εἶα πρὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας διαλεχθῆναι = theós, ὃ Alkibiádē, hósper soí me ouk eía pro tésde tēs hēméras dialechthēnai].<sup>216</sup>

O ponto é que Sócrates deseja incutir, no pensamento de Alcibíades, a noção de que nós, enquanto seres humanos, buscamos nos compreender melhor para *sermos melhores*. Em outras palavras, *desejamos nos tornar melhores* [ἄριστοι βούλεσθαι γενέσθαι = áristoi boulesthai genésthai], através do constante exercício interiorizador de autoconhecimento; todavia, tal conhecimento é sobre *os próprios negócios/afazeres* [πράττειν τὰ πράγματα = práttein ta prágmata].<sup>217</sup> Quanto a quem consegue cuidar de si, conhecer a si mesmo e cuidar dos afazeres que lhe dizem respeito, encontramos os *bons homens* [ἀγαθοὺς ἄνδρας = agathous ándras], que Alcibíades define por *aqueles capazes de governar/comandar a cidade* [τοὺς δυναμένους ἔγωγε ἄρχειν ἐν τῇ πόλει = tous dynaménous égōge árchein em téi pólei], e a cidade de

<sup>213</sup> *Alcibíades I*, 121 e – 122 a.

<sup>214</sup> *Alcibíades I*, 124 a-b.

<sup>215</sup> *Alcibíades I*, 124 b.

\* Apesar de as traduções utilizadas apontarem para a utilização de *Deus*, preferimos deixar como *divino*, visto que o termo encontra-se com inicial minúscula e porque não buscamos imiscuir a tradição teológica latina, responsável por inúmeros impasses hermenêuticos dos filósofos gregos. Somos da opinião de que a *inspiração filosófica* de Sócrates tem muito mais a ver com o δαίμων [daímōn] socrático, isto é, o *espírito*, o *guia espiritual* deliberativo de Sócrates, que o acompanha ao longo dos diálogos platônicos. Para um estudo detalhado sobre o daímōn socrático, cf. BERNARDETE, Seth. *The Daimonion of Socrates: A Study of Plato's Theages*. Illinois: The University of Chicago, 1953. (Dissertation in candidacy for the degree of Master of Arts).

<sup>216</sup> *Alcibíades I*, 124 c.

<sup>217</sup> *Alcibíades I*, 124 e.

*homens* [ἀνθρώπων = anthrōpōn].<sup>218</sup> \* Alcibiades afirma: *falo de homens que governam/comandam a cidade e compartilham uma vida comum no Estado e negociam entre si* [κοινωνούντων ἔγωγε λέγω πολιτείας καὶ συμβαλλόντων πρὸς ἀλλήλους, τούτων ἄρχειν τῶν ἐν τῇ πόλει = koinōnountōn égōge légō politeías kai symballōntōn pros allēlous, toutōn árchein tōn em téi pólei].<sup>219</sup> O tipo de *conhecimento/ciência* [ἐπιστήμη = epistēmē] que tais homens que participam da vida pública possuem é o *bom aconselhamento* [εὐβουλίαν = eubolían],<sup>220</sup> e tal aconselhamento consiste *na boa administração e preservação da cidade* [εἰς τὸ ἄμεινον τὴν πόλιν διοικεῖν καὶ σῶζεσθαι = eis to ámeinson tēn pólin dioikeîn kai sóizesthai].<sup>221</sup> Dessa forma, o cuidado de si é *princípio e condição* para a participação da vida política, mas, antes, é um momento de autopercepção, de avaliação do próprio modo de existência; trata-se de um exame consciência que visa à adequação e harmonização do modo de ser e na busca pela vida autêntica— tal como vimos, de outro modo, no *Filebo* e no *Sofista*.

A explicação para que haja boa administração e preservação da cidade se encerra na *presença* da *amizade* [φιλία = philía] — que se expressa através da *concordia* [ὁμόνοιαν = homónoian], e na *ausência* do *ódio* [μισεῖν = miseîn] e da *rebeldia/contestação* [στασιάζειν = stasiázein] — que se explicita através da *discórdia* [διχόνοιαν = dichónoian].<sup>222</sup> A amizade e a concordia, significam, sobretudo, a constatação e o exercício da justiça naqueles membros da polis que desempenham sua função adequadamente. O fato de Alcibiades ter percebido, em tenra idade — é dito que não tem vinte anos completos —, sua própria ignorância acerca da vida política e a participação da política, através da função de conselheiro na assembleia, mostra que este não está preparado para sua própria função, que leva à noção de harmonia na cidade. O que falta a Alcibiades é o que Sócrates propõe, ao indagar tanto ele quanto o leitor do diálogo: *o que significa cuidar de si mesmo?* [τί ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι = tí estin to heautoû epimeleîsthai].<sup>223</sup> Cuidar dos afazeres, dos próprios negócios, é o mesmo que cuidar de si mesmo? Enquanto Alcibiades mostra-se confuso quanto a isso, Sócrates torna claro que exercer determinada função com relação a algo, isto é, ter determinada τέχνη [téchnē], com relação a algum objeto, não é relacionar-se com seu *eu interior*. Portanto, Sócrates afirma que *quando*

<sup>218</sup> *Alcibiades I*, 125 b.

\* Notemos, aqui, que o termo relativo a *governar/comandar* não se refere a *exercer poder sobre outrem* κράτος [krátos], mas, sim, à capacidade de *liderar, tomar a dianteira, orientar*, de acordo com a analogia da *arte do timoneiro* [κυβερνητική = kybernētikē].

<sup>219</sup> *Alcibiades I*, 125 d.

<sup>220</sup> *Alcibiades I*, 125 e.

<sup>221</sup> *Alcibiades I*, 126 a.

<sup>222</sup> *Alcibiades I*, 126 c.

<sup>223</sup> *Alcibiades I*, 127 e.

*cuidas de teus pertences, não cuidas de ti mesmo* [οὐκ ἄρα ὅταν τῶν σαυτοῦ ἐπιμελῆ, σαυτοῦ ἐπιμελῆ = ouk ára hótan tón sautoû epimelēi, sautoû epimelēi];<sup>224</sup> isto é, quando cuidamos de tornar algum objeto melhor ou nos esmeramos em determinada função, não estamos observando a melhoria de nossa existência, diretamente.

A variável determinante é saber qual é o conhecimento que nos torna melhores. Entretanto, o primeiro passo é o *conhecimento de si*, uma vez que não é possível saber o que é melhor para si e cuidar de si sem, antes, conhecer-se a si mesmo. Sócrates declara que *quer seja fácil ou difícil, para nós, a questão é a mesma: conhecendo-nos a nós mesmos podemos saber como devemos cuidar de nós mesmos, enquanto, se ignoramos [a nós mesmos], será impossível* [εἴτε ῥάδιον εἴτε μή ἐστιν, ὅμως γε ἡμῖν ὧδ' ἔχει: γνόντες μὲν αὐτὸ τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, ἀγνοοῦντες δὲ οὐκ ἂν ποτε = eíte rháidion eíte mé estin, hómōs ge hēmîn hód' échei: gnóntes men auto tách' na gnoímen tēn epiméleian hēmón autón, agnooúntes de ouk án pote].<sup>225</sup> É impossível, pois, afirmar, de antemão, que o *conhecimento de si* prepondera sobre o *cuidado de si* — como, historicamente, parece ter sido defendido pela tradição —, mas que ambos estão interligados e que um depende do outro para que a vida humana se desenvolva conforme os parâmetros do *justo* e do *belo*.

Conhecer-se a si mesmo, da inscrição délfica à admoestação socrática, consiste em saber o que é, de fato, o *si mesmo* [αὐτὸ ταυτό = auto tautó],<sup>226</sup> a unidade invariável que define quem somos. Um dos primeiros passos do momento de compreensão do *si mesmo*, da verdadeira e íntima identidade do ser, é saber que *homem* [ἄνθρωπος = ánthrōpós] difere do *corpo* [σώματος = sōmatos].<sup>227</sup> Além disso, o corpo é estimulado e comandado por outro elemento, a saber, a *alma* [ψυχή = psyché].<sup>228</sup> Em uma simplificação proposicional, teríamos: homem é mais que corpo; alma comanda corpo, portanto, é superior a este; logo, homem é alma. Nas palavras de Sócrates, *alma é homem* [ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος = psyché estin ánthrōpos],<sup>229</sup> pois *não se pode afirmar que há algo mais importante, a nós mesmos, do que a alma* [οὐ γάρ που κυριώτερόν γε οὐδὲν ἂν ἡμῶν αὐτῶν φήσαιμεν ἢ τὴν ψυχή = ou gár pou kyriōtéron ge ouden an hēmón autón phésaimen ē tēn psyché],<sup>230</sup> enquanto que o corpo é seu instrumento. É *a alma, pois, que ordena conhecer quem [se] compromete conhecer a si próprio* [ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γῶναι ἑαυτόν = psychēn ára hēmās keleúei gnōrisai

<sup>224</sup> *Alcibiades I*, 128 d.

<sup>225</sup> *Alcibiades I*, 129 a.

<sup>226</sup> *Alcibiades I*, 129 b.

<sup>227</sup> *Alcibiades I*, 129 e.

<sup>228</sup> *Alcibiades I*, 130 a.

<sup>229</sup> *Alcibiades I*, 130 c.

<sup>230</sup> *Alcibiades I*, 130 d.

ho epitáttōn gnōnai heautón].<sup>231</sup> Conhecer-se a si mesmo é um processo de conhecimento da própria alma, do *eu verdadeiro*. Dessa forma, *quem cultiva o corpo, cultiva apenas o que lhe pertence, mas não a si mesmo* [οὐκοῦν πάλιν ὅστις αὖ σῶμα θεραπεύει, τὰ ἑαυτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν θεραπεύει = oukoûn pálin hóstis aû sōma therapeúei, ta heautoû all' ouch ahuton therapeúei].<sup>232\*</sup>

Cuidar do corpo, pois, é cuidar de algo que pertence a si, mas não pode ser confundido com cuidar de si próprio. Todo cuidado, com exceção do cuidado para com a alma é cuidar de coisas exteriores e subjacentes a si mesmo. Por isso, Sócrates exemplifica através dos *amantes de Alcibíades*, que valorizam sua beleza corpórea, mas não se atêm à sua real beleza, ou à sua real nobreza, que se explicitam através da beleza e da nobreza da alma. Sócrates afirma que não se afastará de Alcibíades e de sua função de *guia existencial* de Alcibíades, independentemente da perda da beleza deste em virtude do envelhecimento. Apesar da ignorância de Alcibíades, Sócrates mantém a esperança em poder torná-lo *mais belo* — no sentido de *virtuoso* —, de modo que promete manter-se ao lado de Alcibíades caso não se deixe corromper pelos *atenienses degenerados*.<sup>233</sup> Sócrates exorta Alcibíades a manter-se vigilante: *exercita-te, primeiro, caro amigo, em aprender o que debes saber antes de adentrar à política; debes aguardar até aprenderes, de modo que estejas armado com o antídoto e nada possa prejudicá-lo* [γύμνασαι πρῶτον, ὦ μακάριε, καὶ μάθε ἃ δεῖ μαθόντα ἰέναι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως, πρότερον δὲ μή, ἴν' ἀλεξιφάρμακα ἔχων ἴης καὶ μηδὲν πάθης δεινόν = gymnasai prōton, ó makárie, kai máthe ha deî mathóntha iénai epi ta tēs póleōs, próteron de mé, hín' alexiphármaka échōn íēis kai mēden páthēis denon].<sup>234</sup>

Cuidar de si mesmo consiste em *cuidar da alma, olhar para ela* [ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλεπτέον = psychēs epimelētēon kai eis toûto bleptēon],<sup>235</sup> olhar para si mesmo, isto é, voltar a atenção para si mesmo e procurar sondar o que está em desarmonia, para que possa ser *harmonizado*. O modo de alcançarmos o conhecimento da alma *o mais claramente possível* [ἐναργέστατα = enargéstata]<sup>236</sup> é o modo como nos conhecemos a nós mesmos de

<sup>231</sup> *Alcibíades I*, 130 e.

<sup>232</sup> *Alcibíades I*, 131 b.

\* O termo utilizado para esta sentença não é *cuidado* [ἐπιμέλεια = epiméleia], mas *terapia* [θεραπεία = therapeía]. Trata-se, pois, de um termo não utilizado anteriormente, no diálogo *Alcibíades*, que indica não especificamente *dar-se conta de si mesmo*, mas uma espécie de *cultivo de si mesmo*. Esse termo também denota a relação com o divino, a *servir/celebrar* a um deus. A terapia preserva o sentido de *cura/cuidado*, mas adiciona o viés de relação com a parte mais nobre/divina do ser humano, a saber, a alma.

<sup>233</sup> Cf. *Alcibíades I*, 131 d et seq.

<sup>234</sup> *Alcibíades I*, 132 b.

<sup>235</sup> *Alcibíades I*, 132 c.

<sup>236</sup> *Alcibíades I*, 132 c.

modo pleno. Em analogia ao olho e a atitude de olhar, que necessita olhar diretamente para a pupila — a parte mais nobre do olho — de outro olho para que possa ver a si mesmo, Sócrates afirma que a alma necessita olhar para a parte mais nobre de outra alma — a *sabedoria* [σοφία = sophía] —<sup>237</sup> para que se compreenda.

Quem se *descuida*, nesse sentido, não chega ao conhecimento e, tampouco, sabe como *cuidar de si mesmo*. Em uma ordem crescente do argumento, Sócrates expõe que devemos: 1) conhecer a si mesmo; 2) conhecer as coisas pertencentes a si mesmo; 3) conhecer o outro; 4) conhecer as coisas pertencentes ao outro; 5) conhecer a cidade; 6) conhecer as coisas pertencentes à cidade.<sup>238</sup> Desse modo, quem não possui tal lista de conhecimentos que compõem a sabedoria de quem se propõe a governar os outros, comete *erros* [ἀμαρτήσεται = hamartēsetai] e *age errado na vida particular e na pública* [κακῶς πράξει ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ = kakōs práxei idíai kai dēmosíai]; *portanto, não é possível ser feliz, se não se é temperante e bom* [οὐκ ἄρα οἶόν τε, ἐὰν μὴ τις σώφρων καὶ ἀγαθὸς ᾗ, εὐδαίμονα εἶναι = ouk ára oíón te, ean mé tis sōphrōn kai agathos ēi, eudaímona eínai].<sup>239</sup> As cidades, para prosperar, como um conjunto de indivíduos, precisam de *virtude* [ἀρετῆς = aretēs] proveniente de seus membros. Portanto, o conselho de Sócrates é que Alcibiades deve buscar, primeiramente, *justiça e temperança* [δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην = dikaiosýnen kai sōphrosynen],<sup>240</sup> de modo que *inspire* a cidade com tais virtudes. A cidade com *poder absoluto/despótico* [τυραννίδα = tyrannída]<sup>241</sup> sem virtude estará fadada ao fracasso.

Por fim, Sócrates afirma que *a escravidão/servidão é um vício* [δουλοπρεπὲς ἄρ' ἢ κακία = douloprepes ár' hē kakía], e *a virtude é uma condição da liberdade* [ἐλευθεροπρεπὲς δὲ ἢ ἀρετή = eleutheroprepes de hē aretē],<sup>242</sup> de modo que a liberdade parece ser uma espécie de *potência/capacidade* na busca por tornar-se virtuoso e não estar à mercê das próprias paixões e de outros. A indicação de Sócrates toma um rumo um tanto estranho no ponto em que Alcibiades diz saber como tornar-se livre e exercer sua liberdade fugindo da condição servil: no momento em que Alcibiades afirma poder viver livremente *se quiser*, por vontade própria, Sócrates o corrige, afirmando: *se esta for a vontade divina* [ὅτι ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ = hóti ean theos ethélēi].<sup>243</sup> Ao final, não conclusivo, Alcibiades afirma: *começarei, portanto, a cuidar/ocupar-se [do tema] da justiça* [ἀρξομαί γε ἐντεῦθεν τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλεσθαι = árξomaí ge

<sup>237</sup> *Alcibiades I*, 133 c.

<sup>238</sup> Cf. *Alcibiades I*, 133 e et seq.

<sup>239</sup> *Alcibiades I*, 134 a.

<sup>240</sup> *Alcibiades I*, 134 c.

<sup>241</sup> *Alcibiades I*, 135 a-b.

<sup>242</sup> *Alcibiades I*, 135 c.

<sup>243</sup> *Alcibiades I*, 135 d.



enteûthen tês dikaiosýnēs epimélesthai]. O final inconcluso leva a crer em uma continuação fragmentada, que atesta a dúvida de que a atitude adotada por Alcibíades, ao final, seja repetida por todos os membros da polis, visto que nem todos buscam o conhecimento de si, a temperança, a justiça e, sobretudo, o cuidado de si. O pensamento deixado ao leitor, ao final, mostra o trajeto de autoconversão de Alcibíades com auxílio de Sócrates, que o guia para uma existência mais autêntica e doutrinada pelo preceito délfico, mas enfatiza a dificuldade na replicação de tal postura pelos demais membros da assembleia e da polis; a coragem de ser verdadeiro e íntegro não é para todos.

A seguir, dissertaremos a partir da interpretação de Michel Foucault e sua ênfase na filosofia da Grécia Antiga e na tradição herdada desta, na qual a filosofia se encerra muito mais em sua *prática existencial*, através das *práticas de si* suscitadas a partir da interpretação do *Alcibíades I*, de modo a corroborar nossa compreensão e reiterar nossa hipótese de que a filosofia é, *par excellence*, um *modo de vida*, uma forma de *guiar a existência de quem busca a sabedoria*.

#### 4.3 A FILOSOFIA COMO CUIDADO DE SI A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

##### 4.3.1 Aspectos formais da filosofia tardia de Michel Foucault

Antes de iniciarmos o percurso desta seção, gostaríamos de esclarecer alguns pontos quanto à escolha do autor e a relevância de seus estudos tardios para nossa abordagem desta dissertação. Em primeiro lugar, a obra de Michel Foucault é de grande abrangência, oscilando, pelo menos, entre a psiquiatria, a história, a antropologia, a sociologia e a filosofia. Em especial, no que se refere à nossa pesquisa, as obras tardias de Foucault são muito relevantes, na medida em que se ocupam com o estabelecimento da sociedade contemporânea e a [im]possibilidade da expressão do indivíduo, enquanto sujeito, nesta, via processo arqueogenalógico a partir dos gregos — em especial, a partir de Platão. A saída para a constituição da subjetividade na contemporaneidade é buscada por meio do resgate do que se compreende pela prática filosófica, isto é, da filosofia como um modo de existência autêntica — o que já fora abordado e defendido em nossos capítulos II e III.

Desse modo, nesta seção, circunscrevemo-nos na temática do *cuidado de si* e das *práticas de si*, que constituem parte da pesquisa foucaultiana, cronologicamente, presente em *Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), *Governo dos outros I* (1983), *História da Sexualidade II e III* (1984) e *Governo dos outros II* (1984). Nossa perspectiva, pois, é mostrar Foucault como

comentador de Platão — em especial, do *Alcibiades I* —, de modo a constituir uma base da *ascese filosófica*, figurada na Grécia Antiga, e sua implicação na compreensão da filosofia como capaz de transformar a vida, o *modo de ser* do filósofo. Naturalmente, esta seção também institui a primeira perspectiva para o contraponto filosófico da abordagem de Pierre Hadot, que toma parte na seção subsequente. Consequentemente, enquanto pensamos no *modus operandi* de Foucault, propomos uma leitura complementar e contrastante à leitura hadotiana, de modo que ambos contribuem para uma síntese mais rica e não contraposta do que seja nossa compreensão de filosofia como um *exercício espiritual*, uma *dialética existencial* que nos estimula à autotransformação, na procura de uma existência mais autêntica, genuína e plena.

#### 4.3.2 Aspectos conceituais da filosofia como cuidado de si em Michel Foucault\*

Dentre as principais contribuições de matiz filosófico de Foucault estão suas pesquisas em torno da constituição da *subjetividade* em relação com a *verdade*. Em suas obras tardias, o autor busca diagnosticar a realidade atual e explicitá-la a partir da exposição das práticas de construção da autonomia exercidas pelo filósofo da Grécia Antiga — em especial, na herança socrático-platônica. A função de Sócrates tem papel determinante na condução da filosofia de sua época, visto que as *escolas filosóficas* moldam-se baseadas e influenciadas pela tarefa socrática. Em outras palavras, toda a tradição epicurista, estoicista e cínica — abordadas de modo exaustivo por Foucault em sua filosofia tardia — deve ao emblema metafórico que denota a função do filósofo como aquele capaz de *provocar* reflexão sobre o modo de condução da existência que determinado indivíduo leva e apontar para um modo de viver alternativo.

Nessa perspectiva, o *despertar* do indivíduo é causado pela própria constatação, no momento de interpelação com a *persona socrática*, que incita um movimento de *cuidado de si mesmo* [ἐπιμέλεια εαυτού = epiméleia eautoú], que complementa o *conhece-te a ti mesmo* [connais-toi toi-même] [γνῶθι σεαυτόν = gnóthi seautón] —<sup>244</sup> além, é claro, do *nada em demasia* [μηδὲν ἄγαν = mēden ágan], que representa a dimensão da virtude do *caminho do meio* ao qual nos referimos em nosso primeiro capítulo. Contudo, é difícil compreender a filosofia, hoje, como um modo de [pre]ocupar-se consigo mesmo, especialmente por conta de um *cientificismo exacerbado* que se fortifica a partir do que Foucault atribui chama de *momento*

---

\* Para melhor orientar o leitor, adotamos abreviaturas das edições das obras foucaultianas utilizadas nesta seção, podendo, assim, utilizar mais de uma edição nas citações. Todas as traduções são de responsabilidade do autor da dissertação.

<sup>244</sup> FOUCAULT, *HSpt*, p. 11 [*HSfr*, p. 10].

*cartesiano* [moment cartésien], que explica a realidade filosófica contemporânea desprovida de seu matiz de *espiritualidade* — termo caro a Hadot e que será abordado em nossa próxima e última seção — e de sua implicação na transformação no modo de ser do filósofo.<sup>245</sup> Esse *pico de atividade filosófica* como modo de ascender à *verdade* através do mero *conhecimento* é, sobretudo, uma forma redutora da própria filosofia, que supostamente requereria uma *conversão de si* um *olhar para o interior* e uma *analítica existencial* — obviamente, aqui, desprovida da pretensão do marcador filosófico heideggeriano.

No que concerne à investigação foucaultiana, atemo-nos à sua interpretação do *Alcibiades I*, pela qual é possível destacar a relação do *ocupar-se consigo mesmo* [s’occuper de soi-même] e do *tomar cuidado de si mesmo* [se prendre soi-même en souci] com o *exercício do poder*.<sup>246</sup> O *estímulo psicagógico* de Sócrates, que interpela Alcibiades no *momento oportuno* — remetendo-nos, aqui, à dimensão do *καιρός* [kairós] —, tem relação com o despreparo demonstrado por este para com a atividade política, dada sua negligência em buscar os preceitos defendidos e difundidos no pano de fundo da vida filosófica socrática e na comparação desfavorável com relação à educação da realeza persa. Alcibiades — como vimos em nossa sessão anterior — propõe-se como aspirante à representante da assembleia por conta de sua *condição social*, mas acaba mostrando, no decorrer do diálogo, seu despreparo em saber qual o fim do governo de uma cidade.

O subtítulo do *Alcibiades*, *Da natureza humana* — destacado tanto por nossa interpretação quanto pela de Foucault — implica a *essência* do que deve ser o *alvo* desse processo de interiorização, isto é, o que é este si mesmo [qu’est-ce que c’est que ce soi-même],<sup>247</sup> o *αὐτὸ ταῦτό* [auto tautó]. Além disso, é preciso saber o que é o *eu* nessa busca incessante por ocupação de si — que, posteriormente, sabemos ser um *cuidado da alma* [ἐπιμέλεια τῆς Ψυχῆς = epiméleia tēs psychês] —, que é o *sujeito do cuidado, objeto do cuidado* [sujet du souci, objet du souci].<sup>248</sup> A alma é, pois, a origem do cuidado e o que possibilita este; não se trata de alma enquanto *substância*, mas, metaforicamente, como *timoneiro das ações*. A figura de Sócrates é a de um *mestre* — não no sentido oriental, de *sumo sábio*, visto que o próprio personagem assim não se considera —, isto é, “[...] aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo [c’est celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même] e que, no amor

<sup>245</sup> FOUCAULT, *HSpt*, p. 18 [*HSfr*, p. 15].

<sup>246</sup> FOUCAULT, *HSpt*, p. 47 [*HSfr*, p. 37].

<sup>247</sup> FOUCAULT, *HSpt*, p. 50 [*HSfr*, p. 39].

<sup>248</sup> FOUCAULT, *HSpt*, p. 66 [*HSfr*, p. 52].

[φιλία = philía] que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio”.<sup>249</sup>

O movimento pela busca do *domínio de si* [ἐγκράτεια = enkrátēia], no modo de optar pelas melhores ações, através de um processo dialético-deliberativo, encontra-se atrelado às práticas de cuidado de si e compreensão de si mesmo. As *práticas de si* remetem à ligação entre o *cuidado* e o *conhecimento*, uma vez que “É para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se sobre si [C’est pour se connaître soi-même qu’il faut se replier en soi] [...]”;<sup>250</sup> entretanto, não há uma clara sobreposição do último pelo primeiro — o que se acentua a partir da Idade Média e, especialmente, no apogeu da filosofia moderna. Através do reconhecimento de si e da responsabilidade da capacidade deliberativa das próprias ações em relação às ações *com* os outros e às ações *dos* outros, o cuidado de si implica um *olhar interior*, uma espécie de *volta a si mesmo* ou *dobra em si mesmo*, que se *explica* — do latim, *por dobras* — em contato com a parte mais *divina* da alma; e “Abrindo-se ao conhecimento do divino, o movimento pelo qual nos conhecemos, no grande cuidado que temos de nós mesmos, permitirá que a alma atinja a sabedoria [va donc permettre à l’âme d’atteindre la sagesse]”.<sup>251</sup> A própria etimologia de επιμέλεια [epiméleia] tem ligação com μελέτη [melētē], no sentido de *exercício* e *meditação*, isto é, com uma *prática de si com relação a si mesmo*.

Conhecendo a si mesmo, reconhecemo-nos como providos de uma característica divina, e o *Alcibiades I* mostra como tal percurso tem sua prática explícita na relação de compreensão de si mesmo para corroborar à compreensão dos outros. Em outras palavras, o privilégio de ocupar-se de si mesmo é próprio de quem busca a filosofia com esse sentido originário ainda presente, de modo que o governo discutido no diálogo e a figura por trás da governança devem estar imbuídos dessa prática geradora de bons representantes da vida em comunidade. Desse modo, a filosofia, especificamente a partir do *Alcibiades*, claramente explora a dimensão existencial e exige um cuidado especial em tomar a própria vida como parte central da atividade filosófica e do processo de orientação de vida. Sem dúvida, a tese principal do *Alcibiades* é o próprio desenvolvimento do cuidado e do conhecimento de si, que se instauram em um tipo de *conversão existencial* — no sentido de μετάνοια [metánoia] ou de ἐπιστροφή [epistrophē], de abandono de um modo de existência para um modo de vida renovado.\* Trata-se de uma *arte de*

<sup>249</sup> FOUCAULT, *HSpt*, p. 73-74 [*HSfr*, p. 58].

<sup>250</sup> FOUCAULT, *HSpt*, p. 86 [*HSfr*, p. 66].

<sup>251</sup> FOUCAULT, *HSpt*, p. 88-89 [*HSfr*, p. 69].

\* O próprio final da carreira acadêmica de Foucault, como se pode notar pelos textos não tão de matiz psicológicos e históricos, mas com uma tônica filosófica, era uma tentativa de mostrar seu próprio exercício de tornar-se um filósofo e mostrar sua transformação existencial e profissional àqueles à sua volta. Cf. MCGUSHIN, Edward F.

viver ou *estética da existência* [τέχνη τοῦ βίου = téchnē tou bíou], que consiste em fazer da vida, do modo de ser no mundo, uma obra de arte aberta, passível de ser constantemente remodelada.

Tendo em vista nossas considerações do primeiro capítulo, acerca do *Filebo*, propomos, agora, a posição foucaultiana quanto à díade *prazer-saber* em seu desenvolvimento no *governo de si* e no *cuidado de si*, de modo que o *uso dos prazeres/amores* [χρήσις ἀφροδισίων = chrēsis aphrodisiōn] com relação à constituição da subjetividade e da forma de expressão do próprio indivíduo enquanto sujeito que busca se conhecer e, concomitantemente, adequar-se a um comportamento, a um *modo de ser* virtuoso.<sup>252</sup> No *Filebo*, Platão apresenta a díade dos *prazeres* [ἡδοναί = hēdonai] e *desejos* [ἐπιθυμίας = epithymíai] sempre em relação com o modo de *moralizar* o comportamento na vida em comunidade. Lembremos que o prazer não se limita ao regozijo do corpo — ou exclusivamente do ato sexual, como Foucault, em linguagem psicanalítica, às vezes tende a forçar —, mas toda e qualquer realização de um desejo latente. Em contato com o *Alcibiades I*, tais *exercícios de si* — na tolerância aos prazeres, enquanto temperança [σωφροσύνη = sōphrosýnē] e domínio de si [ἐγκράτεια = enkráteia], — têm sentido por conta da necessidade de aprender a cuidar de si mesmo, controlar as próprias paixões/pulsões para, quando da ocasião do governo do[s] outro[s], se possa exigir um comportamento similar, uma vez que o exemplo inicial já fora assegurado e habitualmente praticado. A ocupação consigo mesmo é uma *condição prévia* — um modo de formação cultural/educação [παιδεία = paideía] ou arte/técnica [τέχνη = téchnē] — para dirigir outrem, de modo que somente após o conhecimento/descobrimto da própria ignorância no cultivo de si mesmo, do exercício constante e da transformação de si mesmo é que se pode cogitar a hipótese de fazer-se representar como membro do governo.<sup>253</sup>

O processo da cultura de si, do cultivo de si, do cuidado de si, tem seu foco na interiorização pessoal e particular. Trata-se de uma enfatização das práticas privadas e da obtenção de um hábito comportamental, que se aplica e se reflete no modo de ser de quem busca a filosofia. Dos prenúncios da ascese filosófica, na tradição platônica, desenvolvem-se as ramificações posteriores, como o epicurismo, o estoicismo e o cinismo, que se apresentam até meados do período helenístico e elevam esse aspecto como fator principal da filosofia enquanto capaz de não só transmitir uma sabedoria *livresca*, mas, sim, a existência de forma temperante.

---

**Foucault's Askēsis:** An Introduction to the Philosophical Life. Chicago: Northwestern University Press, 2007. (Topics in Historical Philosophy). p. xi.

<sup>252</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2:** o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998. p. 31.

<sup>253</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69.

A tradição greco-romana subsequente é responsável por *traduzir* a característica da επιμέλεια εαυτού [epiméleia eautoú] como *cura sui*, uma terminologia que reduz um pouco a abrangência da significação grega, preservando, de modo especial, a *cura*, a *terapia* de si —<sup>254</sup> e que, posteriormente, como veremos na interpretação de P. Hadot, é incorporada e deturpada na tradição cristã. Além disso, após o ápice das práticas de si — que, como vimos, se reduzem a uma *ética de si*,\* pois acaba sendo enfatizada na condição de domínio de si em vista da relação com o outro —, que se liga diretamente com a potência para controlar as próprias pulsões e a *bestialidade* humana, através de uma internalização de aspectos virtuosos a serem cultivados na vida do caminho filosófico, Foucault destaca a dificuldade da prática de si em uma sociedade que se tornou tão coercitiva, retraída e de sufocamento do sujeito em sua livre expressão existencial, encaminhando-se ao *assujeitamento* e, conseqüentemente, do afastamento e do desinteresse da vida orientada pela filosofia.\*\*<sup>255</sup>

A filosofia, pois, é fortemente defendida por Foucault como uma forma de viver, uma opção de vida de acordo com determinados parâmetros e indicações de hábitos e exercícios que se expressam através das *técnicas de si* ou das *práticas de si*. Entretanto, um dos conceitos que nos abstermos de tratar nos parágrafos acima é um dos principais aspectos que contribuem para que façamos nosso elo conceitual entre o primeiro e o segundo capítulos com relação ao terceiro, isto é, 1) da noção de filosofia como capaz de tornar a vida mais harmoniosa e controlar os prazeres em vista do saber, através de uma vida equilibrada e mediana; 2) da noção da escolha

<sup>254</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005. p. 50.

\* De acordo com Arnold I. Davidson — tradutor oficial das obras de Foucault e Hadot para o inglês —, a *História da Sexualidade* foucaultiana é uma tentativa de refazer o percurso da ética na Filosofia Antiga. “Para o próprio Foucault, a filosofia era um exercício espiritual, um exercício de si mesmo no qual este submete-se a modificações e testes, mudanças submetidas, a fim de aprender a pensar diferentemente. Essa ideia de filosofia como um modo de vida e, devo argumentar, de ética como proposição de estilos de vida é uma das direções mais enérgicas e provocativas do pensamento tardio de Foucault”. Cf. DAVIDSON, Arnold I. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought. In: GUTTING, Gary (Ed.). **The Cambridge Companion to Foucault**. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 123.

\*\* A proposta foucaultiana, na trilogia da *História da Sexualidade* — como o próprio nome já aponta, com certa obviedade — é mostrar a relação da sexualidade, em suas mais variadas expressões e valorações, na tradição platônica e pós-platônica, em especial, em seu desenvolvimento no estoicismo, no cinismo e no epicurismo. Nossa opção foi de não tratar tão abertamente da questão da sexualidade e dos tipos de relação do ato sexual como forma de *relação de poder sobre outro* ou de condução da formação e do desenvolvimento familiar ao longo da história. Não queremos, como Foucault o quis, realçar o papel do cristianismo na reclassificação da sexualidade como algo pecaminoso e a ser relegado, em vista de um ideal de organização de política e de Estado — a conclusão que Foucault quer induzir o leitor é que a sexualidade foi maculada pela cultura religiosa, mormente cristã, da Idade Média, tolhendo, assim, parte da subjetividade e instaurando o controle político, estatal que se atualiza para vigorar e viger até nossos dias. Nosso recorte está muito mais preocupado com as implicações e tessituras que se coadunam às nossas feitas com a proposta filosófica platônica, que, segundo tentamos explicitar, enfatiza muito aspectos de nossa hipótese de que a filosofia é muito mais um *modo de escolha existencial* do que uma sabedoria teórica milenar que se apresenta a nós como algo descaracterizado e desprovido de seu aspecto imperativo existencial.

<sup>255</sup> Cf. FOUCAULT, op. cit., p. 101.

pela vida filosófica e o papel do filósofo como aquele que busca um modo de existência autêntica e diferente do combativo inimigo sofista e; 3) da noção de um preparo *psicagógico*, de orientação da alma — do cuidado de si e do aspecto de ascética espiritual —, reconhecidamente presente na filosofia platônica, contudo, pouco explorada do ponto de vista da filosofia após o período moderno. O conceito, já trabalhado em *Hermenêutica do Sujeito*, não é exclusivo do *Alcíbiades I*, mas, sim, apresenta-se em praticamente todos os diálogos, de uma forma ou outra, pois encerra o cerne da vida filosófica como busca da verdade que se expressa no próprio modo de ser genuíno, verdadeiro e autêntico. Trata-se, pois, do conceito de *παρρησία* [parrēsía], que, etimologicamente, significa *liberdade de discurso, franqueza, concessão/permissão de falar o verdadeiro*.<sup>\*</sup> A tradução de Foucault engloba *dizer tudo*, no sentido de *ter liberdade de dizer tudo francamente* [franc-parler]; “Em outras palavras, parrēsia (sic) é uma virtude, tarefa e técnica que deve ser encontrada na pessoa que guia outras espiritualmente e as auxilia a constituir sua relação consigo mesmas”.<sup>256</sup>

De certa forma, a aprendizagem de *ser verdadeiro* através de um *discurso da verdade* é possível por intermédio da relação com o outro — relação *mestre-discípulo*. Assim como a filosofia compreendida como *modo de ser* é baseada por escolhas, opções, portanto por negações de algumas das possibilidades de ser, não necessariamente pode ser entendida como algo *fácil* e/ou *seguro* — vide o desenvolvimento de Foucault em relação à *franqueza discursiva* de Platão no evento da *Carta VII*,<sup>\*\*</sup> no qual o filósofo quer pôr à prova sua própria filosofia e a audácia/coragem em falar a verdade ao tirano como pré-condição para ensinar sua filosofia.<sup>257</sup> A diferença de um *parresiasta*, isto é, aquele capaz de *dizer a verdade*, e alguém incapaz de tal está na atitude, uma vez que “O parresiasta é alguém que diz a verdade e, conseqüentemente, distingue-se de qualquer falsidade e adulação”.<sup>258</sup> Conseqüentemente, há uma relação intrínseca entre *ser verdadeiro* e *dizer a verdade*; o *parresiasta* corrobora a hipótese de que a filosofia pode ser um discurso, mas, também, um modo de vida.

A “[...] parrēsia é um modo de ligar-se a si mesmo na afirmação da verdade, de livremente ligar-se a si mesmo, e na forma de um ato corajoso. Parrēsia é a livre coragem pela qual alguém se liga no ato de dizer a verdade” — é o ato do *homem verdadeiro* [l’homme

---

\* Quanto à dimensão do tema *liberdade discursiva*, cf. BERTI, Enrico. Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech. **Journal of the History of Ideas**, v. 39, n. 3, p. 347-370, Jul.-Sep., 1978.

<sup>256</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 43.

\*\* Sobre a ligação específica da filosofia como exercício dialético e espiritual, na Carta VII, Cf. ROHDEN, Luiz. Hermenêutica e dialética enquanto exercício espiritual e modo de viver. In: **Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica 2013**. Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2013. v. 3. p. 4-11.

<sup>257</sup> Cf. FOUCAULT, *GSO I*, p. 48 et seq.

<sup>258</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 52.

véridique] —;<sup>259</sup> isto é, não se trata de um discurso vazio ou de demagogia, mas de adaptação existencial ao que se diz e ousadia em proferir a verdade a quem quer que seja, independente do grau de perigo envolvido no processo. Trata-se, pois, de um aprendizado que é, também, político, tal como exposto no *Alcibiades I*, uma vez que buscar a interiorização e as *técnicas de si* não visam simplesmente o autodomínio, enquanto indivíduo, mas a condição e o alcance desse comportamento em vista do domínio do que é alheio. Todavia, não se trata de um modo de discursar a verdade convenientemente, como seria o caso da *retórica*, que modula a verdade em níveis relativos e oportunistas, visto que “O que constitui a parrêsia é, penso, o exercício de uma forma de discurso que persuade outros comandados e que, em um jogo agonístico, permite a liberdade para outros que também desejam comandar”;<sup>260</sup> porém, essa *persuasão* é realizada com base no *peso de sua verdade* e não na sofística.

Uma das funções filosóficas, pois, é a participação da vida política, o que não necessariamente corresponde à representação formal, como membro da assembleia, do senado etc. A função filosófica, após a preparação do *cuidado de si* está muito mais ligada ao *direito de falar como um igual* — o que só parece ser possível em um contexto democrático, de participação e de *isegoria* [ἰσηγορία = isēgoría] —, mas, também, à função de *legislador* [νομοθέτης = nomothētēs], na medida em que “O filósofo era, na verdade, um legislador, um pacificador para a cidade”.<sup>261</sup> Quem não possui o preparo filosófico, de parresiasta, pois, ignora o discurso verdadeiro [αληθής λόγος = alēthēs lógos] — o discurso verdadeiro do qual tratamos em nosso segundo capítulo, acerca do *Sofista* —, “E a falta de *alēthēs logos* significa que qualquer um será capaz de falar e exercer influência na cidade democrática”;<sup>262</sup> isto é, exercer a influência negativa de um governo despreparado e desvirtuado. No fundo, pois, a preocupação de Sócrates ao interpelar oportunamente Alcibiades é a de deixar com que um eventual pupilo torne-se um representante político injusto. A questão está, pois, além do *lógos*, pois não se encerra no discurso verdadeiro, mas na *tarefa*, no *dever* do filósofo enquanto participante da vida política enquanto capaz de *ação* [ἔργον = érgon] filosófica.\*

<sup>259</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 66.

<sup>260</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 105.

<sup>261</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 194.

<sup>262</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 201.

\* Dizer que a filosofia é um modo de tarefa remete diretamente à dimensão existencial da filosofia. Do grego, ἔργον [érgon] significa tanto *trabalho*, como *tarefa*, *ação*, *exercício*, um *esforço*. No inglês, a tradução por *deed* implica tanto a noção de *tarefa* quanto a de *ação*, mas, adicionalmente, a de *realidade*, isto é, aquilo que ocorre na esfera do fático, que realmente [indeed] ocorre. Através da afirmação de que a filosofia não se encerra somente em seu *discurso*, mas em sua expressão no *ato filosófico*, queremos ressaltar a *postura filosófica*, o fator ativo como característica constituidora da filosofia, no filosofar que rege a existência de quem *opta por ser filósofo*.



Apesar de Foucault afirmar que a ligação de *teoria e prática filosófica* se apresentam de forma explícita somente nos diálogos iniciais de Platão, é possível ver que o interesse e a preocupação por uma *prática filosófica existencial* também se encontra nos diálogos tardios — vide nossos dois primeiros capítulos sobre o *Filebo* e o *Sofista*, ambos diálogos da maturidade platônica. Na tradição platônica e na que a sucede — fortemente influenciada por esta — a filosofia não se apresenta, pois, como mera *matéria de conhecimento* [μάθησις = máthēsis], mas como *exercício existencial* [ἄσκησις = áskēsis].

Se é verdade que a filosofia não é apenas a aprendizagem de um conhecimento, mas também deve ser um modo de vida, um modo de ser, uma relação prática consigo mesmo através da qual elabora-se e trabalha-se em si mesmo, se é verdade que a filosofia, portanto, deve ser *askēsis* (ascese), então, quando o filósofo tem que enfrentar não somente o problema de si mesmo, mas também o da cidade, não pode estar satisfeito em ser apenas *logos* (sic), em ser apenas a pessoa que diz a verdade, mas deve ser a pessoa que participa, que põe a mão em *ergon* (sic).<sup>263</sup>

Como a filosofia é uma *escolha existencial*, ela é algo buscado por alguns dispostos a ouvi-la e vivê-la. Por isso, no *Alcibiades I*, Sócrates não se dirige a um grupo de jovens interessados, mas em um determinado jovem que estava disposto a ouvi-lo — diferentemente do caso com Dionísio, em Siracusa, relatado na *Carta VII*. Como no exemplo platônico recorrente da analogia da filosofia com a medicina, o filósofo seria uma espécie de médico que, diferentemente do médico convencional, fala com quem está disposto a ouvir seus conselhos de modo dialógico — após diagnosticar sua ignorância e carência no cuidado de si —, e não como um paciente que acata às prescrições dogmáticas do médico e é facilmente persuadido. Assim como Sócrates não podia viver diferente, mesmo frente à condenação da assembleia de Atenas, o filósofo vive de acordo com o discurso verdadeiro, isto é, de forma também verdadeira. As escolhas do filósofo por viver de um modo autêntico são escolhas de coragem e um modo de assumir, verdadeiramente, quem se é, pois “οὐ βιωτὸν ἄλλων” [ou biōton állōn]: não é possível para ele viver diferente. Essa escolha filosófica, essa escolha do caminho filosófico é uma das primeiras condições”.<sup>264</sup> Portanto, a filosofia é tanto o conteúdo de reflexão

<sup>263</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 219.

\* Similar ao que Gadamer aponta em sua interpretação da diferença da retórica e da dialética abordada por Aristóteles, em *Metafísica*, 1004b 22b: a diferença da dialética e da sofística está na προαίρησις τοῦ βίου [proairēsis toû bíou], na escolha ou no comprometimento com a vida; isto é, no modo de ser, no modo de fazer uso do discurso autêntico do filósofo em relação à erística aplicada pelo sofista. \_\_\_\_\_. *Logos and Ergon in Plato's Lysis*. In: \_\_\_\_\_. **Dialogue and Dialectic**: Eight Hermeneutical Studies on Plato. Translated and with an introduction by P. Christopher Smith. New Haven; London: Yale University Press, 1980. p. 6.

<sup>264</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 239.

quanto a aplicação dos preceitos e das práticas de si, que fazem com que o modo de ser do filósofo seja profundamente alterado.

A filosofia, pois, não se compreende apenas como uma *missão metafísica* recebida do divino — como no caso da afirmação socrática, em relação à sua missão recebida pelo oráculo e realizada com seu *espírito* [δαίμων = daímōn], sua consciência, seu *superego pré-freudiano* —, mas, antes, como a alteração que tais escolhas e práticas filosóficas fazem surtir na realidade em que se vive. No caso do *Alcibiades I*, a preocupação em atuar na *orientação/governo da alma* [ψυχagogία = psychagōgía] de Alcibiades, por parte de Sócrates, tem ligação com o exercício e a relação de poder do sujeito à cidade que busca representar. Não se trata apenas da política ou do fato de esta se apresentar na realidade como justa ou injusta, mas de quem participa da vida política — o sujeito político, abordado pela filosofia que exige uma resposta e um *agir de acordo com princípios*. O discurso filosófico se apresenta como elemento participante da filosofia que é vivida; portanto, se é um *discurso verdadeiro* — supondo o princípio filosófico de *ser parresiasta* destacado como pano de fundo nesta seção — é um *discurso autêntico* [λόγος ἔτυμος = lógos étymos]. Enquanto tal, “Será *etumos* (sic) e, como tal, dirá a verdade da realidade e, ao mesmo tempo, expressará a alma da pessoa que o profere, o que sua alma pensa”;<sup>265</sup> isto é, enquanto quem busca a filosofia está atrelado ao princípio de dizer a verdade, expressar o autêntico, também está correlacionado à ação verdadeira, que implica o bom caráter e a transformação tácita a quem busca o filosofar.

O maior problema, no *Alcibiades I*, não é o fato de a filosofia participar na formação de quem busca atuar ativamente e tomar decisões de cunho político em nome de um povo, mas o fato de alguém buscar ser representante de uma assembleia sem ter claro os princípios da própria filosofia, isto é, de ser verdadeiro e, para tal, buscar conhecer-se a si mesmo e cultivar a si mesmo, a fim de propiciar tal conhecimento e manter tal prática ativa também nos propósitos políticos a que se almeja atuar. O ponto, nesta primeira parte da interpretação foucaultiana, gira em torno da relação de poder e de influência do indivíduo, reconhecido como sujeito de ação na cidade, alguém que pressupõe o *discurso da verdade*, uma vez que “Isso é a *parrēsia* filosófica, e esse teste de si mesmo e de outros é útil à cidade, uma vez que sendo parresiasta dentro da cidade, desse modo, [Sócrates] evita que a cidade durma”;<sup>266</sup> ou seja, a função de quem profere a verdade é a de manter aqueles que não buscam diretamente o caminho da filosofia vigilantes e alertas.

---

<sup>265</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 315.

<sup>266</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 327.

O modo de ser verdadeiro — também exortado em nossa interpretação do *Sofista*, que contrapõe o *modo de ser* do sofista e do filósofo — é o que define a filosofia como um modo de vida, como um modo de se portar em determinado grupo e, obviamente, um modo de agir conforme princípios e escolhas que são tomadas. O filósofo que busca orientar seu discípulo — como no caso de Sócrates e Alcibiades — procura, também, aconselhar de forma privada e pública, na medida em que dá conselhos a um jovem que anseia por tomar poder em uma cidade apoiado única e exclusivamente por sua descendência, ignorando amplamente o papel de governante. Entretanto, o modo como Sócrates aborda Alcibiades não é através de admoestações por escrito ou por doutrinas pré-determinadas, senão que por meio do *diálogo*. Porém, “O diálogo, aqui, não é justificado como um instrumento de memorização, como um jogo dialético com a memória. É justificado como um permanente teste da alma, um *basanos*\* (um teste) da alma e sua qualidade através do jogo de perguntas e respostas”.<sup>267</sup>

O importante em se destacar a filosofia como um *jogo da verdade* — através do qual quem filosofa se conhece e busca se compreender — é que ele se baseia em uma *relação*, isto é, de uma pessoa para com outra, normalmente de quem primeiramente vive a filosofia para ensinar a outros quanto à sua prática. O caráter de falar abertamente a verdade de si mesmo e se dar a conhecer à vista de outros é fundamental na filosofia desde a perspectiva da Grécia Antiga, e “Na cultura antiga, este outro que é necessário para eu ser capaz de dizer a verdade sobre mim mesmo pode ser um filósofo profissional [...]” —<sup>268</sup> isto é, o que se entende como necessidade de um outro para que a coragem de explorar a si mesmo e expressar a verdade interior, que, na Idade Média, é assimilada pelo cristianismo, através do confessor e, na contemporaneidade, através da prática psicanalítica, por exemplo, inicialmente, recaía à filosofia e às suas práticas. A relação dialógica, presente nas práticas de si, pressupõe que a verdade seja dita em sua plenitude, uma vez que “[...] etimologicamente, *parrhēsia* (sic) é a atividade que consiste em dizer tudo: *pan rēma* (sic). *Parrhēsiazesthai* (sic) é ‘dizer tudo’”.<sup>269</sup> O aspecto positivo dessa característica de *dizer tudo* é que não se esconde nada, não há ressaibos

---

\* Notemos que o termo βάσανος [*basanos*] significa tanto o *teste*, como também o *critério de avaliação* ou a *pedra de toque* — a pedra em que se risca o ouro para saber se é verdadeiro —, a *confissão sob tortura* e a *agonia da batalha*. A filosofia como um *teste* requer que quem é testado passe no teste e se mostre capaz de seguir aquele modelo de vida, aquele modo de ser em relação a si mesmo e aos outros. Trata-se, pois, de uma *autoavaliação permanente*, sem determinação absoluta, de maneira que quem procura pôr os outros à prova deve, primeiramente, se avaliar e verificar se se encontra em condições para tal.

<sup>267</sup> FOUCAULT, *GSO I*, p. 367.

<sup>268</sup> FOUCAULT, *GSO II*, p. 5.

<sup>269</sup> FOUCAULT, *GSO II*, p. 9.

no discurso exposto em sua sinceridade; já o aspecto negativo é que isso pode ser confundido com a liberdade exacerbada de *dizer qualquer coisa*, como um *louco*.\*

É preciso *coragem* — como sugere o subtítulo do segundo volume de *O Governo de Si e dos Outros: A Coragem da Verdade* — para formar um discurso verdadeiro e alinhá-lo à vida autenticamente filosófica. O *discurso verdadeiro*, o *falar francamente*, não é simplesmente uma *técnica* — tal como a *retórica*, que não cria nenhum vínculo do locutor com o que é dito —; é muito mais uma *postura*, um modo de agir de acordo com tal discurso. Sócrates, no *Alcibiades I* — e, obviamente, em todos os demais diálogos — apresenta-se como o *exemplo* de modo de vida a ser seguido, pois “Sócrates une elementos de profecia, sabedoria, ensino e *parrhesia* (sic). Sócrates é o *parrhesiasta* (sic)”.<sup>270</sup> O elemento de profecia transparece pela noção de *missão divina*; o de sabedoria, pelo aconselhamento e pelo título conferido pelo oráculo de Delfos, que o consagrara como *o mais sábio entre os atenienses*; o de ensino, pelo fato de afigurar-se como *professor*, como um verdadeiro mestre que busca discípulos/pupilos a quem ensinar o modo de autoconhecimento, compreensão e prática de si mesmo; e, por último, o de *parresiasta*, pelo fato de viver de acordo com seu discurso da verdade, guiando-se existencialmente com base na harmonização do discurso com o da prática filosófica. Ao tratar da filosofia, a partir do panorama da Grécia Antiga, especialmente a partir da tradição platônica, trata-se do ἦθος [éthos], que se define pelo *caráter*, pelo *hábito*, pelo *costume de determinado povo*.

Este é o discurso parrhesiástico (sic) e ponto de vista na filosofia: é o discurso da irredutibilidade da verdade, do poder, e do *ēthos* (sic), e, ao mesmo tempo, o discurso de sua relação necessária, da impossibilidade de pensar a verdade (*alētheia*) (sic), poder (*politeia*) (sic) e *ēthos* (sic) sem sua relação essencial e fundamental entre si.<sup>271</sup>

Esta é, pois, a posição foucaultiana após insistir quanto à necessidade de abordar a relação intrínseca entre *verdade* (o saber), *poder* (relações de poder) e *ética* (formação da subjetividade)

---

\* Não é à toa que uma das primeiras obras foucaultianas, *História da Loucura na Idade Clássica* (*Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, 1961), trata da loucura como uma temática que aborda a questão da *liberdade subjetiva para proferir a verdade*. O que o próprio Erasmo de Rotterdam descreve, em *O Elogio da Loucura*, quanto às vantagens da liberdade e da imunidade do louco em poder *dizer tudo*, em muito se assemelha ao que Plutarco, em *Como Distinguir um Adulador de um Amigo* (*Quomodo Adulator ab Amico Internoscatur*), ressalta quanto à diferenciação do *bajulador/adulador* [κόλαξ = kólax], que diz estritamente o necessário para agradar, e o *verdadeiro amigo*, que diz tudo, sem medo das consequências. Parece-nos que Foucault, indiretamente, fecha um ciclo ao falar da loucura como um modo de liberdade discursiva, em uma de suas primeiras obras, e terminar tratando da *παρρησία* [parrēsía], em sua última obra publicada postumamente, de seu último curso ministrado no *Collège de France*, em 1984. Cf. PLUTARCO. **Moralia**. English Translation by Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1927.

<sup>270</sup> FOUCAULT, *GSO II*, p. 26.

<sup>271</sup> FOUCAULT, *GSO II*, p. 68.

presente não só no *Alcibiades I*, mas em toda a tradição pós-platônica — em especial, a tradição helenista e romana que a sucede, não abordada especificamente por nós, em nossa dissertação, mas que preenche a maior parte da reflexão foucaultiana e hadotiana.

A tradição socrática versa sobre a vigilância sobre si mesmo e sobre os outros, incentivando-os para que cuidem de seus próprios negócios, isto é, de si mesmos e de coisas inerentes ao que constitui sua subjetividade. A orientação socrática poderia se dividir em três principais momentos, a saber,

*Zētēsis* (sic), *exetasis* (sic), *epimeleia* (sic). *Zētēsis* é o primeiro momento da veridicção — a busca. *Exetasis* (sic) é [o] exame da alma, [a] comparação da alma e [o] teste das almas. *Epimeleia* (sic) é cuidar de si mesmo. A investigação socrática do sentido a ser dado às palavras do oráculo levou a essa atividade de teste das almas de uns aos outros com o objetivo de encorajar cada indivíduo a cuidar de si mesmo.<sup>272</sup>

Os momentos da prática socrática, na visão foucaultiana, encerram-se dentro dos conceitos de *busca* [ζήτησις = zētēsis], *exame* [εξετάσεις = exetáseis] e *cuidado* [ἐπιμέλεια = epiméleia]. Através do discurso simples — da dialética e não da erística demonstrativa e que prescinde de palco e plateia —, a verdade é expressa a experienciada; por conta do jargão socrático do *nada sei e você deve tomar isso como incentivo irônico e cuidar de si mesmo*, e não através de um discurso demagógico de *tudo sei e tudo posso ensinar para quem seja, independentemente da índole e do modo de vida*.\* Ao indicar um *cuidado da alma*, no *Alcibiades I*, a ênfase está na parcela mais pura e divina da alma, do conhecimento e da sabedoria, mas o foco não enfraquece quando se fala da existência humana. Cuidar de si mesmo, cultivar a si mesmo é, de um modo ou de outro, exercitar-se quanto ao autoconhecimento, o autodomínio, em relação ao modo de se portar com outrem. Cuidar de si mesmo implica, pois, ter coragem para expressar a verdade e, nesta expressão, ser íntegro, verdadeiro e autêntico na própria existência.

---

<sup>272</sup> FOUCAULT, *GSO II*, p. 86-87.

\* Foucault interpreta, neste mesmo volume, a *Apologia*, o *Críton* e o *Fédon* em relação à temática da valorização do modo de existência de Sócrates e o impacto do percurso do relato da morte de Sócrates, que começa na acusação, passa pela prisão e culmina na sentença à morte. O objetivo é mostrar a integridade socrática, enquanto filósofo e parresiasta incumbido da missão de dizer a verdade e despertar os demais membros da cidade. Outro diálogo comparado por Foucault é o *Laques*, do qual o pensador francês extrai a busca pelo modo de condução da vida — que, infelizmente, também não pudemos levar em consideração de modo pormenorizado. “Quer dizer, dar conta de si mesmo, que, no *Alcibiades*, conduziu-nos à realidade ontológica distinta da *psukhē* (sic), nos conduz a algo bem diferente, no *Laques*. Conduz-nos à *bios* (sic), à vida, à existência e o modo pelo qual essa existência é conduzida”. *GSO II*, p. 160. Em poucas palavras, enquanto o *Alcibiades I* leva à *metafísica da alma*, o *Laques* destina-se a uma *estilística da existência*. Na verdade, ambos os diálogos tratam da condução da existência e da seriedade como se toma a filosofia como fator principal, na modalidade de guia; todavia, cada um trata por um viés próprio.

A *alēthēs bios* (sic) é, primeiro, sem dúvida, uma vida desvelada, isto é, uma vida que não abriga nenhuma parte sombria. É uma vida que pode encarar a plena luz do dia e aparecer, sem reservas, à vista de todos. Um modo de ser e conduzir a si mesmo, portanto, é verdadeiro e recai no domínio da vida verdadeira se não esconde nada de suas intenções e seus objetivos.<sup>273</sup>

A *vida verdadeira* é composta de uma vida que não esconde nada de si mesmo e dos outros, que não se baseia em retidão de caráter em apenas uma fase, mas em toda sua duração. A vida verdadeira, almejada por aquele que busca a filosofia para guiar seu modo de ser, é, pois, aquela que não se altera drasticamente após feitas as escolhas e após o momento de conversão de si mesmo. A vida verdadeira é o que também vimos em nossos primeiros dois capítulos, isto é, *a vida que mistura prazer e saber, sem demasia, no caminho do meio*, como no *Filebo*, e *a vida que busca ser verdadeira e íntegra em relação ao discurso verdadeiro*, como no *Sofista*. Nesse sentido, a filosofia desprovida de seu aspecto de cunho existencial perde muito seu sentido e seu propósito, uma vez que

Desde a origem da filosofia e, talvez, na verdade, até agora, ainda e apesar de tudo, o Ocidente sempre aceitou que *a filosofia não pode ser separada de uma existência filosófica*, que a prática da filosofia deve ser sempre mais ou menos um tipo de exercício de vida. Isso é o que distingue filosofia de ciência.<sup>274</sup> (grifo nosso).

Parece, pois, que tal aspecto do *cuidado de si*, que aponta à necessidade da união de um discurso filosófico com uma existência filosófica não foi *esquecido*, tal como o problema do *Ser*, tão reclamado pela filosofia contemporânea — em especial, a heideggeriana e as que dele descendem —, mas foi *negligenciada*. Chega a ser difícil discutir isso, na atualidade, mas a crise filosófica em que nos encontramos, através da qual a filosofia, de fato, não requer nenhum comprometimento para com aquele que a busca, nos impulsiona a reclamar e relembrar que parte da tradição não é contemplada no modo de filosofar moderno e contemporâneo. Reforçando nossa hipótese, Foucault afirma que “A filosofia era, precisamente, uma escolha, a escolha de uma determinada forma de existência que permitia alguém a exercer tais funções, tais responsabilidades e, de certo modo, o próprio status. A filosofia era a escolha em relação a um tipo de missão social que se recebia”.<sup>275</sup> A missão pode ser de ordem *divina* ou *social*, isto é, a vida filosófica é escolhida com vistas a uma missão delegada pelo divino ou pela capacitação filosófica que implica, metaforicamente, a *saída da caverna* e o *retorno à caverna*,

<sup>273</sup> FOUCAULT, *GSO II*, p. 221.

<sup>274</sup> FOUCAULT, *GSO II*, p. 235.

<sup>275</sup> FOUCAULT, *GSO II*, p. 292.

de modo que quem se aplica à filosofia e encontra um modo de agir e viver de modo mais autêntico poderia, em tese, voltar e despertar os demais.

Na próxima seção, buscaremos expor a leitura de Pierre Hadot, responsável pela principal tese ocidental de realocar a filosofia a partir de sua dimensão *existencial-espiritual*, possibilitando-nos a entender sua própria influência na pesquisa foucaultiana tardia e confirmando, uma vez mais, nossa proposta de compreender a filosofia como *modo de ser e discurso filosófico*, e não apenas este último, que enaltece apenas o caráter teórico e não alinha o comprometimento do filósofo para com sua escolha por uma vida filosófica e transformadora.

#### 4.4 A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA A PARTIR DE PIERRE HADOT

##### 4.4.1 Aspectos formais da filosofia tardia de Pierre Hadot

Por que Hadot? A pergunta é pertinente, se pensarmos em um filósofo que ocupara a cátedra de *Filosofia Patrística Latina* e, inicialmente, escrevera sobre pensadores como Ambrósio e Santo Agostinho. Em nossas incursões sobre a temática da filosofia da Grécia Antiga, que se mostra muito mais como uma escolha de vida, como um modo de vida, encontramos os nomes de Pierre Hadot e Michel Foucault, ambos pesquisadores de matiz filosófico e histórico, porém, este por um viés laico, aquele por um viés cristão. A interpretação de Hadot, em sua obra *Exercices Spirituels et Philosophie Antique* (1981), é decisiva para a reflexão foucaultiana abordada em nossa seção anterior, pois a tônica da *filosofia como modo de vida* e dos *exercícios espirituais* é dada por Hadot.\* É interessante notar, porém, como são poucos os estudos que comparam os argumentos e teses de Pierre Hadot e Michel Foucault, especialmente por achar que ambas as interpretações são opostas e não complementares — como tentaremos mostrar.

---

\* Outro autor que se envereda, de modo mais ensaísta, pela via de compreensão da filosofia como *arte de viver* ou *exercício existencial* é Peter Sloterdijk, que enfatiza um viés mais fenomenológico — especialmente pelo uso amplo e irrestrito da ἐποχή [epoché] husserliana —, entremeando literatos, como Fernando Pessoa, R. M. Rilke, e a filosofia heideggeriana, marxiana etc. Sloterdijk chega a afirmar — com base na tradução gadameriana de μεταίκτησιν [metoikēsin] por *mudança de lugar/traslado* e não como *transmigração* [Fédon, 117 c] — que a filosofia, enquanto preparação para a morte, para a distinção do corpo e da alma, é, na verdade, um traslado, uma transformação/mudança de posicionamento diante da própria vida. Cf. SLOTERDIJK, Peter. **Extrañamiento del mundo**. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia: Editorial Pre-textos, 2008. Cf. também SLOTERDIJK, Peter. **The art of philosophy: wisdom as a practice**. Translated by Karen Margolis. New York: Columbia University Press, 2012; SLOTERDIJK, Peter. **You must change your life: on anthropotechnics**. Translated by Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2013.

Além da obra inaugural da temática dos *exercícios espirituais*, trataremos das obras *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995) e *Philosophy as a Way of Life* (1995), estudos que avançam na temática abordada pelo livro inicial e, particularmente, englobam as discussões de Hadot e Foucault, a nível conceitual e acadêmico — o que enriquece em muito nossa perspectiva sobre o tema da filosofia como um modo de ser, um modo de existência próprio do filósofo. Nosso objetivo não é repetir os passos de Foucault, mas, sobretudo, mostrar como é possível verificar as diferenças, de um e de outro, na análise do mesmo tema — uma vez que as *práticas de si* têm relação direta com o que Hadot chama de *exercícios espirituais*. O fim de ambas as pesquisas e o de nossa busca pela síntese filosófica de ambos não é esgotar e apontar as preferências e superioridades de um e de outro, mas, sim, apontar como é possível fazer uma leitura mais abrangente com base nos dois pontos de vista de colegas que lecionaram na mesma instituição — *Collège de France* —, em meados da década de 80, e continuam atuais, necessários e são relativamente pouco estudados, no que se refere à tentativa de harmonização e diálogo de suas respectivas teses que explicitam a filosofia em sua função prática e de guia existencial.

#### 4.4.2 Aspectos conceituais da filosofia como modo de vida em Pierre Hadot\*

O conceito de *exercício espiritual* [exercise spirituel] remonta diretamente ao pensamento teológico, pois tendemos a compreender o adjetivo *espiritual* como uma qualidade específica do âmago da teologia. Entretanto, o objetivo é um tanto distante de tal perspectiva, visto que o que se visa é a compreensão das *asceses do eu/de si* — que funcionam praticamente iguais às *práticas de si* foucaultianas —, que priorizam a *formação* da alma de quem as pratica e não a *informação*. Tais exercícios interiorizantes não são apenas exercícios *intelectuais*, *éticos*, *morais*, *psíquicos*, mas *espirituais*. A utilização de *exercitia spiritualia* é muito anterior às especulações e de nossa referência de Inácio de Loyola, como afirma Hadot.

Em princípio, o conceito e o termo *exercitium spirituale* está documentado desde muito antes de Inácio de Loyola, pelo antigo cristianismo latino, que correspondia àquela *askesis* (sic) do cristianismo grego. Por sua vez, esta *askesis* (sic), que é preciso entender não como ascetismo, mas como uma prática de um exercício espiritual, era contemplada já por uma tradição filosófica da Antiguidade.<sup>276</sup>

\* Para melhor orientar o leitor, adotamos abreviaturas das edições das obras hadotianas utilizadas nesta seção, podendo, assim, utilizar mais de uma edição nas citações. Todas as traduções são de responsabilidade do autor da dissertação.

<sup>276</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 24-25 [*EEFAfr*, p. 14-15].



Desse modo, antes de a tradição cristã ter assimilado e assumido a pretensa cunhagem das práticas de exercícios espirituais — tornando-os *ascetismo* —, a filosofia greco-romana já fazia uso de tais práticas e ensinava com base nessas dimensões — como vimos na seção anterior, sobre a interpretação foucaultiana, em que o autor explora os exercícios espirituais a partir da nomenclatura do *cuidado de si* e de *práticas de si*. A filosofia, no panorama grego e no subsequente romano, é compreendida como uma atividade que lida com a existência e o modo como esta é levada, uma vez que “Se trata de uma conversão que afeta a totalidade da existência, que modifica o ser daqueles que a levam a cabo. Graças a tal transformação, pode passar-se de um estado inautêntico, no qual a vida transcorre na obscuridade da inconsciência [...] a um estado vital novo e autêntico [...]”.<sup>277</sup> Reforçamos, pois, nossa hipótese de que é possível extrair de Platão, membro integrante desse modo de compor da filosofia que não se cinde de seu próprio discurso, a compreensão da filosofia como uma prática que visa engrandecer o espírito de quem a busca e, de certo modo, ser aplicada ao *modo de ser* deste.

A tônica na investigação de Hadot é a tradição estoica — da qual não trataremos pormenorizadamente, por uma questão de coerência e foco —, que compreende a filosofia, sobretudo, como modo de *terapia das paixões*, um modo de aprender a controlar-se a si mesmo e a viver constantemente vigilante quanto aos desejos ambicionados e o modo de neutralizá-los.\* A prática de exercícios espirituais, como a *meditação* [μελέτη = melētē] — que servia como modo de ponderação, preparação diária e/ou de planejamento vital para males adversos vindouros, e não o modo de rezar conhecido largamente após a tradição cristã —, provavelmente, precedem a cultura grega ocidental, mas o ponto de partida é, novamente, Sócrates, pois “[...] sua figura foi e segue sendo uma chamada vivente ao despertar [l’appel vivant qui éveille] da consciência moral”.<sup>278</sup> O legado socrático nos foi transferido, mormente, através de seus *diálogos*, que nos incitam a pensar sobre diversos temas, mas comum cenário

---

<sup>277</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 25 [*EEFAfr*, p. 16].

\* Apenas a título informativo, grande parte da pesquisa desenvolvida por Hadot, nesta segunda fase de *filosofia helenística greco-romana*, gira em torno de Marco Aurélio e da ideia do *imperador filósofo*. A filosofia de Marco Aurélio é condensada em um volume, conhecido como *Meditações [Pensées]*, que se resume na seguinte passagem: “Para os Antigos em geral, mas particularmente para o estoicismo e Marco Aurélio, a filosofia é, antes, uma maneira de viver. É por isso que as *Meditações [Pensées]*, por um esforço cada vez renovado, aplica-se a descrever determinada maneira de viver e a desenhar o modelo que deve ser, diante dos olhos, o do homem de bem ideal. O homem comum contenta-se em pensar em algum modo de agir aleatoriamente, sob murmúrios. O homem de bem, por sua parte, esforçar-se-á, na medida em que depende dele, para agir com justiça ao serviço de outros homens, de aceitar com serenidade os acontecimentos que não dependem dele e de pensar com retitude e verdade”. HADOT, Pierre. **La Citadelle Intérieure**: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1997. p. 51.

<sup>278</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 34 [*EEFAfr*, p. 29].

comum de *autoconhecimento* e, em especial, consciência de si enquanto aprendiz. O diálogo, entretanto, é uma abertura de si para si e de si para os outros, que desperta e explora os próprios limites de si mesmo.

Só quem é capaz de um verdadeiro encontro com o outro está em condições de encontrar-se autenticamente consigo mesmo, sendo o contrário também verdadeiro. O diálogo só chega a ser verdadeiramente diálogo na presença de outro e de si mesmo. A partir desse ponto de vista, todo exercício espiritual é dialógico [tout exercice spirituel est dialogique], na medida em que supõe um autêntico exercício de presença, tanto de si mesmo como de outros.<sup>279</sup>

O diálogo platônico, como bem sabemos, conduz-se com base na *dialética*, que permite que o leitor procure pelas contradições e se identifique nestas, de modo a convencer-se de seus próprios erros e suas próprias convicções. O diálogo é firmado com base em personagens, mas se dirige a todo ser humano, pois trata de questões que ultrapassam o tempo, o espaço e ainda nos tocam e nos dão a pensar.

Puro exercício dialético, o diálogo platônico corresponde exatamente como um exercício espiritual, e isso por duas razões. Em primeiro lugar, conduz, de modo discreto, mas invariavelmente, para que no interlocutor (e no leitor) se produza a conversão [...]. Por outro lado, na opinião de Platão, todo exercício dialético, precisamente por estar submetido às exigências do Logos (sic), serve para exercitar o pensamento puro, desviando a alma do sensível e permitindo-a converter-se ao Bem.<sup>280</sup>

O diálogo socrático é um exercício dialético-dialógico, pois faz com que opiniões completamente divergentes sejam ponderadas e, em um ambiente de respeito e tolerância, propicia a conversão de si e a abertura do eu para com o outro. O diálogo permite que se abstraia da realidade circundante e se discuta no plano conceitual, que ajuda na formação de conceitos justificados e que passam pelo crivo de diferentes opiniões. O diálogo também permite fazer escolhas e exercitar-se quanto à consciência da ignorância sobre determinado assunto ou sobre as limitações do próprio conhecimento, no reconhecimento como *filósofo*, como alguém que ainda busca a sabedoria. Os exercícios espirituais também fazem pensar nas escolhas e, especialmente, nas que se referem ao modo de existência, ao modo de ser do filósofo, que também é repleto de *privações*, de *restrições*, para que represente a retidão de caráter. Todo

<sup>279</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 36 [*EEFAfr*, p. 33-34].

<sup>280</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 38-39 [*EEFAfr*, p. 36].

filósofo, pois, faz o *exercício da morte*,\* isto é, nega determinadas coisas para manter-se íntegro e autêntico em sua vida — tal como Sócrates o fizera, por inúmeras razões, mas, em especial, para manter-se fiel à sua escolha, à sua filosofia de vida. “Exercitar-se para a morte supõe, pois, tanto exercitar-se para a morte da individualidade, das paixões, como contemplar as coisas a partir da perspectiva da universalidade e da objetividade”;<sup>281</sup> ou seja, a filosofia enquanto *exercício para a morte* é um modo de dar-se conta das limitações subjetivas e individuais em relação à objetividade universal, isto é, o todo.

Além disso, assim como no *Alcibiades I* Sócrates pretende orientar Alcibiades quanto à sua melhora enquanto sujeito que compreende a filosofia em sua função de guia existencial — inclusive como auxiliar no aconselhamento para a propedêutica na vida política —, nas demais escolas filosóficas, a prática dos exercícios espirituais filosóficos também almejam a melhora de si mesmo. O filósofo — ou quem busca a filosofia — não se considera alguém plenamente desenvolvido, mas *no caminho*, o que pressupõe uma constante busca pela virtude. “Na medida em que implica a prática de exercícios espirituais, a existência filosófica supõe um distanciamento da cotidianidade; trata-se de uma conversão, de uma mudança absoluta de visão, de estilo de vida, de comportamento” —<sup>282</sup> isto é, a filosofia exige e implica um modo de vida de acordo com tal opção filosófica. O grande ponto é que a filosofia, historicamente, perde seu sentido de *life coaching* [guia/motivador de vida], uma vez que “Desde seus primeiros séculos de existência, o cristianismo não deixou de considerar-se a si mesmo *filosofia*, na medida em que assimilou a prática tradicional dos exercícios espirituais”.<sup>283</sup> Não se trata, pois, de exercícios apenas *morais* ou *intelectuais*, mas *espirituais* e *existenciais*, que se destinam não só a transformar a conduta ou o intelecto, mas a existência completa.

A figura socrática, com sua ironia [εἰρωνεία = eirōneía] — que gera uma situação de desconforto e de autodepreciação que *quebra o gelo* da discussão de um determinado tema, encorajando o interlocutor a expor sua opinião —, mostra-se como o exemplo a ser seguido por aqueles que buscam o caminho filosófico, a existência similar à sua. Sócrates não é o *ideal*, mas

---

\* Acerca da compreensão da filosofia como um *exercício da morte* e com uma noção de *tarefa prática e ética*, Dennis Schmidt explicita, a partir da *hermenêutica filosófica* gadameriana — e da filosofia alemã, especialmente com Hegel, Nietzsche e Heidegger —, como tal perspectiva está presente no modo de constituir filosófico dessa tradição filosófica alemã. Entretanto, vale ressaltar que essa é uma leitura não convencional, que, assim como em nossa dissertação, pretende compreender a filosofia a partir de sua dimensão *ético-existencial*. Cf. SCHMIDT, Dennis J. **On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001; SCHMIDT, Dennis J. *On the Sources of Ethical Life*. **Research in Phenomenology**, v. 42, p. 35-48, 2012.

<sup>281</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 40 [*EEFAfr*, p. 38].

<sup>282</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 51 [*EEFAfr*, p. 50].

<sup>283</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 57 [*EEFAfr*, p. 56].

o *real*, com sua existência paradoxal e fora dos parâmetros estéticos e existenciais gregos de sua época. Ao mesmo tempo em que é personagem de diálogos platônicos, inspira os *discursos socráticos* [λογοὶ σωκρατικοὶ = *logoi sōkratikoï*]; entretanto, ciente dos limites da linguagem e das dimensões do *discurso* [λόγος = *lógos*] e da *função/ação efetiva* [ἔργον = *érgon*] deste, deixa claro que “Não poderá compreender-se jamais o que é a justiça se não se vive justamente. Como qualquer realidade autêntica, a justiça é indefinível. Precisamente por isso, Sócrates quer que seu interlocutor compreenda tal coisa para convidá-lo a ‘viver’ a justiça”.<sup>284</sup> O exercício não é de apreender e entender simplesmente o discurso filosófico, aos moldes de uma doutrina acrítica, senão que se dar conta da limitação da linguagem e abarcar a compreensão mais abrangente, que engloba a vivência, a experiência existencial da filosofia.

O foco na filosofia compreendida como uma prática vital, um exercício que é espiritual, mas, especialmente, existencial, está na ideia de *conversão de si*.

A palavra latina *conversio* corresponde, de fato, a dois termos gregos de diferente sentido; por uma parte a *epistrophe* (sic), que significa “mudança de orientação” e que implica a ideia de um retorno (retorno à origem, retorno a si mesmo), e por outra a *metanoia* (sic), que significa “mudança de pensamento”, “arrependimento”, sugerindo a ideia de mutação e renascimento. Produz-se, portanto, dentro do conceito de conversão, certa oposição interna entre a ideia de “volta à origem” e a de “renascimento”. Tal polaridade fidelidade-ruptura marcou fortemente a consciência ocidental desde a aparição do cristianismo.<sup>285</sup>

A síntese latina compreende dois momentos da *conversão de si*, que significa tanto a retidão de caráter, em se manter em um caminho virtuoso (fidelidade), quanto a rebeldia (ruptura) de se abster de um comportamento vicioso. Obviamente, devido à *expertise* hadotiana em filosofia medieval e, especialmente, patrística e período helenístico romano, algumas passagens são demasiadamente *cristãs*, explorando o aspecto divino dos exercícios espirituais e enfatizando a conversão como um exercício ascético e em direção a Deus — e não um exercício através do qual se assume a responsabilidade e a autonomia da subjetividade em contato consigo mesmo.\*

<sup>284</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 90 [*EEFAfr*, p. 91].

<sup>285</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 177 [*EEFAfr*, p. 175].

\* Em entrevista ao tradutor Michael Chase, Pierre Hadot afirma que estudou um assunto que o *interessava* — a filosofia patrística, devido à sua formação *intensamente cristã* — mas que não o *fascinava*, de modo que sua verdadeira paixão é expressa em suas obras tardias, com o conceito de *exercício espiritual* e sua pesquisa sobre a helenística greco-romana. Seu fascínio filosófico estava muito mais em uma experiência e uma convicção pessoal, que o levava a crer que a filosofia era muito mais do que um discurso filosófico, um sistema teórico separado do modo de ser do filósofo. Em suas palavras, Hadot afirma que “Desde que comecei a fazer filosofia, sempre acreditei que a filosofia era um ato concreto, que mudava nossa percepção de mundo e nossa vida: não a construção de um sistema. É uma vida, não um discurso”. HADOT, *PWL*, p. 279.

O próprio exercício espiritual, a ascese filosófica, é uma prática da razão, da intuição, do espírito como um todo, que conota, essencialmente, um tipo de *ginástica*. A própria *meditação*, etimologicamente, também significa *exercício* [μελέτη = melētē], mas não se trata de comparar a meditação filosófica com a meditação teológica, de matiz oriental — tais como a praticada por hinduístas, budistas, xintoístas, taoístas etc. A escola é uma forma de *escolha por um modo de vida* [σχολή = scholē], e a escolha por uma determinada ramificação filosófica significava seguir a determinados princípios, uma vez que “Os dogmas e princípios metodológicos das escolas não admitiam discussão. Nessa época, o filosofar passava pela eleição de uma escola, por converter-se ao seu modo de vida [se convertir à son mode de vie] e por aceitar seus dogmas” —,<sup>286</sup> como, por exemplo, uma dieta vegetariana, no caso dos pitagóricos e de tantas outras escolas greco-romanas, o modo de se vestir austero dos cínicos, a crença metafísica da dimensão henológica platônica etc. Através do processo dialógico, da vida em comum do discípulo e do mestre, a conversão se dá gradualmente, adaptada de acordo com o nível de empenho e evolução de cada um. O importante, pois, nessa perspectiva de filosofia como um modo de vida, é que esta seja entendida como uma prática que faça sentido na vida e que a torne melhor.

Quem procura a filosofia apenas por seu discurso, não procura, de fato, a filosofia, mas seu fator teórico. Infelizmente, como já exploramos, ao longo da história da filosofia — e, em especial, por conta da teologia cristã, que desconfigurou as práticas da filosofia greco-romana e a reafirmou como suas próprias —, o caráter de *vida filosófica* como um modo de se impor frente às diferenças e à vida prosaica perdeu seu impacto. Temos, hoje, muitos *professores de filosofia*, ocupados em ensinar os mais variados discursos filosóficos, mas poucos *filósofos*, no sentido pleno, de discurso filosófico que condiz com a própria existência. O fato é que “A filosofia antiga propõe, ao homem, uma arte de viver [un art de vivre], ao contrário da moderna, que se apresenta, em primeiro lugar, como construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas [langage technique réservé à des spécialistes]”,<sup>287</sup> o que parece tornar parte da filosofia contemporânea tão desinteressante às pessoas. De certa forma, a lição da filosofia, compreendida em seus prenúncios, é a de um *convite* à vida filosófica, um *chamado* à transformação existencial, ao modo de portar-se diante da realidade que nos circunda, no caminho da busca de sabedoria.

A filosofia compreendida como modo de vida insere o discurso na escolha do modo de ser; entretanto, como vimos, o discurso não corresponde puramente à dimensão *teórica*, pois

<sup>286</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 219-220 [*EEFAfr*, p. 207].

<sup>287</sup> HADOT, *EEFAes*, p. 246 [*EEFAfr*, p. 225].

tem a intenção de alterar a prática, a ação, a existência de quem busca a filosofia dentro desses parâmetros, mas a vida filosófica também não se limita à parte *prática*, senão que *teorética*, contemplativa.\* Mais do que uma escolha por um modo de vida afastado do envolvimento político, no *Alcibiades I*, vimos como a preocupação socrática volta-se à formação do jovem que não se basta mais somente através da *virtude/excelência/nobreza* [ἀρετή = aretê], mas por uma preocupação, inclusive, com o modo de fazer uso da linguagem, de não se deixar encantar pelo *canto da sereia sofisticada*, com sua retórica supostamente imbatível e extremamente útil na assembleia, quando o assunto é persuadir um grupo de pessoas sobre determinada deliberação.<sup>288</sup> A busca pelo saber é uma *formação existencial*, pois, na medida em que o filósofo se compreende como *a caminho da sabedoria*, como *não sábio* — ao melhor estilo socrático —, compreende-se em sua finitude e sua condição humana. E, obviamente, “Aqui, novamente, o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-o-que-é-preciso-escolher [savoir-ce-qu’il-faut-préférer], logo, um saber-viver” —<sup>289</sup> o que nos faz repensar nosso primeiro capítulo, sobre o *Filebo*, no qual enfatizamos a noção de *saber viver*, de *orientação existencial* e busca pela prudência no modo de ser do filósofo.

O cuidado de si, tão explorado por Foucault, é uma prática que exige constante exercício, como na manutenção da forma de um atleta, que deve estar sempre treinando para não perder sua forma. O *cuidado de si*, como também já afirmamos anteriormente, requer uma relação com o *cuidado dos outros*, não só pelo governo/comando alheio, mas pelo fato de poder se espelhar em outros ou servir de exemplo para os outros, de modo que as *práticas de si* não se definem como *exercícios monásticos* meramente individuais. Parece que, na medida em que a filosofia nos faz alcançar melhores condições para fazer boas escolhas na vida, capacita-nos a *pensar com antecedência* [πρόγνωσις = prógnōsis], no momento de *deliberação/prudência* [φρόνησις = phrōnēsis], isto é, uma relação da *previdência* com a *prudência* — aliás, não é à toa que as palavras têm alguma similaridade semântico-etimológica.

---

\* Lembremos, aqui, embora não tenhamos condições de desenvolver temática tão ampla, que Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, dedica parte de sua reflexão acerca da *vida contemplativa* [βίος θεωρητικός = bíos theōrētikós], isto é, àqueles que se dedicam à vida filosófica — também definida como *vida de estrangeiro* [βίος ξενικός = bíos xenikós] —, que observam, que são espectadores da própria vida e da vida dos outros. A função filosófica culmina no exercício da alma, na *terapia da alma*, dentro dos processos de ascese espiritual. Entretanto, é importante destacar que *teorético* não é antônimo de *prático* — como no caso do que compreendemos por *teórico* —, mas tem ligação como cuidado com a própria existência, com o modo de agir e deliberar. *Ética a Nicômaco*, IX 9; X 7.

<sup>288</sup> Cf. HADOT, *QFAes*, p. 24. [*QFAfr*, p. 31-32].

<sup>289</sup> HADOT, *QFAes*, p. 46 [*QFAfr*, p. 62].

Sócrates, no panorama platônico, firma-se como uma figura de respeito e que *convida ao caminho filosófico*, à *vida em comunidade filosófica*, diferente da educação sofística, que busca ensinar a quem quer que seja, independentemente de seu comprometimento em sua transformação enquanto ser humano. O objetivo, pois, era de que “[...] seus discípulos vivessem nas condições de uma cidade ideal, e desejava, na falta de poder governar uma cidade, que pudessem governar seu próprio eu conforme às normas dessa cidade ideal”.<sup>290</sup> Quando Sócrates procura Alcibiades, guiado pela *missão daimônico-apolínea*, não necessariamente se posiciona como um *entusiasta de um jovem político*, mas, antes, como um filósofo com intenção de transmitir a necessidade de *conhecer-se a si mesmo* e *cuidar-se de si mesmo*, a fim de que os limites, enquanto ser humano, sejam entendidos — inclusive na relação de influência e uso do poder no governo de outros em uma prática política efetiva. A filosofia é, pois, como já afirmado, uma *opção por um modo de vida*, visto que “Viver de maneira filosófica [Vivre de façon philosophique] é, sobretudo, orientar-se a uma vida intelectual e espiritual, levar a cabo uma conversão que põe em jogo ‘toda a alma’, isto é, toda a vida moral [“toute l’âme”, c’est-à-dire toute la vie morale]”.<sup>291</sup> O diálogo, pois, é a forma de incitar e incentivar a busca pela filosofia e pela mudança do modo de vida vivido até então, visto que encerra uma *ética dialógica*, da qual prescinde toda filosofia platônica e as que dela são derivadas e fazem uso dos *exercícios espirituais* — até porque somente através do diálogo sincero e verdadeiro de mestre e discípulo pode haver uma *troca cognitivo-espiritual*, e de acordo com cada grupo, o discurso é remodelado e adequado para o nível destes.

A partir do período que compreende o que Hadot chama de *filosofia imperial*, a filosofia perde o primeiro caráter decisivo de sua noção de *modo de vida*, a saber, o da *oralidade* e do *livre pensar* sobre os mais variados temas. A filosofia perde, aqui, seu caráter existencial para tornar-se algo extremamente teórico e símbolo de intelectualidade, culminando no que, hoje, orgulhosamente, chamamos de *comentadores de filosofia*.

Durante o período anterior, o ensino [l’enseignement] situava-se quase que completamente na esfera do oral: mestre e discípulo dialogavam [maître et disciple dialoguaient]; o filósofo falava, os discípulos falavam e praticavam para fazê-lo. Pode-se dizer que, de certa maneira, se aprendia a viver aprendendo a falar. Posteriormente, aprende-se filosofia por meio da leitura dos textos [on apprend la philosophie par la lecture des textes], mas não se trata de uma leitura solitária: os cursos de filosofia consistem em exercícios

<sup>290</sup> HADOT, *QFAes*, p. 72 [*QFAfr*, p. 98].

<sup>291</sup> HADOT, *QFAes*, p. 78 [*QFAfr*, p. 106].

orais de explicação dos textos escritos [exercices oraux d'explication de textes écrits].<sup>292</sup>

Obviamente, o valor da filosofia não se define pelo fato de ela ser, fundamentalmente, comentários das teorias precedentes — até porque parte da filosofia também consiste no resgate de sua própria tradição —, mas o ponto é que não necessariamente ela fora sempre assim ou, ao menos, poderia ter sido redimensionada a tal prática sem relegar os aspectos da vida como um processo de comprometimento existencial de quem busca o *caminho filosófico*.

Os diálogos *Filebo* e *Sofista* — não por acaso escolhidos para nossa interpretação —, de acordo com Hadot, tratam da busca pela *excelência dialética*, ou seja, a) dialogar e raciocinar, passo a passo com o interlocutor, e b) proceder sob o valor absoluto do Bem;

É, pois, sair do ponto de vista individual para elevar-se a um ponto de vista universal, esforçar-se por ver as coisas na perspectiva do Todo e do Bem [s'efforcer de voir les choses dans la perspective du Tout et du Bien], transformar, assim, sua visão do mundo e sua própria atitude interior.<sup>293</sup>

A *visão universal* é um tipo de *visão superior* — no sentido de *visão de cima*, não de *ser superior a alguém* —, “[...] é ver as coisas sob a perspectiva da morte. [...]. O olhar de cima modifica nossos juízos sobre as coisas [Le regard d'en haut change nos jugements de valeur sur les choses]”,<sup>294</sup> pois nos faz pensar na pequenez do universo e, conseqüentemente, do nosso papel dentro dele.\* Portanto, quando tratam da *escolha oportuna para a melhor forma de vida* ou do *modo de aliar o discurso autêntico à existência autêntica*, os diálogos platônicos exercitam-se dialeticamente, colocando nós, leitores e hermeneutas, a exercitar-nos enquanto seres filosofantes, com nossa *existência em dialética*, isto é, com nossa vida posta em xeque e questionada de forma minuciosa e alternada entre escolhas mais prudentes, ao longo da *harmonização* com o discurso filosófico que nos orienta.

Na opinião de Hadot, talvez o próprio ensino filosófico contemporâneo, nas universidades, tenha herdado um problema de ordem *metodológica*, dividindo áreas antes pertencentes a uma mesma área, tais como *filologia* e *filosofia*, *latim* e *grego*, *helenismo* e

<sup>292</sup> HADOT, *QFAes*, p. 168 [*QFAfr*, p. 234].

<sup>293</sup> HADOT, *QFAes*, p. 196 [*QFAfr*, p. 273].

<sup>294</sup> HADOT, *QFAes*, p. 227 [*QFAfr*, p. 316].

\* Sobre a temática do *olhar de cima* ou *olhar do alto*, Hadot escreve uma seção inteira com relação à noção do olhar holístico, mais universal e o papel dos exercícios espirituais em relação à obra literária de J. W. Goethe. Cf. HADOT, Pierre. **No te olvides de vivir**: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales. Traducción del francés de María Cucurella Miquel. Madrid: Ediciones Siruela, 2010.



*cristianismo*.<sup>295</sup> Isso parece ser até óbvio, mas se o fosse, não teríamos tantas contradições e contrariedades no que tange à pesquisa de filosofia que não leva em consideração sua própria tradição e não a compreende como um *processo antológico*, isto é, que progride e se altera ao longo de sua própria história — eis que surgem os *reinventores de pólvora filosófica*, que tratam de problemas já discutidos e, por vezes, parcialmente resolvido, por conta do desprezo à tradição e à história da filosofia. Possivelmente, por não considerar a filosofia, hoje, como uma área passível de contato com outras áreas — através do que conhecemos por *transdisciplinariedade* —, negligenciamos aspectos como o do processo histórico, que explica o porquê de a filosofia ter se tornado algo meramente teórico e sem relação alguma com o *modo de ser* do filósofo ou estudante/professor de filosofia atual.

O filósofo perdeu seu caráter de *excêntrico*, de *estrangeiro*, de *desalojado* da vida comum — compreendido como ἄτοπος [átopos] —, e, por isso mesmo, impactante e promotor de reflexão quanto ao modo de vida que as pessoas levam. Parece-nos que boa parte da filosofia atual, especialmente a partir do último século em diante — salvo pequenas exceções, como a tradição fenomenológica, que acreditava em uma *mudança de percepção de mundo*, ou existencialista, que focava, mesmo que teoricamente, especificamente na existência e na condição humana —, tornou-se uma atividade *opostamente ensimesmada*, pois: a) ou destinava-se a um grupo seleto de especialistas, que, enquanto filósofos, reduzem-se a peritos em tradições — que não concordam entre si e não se compreendem ou dialogam; ou b) é aberta a um grande público, ao melhor estilo propagandístico, sem conteúdo, formalidade ou restrições — o que se mostra como um *falso convite à filosofia*, uma vez que, quando a pessoa busca a filosofia acadêmica, percebe tal embuste.

A tradição dominante da exegese e da hermenêutica tradicional tem grande parcela no panorama filosófico, hoje, pois, ao mesmo tempo em que auxiliou no que diz respeito à conservação e tradução de textos filosóficos *basilares*, deixou uma marca muito grande na metodologia filosófica, que, juntamente com a tradição cristã e a reação filosófica moderna, que rechaça a tradição e reinicia um pensamento a partir do *eu* — como já afirmamos, com base nos discursos foucaultiano e hadotiano —, tornou-se amplamente teórica e sem relação com a atitude existencial do filósofo.

Em última análise, o discurso filosófico, agora, tende a ter como seu objeto nada além de mais discurso filosófico. De certo modo, o discurso filosófico contemporâneo tornou-se, uma vez mais, exegético e, infelizmente,

---

<sup>295</sup> Cf. HADOT, *PWL*, p. 50.

frequentemente interpreta seus textos com a mesma violência usada por antigos profissionais de alegoria.<sup>296</sup>

O diálogo franco e o ambiente amistoso como pressupostos do filosofar, nessa perspectiva de filosofia como parte da vida do filósofo, de reorientação existencial, nem sempre se fazem presentes. A partir do momento em que a filosofia se divide em *agregações de discursos filosóficos*, sem pressuposto de comprometimento ou reflexão sobre a própria existência em relação a tais discursos — e, adicionalmente, sem um *princípio de tolerância dialógica* —, assenta-se sobre e afirma seu próprio desvio do *cuidado de si* ao *conhecimento [de si]*. “Na verdade, porém, todas as escolas filosóficas comprometeram seus discípulos a um novo modo de vida, embora de um modo mais moderado” —<sup>297</sup> hoje, praticamente inexistentes, além do fato de haver comprometimento com o discurso de determinada tradição filosófica, isto é, de defender as teses de determinada escola filosófica ou autor em debates e conferências. Os próprios historiadores da filosofia têm dificuldade em afirmar a filosofia em sua função de *orientação de modo de vida*, devido à herança medieval e moderna — de a filosofia ser apenas uma atividade teórica e contemplativa, sem relação à existência do filósofo — sobre a qual já discutimos.

A tradição da filosofia como opção de vida, como mudança de comportamento em relação à vida não filosófica, perde seu sentido a partir do momento em que os comentadores da língua latina — da tradição de teólogos tradutores e comentadores — convertem os *exercícios antigos* em *exercícios teológicos [cristãos]*, reduzindo a Filosofia ao seu discurso e englobando-a na Teologia *qua Scientia Mater* [enquanto Ciência Suprema/Ciência-Mãe]. Desse modo, as noções de *regra* [κανών = kanón], imprescindível à mudança existencial, e a *atenção* [προσοχή = prosoché] a si mesmo, como forma de constante vigilância nas ações do dia a dia, simplesmente perdem o sentido na prática filosófica. A ideia é que, juntamente ao *amor à sabedoria* encenada pela *persona socrática*, na filosofia, há um comprometimento existencial, uma responsabilidade de mudança/conversão constante para consigo mesmo e para com os outros.\*

<sup>296</sup> HADOT, *PWL*, p. 76.

<sup>297</sup> HADOT, *PWL*, p. 104.

\* Lembremos, pois, da clássica definição de Diotima, que, no *Banquete*, explicita o *amor*, no qual Sócrates, analogamente, é simbolizado, como alguém que *busca amorosamente a sabedoria*. Diotima lança mão da explicação mitológica, que se desdobra na ocasião da união de Penia [Πενία = Penía] e Poros [Πόρος = Póros] — respectivamente, a pobreza, a necessidade e a riqueza, o recurso —, na festa de nascimento de Afrodite, que origina *Eros* [Ἔρως = Érōs], que herda a intelectualidade inventiva e a riqueza do pai e a pobreza, a necessidade de buscar recursos da mãe. A filosofia, como *amor à sabedoria*, se reconhece como *amor que caça*, isto é, que sabe da condição de ser desprovido de sabedoria e tem o ímpeto de seguir em seu enalço. Cf. *Banquete*, 203 b et seq.

Agora, quanto às contribuições de Foucault e Hadot sobre a perspectiva da filosofia em relação ao modo de vida do filósofo, uma das principais diferenças é que este defende que a filosofia greco-romana — portanto, a base do pensamento filosófico ocidental, de onde nossa filosofia é derivada — se define como *arte de viver*, aquele define-a como *técnicas de si*. Outra diferença está no *momento cartesiano* que Foucault defende, em detrimento da tese hadotiana, que afirma que ao ápice da teorização filosófica começara na própria Idade Média, na era dos *comentadores e filósofos catedráticos*. Hadot inspira Foucault a pesquisar sobre os modos de subjetivação a partir dos exercícios espirituais da filosofia antiga; entretanto, a crítica de Hadot a Foucault é que ele reduz as *práticas de si* à dimensão *ética*, deixando de lado aspectos da *lógica*, da *física* etc.\* Em outras palavras, enquanto Hadot trata de dimensões da relação do filósofo com o cosmos, com a propedêutica lógica e argumentativa, Foucault ocupa-se muito mais com a relação do *cuidado de si* em uma perspectiva ética — e de ética dos prazeres —, de relações de poder e formação de subjetividades.<sup>298</sup>

Na análise de Hadot, confirmamos sua crítica com relação à exclusividade dada à dimensão ética em detrimento de outras áreas, pois “Sua descrição das práticas de si — ademais, parecidas com minhas descrições dos exercícios espirituais — não é meramente um estudo histórico, mas, sim, uma tácita tentativa de oferecer à humanidade contemporânea um modo de vida, ao qual Foucault chama ‘uma estética da existência’”.<sup>299</sup> O risco por tais práticas de si foucaultianas focadas na estrutura existencial, de modo a constituí-la como uma obra de arte, é que Foucault, segundo Hadot, propõe uma teorização muito estética; em outras palavras, uma forma de vida do sábio que *esculpe* sua existência é praticamente impossível e deveras romântica: “Mais especificamente, penso que o homem moderno pode praticar os exercícios espirituais da antiguidade, ao mesmo tempo em que os separa do discurso filosófico ou mítico que vem atrelado a eles”.<sup>300</sup> Dito de outro modo, talvez não seja possível viver como os sábios da antiguidade — ao menos não em nossa cultura ocidental contemporânea —, mas nada impede que se faça uso dos exercícios, que acompanhavam a filosofia desde sua origem, visto que podem abrir nossos olhos para um filosofar mais integral e holístico.

---

\* Hadot publica um livro, em forma de ensaio, sobre *a história da ideia de natureza*, no qual discorre sobre os modos de busca pela verdade na *natureza* — no sentido grego de φύσις [phýsis] — e, dentro do ensaio, reserva um capítulo à relação do estudo da natureza e dos exercícios espirituais. Cf. HADOT, Pierre. **The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature**. Translated by Michael Chase. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

<sup>298</sup> Cf. HADOT, *PWL*, p. 207.

<sup>299</sup> HADOT, *PWL*, p. 208.

<sup>300</sup> HADOT, *PWL*, p. 212.

Somos — para usarmos os termos hadotianos — *spectator novus*, pois, sabendo de tais práticas incrustadas no âmago da filosofia, encontramos-nos em condições de explorá-las e pensá-las desde uma perspectiva contemporânea e atualizada da filosofia, uma vez que

Agora, estamos em uma posição de mostrar que, desde a antiguidade, existiam exercícios por meio dos quais os filósofos tentaram transformar sua percepção de mundo, em um modo análogo à redução fenomenológica de Merleau-Ponty ou à conversão de atenção de que fala Bergson.<sup>301</sup>

Pensar na filosofia a partir de uma perspectiva que enfatiza a mudança que ocorre em quem busca sabedoria por meio dela é retomar uma postura daquilo que a tradição nos legou como aspecto principal de sua prática e nossa própria história filosófica fez questão de torná-la irrelevante. No período helenístico e romano, a filosofia, de fato, inspirava o modo de vida de cada um que a buscava, e “[...] isso significa que a filosofia era um modo de existir-no-mundo, que tinha que ser praticado em cada instante, e o objetivo era transformar o todo da vida do indivíduo”.<sup>302</sup> A busca pela sabedoria não é uma simples busca pelo conhecimento, pois *poderia* vir acompanhada de uma mudança individual.

A *filosofia universitária*, hoje, não forma filósofos, mas professores de filosofia, justamente pela tradição herdada da filosofia cristã, que assimilou os exercícios espirituais pagãos e os identificou como seus próprios, tornando a filosofia, sobretudo, uma *arte teórico-contemplativa* e não uma escolha de vida.

Uma das características da universidade é que ela é feita de professores que treinam professores, ou profissionais treinando profissionais. A educação, pois, não era mais direcionada a pessoas que deveriam ser educadas com uma perspectiva de se tornarem seres humanos plenamente desenvolvidos, mas especialistas, a fim de que eles pudesse aprender como treinar outros especialistas. Esse é o perigo do ‘escolasticismo’, tal tendência filosófica que começou a ser delineada ao fim da antiguidade, desenvolvida na Idade Média, e cuja presença ainda é reconhecível, hoje, na filosofia.<sup>303</sup>

Não queremos retornar à antiguidade ou exercer o mesmo papel dos filósofos e sábios de suas épocas, entretanto, é interessante notar como tais *práticas de si* ou *exercícios espirituais* faziam parte da filosofia antiga — que tanto estudamos — e, simplesmente, não fazem parte do ensino destes cânones filosóficos, pois acabam ficando ocultos ou reduzidos à insignificância do esquecimento. O objetivo é, pois, fazer o exercício hermenêutico a partir de nossa condição

---

<sup>301</sup> HADOT, *PWL*, p. 257.

<sup>302</sup> HADOT, *PWL*, p. 265.

<sup>303</sup> HADOT, *PWL*, p. 270.

contemporânea, de posse do discurso filosófico previamente explicitado, a fim de perscrutar a filosofia e reintegrá-la em seu caráter *pleno*, isto é, com base em sua parcela que sensibiliza e dá sentido ao modo de ser do filósofo. Enfim, a filosofia, sem seu aspecto de *guia existencial*, perde-se em seu próprio discurso; a filosofia, sem sua característica *ergológica*, limita-se à sistematização de seu *discurso* — o que explica nossa perplexidade diante da pergunta: *o que é mesmo filosofia?*

#### 4.5 CONSIDERAÇÕES EUPORÉTICAS III

Na primeira seção, investigamos como a questão do *cuidado de si*, do *cultivo de si*, pode ser tomada como aspecto preponderante do *Alcibiades I*, que, normalmente, restringe-se ao seu subtítulo *Sobre a Natureza do Homem*. A *natureza* discutida no *Alcibiades I* é o próprio *si mesmo* — o αὐτὸ ταῦτό [auto tautó] grego — e o ensaio conduzido dialogicamente para a compreensão do que define e modela o caráter do filósofo e é compreendido como requisito para a ascensão à política, por exemplo. A interiorização ganha destaque, e Sócrates se apresenta como um filósofo em busca daqueles que têm possibilidade de compreender e reconhecer-se enquanto capazes de uma *vida filosófica* — como em inúmeros outros diálogos platônicos, nos quais jovens são postos à teste quanto sua idoneidade filosófica. A hipótese instituída no diálogo, que nos leva à nossa segunda seção é: *para cuidar dos outros, primeiramente, devemos cuidar de nós mesmos* — o que significa praticar a filosofia e compreendê-la como uma propedêutica existencial, como uma prática que traz mudanças no modo de ser do filósofo.

A segunda seção apresentou a interpretação de Michel Foucault sobre sua tese filosófica tardia de que a filosofia é, originalmente, uma espécie de *cuidado de si* — e não o *conhecimento de si* délfico *tout-court* —, na expectativa de uma *hermenêutica da subjetividade* e de seu encontro com a verdade e com as relações de poder. Para tanto, mostramos como tal compreensão se desenvolve ao longo de suas obras tardias, a fim de explicitar a relevância de retomar o *Alcibiades I* e a herança filosófica que perpassa não só o *corpus platonicum*, mas toda tradição pós-platônica — especialmente o estoicismo, o epicurismo e o cinismo — que se pauta pela escolha por uma opção de vida filosófica em detrimento de uma vida regada aos prazeres desmesurados e à intemperança espiritual. Todavia, as especulações filosóficas foucaultianas não teriam o mesmo impacto caso não tivessem sido fortemente influenciadas por Pierre Hadot, autor que elenca nossa última seção deste capítulo.

A última seção deste capítulo elencou, pois, a tese hadotiana de que a filosofia deve ser compreendida como um *exercício espiritual*, o que implica compreendê-la como algo dividido, historicamente, entre *discurso filosófico* e *filosofia* — respectivamente, a porção teórica e *canônica* da filosofia e sua assimilação como um *modo de vida*. A ênfase no *espiritual*, como bem mostramos, não se encerra na dimensão meramente teológica — embora devamos tal carga semântica à tradição cristã —, pois as práticas descritas por Hadot, na filosofia da Grécia Antiga, não se encerram na *iluminação da alma*, mas em práticas relativas à ética, à lógica, à inteligência, à epistemologia etc. A partir da compreensão da filosofia como um *cultivo da alma*, podemos entender como a tradição cristã assimila as práticas pagãs da filosofia grega e helenística e nos lega apenas uma metade filosófica meramente teórica e sem muita relação com a existência de quem busca filosofia ou com seu comprometimento para com uma existência autenticamente filosófica. Nessa última seção, foi possível mostrar, também, um modo de compreensão histórico-evolutivo da filosofia, que nos faz repensar nossa postura enquanto filósofos, hoje, e o modo como conduzimos nossa vida a partir do que os discursos filosóficos nos *dizem*.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como indicado na introdução, esta dissertação se divide em três capítulos, dos quais dois se encontram disponíveis e, em certa medida, finalizados. As conclusões aqui apresentadas têm, portanto, um caráter *preliminar*, isto é, não englobam a perspectiva da pesquisa como um todo, visto que o último capítulo, em grande medida, visa reforçar a opção pelo percurso filosófico realizado até então e elucidar nossa proposta de *filosofia em consonância com seu discurso* ou *filosofia como modo de vida*.

Na primeira seção do primeiro capítulo, articulamos o diálogo *Filebo* em um processo interpretativo heterodoxo, interpretando-o com base em quatro versões — dentre elas o texto original, em grego. O intuito inicial era mostrar que há uma tendência tradutória em simplificar os termos gregos e, conseqüentemente, reduzir a possibilidade interpretativa. Além disso, a hipótese de que o fim do *Filebo* não era tratar *sobre o prazer*, senão que do *bem na vida humana* se confirmou. Nesse sentido, o diálogo ressalta, antes, uma preocupação com o modo com que o filósofo dispõe de condições para fazer uma *opção existencial*, fazendo as melhores escolhas entre o modo de vida hedonista e o ascético, com vistas a um modo de ser *virtuoso*, que se encerra na *vida mediana*, na *existência equilibrada*. Também foi possível mostrar como tal processo de escolha filosófico se explica pela *dialética*, característica que não só serve para resolver aporias argumentativas e distinguir e definir conceitos, em Platão, mas, também, para auxiliar o filósofo a realizar as melhores escolhas, quando necessário, em sua própria vida, em seu próprio modo de agir e deliberar.

Na segunda seção do primeiro capítulo, apresentamos a interpretação gadameriana do *Filebo* — pouco conhecida ao público filosófico brasileiro, mas que mostra as raízes que ecoam em toda a produção intelectual do autor. Sua proposta de identificar uma *ética dialética*, através de uma *interpretação fenomenológica* do *Filebo* de Platão se mostra muito válida e afim à nossa proposta, uma vez que desconsidera a tradição para propor um novo paradigma hermenêutico de Platão — o que corrobora nossa proposta inicial, do problema tradutório. Contudo, como vimos, seu talento filológico restringe-se à interpretação de Platão através de categorias aristotélicas, que, como destacamos, traz luz a alguns conceitos *obscuros* de Platão — próprios de sua dialógica —, mas influencia e encerra a perspectiva dialógica em conceitos não platônicos, comprometendo o juízo final do estudo. Foi possível esclarecer o modo como o texto gadameriano se mostra fortemente influenciado por Heidegger e, nesse sentido, aponta os prenúncios da ética aristotélica já no *Filebo*, além de explicitar que, ao fim, o diálogo visa exaltar um modo de agir conforme um conceito ontológico de *bem*, de modo que a função do

filósofo é conscientizar-se de sua possibilidade de *Dasein* e buscar estabilidade de caráter *simétrico* e *harmonioso*, de modo que a *dialética existencial* cede lugar à *ciência do bem*. De certo modo, a perspectiva gadameriana insiste no *desocultamento* do bem ao *Dasein*, em sua constante tarefa de se compreender em seu próprio projeto existencial, em seus variados *momentos*.

Na primeira seção do segundo capítulo, tratamos da interpretação do *Sofista* de Platão, também com base nas mesmas quatro versões utilizadas no primeiro capítulo, a fim de não nos atermos às interpretações usuais, que, via de regra, ressaltam os caracteres mais óbvios — como a discussão do *ser e não ser* —, não resultando no foco de nossa pesquisa. Mostramos, pois, como o *Sofista* pode ser compreendido pela simples definição de sofista e sua implicação na compreensão de filósofo, de modo que é possível notar a ênfase no *ser sofista* e no *ser filósofo*, isto é, no modo de existência de cada um. Procuramos articular como o filósofo é definido através das definições do sofista, *via negativa*, de modo que se constitui, em última análise, como *capaz da dialética*, que, como vimos, significa ser capaz de exercer uma função, de agir em conformidade com o próprio discurso, de ser autêntico em seu modo de vida, em utilizar a filosofia como modo de tornar a própria existência mais virtuosa, fugindo do modo de constituir discursos falsos e descomprometidos com o próprio modo de existir sofisticado.

Na segunda seção, destacamos a proposta interpretativa de Heidegger, que serve de panorama para grande parte da tradição contemporânea. Contudo, destacamos que o viés de buscar a definição de *filósofo* enquanto *antítese do sofista* não está entre as principais interpretações pós-heideggerianas. A interpretação de Heidegger também reforçou nossa hipótese inicial, de que a filosofia deve fazer parte da vida e, inclusive, adequar e torná-la filosófica, isto é, autêntica e verdadeira. Foi possível mostrar a influência heideggeriana em Gadamer, ao propor sua interpretação, nos anos de 1924-25, com base nas categorias aristotélicas e com intuito de identificar a presença de Aristóteles nos diálogos tardios de Platão. Mostramos, também, como há uma inversão interpretativa, visto que Heidegger — diferentemente de Gadamer — prioriza o *ôntico* em detrimento do *ontológico*; isto é, dá ênfase às características que explicitam os modos de existência autênticos do *Dasein*, estabelecendo os aspectos ontológicos como confirmação dessa postura existencial. Adicionalmente, enfatizamos como o cerne do *Sofista* é mostrar o *modo existencial filosófico* em detrimento do *modo existencial sofisticado*, de modo que a ênfase se dá na capacidade de o primeiro elevar sua vida e se realizar na própria busca filosófica, na tentativa de *desocultamento* incessante da verdade, enquanto o segundo preocupa-se em dominar o discurso e usá-lo de modos espúrios, sem comprometimento algum e relação com a própria vida.



Na primeira seção do terceiro capítulo, mostramos como o assunto principal do *Alcibiades I* não se reduz à sua indicação de subtítulo — como já concluído em nossas interpretações dos dois diálogos dos capítulos anteriores —, pois não se trata apenas da identificação dos problemas da *natureza humana*, mas, antes, da compreensão de si mesmo. A *compreensão de si*, cremos, engloba não somente o *conhecimento de si*, mas o *cuidado de si*, pois lida com o modo pelo qual relacionamos nosso exercício espiritual com o mundo que nos circunda e nossa interação com ele. Mostramos, também, como o *Alcibiades I* corrobora nossa tese de que a filosofia é uma forma de *preparação* ou *propedêutica* à boa vida, não só pelo aspecto de se confirmar como pré-condição à participação política por parte do personagem homônimo, mas como *psicagogia*, ou seja, orientação da alma. Exploramos, também, como a noção de *cultura de si*, *cuidado de si* ou ainda *ocupação de si* tem a ver com o processo de interiorização como parte integrante do filosofar.

Na segunda seção do terceiro capítulo, dividimos a etapa de comentadores em duas partes, utilizando, na primeira delas, a interpretação de Michel Foucault, que explora diretamente o *Alcibiades I*, além de outros diálogos socráticos e a tradição pós-platônica, como a dos estoicos, dos epicuristas e dos cínicos. Buscamos abordar a principal contribuição da fase filosófica tardia foucaultiana, na medida em que esmiuçamos sua reordenação dos principais preceitos do oráculo délfico, que não só coloca o *cuidado de si* como precedente ao *conhecimento de si* como institui o primeiro como *condição* para o segundo. Em outras palavras, ao compreender a filosofia como *modo de vida* e como *arte de viver*, destacadas pelas interpretações de Foucault, foi possível confirmar nossa hipótese inicial, de que nem sempre houve um hiato tão grande entre a filosofia e seu próprio discurso. Com base nos estudos de Foucault, explicitamos a relação entre o *Filebo* e o *Sofista*, com relação ao *Alcibiades I*, porque ao compreender as *práticas de si* como uma *volta a si mesmo* e uma forma de *reavaliação existencial*, entendemos que ser filósofo é buscar *o bem na vida humana* e *ser autêntico como ser humano*. Além disso, insistimos no conceito de *parrêsia*, que também mostra a intensidade do filosofar em sua plena função de *porta-voz da verdade*, independentemente do custo de sua expressão.

Na segunda parte da segunda seção, consideramos imprescindível traçar um paralelo com as teses de Pierre Hadot, que tanto influenciaram Foucault em seus estudos tardios. Nessa seção, procuramos exprimir como a filosofia foi, na Antiguidade, compreendida como um compêndio de *exercícios espirituais*, que não se reduziam tão somente à *racionalidade* ou à *religiosidade*, mas, sim, ao *cuidado com a alma do filósofo*, o que significa o constante *teste consigo mesmo* — muito anterior a qualquer ideia de *imperativo categórico* kantiano e, no

entanto, mais efetivo quanto, posto que certamente o inspira. Tratamos de tornar límpido, nessa incursão hadotiana, que a filosofia considerada nesses ditames já foi muito mais rigorosa quanto ao modo de admitir ou não determinados interessados à sua arte — vide a decepção platônica com Dionísio, de Siracusa. Apostamos, também, na complementação aos estudos de Foucault, aos de Hadot, na medida em que buscamos não tencionar ambos os autores; nossa prerrogativa conduziu um diálogo constante e uma mostra do que um herdou, filosoficamente, do outro.

Com base na tese de Hadot, foi possível compreender como tal aspecto filosófico ocidental — que, infelizmente, hoje, nos parece tão oriental — historicamente, é assimilado pelo cristianismo então em ascendência, o que torna claro o desenvolvimento filosófico posterior, que se enquadra não mais como partícipe do modo de ser do filósofo e condição para que este buscasse *iluminação espiritual* ou *conversão existencial*, mas como discurso teórico e, por vezes, demagógico e carente de *boa-fé*. Creio termos inspirado o leitor com a concepção de que filosofia, como *vida contemplativa* ou *teorética* não significa uma *vita passiva*, mas uma espécie de *vita activa*; a filosofia é apreendida não como um discurso meramente superficial e *profissionalizante*, mas como *guia existencial*. Parte de nossa interpretação adota a *postura filosófica* — que, no primeiro capítulo ligamos à *Tugend* gadameriana — como uma espécie de *missão vital* — nos seja no sentido de *imprescindível* como no de *existencial*.

Dito isso, a filosofia pode ser compreendida como uma *opção de vida* e não mais mero *lógos*, pois instaura-se no próprio comportamento, no modo de dispor-se do ser [humano], em relação ao mundo, como *érgon*, como *ato filosófico*, como *filosofia atual* e não mais *hipotética* ou *em potência*. Desse modo, nossa *intuição filosófica* de que a filosofia, em seu âmago, deve ser considerada com relação ao modo de existência de quem é capaz de filosofar procede. Nesse sentido, a filosofia não se restringe a poucos membros da aristocracia — como normalmente se defende —, mas a poucos indivíduos capazes e dispostos a se moldarem de acordo com o discurso assumido diante de determinado modo de filosofar. O *modus philosophandi* platônico, em especial, prima pela opção e pela aceitação da dialética como fio condutor do processo filosófico, que, em seu interior, constitui-se no diálogo. O diálogo, por sua vez, exige um interlocutor disposto a adentrar na discussão e a ampliar seus próprios horizontes — sempre sob um princípio de tolerância intelecto-filosófico, pois, caso contrário, não há compartilhamento de ideias e de compreensões de mundo.

Ressaltamos que o diálogo do verdadeiro e autêntico modo de filosofar exige uma relação de convívio, uma relação de respeito mútuo, de modo que a compreensão se instaura muito mais no *exemplo existencial fático* do que no *discurso acerca da vida ideal*, pois a filosofia é muito mais um processo de *aprender a viver* de modo virtuoso e de *exercício pleno*

*e constante* desta virtude do que a simples verborragia teórico-conceitual proveniente de discursos filosóficos que nada têm a ver com a vida e com o modo como a levamos ou a deixamos levar.

Por fim, destacamos que a presente dissertação tem um perfil inovador, no sentido de não se propor à tarefa de tão somente *dissertar* sobre um tema ou determinado autor, mas de fundamentar uma hipótese e desenvolver uma pesquisa que objetiva dar algumas respostas ao cenário filosófico contemporâneo. Ao retomar os três diálogos platônicos e seus comentadores, buscamos não só uma contraposição à leitura canônica e tradicional destes — o que explica a ausência propositada de comentadores clássicos e globalmente difundidos —, mas, inclusive com base nas interpretações destes, propor uma nova abordagem e uma justificativa à nossa hipótese de que a filosofia também pode ser reconhecida como algo relacionado diretamente à existência e ao modo de ser próprios do humano. Nesse sentido, nosso recorte de pesquisa de mestrado nos propulsiona a dar continuidade e um enfoque mais aprofundado, visto que planejamos retomar a temática da filosofia como *transformação de vida*, através de outros diálogos platônicos e da dimensão hermenêutica filosófica prática — especialmente a partir da proposta de Gadamer e Dennis Schmidt, discípulo e referência em Gadamer na língua inglesa.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19** – Ethica Nicomachea. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934.

\_\_\_\_\_. **Aristotle's Ethica Nicomachea**. Greek text Ed. by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

\_\_\_\_\_. **Aristotle in 23 Volumes, Vols. 17, 18** – Metaphysics. Translated by Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1933.

\_\_\_\_\_. **Metaphysics**. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. (Greek texts).

BENARDETE, Seth. **The Daimonion of Socrates: A Study of Plato's Theages**. Illinois: The University of Chicago, 1953. (Dissertation in candidacy for the degree of Master of Arts).

\_\_\_\_\_. **Socrates and Plato: The Dialectics of Eros/Sokrates und Platon: Die Dialektik des Eros**. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1999.

\_\_\_\_\_. **The Being of the Beautiful: Plato's Theatetus, Sophist, and Statesman**. Translated and with commentary by Seth Benardete. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **The tragedy and comedy of life: Plato's Philebus**. Translated and with commentary by Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

BENOIT, Hector (Org.). **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2007. (Coleção Filosofia, 23).

BERTI, Enrico. Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech. **Journal of the History of Ideas**, v. 39, n. 3, p. 347-370, Jul.-Sep., 1978.

BUREN, John van. The Earliest Heidegger: A New Field of Research. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Ed.). **A Companion to Heidegger**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 19-31.

DAVIDSON, Donald. **Plato's Philebus**. New York; London: Garland Publishing, 1990.

DAVIDSON, Arnold I. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought. In: GUTTING, Gary (Ed.). **The Cambridge Companion to Foucault**. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 115-140.

DOSTAL, Robert J. Gadamer: The Man and His Work. In \_\_\_\_\_. **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 13-35.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. **L'herméneutique du Sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982**. Paris: Gallimard; Seuil, 2001. (Hautes Études).

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Hermenêutica do Sujeito.** Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **The Government of Self and Others:** Lectures at the Collège de France, 1982-1983. Translated by Graham Burchell; English Series Editor: Anrnold I. Davidson. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

\_\_\_\_\_. **The Government of Self and Others II (The Courage of the Truth):** Lectures at the Collège de France, 1983-1984. Translated by Graham Burchell; English Series Editor: Anrnold I. Davidson. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. Platos dialektische Ethik (1931). In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke** – Band 5 – Griechische Philosophie I. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1985. p. 3-163.

\_\_\_\_\_. *Logos and Ergon in Plato's Lysis.* In: \_\_\_\_\_. **Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato.** Translated and with an introduction by P. Christopher Smith. New Haven; London: Yale University Press, 1980. p. 1-20.

\_\_\_\_\_. **Studici Platonici** – v. 1. Edizione italiana a cura di Giovanni Moretto. Genova: Marietti 1983. (2 v.).

\_\_\_\_\_. **Verdade e método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Warheit und Method: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik.* In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke** – Band 1 – Hermeneutik I. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1990. p. 1-495.

\_\_\_\_\_. **Plato's dialectical ethics:** phenomenological interpretations relating to the *Philebus*. Translated and with an introduction by Robert M. Wallace. 2nd ed. New Haven; London: Yale University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *The Dialectic of the Good in the Philebus.* In: \_\_\_\_\_. **The Idea of the Good in Platonic-Aristotelic Philosophy.** New Haven; London: Yale University Press, 1986. p. 104-125.

\_\_\_\_\_. *Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter.* In: \_\_\_\_\_. **Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato.** Translated and with an introduction by P. Christopher Smith. New Have; London: Yale University Press, 1980. 93-123.

\_\_\_\_\_. **The Beginning of Philosophy.** Translated by Rod Coltman. New York: Continuum, 2001.

GJESDAL, Kristin. Davidson and Gadamer on Plato's Dialectical Ethics. In: MACHAMER, Peter; WOLTERS, Gereon (Ed.). **Interpretation: Ways of Thinking about the Sciences and the Arts.** Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010. p. 66-90.

HADOT, Pierre. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Prefacio de Arnold I. Davidson. Traducción de Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006. (Biblioteca de Ensayo 50; Serie Mayor).

\_\_\_\_\_. **Exercices Spirituels et Philosophie Antique**. 10. ed. revue et augmentée. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

\_\_\_\_\_. **Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault**. Edited with an introduction by Arnold I. Davidson; translated by Michael Chase. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1995.

\_\_\_\_\_. **La Citadelle Intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle**. Paris: Fayard, 1997.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Gallimard, 1995. (Collection Folio/Essais).

\_\_\_\_\_. **¿Qué es la filosofía antigua?** Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature**. Translated by Michael Chase. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales**. Traducción del francés de María Cucurella Miquel. Madrid: Ediciones Siruela, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Plato's Sophist**. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 2003. (Studies in Continental Thought).

\_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe – Band 19 – Platon: Sophistes [1924-25]**. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012. (Edição bilíngue – português-alemão).

\_\_\_\_\_. A dialogue on language between a Japanese and an Inquirer. In: \_\_\_\_\_. **On the way to language**. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1982. p. 1-56.

McGUSHIN, Edward F. **Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life**. Chicago: Northwestern University Press, 2007. (Topics in Historical Philosophy).

NATALI, Carlo (Ed.). **Aristotle: Nichomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PAVIANI, Jayme. O filósofo como homem divino em Platão. **Hypnos**, São Paulo, n. 15, p. 1-12, 2005.

PERINE, Marcelo. O *Filebo* de Platão e as doutrinas não escritas. **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 25, n. 49, p. 149-171, jan./jun. 2011.

PLATÃO. **Diálogos** – vol. V – Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibiades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974. (Coleção Amazônica; Série Farias Brito).

\_\_\_\_\_. **Diálogos** – vol. VIII – Parmênides – Filebo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974. (Coleção Amazônica; Série Farias Brito).

\_\_\_\_\_. **Diálogos** – vol. X – Sofista – Político – Apócrifos ou Duvidosos. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974. (Coleção Amazônica; Série Farias Brito).

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 1** – Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo. Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1966.

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6** – Republic. Translated by Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1969.

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 8** – Alcibiades 1, Alcibiades 2, Hipparchus, Lovers, Theages, Charmides, Laches, Lysis. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1955.

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 9** – Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1925.

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 12** – Cratylus, Theaetetus, Sophist, Statesman. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1921.

\_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. I** – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes).

\_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. II** – Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1910. (In 5 volumes).

\_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. IV** – Clitophro, Respublica, Timaeus, Critias. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes).

\_\_\_\_\_. Alcibiade Maggiore. Presentazione, traduzione e note di Maria Luisa Gatti. In: \_\_\_\_\_ **Platone**: tutti gli scritti a cura di Giovanni Reale. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996. p. 595-632.

\_\_\_\_\_. Filebo. Presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli. In: \_\_\_\_\_ **Platone**: tutti gli scritti a cura di Giovanni Reale. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996. p. 425-480.

\_\_\_\_\_. Sofista. Presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli. In: \_\_\_\_\_. **Platone: tutti gli scritti** a cura di Giovanni Reale. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996. p. 261-314.

PLUTARCO. **Moralia**. English Translation by Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1927.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não escritas”. 14. ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica e dialética enquanto exercício espiritual e modo de viver. In: **Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica 2013**. Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2013. v. 3. p. 4-11.

SCHMIDT, Dennis J. **On Germans and Other Greeks**: Tragedy and Ethical Life. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001

\_\_\_\_\_. On the Sources of Ethical Life. **Research in Phenomenology**, v. 42, p. 35-48, 2012.

SLEZÁK, Thomas Alexander. **A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão**. Tradução Werner Fuchs; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

SLOTERDIJK, Peter. **Extrañamiento del mundo**. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia: Editorial Pre-textos, 2008.

\_\_\_\_\_. **The art of philosophy**: wisdom as a practice. Translated by Karen Margolis. New York: Columbia University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. **You must change your life**: on anthropotechnics. Translated by Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2013.

SOLANA, José. Socrates and ‘Noble’ Sophistry. In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). **Plato’s Sophist revisited**. Berlin: De Gruyter, 2013. (Trends in Classics – Supplementary Volumes, v. 19). p. 71-86.

ZUCKERT, Catherine. Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy. In: DOSTAL, Robert J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 201-225.