

SAÚDE, PRAZER E OS SEUS CONTRÁRIOS NA REPÚBLICA IX DE PLATÃO

SAMUEL CARVALHAIS DE OLIVEIRA*

Este breve estudo tem o carácter fragmentário e unilateral que advém do facto de isolar um passo de *República IX* (583b-586c) do contexto a que pertence e dos vários aspectos envolvidos nesse contexto. Mas acontece também que ele não poderá considerar toda a constelação de problemas que são relevantes mesmo nesse passo. Trata-se de focar apenas aqueles aspectos que se julga serem mais importantes para a compreensão dos conceitos de saúde, doença, prazer, sofrimento, da articulação entre eles, etc.

Antes do mais, importa lançar um rápido olhar sobre o problema de fundo de 583bss. Em causa está a encenação de um «concurso» e a disputa de determinadas perspectivas pelo primeiro prémio, designadamente as perspectivas do φιλοκερδής, do φιλόσοφος e do φιλότιμος. Este «concurso» procura apurar qual é a natureza dos prazeres (ἡδοναί) e do próprio modo de vida (βίος) que caracterizam tais perspectivas, em particular: a) qual é o melhor ou o pior modo de vida, qual é aquele que é mais digno de ser vivido ou o contrário; e b) qual é o mais aprazível e desprovido de sofrimentos (cf. 581e6-582a2). Quer dizer: trata-se, por um lado, de perspectivas abrangentes (de βίοι) e, por outro, de prazeres/sofrimentos específicos de (ou inerentes a) cada uma dessas perspectivas, de tal forma que eles se definem não só pela determinação que é a sua, mas também pela pertença a esse quadro mais abrangente, que os engloba

* Membro colaborador do Instituto de Estudos Filosóficos (IEF) da Universidade de Coimbra. samyoliveira16@hotmail.com. Este artigo segue o Acordo Ortográfico de 1945.

como momentos seus e que, nesse sentido, influi decisivamente na constituição que lhes é própria, designadamente na propriedade de serem «verdadeiros», «bons», «puros» ou, pelo contrário, desadequados, «deficientes», «maus», «falsos» ou, como Sócrates também diz, uma certa sombra ou imagem ilusória, sem efectiva realidade: «ἐσκιαγραφημένη τις» (cf. 583b5, 586b7ss.).

Mas, sendo assim, não é nada claro qual é o significado de tudo isto e quais são as suas implicações. Qual é a relação entre a identidade de um determinado βίος e este ou aquele momento de prazer/sofrimento? Em que medida se pode falar de prazeres/sofrimentos como algo ilusório ou real? E que é que tudo isto tem que ver com a saúde e com o seu contrário: a possibilidade da doença?

583c permite começar a lançar luz sobre estas questões. Em primeiro lugar, Sócrates vinca a oposição entre sofrimento (λύπη, λυπεῖσθαι) e prazer (ἡδονή, χαίρειν). Contudo, esta oposição está constituída de tal modo que consente uma terceira determinação — a ἡσυχία (o repouso ou a quietude) —, que se caracteriza por estar entre (μεταξύ, ἐν μέσῳ) as duas determinações opostas na forma de um μήτε/μήτε (i.e. na forma do não ser *nem* uma *nem* a outra).

A estrutura tripartida que assim é fixada por Sócrates — ἡδονή, λύπη e ἡσυχία — suscita a questão de saber qual é a articulação entre cada um dos termos em causa: que é que se passa quando dizemos que temos prazer ou sofrimento, como é que eles se constituem em nós, ou melhor, de que forma é que o χαίρειν emerge e dá lugar a algo diferente do λυπεῖσθαι e, inversamente, como é que o surgimento do λυπεῖσθαι se relaciona com o χαίρειν? Sócrates procura esclarecer este problema a partir de dois exemplos. Por um lado, aqueles que ficam doentes dão-se conta de que não há nada mais aprazível, doce (ἡδιον) do que a situação em que estavam antes de adoecer («πρὶν κάμνειν»), a saber, o ὑγιαίνειν: a condição saudável, o estar de boa saúde. Por outro lado, acontece também com aqueles que sofrem com uma dor lancinante dizerem que nada é mais aprazível (ἡδιον) do que a cessação do sofrimento (cf. 583c10-d5).

Os dois exemplos descrevem situações diferentes, mas ambos radicam num denominador comum: em ambos os casos compreende-se a constituição da saúde e do prazer (do que significa estar bem, em condições, num estado aprazível, etc.) à luz da supressão ou ausência do sofrimento, i.e.: estabelece-se uma identidade entre a saúde sc. o prazer (o que é ἡδιστον) e a cessação do sofrimento. Nesse sentido, a equação ἡδιστον = cessação-do-sofrimento, que está pressuposta nos exemplos referidos por Sócrates, forma algo como um «padrão» de reconhecimento da própria condição saudável: um «aferidor», se assim se pode dizer, com base no qual se «mede» o que é ἡδιστον sc. o que é a saúde e o que está aquém disso. E, assim, não é propriamente o χαίρειν sc. o ὑγιαίνειν, no sentido *positivo* do termo, mas antes «τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ ἡ ἡσυχία τοῦ τοιούτου» que traduz o ponto de referência em relação ao qual o sofrimento ou a doença forma um desvio (cf. 583d6-9, 584a7ss.).

Ora, os exemplos de Sócrates acentuam como o estar sujeito ao sofrimento pode (como, na verdade, tende a) compreender a sua cessação — e tanto quer dizer: o retorno à condição que havia antes do sofrimento — como a aquisição do prazer e da saúde enquanto tais. Mas isto de tal modo que não se questiona se tal condição *pode ainda ser o ponto de partida* para um prazer ou uma saúde *ainda a adquirir*. Este é o aspecto fundamental: assume-se como condição ótima, superlativa — como ἡδιστον — a própria ἡσυχία e não algo que *poderá ter lugar para lá dela*: algo que já não é apenas λύπης ἀπαλλαγὴ (cessação do sofrimento), mas a determinação da ἡδονή *ela mesma*, na *sua própria identidade* e na *irredutibilidade que tem em relação à λύπη* ou, como Sócrates diz, a ἡδονή *em estado puro* («καθαρὰ ἡδονή») — cf. 584c1-2.

O que assim é descrito por Sócrates é um quadro possível, mas é de todo o modo um quadro que parece restringir-se aos exemplos citados. Só nesses casos e em casos análogos (i.e. só quando ficamos doentes ou sofremos de uma dor muito aguda) é que a saúde e o prazer são compreendidos como λύπης ἀπαλλαγὴ. Mas, vendo bem, a descrição de Sócrates aponta para algo que excede esses exemplos — aponta justamente para a *compreensão normal, comumente partilhada da noção de saúde e do significado de «condição saudável»*. Quer dizer, os exemplos referidos deixam transparecer uma tendência do nosso ponto de vista: a tendência para compreender a saúde não como um conceito *positivo*, mas a partir de um *modelo privativo*, isto é, a partir da ideia de ausência, supressão ou inexistência do sofrimento sc. da doença. Expressões quotidianas como «o que é preciso é ir tendo saúde...» permitem entrever como o padrão normal de compreensão da saúde é precisamente a λύπης ἀπαλλαγὴ. Para o exprimir com base numa noção (ou melhor, num dos aspectos dessa noção) que já encontramos formulada nos Antigos: a saúde tende a estar compreendida como *o silêncio do corpo*. Há saúde quando nada no nosso corpo (nenhum membro, nenhum órgão, etc.) chama a atenção para si, acusa a sua existência ou tem precisamente uma presença átona, imperceptível: «*silenciosa*». E há doença quando algo no nosso corpo deixa de ser «silencioso» e como que «grita» a sua presença através da dor ou do sofrimento — tudo isto de tal modo que a saúde tende propriamente a consistir na mera ausência ou anulação disso que perturba (ou causa «ruído», se assim se pode dizer)¹.

¹ Tudo isto não significa que não tenhamos qualquer noção do prazer e da saúde como determinações *positivas* (como algo que excede a mera ἡσυχία sc. a λύπης ἀπαλλαγὴ). O que isto significa é que a ἡσυχία (o «silêncio do corpo») tem justamente o carácter de um «padrão», i.e. de algo que, por um lado, constitui o quadro em que primariamente e o mais das vezes nos movemos e que, por outro, é compreendido como fornecendo já um acesso adequado às determinações em causa, às suas relações possíveis, etc. De sorte que o cabimento de «mais» (o excesso) em relação à própria ἡσυχία é entendido por referência a ela e corresponde, no fundo, a um desenvolvimento dela. Este breve esboço não permite dar conta da complexidade do problema, mas não podemos aqui discuti-lo em pormenor; a continuação dará mais algumas pistas a este respeito. Neste sentido, veja-se SNELL, 1955: 218. «der Arzt gesteht, wenn er ehrlich ist, daß er leidlich über einige Krankheiten Bescheid weiß, daß er aber schlechterdings nicht sagen kann, was Gesundheit ist, — es sei denn dies, daß der Körper das Böse läßt, und wenn er kurieren soll, bleibt ihm nichts, als Störungen zu beseitigen

Isto serve de base para perceber o que se desenha a partir de 584d. Sócrates estabelece a diferença entre o *alto* (τὸ ἄνω), o *baixo* (τὸ κάτω) e o *meio/intermédio* (τὸ μέσον). Esta estrutura tripartida envolve vários aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, o *alto*, o *baixo* e o *meio* diferem em muito da forma como tendemos a entender estas noções. Para nós o alto, o baixo e o meio constituem determinações regionais, localizadas entre muitas outras, e a que temos acesso sem grande dificuldade. O nosso olhar é um olhar aberto, já em contacto (ou susceptível de constituir facilmente um contacto) com essas determinações. O alto, o baixo e o meio (como também o «à frente», «atrás», etc.) são apresentações já incluídas no nosso olhar e na mobilidade que de raiz o define (i.e. na possibilidade que tem de adoptar outras perspectivas, ver o que vê a partir de um outros ângulos). Todavia, como já se verá melhor, não é neste sentido que Sócrates usa estas noções. Em causa não estão determinações parciais, imediatamente incluídas no acesso de que dispomos, mas sim *totalidades, horizontes globais de sentido ou formas de reconhecimento e organização da realidade no seu todo*. O que caracteriza esses horizontes é, por um lado, corresponderem a um determinado território, a uma totalidade de sentido com uma identidade própria, e, por outro, serem algo «fechado» e que, nesse sentido, consente justamente um exterior, i.e. outras organizações de sentido, com uma «atmosfera» e um significado próprios.

Em segundo lugar, a estrutura referida traduz uma articulação entre realidades marcadas por uma *diferença qualitativa*: uma diferença de estatuto, valor, grau de perfeição ou adequação, etc. Assim, o *alto* representa simbolicamente o que é mais importante, tem mais valor, é mais fundamental ou desempenha uma função de soberania, poder, etc.; o *baixo* traduz aquilo que é menos importante, tem menos valor ou ocupa uma posição de inferioridade; o *meio*, por fim, é a forma de realidade que tem simultaneamente mais valor ou importância do que a realidade correspondente ao *baixo* e menos valor (é menos decisiva, tem menos poder, etc.) do que o *alto*.

O que vimos permite entender melhor um outro aspecto desta estrutura tripartida, a saber: o facto de ela espelhar um «esquema de pensamento» que H. Fränkel identificou a partir de alguns fragmentos de Heraclito e que designou como «*esquema heraclitiano*»². Assim, por exemplo, os frags. DK B 82 e 83 estabelecem a analogia nos termos da qual como o *macaco* é para o *homem* assim é o homem para a *divindade* (δαίμων). Tal como A é em relação a B, assim também B é face a (ou comparativamente com) C. A (o macaco) é portador de um defeito ou finitude que o faz ser inferior a B (ao homem),

und im übrigen darauf zu wirken, daß die Natur (was immer das ist) sich selber hilft. Aber wer möchte sich leichthin damit zufrieden geben, daß er das Wesentliche nur als Fehlen seines Gegenteils begreifen soll?».

² Cf. sobretudo FRÄNKEL, 1968: 252 ss. e FRÄNKEL, 1976: 434 ss. Tal não significa que Platão se refira explicitamente a este esquema, nem tão-pouco que os aspectos que acentua não possam ser considerados a partir de um outro ângulo. Mas, sendo assim, a consideração do esquema heraclitiano contribui para perceber mais nitidamente alguns desses aspectos.

que vem justamente corrigir esse defeito e desempenhar uma função de soberania face à realidade de A. Mas B (homem), por sua vez, caracteriza-se por não constituir o termo (a posição suprema) na ordem de importância, valor, qualidade do acesso, etc.; também ele padece de um defeito — um defeito análogo ao que afectava A — e que o faz ser inferior em relação a um C (ao δαίμων). Neste sentido, B é analogicamente idêntico a A, tem a mesma natureza que ele quando posto em relação com C, ou seja, desempenha as mesmas funções que A desempenhava para B. Assim, o ser humano está constituído de tal modo que é em certo sentido um macaco, quando visto à luz do ponto de vista divino. C corresponde, por fim, à posição superlativa: ao «lugar» que está acima de todas as outras determinações e assume uma soberania relativamente a elas.

Mas o esquema heraclítico implica ainda um outro aspecto importante. O que caracteriza a posição intermédia — a posição «natural» de cada um de nós — é ter um acesso tanto a A (à sua especificidade, à determinação que lhe pertence, etc.) quanto ao acrescento qualitativo introduzido pelo advento de B (i.e. à alegada superioridade posta pelo próprio B). Quer dizer: segundo o esquema heraclítico, A e B são determinações que se conhecem, que estão como que «à nossa frente» — e a relação entre A e B é também uma relação que se acompanha eficazmente. Mas passa-se o contrário com C e com o acrescento que ele produz em relação a B. Com efeito, C é algo que tende a ficar fora de acesso, que se desconhece ou para que se está, por assim dizer, «de costas voltadas». Deste modo, a esfera de B é ao mesmo tempo uma esfera *aberta* — aberta ao acompanhamento de si mesma e de A — e uma esfera *fechada*: fechada para o que constitui C (para a possibilidade do seu cabimento, para o horizonte que lhe corresponde, etc.).

Ora, isto significa várias coisas. Por um lado, significa que, para a perspectiva de B, o «corte» (a distância, o afastamento) entre B e C é *muito mais acentuado* do que aquele caracteriza a relação entre A e B. Pois se, no segundo caso, A e B, a articulação entre eles, etc., são algo a que se tem acesso, o que define o primeiro caso é que a notícia de C tende a estar elidida da perspectiva de B: tende pura e simplesmente a não figurar nela. Mas, se é assim, isso quer dizer, por outro lado, que as determinações que constituem o ponto de vista de B (o que para ele é σοφία, o que para ele é κάλλος, etc.) aparecem *ao próprio ponto de vista de B* como se tivesse um carácter *absoluto* e correspondessem a nada menos do que *o superlativo*. O apagamento de C (a não consideração da possibilidade do seu cabimento) faz que B assumia aos seus próprios olhos a natureza de um olhar canónico: um olhar que vê as coisas como elas devem ou têm de ser vistas, um olhar que não deixa escapar nada e que acede à realidade («mede-a», por assim dizer) a partir de um «padrão» absoluto.

Mas tudo isto tem implicado ainda um terceiro ponto. A abertura da possibilidade de C vem justamente *esvaziar* a pretensa canonicidade de B e converter as determinações de que se reveste em determinações *meramente relativas* à conformação do olhar de

B e ainda longe de um ponto de vista efectivamente capaz de ver as coisas *como são*. Ou seja: a σοφία, o κάλλος e as demais determinações constitutivas do olhar de B³ perdem o seu valor e estatuto (perdem a capacidade de funcionarem como «padrão» de reconhecimento da realidade) — e passam a remeter para um *outro* ponto de vista, que constitui, esse sim, o *efectivo* «lugar» da σοφία, do κάλλος, etc., que no olhar de B estavam infundadamente pressupostos. O que significa — e este é o ponto fundamental — que, em última análise, B *só ilusoriamente* se acompanha a si mesmo: ao perder de vista o cabimento de C, B assume uma identidade que não lhe pertence e fica completamente cego para a natureza *meramente relativa* (i.e. para o valor não-absoluto, perfectível, ainda aquém do efectivo superlativo e constituído na remissão para ele) que de facto configura o seu ponto de vista.

Ora, o que dissemos sugere que é algo de equivalente que está em causa na estrutura tripartida apresentada por Sócrates: o *baixo* desempenha as funções do «macaco», o *alto* é análogo à «divindade» e o *meio* traduz a perspectiva que normalmente é a «nossa». Importa, no entanto, ver em que sentido(s) é ou não assim, que contornos é que a estrutura formal do esquema heraclítico assume nas análises de Sócrates e que fenómenos lhe são postos a corresponder.

Em primeiro lugar, vinca-se como esta estrutura tripartida tem, por assim dizer, um carácter *dinâmico* e envolve a possibilidade de *equívocos*. Assim, como se diz em 584d6ss., se a perspectiva do *baixo* fosse levada ou transportada (φέρεσθαι) para o *meio*, o que apareceria a essa perspectiva é que ascendeu a um plano superior, foi elevada; se, para além disso, essa perspectiva, estando no *meio*, olhasse para o lugar de onde foi transportada, é justamente isso que se inculcaria com toda a evidência — que transitou para um plano superior. De facto, o *meio* corresponde a um *alto* em relação ao *baixo*. Mas o ponto reside em que tudo isto pode acontecer de tal modo que se percebe a transição do *baixo* para o *meio* como a instalação *no próprio alto enquanto tal*. Ou seja: o *meio* — o *alto* meramente relativo — pode aparecer com o rosto daquilo que República IX designa como «τὸ ἀληθῶς ἄνω»: o alto propriamente tal, o verdadeiro/autêntico alto, o alto absoluto (cf. 584d6-e6). Este é o aspecto fundamental: o fechamento do olhar na deslocação entre *baixo* e *meio* pode impedir o cabimento de uma *segunda deslocação possível* (que, desse modo, se mantém como que «atrás das costas»): a deslocação entre o *meio* e o ἀληθῶς ἄνω. De sorte que o *meio*, apesar de ser por definição algo aquém do *alto* (ou ser um *alto* meramente relativo), aparece *como se fosse já o alto por excelência*.

Mas que relação é que tudo isto tem com a questão do prazer e da saúde? Sócrates vinca que a fixação daquilo que corresponde ao prazer e à condição saudável pode estar afectada por algo como uma *cristalização no plano intermédio* — que, ao compreendê-lo

³ Nesse sentido, também a compreensão do que é *prazer, sofrimento, saúde, doença*.

erradamente como sendo já o verdadeiro *alto*, acaba por *obstaculizar* a relação com ele (com o alto *mesmo*) sc. com aquilo que verdadeiramente é prazer (com o prazer *mesmo*) e verdadeiramente é saúde (com a saúde *mesmo*). Quer dizer, não se trata só de faltar mais: de o *meio* ser o *terminus a quo* possível de um incremento de prazer sc. de saúde. O «curto-circuito» em virtude do qual se toma o *meio* como sendo o *alto* — o mesmo é dizer: a cessação do sofrimento como sendo o prazer «em estado puro» — deixa efectivamente algo de fora, perde de vista o acrescento (o «mais») que é introduzido pelo ἀληθῶς ἄνω e tem, assim, um carácter meramente fragmentário. Mas o decisivo é que, ao fazer passar o *meio* pelo *alto*, *se absolutiza esse fragmento* e se perde completamente de vista o *efectivo «paradeiro» da saúde e do prazer* — e, nesse sentido, não se tem acesso à ἡδονή e à ὑγίεια: não se tem acesso a nada do que elas *realmente são*. Por outras palavras, ao desvirtuar-se o plano intermédio, perde-se o sentido da própria ἡδονή, da própria ὑγίεια; põe-se no lugar delas algo que elas não são, toma-se como ἡδονή e como ὑγίεια algo que não lhes corresponde ou, dito de outro modo, «aldraba-se» a determinação que lhes é própria.

A partir do que ficou dito, percebe-se melhor por que razão Sócrates descreve esta compreensão (a compreensão «encalhada» no *meio*, que faz aparecer a saúde e o prazer como λύπης ἀπαλλαγή, etc.) como uma charlatanaria ou intrujice (γοητεία τις), como algo que não passa de quimeras ou ilusões (φαντάσματα), de meras imagens (εἶδωλα), ou ainda como uma forma de «doença» (οὐδὲν ὑγιές) — cf. 584a7ss. e 586b7ss. Noutros termos: Sócrates chama a atenção para a possibilidade de toda a nossa compreensão do conceito de saúde/prazer ser uma compreensão a tal ponto defeituosa que aquilo que põe a valer como tal é na verdade uma *forma atravessada, cruzada com o seu contrário*: é uma saúde sc. um prazer meramente relativo, ou melhor, uma saúde sc. um prazer que é no fundo uma forma de doença sc. sofrimento, quando comparado com o autêntico *alto*, com o autêntico «paradeiro» do prazer e da condição saudável.

O que dissemos permite entender com maior nitidez o conceito de doença que está em causa no passo que aqui temos entre mãos. E pode-se lançar luz sobre ele nomeadamente a partir da expressão «οὐδὲν ὑγιές», da ambiguidade que comporta e da forma como, assim, acaba por aludir a fenómenos muito diferentes. No seu sentido literal, «οὐδὲν ὑγιές» designa o contrário da saúde: algo que não é saudável, mas tem uma condição enferma. Nesta acepção, «οὐδὲν ὑγιές» não implica forçosamente uma ruptura em relação à compreensão habitual dos conceitos de saúde e de doença e é, pelo menos até certo ponto, compatível com um modelo fundamentalmente avulso, casuístico, que, além do mais, não exclui a inteligibilidade dos conceitos em causa. Ou seja: em si mesmo, «οὐδὲν ὑγιές» pode exprimir apenas o facto de a doença ocorrer «aqui ou ali» e arrastar consigo a perda (mais ou menos parcial) da condição saudável — e isto de tal modo que alegadamente se continua muito bem a perceber aquilo a que tais conceitos correspondem: eles mantêm o seu carácter adequado, válido. Mas

«οὐδὲν ὑγιές» tem também um sentido *idiomático*, que faz apelo a uma noção mais radical de «doença» ou «enfermidade» – e é precisamente esse sentido que está em causa nas análises de *República IX*. Na sua acepção idiomática, «οὐδὲν ὑγιές» significa *não ter qualquer préstimo ou valor*, i.e.: designa algo que é *defeituoso, malformado, falso* (tanto no sentido de não-genuíno como no sentido moral: desonesto, mentiroso ou mesmo malevolente), *vazio, ilusório, absurdo*. Quer dizer: «οὐδὲν ὑγιές» exprime também a possibilidade de uma determinação envolver a tal ponto um desvio ou uma malformação que o conteúdo que lhe corresponde fica como que «contaminado» e se converte em algo de inane, absurdo, «podre», passando a reter o acesso que se tem a isso num horizonte justamente marcado por ineficácia. Por outras palavras: nesta acepção, «οὐδὲν ὑγιές» chama a atenção para a possibilidade de o defeito em causa dizer respeito à própria forma como uma determinação está constituída, ao seu próprio modo de ser ou à sua própria identidade — de tal modo que a «doença» deixa de ser relativa a algo de esparsa, disperso, e passa a corresponder a algo de *transversal*, que afecta a *raiz da determinação em causa*, arrancando-a a um plano de eficácia e a atirando-a para o plano oposto. Nesse sentido, é o próprio ser-assim da «coisa» sc. o acesso que se tem a ela que se acha radicalmente «embargado» e afectado por malformação.

Daqui resulta que a possibilidade de «doença» para que *República IX* faz apelo não diz respeito a uma possibilidade avulsa ou circunscrita a estes e aqueles momentos; corresponde, pelo contrário, a uma «doença» que afecta a própria forma como os conceitos de saúde e de prazer se acham fixados, ou a própria forma como acedemos a eles. Mas, sendo assim, o que caracteriza essas determinações é estarem de todo o modo inscritas num horizonte de sentido que as excede em larga medida. De facto, as noções de saúde e de prazer (e os seus opostos) são apenas uma *parte* — e até uma parte exígua — daquilo com que estamos em contacto. E, assim, parece que *República IX* acaba por falar de um «οὐδὲν ὑγιές» *abrangente (muito mais abrangente do que tendemos a supor)*, sim, mas de todo o modo contido ou circunscrito — e contido ou circunscrito no quadro de um horizonte aparentemente eficaz, bem formado.

É aqui que tocamos o ponto decisivo. Como vimos, a descrição de Sócrates foca aquilo a que chamámos *organizações totais de sentido, modos de ser de perspectivas globais*. E o problema que se põe não é apenas como é que um ou outro momento dessa totalidade de sentido pode ser defeituoso, «podre», mas antes como é que a *perspectiva na sua globalidade* pode ter essa natureza. Quer dizer: o problema é como é que a perspectiva de cada um de nós — a perspectiva em que o ser humano tende a habitar — pode corresponder a um mero *meio*, privada do *alto* a que é relativa e, assim, ser portadora do defeito que inere à determinação intermédia do esquema heraclítico. Ora, é também em relação a este aspecto que o sentido idiomático de «οὐδὲν ὑγιές» desempenha um papel chave. Com efeito, «οὐδὲν ὑγιές» e expressões afins podem exprimir justamente o que se passa *numa determinada perspectiva no seu todo*, i.e.: a

circunstância de uma dada perspectiva padecer de um desvio *em relação ao próprio reconhecimento que faz da realidade ou à forma como tem fixada a identidade de tudo o que lhe aparece*. Assim, só para dar um exemplo, no *Lísis* (205a) Ctésipo diz que Hipotales está a tal ponto enamorado ou dominado por ἔρωσ que ele «οὐχ ὑγιαίνει», ou seja: não que ele tem um problema físico ou mental, no sentido estrito do termo, mas sim que a sua perspectiva enferma a tal ponto de um desvio que de uma ponta a outra não é capaz de ver as coisas como elas são e tem justamente o carácter *ilusório* ou «doente» que advém desse facto.

Ora, em última análise, é esta possibilidade — a possibilidade de a nossa perspectiva estar constituída de tal modo que não corresponde senão a um absurdo ou a algo de radicalmente desviado — que se acha posta no centro das análises de *República IX*, 583bss. E o que a torna absurda ou desviada tem simultaneamente que ver com quatro aspectos:

- a) o facto de ocupar apenas um plano intermédio, aquém do efectivo alto (i.e. do ἀληθῶς ἄνω);
- b) o facto de, assim sendo, estar privada daquilo que realmente constituiria um ponto de vista lúcido, capaz de aceder ao que as coisas verdadeiramente são;
- c) o facto de, a despeito disto, compreender o plano intermédio (i.e. a privação do ἄνω absoluto) *como se fosse já* o plano superior, superlativo — de tal forma que fica cega para aquilo que realmente está em condições de a «sanar» e vive mergulhada numa «doença» que *não se percebe como tal*, antes assume a identidade de uma condição adequada;
- d) e ainda o facto de, por causa de tudo isto, perder de vista não só o plano intermédio (aquilo que constitui o seu sentido e a identidade que efectivamente lhe pertence), mas toda a estrutura que conforma realidade (a amplitude do seu intervalo, as determinações componentes desse intervalo, o «lugar» e a natureza que deveras têm, a articulação entre elas, etc.) — de sorte que o *baixo*, o *meio* e o *alto* aparecem com uma determinação *totalmente desvirtuada, subvertida*.

Por fim, é a possibilidade de um ponto de vista assim constituído que Sócrates descreve por recurso à noção de πλάνη, πλανᾶσθαι (cf. 586a1-b4). O olhar daqueles que desconhecem o ἀληθῶς ἄνω caracteriza-se por uma *instabilidade, inconstância* (pela ausência da βεβαιότης), em virtude da qual tal olhar *oscila* entre «cá e lá» (entre o *baixo* e o *meio*) e se move sobre um terreno intrinsecamente movediço: um terreno marcado por uma volubilidade, inconstância, indeterminação (ou pela falta de firmeza, estabilidade, definição). De sorte que, por outro lado, a perspectiva assim formada, i.e. a perspectiva que se reduz à determinação do que é *meio* e do que é *baixo* é justamente uma perspectiva que em todos e cada um dos seus momentos («διὰ βίου») *erra* — tanto

no sentido de falhar, passar totalmente ao lado do que é «ὄν τῷ ὄντι», como no sentido em que falamos dos *erros* de Ulisses: o *vaguear*, o *andar* «para cá e para lá» *sem rumo*, o *deambular sem qualquer «norte»*, etc.⁴. Por outras palavras, a perspectiva fechada ao cabimento do ἀληθῶς ἄνω subverte totalmente o que está implicado no seu próprio sentido, impede a possibilidade de relação com o *alto* e fica como que arrancada ao «lugar» que efectivamente lhe pertence, constituindo qualquer coisa como uma um olhar «sem norte», «perdido»: um olhar que, mesmo sem ter consciência disso, constantemente «naufrega» e falha o encontro com a «Ítaca» a que, pelo seu próprio sentido, se acha dirigido. O que significa, então, que em vez de se estar voltado para a ὑγίεια sc. para a efectiva ἡδονή (e tanto quer dizer: para as componentes estruturais do *alto* ou disso que constitui o «norte» susceptível de resgatar a ausência de rumo em que se habita) se está como que «dobrado» ou «curvado» sobre si mesmo, «olhando sempre para baixo, à maneira dos animais, inclinados para o chão e para a mesa [...]». Em suma: o que as análises de Sócrates acabam por desenhar é a possibilidade de qualquer coisa como uma «doença» constante, que afecta *globalmente* o plano em que se está: o βίος ou a própria vida na sua totalidade.

No quadro que assim fica desenhado importa acentuar ainda um ponto relativo à articulação entre a descrição de *República IX*, 583bss. e o esquema heraclitiano. À primeira vista, *República IX* vinca o mesmo que está em causa no esquema heraclitiano e a peculiar forma de esvaziamento do estatuto do plano intermédio e das determinações que lhe inerem — desse esvaziamento que faz que aos olhos do superlativo (do δαίμων, do ἀληθῶς ἄνω, etc.) a determinação intermédia (o «lugar natural» do ἄνθρωπος) equivalha ao modo de ser do *baixo*. Mas, vendo bem, não é exactamente assim. Pois, de acordo com o esquema heraclitiano, o ser humano, apesar do defeito estrutural que lhe inere, ocupa de todo o modo o *meio* da escala das diferentes formas de acesso identificadas, coincide com ele. Segundo Sócrates, o que caracteriza a possibilidade de conformação do ponto de vista humano a que é feita referência é, pelo contrário, o facto de haver não-coincidência, oscilação ou um movimento «pendular» entre «cá e lá» — que confere ao *meio* uma natureza *intrinsecamente atravessada com o baixo: voltada e atirada para ele, «curvada» na sua direcção e em «comércio» com o modo de ser que lhe corresponde*. De sorte que, por outro lado, a distância ao plano superior (ao ἀληθῶς ἄνω, etc.) é *muito maior* — e o *abismo* que separa o *meio* assim constituído da relação com *alto* é *muito mais profundo* (é algo que faz que o *alto* esteja *muito mais «atrás das costas»*) — do que aquilo que, se percebemos bem, se acha previsto no esquema heraclitiano.

⁴ A respeito do significado de πλανᾶσθαι neste passo, veja-se ADAM, 2009: 355: «They are like "wanderers" who have lost the way [...]».

A continuação (586b5s.) sugere que toda esta descrição corresponde a muito mais do que uma mera possibilidade; traduz antes uma tendência da nossa perspectiva e até mesmo a forma como *de facto* está constituída a vida da maioria das pessoas («παντελῶς, ἔφη ὁ Γλαύκων, τὸν τῶν πολλῶν, ὃ Σώκρατες, χρησιμῶδες βίον»). Todavia, já não cabe no âmbito deste estudo tentar ver em que sentido(s) se pode (ou deve) proferir esta afirmação, qual o seu significado, as implicações de que se reveste — e, em última análise, qual é a relação entre tudo o que aqui vimos e o «concurso» que referimos no início destas páginas.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, James, ed. (2009) — *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2 vols.
- BROCK, Nadia Van (1961) — *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*. Paris: Klincksieck.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walter, ed. (1972) — *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.
- FRÄNKEL, Hermann (1968) — *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: Beck.
- ____ (1976) — *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München: Beck.
- SNELL, Bruno (1955) — *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen.
- TARRANT, Dorothy (1946) — *Colloquialisms, Semi-Proverbs and Word-Play in Plato*. «The Classical Quarterly», série 3-4, vol. 40, p. 109-117.

