

ESTUDOS CRÍTICOS E RECENSÕES

Aristóteles, *Organon*,
rões Editores, vols.
'10816, pp. 1173 e
Prefácio e Notas
Gomes.

Lisboa, Guima
I e V, 1985 e
127. Tradução,
de Pinharanda

o leitor. Diremos apenas que *este*
domínio aparece-nos como exemplar e
deve por isso ser seguido noutras áreas
da Filosofia.

De facto, e completando a ideia
expressa no parágrafo anterior, o tra-
dutor de uma obra filosófica deve
compreender não só a letra mas tam-
bém o pensamento do Autor.

Em Filosofia (falamos apenas deste
domínio porque é àquele que agora
nos interessa) um tradutor não o
pode ser por apenas conhecer a lín-
gua na qual o filósofo escreveu a sua
obra. Deve ser um conhecedor do
pensamento do filósofo e assim a
tradução aparece-nos como uma peça
digna de confiança.

Em Portugal há ainda um longo
caminho a percorrer neste campo mas,
repetimos, a área de Filosofia Antiga
é já exemplar.

Pinharanda Gomes é conhecido so-
bretudo pelo seu intenso e louvável
labor na área da Filosofia em Por-
tugal. Mas tem, também, uma expe-
riência apreciável na tradução e apre-
sentação de filósofos gregos. E aqui
é de mencionar a *Filosofia Grega Prê-
Socrática*, Lisboa, Guimarães Editores,
1973. (Seleção de textos, tradução e
aparato crítico).

O *Organon*, cuja tradução se ini-
ciou (vol. I com as Categorias e o
Periérmenias, vol. V com os Elencos
Sofísticos), vem contribuir para um

Na presente década assistiu-se em
Portugal a um surto de interesse pela
Filosofia Grega. Facto este, que é
relevante e por isso deve ser posto em
destaque.

Efectivamente vários estudos e tra-
duções cuidadas (anotadas e prefacia-
das) têm vindo a lume nestes anos.
Tal demonstra que a temática filo-
sófica antiga deixou de constituir uma
área menor para se erigir agora numa
das áreas mais dinâmicas da produ-
ção historiográfica filosófica nacional.

Seja-nos permitido fazer uma breve
reflexão quanto à tradução de textos
filosóficos.

Encarou-se, e infelizmente ainda se
encara, a tradução com ânimo leve,
como se fosse algo de pouca impor-
tância.

No que toca à tradução dos textos
gregos tem-se optado na generalidade
em confiá-la a especialistas na maté-
ria e os resultados positivos não se
fizeram esperar.

Não é este o momento para fazer-
mos o balanço do número já consi-
derável de traduções dos textos gregos,
acompanhadas por estudos introdutó-
rios e notas que auxiliam em muito,

melhor conhecimento em língua portuguesa de Aristóteles do qual em boa tradução só existe uma pequena parte da sua obra.

O interesse de Pinharanda Gomes por Aristóteles e pelo papel desempenhado pelo aristotelismo na Cultura Portuguesa já vem de longe. A propósito da reforma pombalina da Universidade escrevia Pinharanda Gomes:

«...cumpre ainda provar se a erradicação do aristotelismo das escolas constituiu, ou uma salutar medida de profilaxia cultural, ou uma decisão imatura e imprópria, que se caracterizou por não querer o aristotelismo, mas que dificilmente adiantou algo sobre o que queria, uma vez sabido o que não queria» (Aristóteles, *Categorias*, Lisboa, Guimarães Editores, 1874, reed. ... trad. de Silvestre Pinheiro Ferreira. Apresentação e notas de Pinharanda Gomes).

Em nossa opinião o problema talvez não se deva colocar desta maneira.

O aristotelismo na sua longa vigência no Ocidente foi sistematizado e apresentado como um corpo dogmático.

Uma visão do aristotelismo deste tipo tem uma carga negativa. Uma determinada filosofia compreende-se e é útil à luz dos parâmetros mentais e culturais do momento histórico em que surgiu.

É certo que determinados elementos ou ideias de um filósofo podem altavessar séculos inseridos na cultura que se vai forjando. Mas neste caso trata-se essencialmente de uma adaptação a novas formas do pensamento.

Ctóra quando se trata de transplantar uma filosofia para uma época muito posterior (embora por vezes esbatida pelos comentadores) não se dá a adequação entre essa filosofia e a realidade mental e cultural da época. E quando se olha essa filo-

sófia como algo de imutável e completo é um péssimo serviço que se presta à cultura.

Em Portugal no século XVIII o aristotelismo (para não falar em tempos mais recuados) encarado como corpo doutrinal imutável contiuía um entrave à cultura. Justificava-se assim a abertura para novas correntes mais de acordo com as realidades da época.

Creemos, todavia, que a luta contra qualquer doutrina se deve fazer através do confronto de ideias sem recorrer à abolição *por decreta*.

O que dissemos até aqui não procura invalidar o interesse pela tradução dos textos de Aristóteles ou pelos estudos sobre este filósofo.

A tradução das obras do Estagirita permite, efectivamente o acesso a um dos principais filósofos gregos assim como aclarar o papel desempenhado pela filosofia de Aristóteles na evolução cultural do Ocidente.

Quanto ao trabalho de Pinharanda Gomes, e assim voltamos ao ponto de partida, ele é quanto a nós digno de elogio.

O *Organon* é uma obra difícil. Daí decorrer uma tradução erçada de obstáculos. Pinharanda Gomes contornou-os bem, pese embora a polémica que este tipo de traduções pode suscitar.

As notas que acompanham o texto são importantes para os não especialistas. Em nossa opinião elas deveriam ser mais numerosas e extensas devido à dificuldade a que fizemos referência,

A nossa sugestão é que Pinharanda Gomes nos temas que faltam ou numa reedição não hesite em acompanhá-lo o texto com anotações mais amplas. Era útil para aqueles que desejam estudar Aristóteles e o tradutor tem capacidade suficiente para levar a cabo tal tarefa.

À tradução do *Organon* é um esplêndido serviço prestado por Pinharanda Gomes. Oxalá outras traduções de obras de Aristóteles tão cuidadas como esta surjam a breve prazo.

Álvaro José dos Penedos

José Trindade Santos, *Antes de Sócrates. Introdução ao estudo da Filosofia Grega*, Lisboa, Gradina, 1985, pp. 1231,

O livro de Trindade Santos, *Antes de Sócrates* surge inserido no movimento de publicações sobre Filosofia Antiga a que fazemos referência noutra recensão desta mesma Revista.

Movimento este em que as traduções e estudos sobre Platão ocupam a percentagem mais significativa.

A obra de Trindade Santos tem por tema os pré-socráticos o que bastaria para chamar a atenção sobre ela.

É de saudar o aparecimento de *Antes de Sócrates* por duas razões:

a) por o Autor ser hoje um dos melhores especialistas portugueses de Filosofia Grega;

b) por se tratar de um tema difícil e não muito conhecido e estudado em Portugal.

Antes de Sócrates constitui uma obra essencialmente didáctica, E ao fazermos esta afirmação não consideramos que estejamos a diminuir o mérito do Autor.

Efectivamente, Trindade Santos não comete o erro grosseiro, embora de certa forma generalizado, de confundir vulgarização com divulgação.

Numa obra bem estruturada e com uma linguagem clara, o Autor consegue tornar acessível e compreensível um período da Filosofia Grega extremamente difícil pela distância que

nos separa pela escassês de documentação e pela leitura controversa dos fragmentos das obras que chegaram até nós.

Os filósofos abarcados neste livro constituem uma lista que vai desde Tales de Mileto até Demócrito de Abdera. Ficaram portanto de fora os soifistas que alguns autores incluem no período pré-socrático.

Pensamos todavia que é correcto não incluir os sofistas na lista dos pensadores pré-socráticos. É certo que há aqui um problema cronológico que só é resolvido de uma forma convencional.

Contemporâneos de Sócrates são por exemplo Anaxágoras e Demócrito. Mas contemporâneos também de Sócrates são Protágoras, Górgias e Pródico entre outros. Ou seja, os pensadores que citámos podendo ser denominados pré-socráticos rigorosamente não estão antes de Sócrates,

Os pré-socráticos estão, porém, separados dos sofistas sob o ponto de vista cultural e filosófico.

Os sofistas representam com Sócrates e os médicos do Corpo Hipocrático uma viragem que constitui uma autêntica revolução filosófica e cultural a partir dos meados do século V a.C. a que por vezes se chama *revolução socrática* o que aliás constitui um erro de perspectiva histórica.

Na revolução dos meados do século V nota-se claramente a importância da temática política, o espírito crítico e as técnicas da erística e da retórica contributos da sofística, a preocupação ética presente em Sócrates, a delimitação da *Natureza* circunscrevendo-se à *natureza humana* operada pela medicina hipocrática.

A linha pré-socrática, a dos filósofos *físicos*, contemporânea ainda da revolução a que fizemos referência, preocupou-se com a *Physis* entendida

como a origem e estrutura do Universo. Conceção esta englobante na medida em que todas as *coisas existentes* desde a pedra ao Homem se encontram inseridas nessa mesma *Physis*.

Após esta breve digressão voltemos ao livro de Trindade Santos.

Focamos brevemente uma referência à estrutura de *Antes de Sócrates*. Podemos dividir o livro em três partes.

Na primeira parte o Autor trata dos antecedentes da reflexão dos milésios. É uma breve abordagem, útil às condições culturais que explicam, parcialmente, o aparecimento dos pensadores de Mileto,

Uma segunda parte, a mais longa, apresenta o estudo dos pré-socráticos desde Tales de Mileto até Demóerito de Abdera, como já referimos anteriormente.

A terceira parte permite a Trindade Santos uma série de observações de uma forma sistematizada sobre alguns problemas de interesse suscitados pela caminhada dos pré-socráticos. Problemas tais como o início da Filosofia, as relações entre Ciência e Filosofia são tratados com pertinência pelo Autor.

Para terminarmos consideramos de elementar justiça chamar a atenção para o interesse de que se reveste este livro de *Trindade Santos*. Bem estruturado, servido por uma linguagem clara, características a que já fizemos referência, com originalidade no tratamento de alguns temas, *Antes de Sócrates* vem enriquecer a ainda reduzida bibliografia portuguesa da História da Filosofia Grega.

Álvaro José dos Penedos

títulp: Sócrates um filósofo bastardo

Autor: F. Cabral Pinto *Editora:*

Livros Horizonte *Data:* '1985

O que sabemos nós de Sócrates?

Antes de mais que os que «filosofam» antes de si se agrupam tímida e modestamente sob a designação colectiva de pré-socráticos com tudo o que o prefixo sugere da incipiência em relação ao aparecimento da verdadeira filosofia personificada por essa figura enigmática de que qualquer leigo conhece o nome e o célebre «Só sei que nada sei» interpretado como 'a expressão mais lúcida do sentimento do filósofo na incansável busca da verdade própria dos que amam a sabedoria.

Mas como, dentre os lugares comuns associados ao seu nome e à sua doutrina, habitualmente resumida na busca do universal no domínio ético-político, desvendar o verdadeiro Sócrates se tão contraditórios são os testemunhos sobre a sua pessoa? Que definição o descreverá mais fielmente? Um conservador ligado afectiva e ideologicamente à aristocracia e por isso vítima do regime democrático? Um opositor dos sofistas enquanto intelectuais mais ou menos desprovidos de escrúpulos que vendem aos seus alunos o saber técnico que lhes permitirá o acesso à liderança política? O mestre idolatrado de Platão que influenciou todo o seu pensamento ou a personagem caricata revelada por Aristóteles nas «Nuvens»?

É genericamente a estas questões que esta obra visa responder adoptando o Autor um ponto de vista pouco ortodoxo: ao mesmo tempo que reabilita a sofística provando a sua importância no desenvolvimento pedagógico-político de Atenas salienta os aspectos em que Sócrates se destaca dos sofistas; ao mesmo tempo que

define Sócrates como um homem da maior envergadura intelectual e moral defende que o seu retrato mais fiel é dado por Aristófanes.

As teorias construídas acerca da personalidade de Sócrates pretendem mostrar uma relação coerente entre os factores existenciais de que temos relato; as suas origens, e amigos, a sua actuação junto dos atenienses e a sua morte. Mas, mesmo os dados mais objectivos são susceptíveis de várias interpretações conforme privilegiarmos os testemunhos antagónicos de Platão ou Aristófanes e damos maior ou menor relevo ao que sobre ele escreveram Xenofonte e Aristóteles.

É assim que o que se afirma ter sido o método e os objectivos do seu diálogo permanente com os contemporâneos, bem como as verdadeiras causas que conduziram ao seu julgamento e condenação, dependem dos nossos juízos de valor quer sobre aqueles autores, quer sobre os ideais democráticos, quer ainda do nosso conhecimento da situação histórica da Atenas do século IV* Não admira pois que ao lado de um Sócrates anti-democrático, inspirador dos ideais totalitários da «República» de Platão e em consequência justamente condenado pelos defensores de valores imorredoiros como a igualdade e a liberdade, encontramos um Sócrates que vive a democracia no quotidiano ao não privilegiar os seus interlocutores que, tanto podem ser figuras eminentes como homens do povo ou até escravos, e como tal julgado e punido pela tacanhez e preconceitos daqueles que confundem a observação crítica da realidade com a subversão dos valores morais ou o desrespeito de preceitos religiosos.

Citando as teses desenvolvidas por Karl Popper no livro «La Sociedad Abierta», *The open society and its*

enemies, I - the spell of Plato, London, 1969. Cabral Pinto sustenta a não total credibilidade da imagem veiculada por Platão tanto dos sofistas quanto de Sócrates. O A, começa por sublinhar que o debate, animado pelos sofistas, entre lei por convenção e lei por natureza veio permitir a constatação de que se não há leis imutáveis é por que elas correspondem a situações sociais diversas, a valores diferentes conforme os interesses dominantes. Assim a afirmação de Protágoras de que «O homem é a medida de todas as coisas» deixa intuir que aquilo que é bom e justo hoje é-o tão-só para aqueles que o determinaram dentro dos condicionalismos reais em que vivem. Se aliarmos a isto a denúncia, ainda feita pelos sofistas, da irracionalidade da distinção natural entre gregos e bárbaros ou entre escravos e homens livres, concluiremos que para o pensamento solista «a justiça consiste na igualdade» e esta só se exprime politicamente em democracia onde o critério da validade das leis reside na vontade expressa pelo voto popular. Ou seja, a argumentação desenvolvida por Trasímaco na «República» é adulterada por Platão» Mas não o é menos a posição de Sócrates. O Autor tentará prová-lo pela análise do diálogo platónico «Górgias» onde Sócrates demonstra também que a justiça reside na igualdade e que esta decorre da razão. Donde se pode inferir que um dos objectivos primordiais de Sócrates seria o de encontrar para a democracia leis que se baseassem num critério racional de validade.

Cabral Pinto admite uma divergência fundamental entre Sócrates e os sofistas. Estes cobraram-se pelo ensino de técnicas que permitiriam, obviamente apenas aos mais afortunados, a aquisição dos conhecimentos necessá-

rios à classe política ficando esta restringida aos ociosos que não se identificaram com a «cidade real» inviabilizando assim uma verdadeira democracia. Sócrates, pelo contrário, e aqui o Autor distancia-se da argumentação de Popper, perfilharia a opinião de que a virtude política não é passível de aprendizagem por que não depende de um saber técnico mas «prático». O verdadeiro fim do método socrático era provar que as virtudes são indefiníveis e como tal não são ensináveis. A virtude consubstancia-se na capacidade de julgar a cada momento qual a atitude a assumir segundo um critério da utilidade que não se centra no prazer imediato do indivíduo mas na análise racional do bem-estar geral já que o homem tem consciência que precisa estar integrado numa sociedade para sobreviver. Logo, preservar o interesse geral e com ele a paz é o útil, o bom e o justo para cada um. O processo irónico serve pois fundamentalmente para desmontar a ideia da possibilidade de existir um saber feito aplicável com êxito a qualquer lugar e tempo. As perguntas colocadas por Sócrates e para as quais ele não tem respostas conclusivas são feitas para instalar a dúvida nos detentores da verdade; não visam substituir as noções que no decorrer do diálogo se provam falsas, por novas certezas, mas destruir todo o tipo de convicção apriorística demonstrando que o homem tem que agir sempre de acordo com aquilo que o define: a capacidade de raciocinar. Isto é, não é possível aprender hoje a solução certa para um problema que só o amanhã nos colocará.

Para Cabral Pinto o sentido da luta de Sócrates é libertar os homens dos preconceitos que determinam as suas decisões, espicaçar o seu espírito crítico para que cada opinião emitida

seja fruto de uma análise pessoal e cada atitude corresponda a uma opção previamente pensada e só então eleita como a melhor. Ela será a única forma de cada um atingir o que é bom para si e que coincide necessariamente com o bem de todos já que este se traduz na expressão da parte universal de cada indivíduo. Na medida em que tudo isto só é compatível com uma democracia onde cada um possa exercer a sua crítica e decisão em circunstâncias de igualdade com todos os outros, a República de Platão aparece como a negação do pensamento de Sócrates. É no desenvolvimento desifa tese que o Autor põe a tónica da sua explanação, adoptando uma interpretação «psicanalítica» da evolução do pensamento político platónico.

Cabral Pinto sustenta que dada a admiração pelo Mestre, Platão terá, durante algum tempo, recalcado as suas tendências elitistas de aristocrata e exposto com exactidão as teorias de Sócrates, nomeadamente no já referido diálogo «Górgias».

Mais tarde, o seu infra-ego ter-se-á «vingado» aparecendo subjacente aos ideais da República delineados por um falso Sócrates. Na realidade, os alicerces da Cidade Ideal assentam no pressuposto da desigualdade natural entre os homens que permite defender a estruturação da sociedade em classes com funções rigorosamente definidas e consequentemente defender a entrega do poder político a um grupo restrito cuja missão exclusiva é pensar e decidir o que é melhor para todos, quer os outros o entendam ou não como tal. Mas o anti-socratismo de Platão manifestar-se-ia ainda pelo repúdio de todas as alterações ao plano pedagógico estabelecido pelo Estado para a classe dos guardiões numa perspectiva reaccionária a toda a inovação,

que o Autor compara à de Aristóteles nas «Nuvens» ao valorizar a educação antiga em desfavor da nova educação de que Sócrates aparecia como o paradigma. É este facto que lhe permite afirmar que a descrição mais correcta do verdadeiro Sócrates nos é dada pelo inspirado comediógrafo, que elegeu para intérpretes de algumas das suas peças, figuras atenienses bem conhecidas do público, aproveitando as suas características reais que acentuava e caricaturava mas não ao gosto de desvirtuar inteiramente a realidade de modo a não comprometer a decodificação da mensagem que queria fazer chegar aos seus contemporâneos. Concluindo, o objectivo primordial da «República», com o qual se identificaria todo o adepto dos valores aristocráticos, como é o caso de Aristófanes, era o de fazer interiorizar no povo, a convicção de que há os que nascem para mandar e estes, pelas suas qualidades inatas e educação especial que os levará a atingir a Verdade, devotarão a sua vida à comunidade dos que simplesmente nascem para obedecer.

Segundo Cabral Pinto a viragem anti-socrática de Platão terá começado exactamente pelo processo que condenou Sócrates à morte, já que este facto lhe terá demonstrado a incompatibilidade entre filosofia e democracia pois o povo não revelou, ao contrário do que Sócrates acreditava, nem sentido de justiça, nem capacidade de julgar inteligentemente.

Ora, aproveitando a expressão «filósofos bastardos» empregue por Platão na obra «Leis» (335 c) o Autor denuncia no título do seu livro um dos raciocínios mais curiosos e interessantes aí explanados: a purificação de Sócrates teria sido também, inevitável na aristocracia da sabedoria dos filósofos-reis.. De facto, a estabilidade

de um regime, que por ideal não contempla a hipótese de progresso, não era compatível com uma personalidade incómoda que apelava para a observação, crítica e reflexão individual e que instigava assim à constatação de que ninguém é dono da verdade. «Sócrates não tinha um projecto revolucionário; não preconizava nem concebia outro meio que conduzisse à superação das desigualdades sociais que não fosse o da lei estabelecida por consenso dos cidadãos. Mas reconhecia a injustiça dessas desigualdades e considerava-as incompatíveis com uma forma racional de vida em sociedade» (pág. liiO). Sócrates terá tido pois para o Autor o enorme mérito de perceber que o interesse de meia dúzia de privilegiados prevalecia sobre o interesse comum da maioria desfavorecida porque os primeiros esgrimiam a seu favor com as armas dos preconceitos e tabus que norteiam as acções das pessoas e não as deixam pensar a cada momento na atitude ajustada a empreender nessa circunstância específica. O objectivo de Sócrates era lutar contra os lugares comuns que sustentavam a ideologia dominante acreditando (e nessa ingenuidade reside o seu não revolucionarismo) que quando todos compreendessem o interesse, a racionalidade da igualdade social, todos a queriam renunciando os privilegiados às suas prerrogativas em nome da justiça.,

Da defesa dos valores democráticos por que se bateu Sócrates, o Autor passa à acusação da democracia concreta que sucedeu ao Governo dos Trinta Tiranos. Cabral Pinto, opondo-se aos argumentos de Magalhães-Vilhena no livro «O Problema de Sócrates», defenderá que Sócrates foi morto justamente por ser democrata numa «democracia comprometida», pois que se baseava numa situação de com-

promisso entre as facções mais moderadas dos partidos aristocrático e democrático. Sócrates como figura destabilizadora de qualquer regime acomodado a valores conservadores e repressivos, foi a vítima mais indicada para servir de denominador comum aos fantasmas que o antigo e o novo «status quo» pretendiam exorcizar*. Para o Autor a pena de morte baseou-se de facto, nas acusações de impiedade e corrupção da juventude que Aristófanes já lhe imputara vários anos antes. Ele tivera também razão ao designar Sócrates como sofista se por esse nome se entender o modelo intelectual duma época de transição do mito à razão, duma cultura que justificava os privilégios da nobreza a uma época que necessita de valores que legitimem os interesses da burguesia. No entanto, aos sofistas não era indiferente a causa justa ou injusta. Apenas se recusavam a aceitar eternidade dogmática de conceitos questionados. Neste sentido Sócrates estava com os sofistas. «Para Sócrates só a justiça era racional; era, por conseguinte, conforme à natureza racional do homem. A justiça reside na igualdade: só a igualdade é racional... Assim, nenhuma norma, religiosa, moral ou jurídica, que vá em sentido contrário poderá ser considerada boa ou justa» (págs. 1115 e 1116). Que o combate de Sócrates possa algum dia acabar vitorioso. São, segundo cremos, simultaneamente os votos e a convicção do Autor. É, seguramente, a nossa esperança.

Líã Cardoso Pires

Título: Les Sophistes
Autor: Gilbert RomeyerHDherbey
Editora: Presses Universitaires de France. Paris
Data: Março de 1985.

Há um conjunto de obras que pretendem aquilo que poderíamos designar como reabilitação dos sofistas. Isso indicia a longa persistência de uma corrente diversificada que visava retirar-lhes o «estatuto filosófico» e, nessa medida, demiti-los do concerto da História da Filosofia, considerando-os não qualificados para partilharem esse espaço da história do pensamento em conjunto com filósofos como Parménides, Sócrates ou Platão.

A origem desta tentativa de condenação e afastamento radica em Platão (seguido pelo seu discípulo Aristóteles), o qual se dedicou numa parte substancial da sua obra a desacreditar esses professores-conferencistas. Ao contrário dos sofistas, dos quais nos restam um reduzido número de fragmentos, possuímos de Platão uma considerável série de diálogos, o que desde logo, e no que respeita ao tema em análise, coloca o filósofo numa situação favorável, na medida em que o mesmo representa uma fonte coeva de consulta obrigatória.

Todavia, o adversário que os sofistas encontram em Platão não reside predominantemente na fonte Platão, mas, sobretudo, na envergadura intelectual do filósofo. Os seus diálogos, saborosas peças literárias, onde surpreendemos o *escritor*, são quadros de conjuntura política, onde se manifesta o teórico e o analista político mas, principalmente o filósofo e o primeiro «historiador» de uma filosofia recente. Diríamos que a questão reside em saber se, vinte e cinco séculos depois, a «posse» de Platão determina a renúncia de Protágoras e dos companheiros de bancada.

Na abordagem do autor aos diferentes representantes da sofística, salientaríamos Protágoras, Górgias e Trasimaco — os dois primeiros na medida em que terão sido os expoentes

máximos do *movimento*, Trasimaco porque nos pareceu defender-se uma perspectiva que visa salvar a figura do sofista, através, sobretudo, de uma reinterpretação da sua actuação no livro I da República.

fl) De facto, já não é possível insistir-se nessa perspectiva comprometida e redutora que vulgariza a interpretação do *homo mensura* à meia dúzia de linhas tradicionalmente reservadas aos sofistas, nas histórias da filosofia.

Geralmente, este momento, esta presença estrangeira, esta intrusão abusiva na cidade é descrita como um acidente de percurso, serve como exemplo daquilo que a filosofia *não deve fazer* e reforça a figura de Sócrates, como personagem mártir, vítima do logos injusto. Este cenário acentua e justifica o trabalho de Platão e cava as trincheiras sob o olhar distante e triunfante(?) de Parménides. Salientemos, entretanto, que Protágoras, de parceria com filósofos como Anaxágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles, faz parte dessa plêiade de pensadores que exerceram o seu magistério em Atenas, num tempo de dupla e subreptícia hostilidade, ora abruptamente ^{SUSPensaj} ora preventivamente entrecortada.

Romeyer-Dherbey, interpretando o pensamento de Protágoras a partir das *Antilogias* e de *A Verdade*, descobre aí, traços significativos e diversificados do helenismo em geral, acentuando sobretudo, a dialéctica entre um espírito agónico, caracteristicamente grego, e a emergência de consensos conjunturais na religião, (politeísmo e diferentes áreas de influência), na vida política (partidos, assembleias, tribunais), na organização do espaço (polis/autárquia), na concepção do tempo (não homogéneo, arritmico, Kairos— a ocasião propícia). Acres-

cente-se ainda, a influência dos filósofos Heráclito e Parménides— assinalando o relacionamento entre o Efésio e Protágoras, que já havia sido estabelecido por Platão no *Teeteto* e por Aristóteles na *Metafísica*, sustenta entretanto que, enquanto Heráclito *sutura* toda a contradição pela supressão do verbo ser e pela assunção ou *desvelar* dum logos unificador e estruturante, Protágoras mantém o corte e acentua o dilaceramento, manifestando a existência de dois discursos «chacun en soi-même cohérent, mais l'un à Tautre inécompatibles» (pág. 13). Entretanto, Parménides defendia a existência de um real absoluto, imutável e predeterminado a toda a intervenção cognoscente; afirmará, então, a superioridade absoluta da via da verdade sobre a via da aparência. Protágoras não aceita a existência de uma essência prévia ao acto de conhecer, recusando assim a via parmenídea da verdade. Rejeitando esta via, o sofista entenderá que, entretanto, ganha alguns pontos ao seu opositor, na medida em que o leva a reconhecer a existência de uma segunda via onde, segundo o sofista, a doxa se explica e legitima.

É neste contexto que se deve proceder a uma interpretação da máxima *o homem é a medida de todas as coisas, éas coisas que isão\, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são* (Fr. B. I), Romeyer-Dherbey, após discutir o sentido atribuído aos termos *antrôpos* e *métron*, analisa o significado da máxima, análise fundamental, na medida em que é através de uma reinterpretação da mesma, que poderemos ensaiar uma aproximação, *de facto*, ao pensamento de Protágoras.

Se reduzirmos o homem a uma pura individualidade, à solião insequente e conflituosa duma plurali-

dade de opiniões meramente particulares, então estaremos numa dimensão antropológica precária e perigosa, na qual reduzimos os homens a puros átomos/*autop atas* sem janelas, compactos e impenetráveis, onde o choque e a dispersão vão produzindo arranjos fortuitos e incoerentes, num reino do puro acaso, em que a ausência de normas, de lei e de costumes produziram uma cidade ao *deus-âará*, a *antipois*, isto é, algo que se encontra nos antípodas da mentalidade grega e, concretamente, das concepções civilistas proitagóricas. «Cadaquidividu est certes la mesure de toutes choses, mais il en est une mesure bien faible s'il reste seul de som avis» (pág. 33); ou seja, Protágoras não defende a tese do *hétton logos*, que gera a *anomia*, onde os homens se fecham e separam; o que o sofista propõe é uma sociedade aberta e de consenso, na qual a *eunomia* se alcança, não pela contagem de hoplitas, mas pelo acordo dos discursos. Ora, é aqui que se situa a tese do *kreitton logos*, que, segundo Romeyer-Dherbey, tem como fundamento «une expérience politique, et *cette* expérience, loin d'être celle du despotisme ou de la dictature, est celle de la démocratie» (pág. 25). De facto, o discurso forte, não sendo o discurso constritor do tirano, assume uma soberania indiscutível. Esta não se alcança pela violência ou coacção, mas pelo diálogo e confronto dos *logoi*, pela persuasão e pelo assentimento unânime ou maioritário, que universaliza e institucionaliza esse discurso como lei ou norma orientadora, a qual, ainda que não assuma um carácter imutável, não deixa de ser universalmente válida, enquanto vigente. Constatamos assim que, a teoria do *hétton logos* e do *kreitton logos* «ne consiste pas à faire voyager révidence au gré

de la faconde d'un habile avocat, selon les besoins de la cause et selon l'intérêt de sa partie, comme Ta fait croire une tradition tenace» (pág. 23).

Inspirado pelo mestre Protágoras, Péricles realiza, então o destino da cidade; destino precário, marcado por dilaceramentos sem remédio. Tratava-se de cumprir um programa que marcava o início da polis para uma data antiga do dealbar da época arcaica, onde se cortava heroicamente com algum passado, onde se apontava já para esse (u)topos não nomeado ainda, espaço privilegiado da equidistância e da equabilidade, momento propício ao desenvolvimento e aprofundamento das aspirações isonómicas.

Protágoras acredita nas «virtuaidades» da democracia, desde que se introduza um modelo educacional alternativo ao tradicionalmente ministrado. Se a manutenção do regime depende em boa parte da *educação* dos seus cidadãos, é necessário que se substituam os amadores da docência por professores que fazem do ensino da nova *arete* a sua profissão. O alcance de níveis satisfatórios de convivencialidade, nunca antes atingidos, encontra agora o tempo e o lugar propícios: o século V, o espaço singular *àa* polis, o regime democrático.

A actividade do professor consistirá então, na manipulação escrupulosa e fundamentada das aparências, através da vereda parmenídea. As aparências são-o-que-são. Todavia, a ordem dos factores não é arbitrária. O sofista actuará no sentido de substituir no aluno as menos boas pelas melhores, de tal forma que estas representem simultaneamente o interesse particular e o bem geral. Um domínio *científico* da linguagem elabora o discurso (*logos*) que persuade e que provoca o assentimento; «c'est que la paideia a pour

effet de substituer aux déviances particulières un modèle culturel consistant, qui englobe les individus non seulement dans l'espace, géographiquement, mais aussi dans le temps, historiquement» (pág. 26),

12) Romeyer-Dherbey defendendo o carácter filosófico do *Tratado do Não Ser*, sublinha que Górgias não pretende afirmar que nada existe, fechando-se num nihilismo radical. O objectivo do sofista é reduzir ao absurdo as teses eleáticas acerca do ser, demonstrando a sua inutilidade e a ilegítima identidade entre Ser, Palavra e Verdade, «...et ce qui est ruiné dans l'affaire c'est l'ontologie, ontologie ruineuse puisqu'elle s'autodétruit quand elle va au bout d'elle-même» (pág. 137).

Mais uma vez se procede à reabilitação das aparências e a convicção de que é com elas que o sofista deve trabalhar; trabalho árduo e delicado, na medida em que as mesmas nos dão um mundo de afrontamento de contrários, dilaceramento insanável, susceptível de pacificação, mediante uma terapia correcta e experimental da linguagem. Tarefa demiúrgica, que o sofista empreenderá na aceitação de princípio de que o plano das aparências é um plano horizontal de indistinção inicial, que cabe ao retórico organizar num discurso de máxima persuasão (*peithô*), «Górgias a le sentiment aigu que la langue n'évoque qu'une apparence, mais que cette apparence est légitime» (pág. 41).

A concepção gorgiana do *logos*, simultaneamente mágica e científica, encontra as suas raízes numa vasta tradição cultural, onde se cruzam as contribuições da poesia, da filosofia e da medicina,

a) A oralidade, o ritmo, a música são características dum longa tradição poética na descrição inspirada da

verdade dos factos» A poesia, tal como o discurso do retórico, actuando sobre a alma, cria a ilusão justificada (*apathê dikaiá*) transportando-a na via de uma receptividade sem precedentes, «La poésie dans son ensemble, je la juge et la nomme une parole habitée par le rythme» (Elogio de Helena, § 9) pág. 40 b) o percurso purificador da alma no pitagorismo está ligado aos conceitos de contemplação e ordem; que nos remetem para conhecimentos de natureza mântico-científica: escala musical, consonâncias, harmonia, números, figuras. Citemos ainda, o filósofo «príncipe» Empédocles, mestre de Górgias, hábil orador, alta autoridade na prática da magia, purificador de ateas através da palavra, da música e de uma sabedoria acumulada ao longo *de vidas*, c) A medicina, tal como a filosofia, parte de um ramo comum consituído pela mântica e pela poesia. Depois de um trajecto marcado pelas panaceias mágicas dum tradição asclépiá antiga, a medicina, através do «bastonário» Hipócrates, cedo reivindica um estatuto de independência perante a filosofia, acreditando-se na assembleia dos saberes como uma ciência nova, experimental, autónoma. Górgias, no *Elogio de Helena*, refere-se ao duplo sentido ide *phármakon* (remédio/veneno), relacionando-o com *peithô*. Se *phármakon* é um instrumento fundamental na actividade profissional do médico, *peithô* constitui-se como poção decisiva na elaboração do discurso pelo retórico. A consequência é clara. Os homens não podem estar à mercê das experiências indigentes de curiosos/amadores. Tanto o trabalho do médico como o do sofista devem ser exercidos por profissionais, no sentido daqueles que têm a ciência dos casos, a percepção apurada do *kairos*, a reacção e a interpretação correctas da

literatura inclusa, o conhecimento preciso e benéfico das posologias (*posón + -t-logos*).

Sendo a retórica a técnica do discurso, ela não se reduz à simples enumeração dos procedimentos estilísticos. Analisará as palavras no sentido do seu uso adequado, determinando com precisão os termos a utilizar. Como se afirma no *Górgias* de Platão (449 e), a retórica ensinará não só a falar, mas «ambém a compreender os assuntos sobre que ensina a falar.

O problema da verdade é transposto para o plano do discurso. Verdadeiro é o discurso¹ *correcto* e a correcção ao seu raciocínio dissociada da referência à inteligibilidade do real, só pode ser controlável através da análise linguístico-semântica e da coerência estrutural do discurso. Estamos perante a convicção de que a palavra é detentora de um poder persuasivo (*peithô*) sem precedentes susceptível de actuar sobre a alma através de discursos»

Q) O testemunho de Platão sobre Trasimaco no livro I da *República* marca, de uma maneira extremamente negativa, a figura do sofista. Romeyer-Dherbey reabre o problema da validade integral desta fonte, recorrendo paralelamente à interpretação de fragmentos atribuídos a Trasimaco, sobretudo o fragmento B I, Da *Constituição*. Colocando sérias reservas à interpretação de Unterteiner do referido fragmento, o autor determina igualmente, o momento em que na *República* se dá a distorsão platónica, estabelecendo no diálogo o percurso seguro que nos daria o Trasimaco histórico e denunciando a fase apócrifa do mesmo.

A análise (extremamente contundente) da situação política, feita por Trasimaco, seria o resultado de uma percepção clara de uma crise genera-

lizada, marcada pela Guerra do Peloponeso e pela luta insanável entre os partidos.

As experiências políticas estavam esgotadas; o *nomos*, corolário de uma luta empreendida no sentido da criação de um estado justo e racional e que havia encontrado a sua «plena» realização na vigência do regime democrático, perdera a sua eficácia e o estatuto soberano que lhe era atribuído. A História da Cidade demonstrava que nenhum regime político se isentava desta acusação provando, simultaneamente, que a História do *Nomos* era também o abusivo aproveitamento que o poder, circunstancialmente instituído, fizera do mesmo. Para o sofista chegara o momento de estabelecer uma verdadeira aliança helénica, invertendo o sentido trágico de uma experiência que se iniciara com contornos de aventura. Esta (re) união faz-se pela *homonoiá*, um clima geral de concórdia, através de um *logos* de reconciliação, denominador comum onde se fixam as aspirações dos cidadãos. A *eristia* não encontra assim, qualquer receptividade no sofista, na medida em que, sendo um processo de disputa e divisão, afasta os espíritos do consenso. É à luz deste *putro* Trasimaco que se deve proceder à análise da sua actuação no livro I da *República*. Romeyer-Dherbey concorda com Grote (*A History of Greece*) ao pôr em dúvida a apologia da violência que Platão atribui ao sofista. Para o autor, instuir a violência como regra e o direito do mais forte como lei, encontraria uma forte resistência perante qualquer auditório e a sua rejeição seria inevitável. Nesta perspectiva, será mais concordante ver na intervenção de Trasimaco uma denúncia e não uma defesa do direito do mais forte, denúncia que é o resultado de uma

constatação através da história dos diferentes regimes políticos. É precisamente neste momento que, segundo o autor, se dá a distorsão platónica (344 a), já que, enquanto o sofista explicita uma situação de facto, Pílatão força a extrapolação sugerindo que Trasimaco transforma este facto em direito, «Or, nous ne possédons pas le moindre fragment de Thrasymaque ou celui-ci justifie la force» (pág. 75)» Esta interpretação seria reforçada pelo fragmento B8, no qual se afirma que os deuses se alhearam das coisas humanas, de contrário, estabeleceriam a prática da justiça, o maior dos bens, entre os homens. Para Trasimaco, há que reconhecer que o vício prospera na razão inversa da virtude e que a justiça dos poderes instituídos não é mais do que simples justificação de um poder tirânico não declarado.

Sublinhemos, em conclusão, a impressão extremamente favorável que retemos da leitura desta obra. Um texto agradável, com uma inspiração acentuadamente literária, uma leitura aberta e segura das fontes, um tratamento rigoroso dos termos e dos contextos, constituem os elementos essenciais à apresentação dum sofista atraente, *civilizada*, filosófica. Mas, *Les Sophistes* é, também, a lembrança oportuna das virtualidades dum certo regresso à *polis*, percurso incerto e sempre longe, lugar de consonâncias/dissonâncias, revisão ainda das nossas interrogações e perplexidades. Não são os gregos que chegam, somos nós que «vamos indo».

José Augusto Graça

MELO, Romeu de —> *Reflexões* - 1 (;2.^a ed) e *Reflexões* - 2, Lisboa, Dom Quixote, 1986,

Romeu de Melo é um pensador que desde o início dos anos 60 tem vindo a marcar presença no panorama mental português, com sucessivas publicações de índole predominantemente filosófica e sociológica.

Pela informação criteriosa e actualizada, pela nitidez, firmeza e importância das teses que defende (sem dogmatismo nem agressividade polémica) pela lucidez analítica, e pela viva consciência das suas responsabilidades como intelectual, — será, directa ou indirectamente, um dos interlocutores da vida mental portuguesa, quando esta, finalmente, vier a processar-se de forma mais saudável e intensa: sem voluntarismos e exclusivismos ideológicos, nem mandarinatos paroquiais ou complexos provincianos. Oxalá esteja próximo esse tempo de maturidade, que todos devemos desejar, e para que todos devemos contribuir.

Em síntese, e salvo melhor opinião, os tópicos centrais do pensamento de R. de M., re-editados e desenvolvidos nos livros de que agora nos ocupamos, são os seguintes: *a)* posição metafísica *vitalista*; *b)* consideração das questões básicas que um tal entendimento científico e filosófico da realidade levanta, quando se trata de entender o que sejam, a essa luz, o homem e a cultura.

Ao fazer uma análise da contemporaneidade no interior deste quadrante conceitual, R. de M. defende algumas teses pessimistas, com que se preocupa, em termos, por vezes, desalentados e sombrios: *a)* que o homem, pela cultura, de tal forma se afastou da Natureza que esta não mais poderá protegê-lo, tendo por isso a espécie entrado num beco-sem-saída onde acabará por se extinguir; *b)* que, se é verdade que a cultura tem uma dimensão «biológica» que lhe permi-

tira criar novas formas psicológicas e sociais, correctas do ponto de vista evolutivo, realizando assim uma adequada ascensão do plano «da bio-esfera para o plano da ideosfera,— também é verdade que a cultura estreitamente racional e predominantemente mecânica que efectivamente se produziu — se desviou para modelos e caminhos evolutivos arcaicos e laterais (típicos da espécie dos insectos), de onde R. de M. não acredita poderá haver libertação, A guerra, imperialista e totalitária (como é própria da sociedade de homens-insectos em que quase todos se transformaram); assim como a falta de vontade de viver sentida pela grande maioria dos que só podem ver na cultura os seus artificios desumanos; e ainda as trágicas limitações do *homo-politicuSj* —• convergem para uma destruição final da humanidade, que *ãesãe* já podemos pré-visionar sob a forma de hecatombe atómica.

É neste contexto que o A. faz a sua ambígua defesa da democracia. É que, embora ela seja o regime político característico do homem-médio (contrário pois à mérito-cracia exigida por uma concepção evolucionista da sociedade), — homem-médio que o próprio R. de M. considera aliás como um neurótico desajustado cultural, — tem a enorme vantagem de se contrapor à configuração concentracionária das sociedades dos homens-insectos, permitindo designadamente que o

limitado escol dos homens «sapiéntísimos» para manifestar-se e exercer um magistério que — só ele — se apresenta ainda como salvação possível, embora pouco provável.

Estes dois livros, de leitura estimulante, oferecem extensa matéria para comentários e críticas. Não os permite a brevidade desta simples recensão. Limitar-me-ei a chamar a atenção do A, para o que há dei essencialmente trágico na condição humana: a vulnerabilidade e a inevitável exposição ao mal, ao sofrimento e à morte. (É ela aliás que permite a angústia da extinção atómica). E convidá-lo também a reparar que há na história da cultura respostas «salvívicas» que deram os seus frutos de paz e de plenitude- Assim, talvez lhe fosse útil repensar, a essa luz, as suas convicções vitalistas...

Anote-se ainda, a título de glosa marginal, e para ilustrar como é possível e conveniente assinalar, na tradição filosófica portuguesa, a permanência de certos temas,—que já José Maria da Cunha Seixas (!§3'64895), na sua notável obra *Princípios Gerais da Fúpsafia da História ÇW78*) defendia a tese, que R. de M. também perfilha e desenvolve (embora num contexto diverso, como se compreende) de que o progresso histórico é um caso particular da evolução universal.

Eduardo Abranches de Soveral