

SUCESSÃO E DESCONTINUIDADE NA CONSTITUIÇÃO DO
APARECIMENTO SEGUNDO O *FILEBO* DE PLATÃO

SEQUENTIALITY AND DISCONTINUITY IN THE CONSTITUTION OF
APPEARING ACCORDING TO PLATO'S *PHILEBUS*

SAMUEL JOSÉ OLIVEIRA

samyoliveira16@hotmail.com

CLEPUL (Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias), Universidade de Lisboa; IEAC-GO (Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização); IEF (Instituto de Estudos Filosóficos), Universidade de Coimbra.
<https://orcid.org/0000-0003-4289-4586>

Artigo recebido a 17-06-2019 e aprovado a 01-07-2020

Resumo

Neste artigo foca-se um dos problemas discutidos no *Filebo* 33c8-39e7. Esse problema prende-se a) com o significado das noções de *aisthesis*, *mneme*, *anamnesis*, *epythumia* e *doxazein*, b) com a *especificidade* das perspectivas sc. do tipo de apresentação que, em cada caso, corresponde a tais noções, c) com a *relação* entre essas diferentes perspectivas e, ainda, d) com a questão de saber como está constituída ou “montada” a nossa própria perspectiva sc. a apresentação que temos. Metodologicamente, tomamos o *Filebo* 33c-39e como uma espécie de desafio à *compreensão habitual* do “aparecimento” – dominada pela ideia de que este é algo constituído “*em bloco*” e *de forma imediata*, que se dá pura e simplesmente por “abrirmos os olhos” – e consideramos a *compreensão alternativa* que se desenha neste passo. Com efeito, resulta da nossa leitura do *Filebo* que o “aparecimento” tem, na verdade, um *carácter composto* e corresponde ao *efeito acumulado* de *sucessivos passos de desvendamento* que se *ultrapassam e modificam* uns aos outros. É esta multiplicidade de formas de aparecer *irreduzíveis umas às outras* e separadas por *saltos* ou *descontinuidades* que justamente está em causa nas análises

da *aisthesis*, da *mneme*, da *anamnesis*, da *epythumia* e do *doxazein* (representado pela figura do *escriba*). Finalmente, tais análises acabam por vincar que toda a nossa apresentação *radica no doxazein* – de sorte que (para usar a imagem de 38e) as nossas *aistheseis*, as nossas *mnemai*, etc. são intrinsecamente relativas a esse “escriba” em nós, que, com a ajuda de um “pintor”, *escreve continuamente o “livro” da nossa própria vida*.

Palavras-chave: *aisthesis, mneme, anamnesis, epythumia, doxazein.*

Abstract

This article focus on one of the problems discussed in *Philebus* 33c8-39e7. This problem involves a) the meaning of the concepts *aisthesis*, *mneme*, *anamnesis*, *epythumia* and *doxazein*, b) the *specific nature* of the perspectives sc. of the type of presentation that, in each case, corresponds to these concepts, c) the *relationship* among these different perspectives and, also, d) the question of knowing how our own perspective, sc. the presentation we have, is constituted or “assembled”. From a methodological point of view, we take *Philebus* 33c-39e as a sort of challenge to the *usual understanding* of “appearing” – dominated by the idea that this is something constituted “*en bloc*” and *in an immediate form*, arising purely and simply through “our opening our eyes” – and consider *the alternative understanding* outlined in this passage. In fact, our reading of *Philebus* leads us to think that “appearing” has, to tell the truth, a *composite character* and corresponds to the *cumulative effect* of successive *stages of revelation* which *go beyond* and *modify* each other. It is this multiplicity of ways of appearing that are *irreducible to each other* and separated by *jumps* or *discontinuities* that is precisely at stake in the analyses of *aisthesis*, *mneme*, *anamnesis*, *epythumia* and *doxazein* (represented by the scribe figure). Lastly, these analyses end up stressing that all our presentation *is rooted in doxazein* – so that (to use the image in 38e) our *aistheseis*, our *mnemai*, etc. are intrinsically related to this “scribe” in us, who, with the help of a “painter”, *is continuously writing the “book” of our very own life*.

Keywords: *aisthesis, mneme, anamnesis, epythumia, doxazein.*

1. Introdução ao problema. A compreensão habitual do aparecimento

O problema em causa neste estudo prende-se com um – e apenas um – dos aspetos que fazem parte da tarefa mais vasta de identificação do modo como, de todo em todo, está constituído o aparecimento que temos e em que somos o que somos¹. Para tentar explorar o que está implicado

¹ Importa precisar com nitidez o que isto quer dizer. Neste estudo trata-se de tentar compreender a natureza do *acesso* de que dispomos, o modo como *o nosso ponto de vista* se acha constituído. Este acesso de que dispomos (o termos uma *notícia* do que quer que seja)

nesse problema, recorremos a um dos passos do *Corpus Platonicum* em que é possível encontrar várias pistas significativas: o *Filebo* 33c8-39e7. Deste passo faz parte uma vasta multiplicidade de questões, que de modo nenhum se reduzem ao problema que aqui tomamos em mãos. No curto espaço de que dispomos, não é possível fazer um levantamento exaustivo dessas questões nem clarificar cabalmente qual a articulação que elas têm com o problema que nos propomos discutir. Não obstante, este estudo procura justamente chamar a atenção para o que tal problema tem de decisivo no passo em causa e, com isso, dar algum contributo para a compreensão do intrincado conjunto de questões com que o *Filebo* 33c-39e se debate.

Mesmo que não seja imediatamente evidente, este passo põe em relevo a forma como tendemos a compreender o facto absolutamente familiar e óbvio do aparecimento (do haver acesso, do dispor de uma revelação das coisas) e, ao mesmo tempo, a fragilidade de tal compreensão. Assim, importa, antes do mais, considerar *grosso modo* como tende a estar compreendido o próprio aparecimento que temos; isso permitirá, num segundo momento, entender com maior nitidez o modo como o *Filebo* “reage” a essa compreensão mais habitual e desenha algo significativamente diferente dela.

corresponde a algo “familiar” (a um facto “óbvio” para toda a gente), mas também *abrangente* e, em grande parte, *confuso*, de sorte que não é imediatamente claro como se acha composto, que especificidade tem, etc. Com efeito, o acesso que desde sempre nos é familiar tende a equivaler a um “amalgama” mais ou menos indistinto, do qual fazem confusamente parte determinações tácteis, olfativas, mas também expectativas, recordações, medos, alegrias, etc. Numa palavra, neste estudo está justamente em causa aquilo que exprimimos por meio de uma das aceções do termo “ver”: a aceção *lata, genérica* de manifestação, revelação ou “mostração”, que inclui quer outros sentidos diferentes da visão *stricto sensu* quer determinações não estritamente “sensíveis”. Mas, sendo assim, o acontecimento do “ver” (o acontecimento do acesso, neste sentido abrangente e lato) envolve, em si mesmo, um “visto”, i.e. o acontecimento – também ele “familiar”, abrangente e em grande medida indistinto, indiferenciado – das “coisas” que se mostram (a circunstância de haver algo que se apresenta, manifesta, “vem à luz” ou se dá a “ver”). Na verdade, os dois planos estão *intrinsecamente implicados* um no outro: o acesso é, de raiz, um acesso *a algo, de algo*, e o-que-aparece aparece sempre *a um determinado acesso*. Em suma, podemos descrever tudo isto a partir do conceito de “*aisthanesthai*” *latissimo sensu*. Com efeito, “*aisthanesthai*”, quando usado neste sentido, podia designar para os antigos a ideia de abrangência, englobância e indiferenciação do “ver”, mas também a referida co-implicação. O complexo de fenómenos correspondente a esta descrição e a tarefa de esclarecimento que lhe diz respeito desempenha um papel importante no *Corpus Platonicum* (cf., por exemplo, *Teeteto* 152b11-c2, onde o “*aisthanesthai*” *lato sensu* é identificado com o “*phainesthai*”) – e o que aqui propomos fazer é tentar contribuir para essa tarefa. Para uma análise mais detida destes aspetos, veja-se Oliveira 2015: 15-30.

O aparecimento das coisas parece ter uma natureza *imediata* e “*automática*”, que ocorre, por assim dizer, de uma forma já *pronta* e por uma *transferência direta*, como se aquilo que aparece “entrasse” simplesmente “pelos olhos dentro”, i.e. como se cada coisa fosse responsável pelo conteúdo da sua própria apresentação – e, nesse sentido, o aparecimento resultasse do “*ditado*” feito pelas coisas que de cada vez aparecem.

Desta compreensão habitual da ideia de aparecimento faz também parte um segundo ponto: tal como tendemos a percebê-lo, o aparecer define-se igualmente pelo seu carácter *simples* e *indiferenciado*, i.e. por se dar como que *uno tenore*: “*em bloco*” e de um modo *totalmente contínuo*. Tal não significa que não reconheçamos que o aparecer envolve complexidade; na verdade, o que o caracteriza é o facto de incluir uma multiplicidade “a perder de vista”. Mas, sendo assim, a consciência de toda essa complexidade possível tende a não admitir diferenças *na própria composição interna* do aparecimento. Ou seja: a multiplicidade que reconhecemos não é uma multiplicidade relativa à existência de *diferentes planos* na composição do aparecimento, que em cada caso são responsáveis pela constituição de uma forma de aparecer *original* (irredutível e heterogénea às demais). Pelo contrário, a multiplicidade que reconhecemos tem, no fundo, uma natureza *homogénea*: há “mundos e fundos” de apresentações, mas tudo isso faz parte de uma única (sempre a mesma) forma de acesso – a forma do acesso de que desde sempre dispomos, *grosso modo* correspondente a “percepções”, “sensações” ou “afeções” (poderíamos também dizer: “*aistheseis*”, num sentido genérico e mais ou menos vago) das coisas que vão aparecendo e “ditando” o seu conteúdo.

Ora, se é assim que tende a estar percebido o acesso que somos (e tende com uma enorme carga de evidência, de sorte que parece impossível que seja de outro modo), as análises do *Filebo* produzem justamente uma *revisão* desta compreensão mais habitual do acesso, pondo-a em causa e levantando a possibilidade de compreensões alternativas.

2. *Aisthesis*

O primeiro passo dessa revisão prende-se com a focagem da noção de *aisthesis*. Antes do mais, o *Filebo* acentua que a *aisthesis* corresponde já a um *quantum* mínimo de apresentação. Quer dizer, a *aisthesis* traduz um momento fundamental de superação da *anaesthesia* ou da *lethe* total: a *anaesthesia* ou *lethe* que, de acordo com o *Filebo*, caracteriza o corpo

(*soma*) sem mais (i.e. o corpo sem qualquer ligação com a *psyche*)². Mas este “rasgo” de *aletheia*, que coloca a *aisthesis* já “para lá” da continuidade com o corpo, não é ainda suficiente para dar conta do modo de ser da *aisthesis*.

Em 33c8ss., contrasta-se a *aisthesis* com a *mneme*, e desse contraste resulta claro um segundo aspecto decisivo, a saber, que a *aisthesis* – uma vez focada naquilo que ela é *em si mesma*, i.e. a “*pura sensação*”, sem a presença da nada mais que a sobredetermine – tem uma identidade “*instantânea*”: é algo que se reduz inteiramente ao *instante*. Importa perceber com nitidez o que isto significa. Nós tendemos a compreender um instante como um momento no contexto de uma *sucessão* temporal. O instante é precisamente o que está “entre” um “antes” e um “depois” – e que tem o seu sentido definido pelo enquadramento de uma determinada distensão no tempo (i.e. pela forma como, não sendo essa distensão, ocorre todavia “no meio” dela, na pertença a ela). Contudo, aquilo de que se fala no *Filebo* é um instante *absoluto*: um instante *completamente “fechado em si”*, sem qualquer comunicação com um “para trás” e um “para diante” – um presente arrancado à própria sucessão temporal e absolutamente incapaz de ter consciência dela. E isto de tal modo que, em virtude desse mesmo fechamento, o que de cada vez aparece a um ponto de vista estritamente estésico é não uma parte de uma realidade mais abrangente, mas a *totalidade* do que há ou, se assim se pode dizer, o “mundo”: o “mundo” a ser continuamente anulado pelo surgimento de cada novo instante, mas sem que haja qualquer noção do que se perdeu nem da alteridade de cada nova (que, por isso mesmo, não é tida *como nova*) apresentação.

Mas, se é isto que resulta de uma primeira focagem do conceito de *aisthesis*, o *Filebo* chama justamente a atenção para o facto de o plano de não-*lethe* em que estamos *exceder* a mera *aisthesis* – e isto de tal forma que não somos capazes de representar adequadamente o que seja um tal ponto de vista. Neste sentido, em causa não está tanto mostrar que existe de

² A este respeito, veja-se 33c8ss, em particular 33e10-34a1, onde se diz: «Em vez de [dizeres] “ter escapado à alma”, quando ela se mantém inafetada pelos abalos do corpo, dá o nome de “não-chegar-a-haver-percepção” [ἀναισθησίαν] àquilo que agora chamaste “ter escapado”» («Ἄντι μὲν τοῦ λεληθέναι τὴν ψυχὴν, ὅταν ἀπαθῆς αὐτὴ γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος, ἦν νῦν λήθην καλεῖς ἀναισθησίαν ἐπονόμεσον.»). O texto grego segue a edição de Burnet 1967. As traduções provêm do *Seminário Permanente de Filosofia Antiga* (2014-2018), orientado pelo Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho e organizado pelo Unidade de Investigação LIF (Linguagem, Interpretação e Filosofia) da Universidade de Coimbra, atualmente denominada IEF (Instituto de Estudos Filosóficos).

facto um ponto de vista exclusivamente estésico; trata-se, antes, de vincar a *radical alteridade* (a *radical descontinuidade*) entre ele e o plano em que desde sempre nos encontramos³.

Ora, se acontece que a *aisthesis* enquanto tal se cinge a um “agora absoluto”, isso levanta o problema de saber que é que constitui desconfinamento ou alargamento para lá desse “presente absoluto” – e que características tem. É com este problema que se debatem as análises da memória (*mneme*), sobretudo a partir 34a10.

3. *Mneme*

Em primeiro lugar, importa perceber que a *mneme*, tal como é apresentada neste passo – «preservação da perceção» (*soteria aistheseos*) –, introduz algo de *totalmente inovador e irredutível* à mera *aisthesis*. Na verdade, “ter X presente”, “acompanhar X aí no seu dar a ver-se” é ainda *completamente neutro* em relação à consciência de X *como algo que foi percebido*, i.e. como uma realidade *passada*. Por outras palavras, a apresentação de X num “agora” é absolutamente insuscetível de constituir, só por si, a preservação (a *soteria*) desse X. De sorte que a *soteria aistheseos* (sc. o ganho de *aletheia* que ela envolve) corresponde a um plano de sentido *inteiramente acrescentado e irredutível à pura aisthesis*. Mas qual a natureza da *soteria aistheseos* e para que fenómenos é que o *Filebo* aponta quando recorre a tal noção?

³ Assim, mesmo que de facto não haja um ponto de vista meramente estésico (e mesmo que a noção que temos dele não possa ser senão “simbólica”), de todo o modo a nossa apresentação está *muito longe* de equivaler ao que confusamente tendemos a exprimir por “sensação”, “perceção”, etc. Por outro lado, tudo isto não significa que, ao compreendermos o aparecimento como sendo fundamentalmente definido por sensações ou perceções, temos em vista algo do género de uma apresentação *estritamente estésica*. Trata-se justamente de uma noção confusa, indiferenciada, vaga, que abrange “tudo e mais alguma coisa”. Mas, sendo assim, o que é próprio do aparecimento (sc. do modo como confusamente o compreendemos) é incluir também algo que se presta a ser traduzido por *aisthesis* no sentido *mais estrito* que é focado em 33css. (i.e. no sentido de uma mera sensação, de uma impressão estritamente “sensível”, etc.) – isto de tal modo, porém, que, ao mesmo tempo, *não se presta bem atenção* à noção de *sensação enquanto tal* que se compreende como fazendo parte desse aparecimento. E, como se verá melhor na continuação, o esforço do *Filebo* é precisamente *explicar* (no sentido etimológico do termo) essa noção indiferenciada e confusa de aparecimento, e pôr a descoberto a *complexidade* que, na verdade, inere àquilo que experienciamos no “facto bruto” do aparecer.

Antes do mais, a *soteria aistheseos* envolve o *desconfinamento temporal em direção ao passado*, i.e. a *distensão do “olhar” relativamente a um “antes”*. É esse “rasgo” em relação a um *horizonte temporal passado* que constitui o “excesso” sobre aquilo que de cada vez é *aisthesis* e introduz o acrescento do “ter-visto” ao “estar-a-ver” – o acrescento mediante o qual não acontece que a *aisthesis* pura e simplesmente se desvaneca, antes passe a integrar uma “bolsa” de apresentação, mais ou menos finita, que guarda ou mantém ainda “acesa” a *aisthesis* tida. Por um lado, isto significa que a *mneme* traz consigo a própria consciência do tempo passado – que é justamente o que permite que haja, de todo em todo, acesso a “coisas vistas”. Mas, por outro lado, significa também que a *soteria* sc. a *soteria aistheseos* não equivale apenas a uma espécie de “armazém”, em que há mais, sim, mas esse mais é totalmente neutro quanto à *sucessão* dos diferentes momentos temporais passados – e tanto quer dizer: quanto à própria *distribuição* das diferentes *aistheseis* tidas por essa sucessão. Não: ao constituir a consciência de um plano temporal anterior, a *mneme* possibilita que as percepções não se limitem a pertencer a um “espaço” comum, antes estejam também *distribuídas pela distensão do tempo passado em causa* (de sorte que não há apenas a consciência de uma acumulação – $A + B + C$ –, mas também a consciência da “posição” que A, B e C ocupam na própria “cauda” temporal: A *antes* de B e B *antes* de C, etc.).

Mas, sendo assim, o nosso ponto de vista não se reduz aos modos de ser (podemos também dizer: aos planos de não-*lethe*) da *aisthesis* e da *mneme*, ou melhor, àquilo que é uma *aisthesis* transformada pela capacidade da sua preservação. O nosso ponto de vista está constituído de tal modo que envolve um plano adicional de *aletheia*, *completamente irreduzível (e, por sua vez, também exterior ao) plano da mneme* – designadamente, a capacidade de rememorar ou recordar, i.e. a *anamnesis* (ou a *anamineskesthai*, como se diz em 34b8). Qual a natureza da *anamnesis* e qual o “acrescento” de que ela é portadora? É isso que cumpre agora ver mais em pormenor.

4. *Anamnesis*

Um primeiro ponto a realçar é a circunstância de, num ponto de vista mnésico, não haver justamente nada que permita a rememoração ou presentificação daquilo que está “guardado” na memória. A *mneme* pode ocorrer sem a *anamnesis* e, na verdade, fica ainda radicalmente aquém desta. De facto, mesmo que confusamente estes dois planos possam estar

compreendidos na continuidade um do outro⁴, a preservação (a *soteria*) de um X é inteiramente “muda” quanto à possibilidade de “chamar” esse X à presença: de evocá-lo, voltar a olhar para ele ou “revisitá-lo”. Ainda que a *anamnesis* verse sobre conteúdos da *mneme* (e, nesse sentido, pressuponha o desconfinamento produzido por ela), representa uma *forma sobreposta de resistência à lethe*. Essa forma sobreposta de resistência à *lethe* reside na possibilidade de a *psyche* levar a cabo, ela mesma em si mesma («αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ»), um «*analambanein*» (um recuperar, readquirir) aquilo que é posto a descoberto pela *mneme*⁵. E é isso que faz que os conteúdos mnésicos não sejam *estanques* ou *inertes*, como se estivessem *fechados* no horizonte do tempo passado. Pois há em nós algo que, se assim se pode dizer, “põe em movimento” os conteúdos mnésicos, presentificando-os e arrancando-os a uma determinação estritamente passada. O que, por sua vez, significa que a *anamnesis* não se restringe à capacidade de manter contacto com um X que passou; ela envolve *eo ipso* a capacidade de, mediante esforço, recuperar e reconsiderar (ou, por assim dizer, voltar a despertar) isso que passou. Para usar a metáfora do texto do *Filebo*, a *anamnesis* tem justamente que ver com a atividade de repetição e recuperação em virtude da qual, à semelhança do que sucede no *revolver da terra*, se traz à superfície algo que estava no fundo ou como que soterrado: a *anamnesis* “revolve” o “fundo” da memória, “desenterra” aquilo que faz parte dela e, nesse sentido, trá-lo à superfície ou fá-lo emergir – «(...) E também quando, perdida a memória quer de uma percepção quer de um conhecimento, a própria alma, revolvendo, a faz emergir de novo em si mesma (αὔθις ταύτην ἀναπολήσει πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ), e chamamos a tudo isto, cuidado, memórias»⁶.

⁴ De sorte que não se acentua a sua heterogeneidade, a sua determinação específica, e os dois planos acabam por estar como que misturados num “amalgama” indistinto.

⁵ Cf. 34b6-8: «Ὅταν ἂ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχεν ποθ’ ἢ ψυχῇ, ταῦτ’ ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅτι μάλιστα ἀναλαμβάνη, τότε ἀναμνησθεσθαί που λέγομεν.»

⁶ 34b10-c2: «Καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτ’ αἰσθήσεως εἴτ’ αὖ μαθήματος αὔθις ταύτην ἀναπολήσει πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα σύμπαντα ἀναμνήσεις που λέγομεν». Sobre o significado da expressão «αὔθις ταύτην [i.e. μνήμην] ἀναπολήσει πάλιν», veja-se v.g. Bury 1897: 68: «This rare word [i.e. ἀναπολήσει] seems partly chosen from its likeness in sound to the preceding ἀπολέσασα: it is a metaphor from ploughing, cp. Lat. *uoluerē, uersare (animo)*.» O passo de 34b10-c2 que acabamos de citar introduz alguma ambiguidade na caracterização da *anamnesis*. Se, em 34b6-8, a *anamnesis* ocorre quando a alma recupera (tanto quanto pode) aquilo que antes recebeu como afecção juntamente com o corpo, em 34b10-c2 Sócrates parece conferir à *anamnesis* (e à capacidade que lhe corresponde) uma natureza mais abrangente, que 1) vai para além das *aistheseis* e engloba

Mas o *Filebo* não pára na identificação destes três planos fundamentais. Com tudo o que eles envolvem de superação de *lethe*, ainda não são suficientes para dar conta da forma como está composto o aparecimento que nos define. E não é difícil perceber por que razão é assim: um ponto de vista constituído nos termos que considerámos até aqui *tem ainda um grau zero de apresentação do futuro*. Neste sentido, não é apenas na tentativa de compreender um ponto de vista estésico que se documenta uma *profunda ininteligibilidade*. De modo análogo, *não* estamos em condições de acompanhar o que seja um ponto de vista mnésico e/ou anamnésico. Pois, tal como se dá em nós, o aparecimento envolve *de raiz* uma ligação com um tempo *futuro* – e o nosso “olhar” está a tal ponto configurado pelo futuro que *não consegue anular* a sua determinação e reduzir-se a uma perspectiva definida apenas pela apresentação do presente e do passado⁷. Qual é, então, a determinação daquilo que produz o “salto” para lá do presente e do passado? E como é que se acha constituído em nós o horizonte do futuro? Os elementos mais decisivos a este respeito são fornecidos em 34c6ss., quando se submete a exame o desejo (*epithymia*).

5. *Epithymia*

Antes de vermos mais em pormenor o que resulta desse exame, importa vincar um ponto que está implicado nele e que ele de algum modo pressupõe.

Esse ponto corresponde precisamente ao “rasgo” de perspetiva em direção ao *futuro*. Naturalmente que também há *epithymia* a respeito do passado e do presente (pode-se desejar que aquilo que foi não tivesse sido e que aquilo que está a ocorrer não seja assim como é, por exemplo).

também conhecimentos (*mathemata*) e 2) ultrapassa inclusivamente a própria memória, chegando a algo que esta perdeu (cf. Stallbaum 1842: 212: «Ex quo apparet, secundum Platonem aliquanto latius patere vim τῆς ἀναμνήσεως, quam fert recentioris aetatis consuetudo, quae eam *recordationem*, vel, ut vulgo loquuntur, *reminiscentiam* interpretantur (...)»). Sobre esta ambiguidade, cf. também e.g. Delcomminette 2006: 324-330; Davidson 1990: 340-342. De todo o modo, o que nos importa focar é sobretudo a ligação entre *anamnesis* e *mneme* sc. *aisthesis*; como explicar a referida ambiguidade, perceber os fenómenos para que aponta, relacionar a “*anamnesis*” aqui em causa com o seu sentido mais “técnico” – eis questões que não podemos tratar neste estudo.

⁷ Com efeito, o modo como o próprio presente ocorre em nós implica a co-apresentação de um “depois”: o presente é constitutivamente isso que se “desloca” a *caminho* de um “*por ser*” – ou é, se assim se pode dizer, algo *sempre já “dilatado” em relação a um momento ulterior do tempo* (algo que tem *já inscrito em si* o nexa com um “por vir”).

Contudo, as análises do *Filebo* focam sobretudo o desejo *em relação ao futuro* – e sugerem que, neste contexto, o futuro desempenha um papel fundamental⁸. Assim, o primeiro aspeto que o exame da *epithymia* em 34c6ss. acaba por pôr em relevo é justamente a *irreduzibilidade* da perspetiva correspondente ao futuro, i.e. a circunstância de envolver *algo completamente original*, que *excede radicalmente* a apresentação do “agora” e do “antes” e implica, portanto, um “salto” ou uma descontinuidade relativamente a estes⁹.

Mas tudo isto, embora importante, ainda não toca o fundamental. De facto, 34c6ss. não acentua apenas que o fenómeno da *epithymia*, tal como se verifica em nós, envolve a abertura do horizonte do futuro; essa passagem acentua também – e fundamentalmente – o modo como a *epithymia* influi na constituição do futuro (ou, o que é o mesmo: o modo como a relação com o futuro é “transformada” pelo nexos com o desejo). Vejamos um pouco mais de perto o que isto pode querer dizer.

Em 34ess., Sócrates, com a anuência de Protarco, afirma que, de cada vez que dizemos que alguém tem sede (*dipsei*), isso significa que está em esvaziamento/ depleção (*kenoutai*). Mas, em 34e13-35a2, a discussão entre Sócrates e Protarco acentua ainda uma outra coisa, apesar da forma sumária com que o faz: «{Sócrates} Então a sede é um desejo? {Protarco} Sim, e

⁸ Por outra parte, como veremos, tais análises acham-se em íntima ligação com noções e campos semânticos associados à ideia de futuro: *prosdokia*, *elpis*, etc. Tudo isto levanta o problema de saber em que sentido (e até que ponto) se deve falar aqui de “fundamental” e qual a articulação entre a *epithymia* na esfera do futuro e aquela que se reporta ao passado sc. ao presente. O *Filebo* debate-se com estes problemas e eles estão no centro do “caderno de encargos” estabelecido em 34d1-3 («καὶ γὰρ νῦν πρότερον ἔτι φαίνεται λεπτότερον ἐπιθυμίαν εἶναι τί ποτ’ ἔστι καὶ ποῦ γίγνεται»), em particular da segunda destas questões. Todavia, a análise destas questões exigiria um estudo bem mais extenso.

⁹ Tudo isto de tal forma que, mesmo admitindo que o futuro tenha uma base empírica e, pelo menos em parte, dependa da perceção sc. da memória (cf. 35b11-c1, onde se explora esta possibilidade), há de todo o modo algo de original e irreduzível em relação a isso. Pois, por um lado, a *própria apresentação do futuro* (i.e. o simples facto de uma perspetiva estar *marcada pela relação com um “depois”*) traduz qualquer coisa completamente heterogénea (que de modo nenhum se deixa reconduzir) a uma perspetiva aberta apenas ao “agora” e ao “antes”; e, por outro lado, os conteúdos relativos ao futuro estão de raiz transformados pela especificidade da *prosdokia*, da *elpis*, etc. (são justamente algo que *ainda* não se “tem”) e, portanto, assumem uma conformação totalmente distinta dos conteúdos mnésicos (que *já* não se “têm”) e, *a fortiori*, dos conteúdos perceptivos.

de bebida. {Sóc.} De bebida ou de repleção/ preenchimento por bebida? {Pro.} Eu cá acho que de repleção/preenchimento»¹⁰.

Em primeiro lugar, este passo acentua, para o exprimir assim, que o desejo não tem como *terminus ad quem* originário este ou aquele “conteúdo” em particular. Por exemplo, a sede não é originariamente uma *epithymia da bebida* (i.e. uma *epithymia* dirigida à bebida e que, por assim dizer, “para” nela), mas sim uma *epithymia do preenchimento ou da repleção* causada pela bebida sc. por via dela (*pleroseos pomatos*). Com isto, as palavras de Sócrates vincam que o *terminus ad quem* do desejo é propriamente o *si-mesmo*, ou melhor, o si-mesmo *preenchido*, o si-mesmo *no modo da plerosis*. Na verdade, esta descrição é ainda neutra quanto à natureza da *plerosis* (por exemplo, qual é, em última análise, o grau de preenchimento a que a *epithymia* está dirigida). Mas, em todo o caso, 34e13ss. chama a atenção para que, *quoad nos*, o horizonte do futuro está marcado por *interesse* ou por uma *preocupação* fundamental *por si-mesmo*. De tal modo que a) o futuro é intrinsecamente um plano *não anónimo* (implica um “programa” ou um “projeto” *de alguém*, i.e. *de um si-mesmo*) e b) a natureza desse “projeto” é tal que o si que está implicado nele *faz caso de si, está interessado em si, está preocupado consigo*, ou melhor, *com o preenchimento de si* – o que significa, por outro lado, que aquilo que lhe aparece ocorre justamente à luz (ou no “meio”) dessa preocupação consigo e da tensão para o preenchimento de si.

A partir daqui percebe-se melhor o tipo de nexos entre o “rasgo” de perspectiva correspondente ao futuro e o fenómeno da *epithymia*. Com efeito, se não estamos em erro, o exame da *epithymia* que encontramos no *Filebo* acaba por acentuar que o futuro não corresponde nunca à “abertura” de um horizonte *indiferente*, mas sim de um horizonte marcado pela *tensão* de um si-mesmo em direção a si, ou por esta peculiar *dedicação ao preenchimento de si*. A constituição da *epithymia* converte justamente o futuro num acontecimento de *interesse* ou de não-indiferença *a si*. E, assim, se a interpretação aqui proposta é correta, o *Filebo* mostra que o futuro ocorre em nós *sempre já no modo da epithymia*, ou tem um carácter intrinsecamente “*desiderativo*”. De sorte que, também a este respeito, o futuro (*n.b.*: o futuro *configurado no modo da epithymia*) revela algo completamente irredutível aos planos da *aisthesis*, da *mneme* e da *anamnesis*, a saber, *o próprio fenómeno do interesse por si enquanto tal* – e faz que tudo aquilo com que se está

¹⁰ {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν τὸ δίψος ἐστὶν ἐπιθυμία; {ΠΡΩ.} Ναί, πόματός γε. {ΣΩ.} Πώματος, ἢ πληρώσεως πώματος; {ΠΡΩ.} Οἶμαι μὲν πληρώσεως.

em contacto esteja internamente perpassado por um *cuidado de si*, uma *preocupação consigo* sc. com a *plerosis* de si. Por fim, tudo isto envolve também um outro ponto que se tornará mais claro na continuação: que – *em virtude da própria não-indiferença a si* – cada um de nós carece de uma determinada versão (um determinado reconhecimento ou uma determinada interpretação) de “como as coisas são”, versão essa que esteja justamente em condições de definir, desta ou daquela forma, o “onde” se está e o “para onde” se vai, o que importa alcançar e o que importa evitar, o modo como se deve “conduzir” a própria vida, em suma: todo um conjunto de quesitos que emergem com a não-indiferença a si (sc. à *plerosis* de si).

A partir do que se disse começam-se já a desenhar com nitidez algumas *inversões* ou *ruturas* relativamente à compreensão habitual do acesso, esboçada no início deste estudo. O que vimos permite “*desmontar*” a ideia habitual da *simplicidade* do aparecimento em que damos connosco, e que tende a ser entendido *como algo fundamentalmente definido por homogeneidade e indiferenciação*. Com efeito, as análises do *Filebo* põem em evidência que aquilo a que chamamos “aparecer” é *intrinsecamente complexo*: está de raiz marcado pela presença de *múltiplos “estratos” irreduzíveis uns aos outros*; é composto por *sucessivos passos de descontinuidade* que constituem algo de original, i.e. algo que não pode ser retirado dos planos mais elementares (que não deriva ou resulta deles) e que, em cada caso, os *transfigura*.

Mas isto, por sua vez, levanta um outro problema: a identificação da *aisthesis*, *mneme*, *anamnesis* e da *epithymia* como elementos fundamentais da composição do aparecimento não é, só por si, suficiente para produzir *unidade* ou fazer que os diferentes elementos pertençam a *um ponto de vista único*: a um acontecimento único de aparecimento. Ou, dito de modo mais preciso: a irredutibilidade entre cada uma destas instâncias parece justamente inviabilizar que elas sejam capazes de constituir, a partir de si, a *ligação* com a alteridade em causa, fazendo-a *coexistir* num mesmo ponto de vista abrangente. E o problema reside, então, no seguinte: que é que introduz o *nexo* entre estas diferentes formas de ver e impede que elas estejam “*dispersas*” e “*fechadas*” umas às outras? Que é que as *engloba* e integra num *horizonte comum*, constituindo-as como *momentos* de *um ponto de vista complexo*. E, a haver tal coisa, qual a sua especificidade e de que modo interfere na determinação das diferentes instâncias consideradas até aqui.

6. O papel central do *doxazein* – a figura do escriba

O esclarecimento do problema que acabámos de referir passa fundamentalmente pela noção de *doxazein* que encontramos em 35c5s. e pela caracterização de um certo *escriba* ou *escrivão* (*grammateus* sc. *grammatistes*).

Para compreender o que o *Filebo* tem vista ao falar destas noções, importa considerar primeiramente, mesmo que só num breve esboço, um dos aspetos envolvidos em “*doxazein*”/“*doxa*”. Esse aspeto é particularmente nítido no exemplo que é dado em 38c5-d11. Neste passo, associa-se o *doxazein* àquilo que se passa quando alguém vê «ao longe» qualquer coisa que já enxerga, mas «de forma não muito clara», e procura discernir (*krinein*) isso mesmo que está a ver. Por um lado, este exemplo descreve uma situação de *dúvida*, *indefinição*, *hesitação*; por outro, vinca também que quem está numa tal situação enfrenta uma pressão para chegar a um assentamento, juízo ou definição (a um “é assim!”) que permita *superar* a dúvida em causa e, com isso, *determinar* a identidade do que aparece. Ora, aquilo a que, neste passo, se chama *doxazein* sc. *doxa* tem precisamente que ver com uma ultrapassagem do estado de dúvida pela *fixação* de um “é assim” das coisas, i.e. pela constituição de uma *versão* sobre aquilo que aparece: “é um homem!” ou “é uma imagem feita por pastores!”¹¹. Quer dizer: a noção de *doxazein* sc. *doxa*, tal como é considerada nesta passagem do *Filebo*, traduz a *fixação de uma determinada perspetiva*, o *estabelecimento de um determinado estado de coisas* ou a *assunção de uma versão do que se passa*, que justamente supera o “em aberto” da dúvida e *opta* por uma das possibilidades.

Assim exposta, a noção de *doxazein* presta-se a ser entendida como algo unicamente *esparso* e *consciente/explicito*, i.e. como algo que é forçosamente precedido por dúvida e que só tem lugar quando alguém se vê confrontado com hesitação e a ultrapassa. Todavia, não é isso que se sucede. Vendo bem, tal como damos connosco, o próprio “em aberto” a respeito de qualquer coisa *ocorre já* num “meio” marcado por assentamentos ou *doxai*,

¹¹ {ΣΩ.} Πολλάκις ἰδόντι τινὶ πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς τὰ καθορώμενα συμβαίνειν βούλεσθαι κρίνειν φαίης ἂν ταῦθ' ἄπερ ὀρᾷ; {ΠΡΩ.} Φαίην ἂν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο αὐτὸς αὐτὸν οὔτος ἀνέροιτ' ἂν ὄδε; {ΠΡΩ.} Πῶς; {ΣΩ.} Τί ποτ' ἄρ' ἔστι τὸ παρὰ τὴν πέτραν τοῦθ' ἐστάναι φανταζόμενον ὑπὸ τινὶ δένδρῳ; ταῦτ' εἰπεῖν ἂν τις πρὸς ἑαυτὸν δοκεῖ σοι, τοιαῦτ' ἄττα κατιδὼν φαντασθέντα αὐτῷ ποτε; {ΠΡΩ.} Τί μὴν; {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος ὡς ἀποκρινόμενος ἂν πρὸς αὐτὸν εἴποι τοῦτο, ὡς ἔστιν ἄνθρωπος, ἐπιτυχῶς εἰπῶν; {ΠΡΩ.} Καὶ πάνυ γε. {ΣΩ.} Καὶ παρενεχθεὶς γ' αὖ τάχ' ἂν ὡς ἔστι τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορώμενον ἄγαλμα προσείποι. {ΠΡΩ.} Μάλα γε.

que se caracterizam por não terem sido precedidas por qualquer estado de dúvida (por não derivarem dela), antes *estarem já a operar sem que nos apercebamos disso*. Em última análise, 38c-d aponta justamente para este ponto, ao acentuar que o X sobre o qual incide a dúvida aparece «*junto de uma pedra*», «*debaixo de uma árvore*», etc. – i.e. já enquadrado por um (e situado num) vasto conjunto de *doxai* sc. identificações e reconhecimentos do que as coisas são. Neste sentido, o estado de dúvida descrito no exemplo de 38c-d serve apenas de *meio de contraste* para se perceber que, na verdade, o nosso ponto de vista está sempre já configurado por aquilo que acontece quando se supera a indefinição, e que habitualmente nos movemos num horizonte com as características de um *doxazein* “silencioso”.

Ora, um pouco adiante, em 39ass., estes elementos da noção de *doxazein* aparecem associados à figura de um tal *escriba*. Qual é o significado desta imagem e como é que ela se articula com o que vimos até aqui?

Antes do mais, a imagem do escriba acentua a ideia de alguém que *sabe ler e escrever*. Assim, tal como acontece na escrita, o escriba é quem *fixa* a oralidade e, com isso, faz emergir um plano de realidade *diferente*, a que corresponde a *alfabetização* da própria língua. Vendo bem, é precisamente disso que se trata no exemplo de 38c-d. Com efeito, o que aí é posto em relevo é que *mesmo a mais “imediate” e “concreta” percepção* não tem nunca um carácter *estritamente sensível*, antes envolve, como elemento decisivo da sua constituição, um momento de *doxazein* (de fixação, reconhecimento, etc.) – e isto de tal maneira que o que faz aparecer uma determinada *aisthesis* no modo como nos aparece (e que constitui propriamente a raiz do seu aparecimento) é *algo diferente dela*: o *doxazein* sc. o escriba em nós. Ou, dito de forma mais precisa: na ausência desse momento fundamental de *doxazein* que se exprime na imagem do escriba, a apresentação “perceptiva” (a “simples” *aisthesis*, sem mais) seria incapaz de “ler” e fixar o teor e a identidade do que aparece – e teria, nesse sentido, um carácter “analfabeto”. Por outras palavras: é propriamente o escriba em nós que “vê” – que *efetivamente “lé”* e, de todo em todo, é capaz de compreender ou *discernir* – o conteúdo do que de cada vez aparece. De sorte que, sem ele, não haveria qualquer tipo de identificação e reconhecimento do que está “à frente dos nossos olhos”¹².

¹² Delcomminette 2003: 223 exprime com bastante clareza o ponto que aqui procuramos destacar: «“Appearance” is essentially different from mere perception, since it supposes that the perception is “mixed”, that is to say structured by a *doxa*. This *doxa*

Mas isto, por sua vez, está ainda longe de captar o que está envolvido na imagem do escriba. Com efeito, o *Filebo* põe em relevo que a actividade do escriba não se limita à apresentação “perceptiva”. O escriba interfere igualmente na esfera da *mneme*, i.e. na preservação das *aistheseis*. Pois, por um lado, é ele que fixa o conteúdo das *aistheseis* a que a *mneme* é relativa e, assim, “põe” a determinação que é própria das *aistheseis preservadas* sc. das *mnemai*, fazendo que a memória seja muito diferente de uma acumulação de “registos” estritamente sensíveis; por outro lado, é também o escriba que “põe” o próprio alargamento temporal do passado – e, vendo bem, um alargamento que, tal como acontece em nós, vai muito além da memória perceptiva e de que esta é sempre um fragmento (é o que está em causa na possibilidade que temos de representar horizontes temporais passados a que nunca tivemos acesso perceptivo: o tempo “antes de ter nascido”, o tempo da “Idade Média”, do “Jurássico”, etc.).

Mas mais ainda. Como o *Filebo* acentua, a intervenção do escriba excede os planos da *aisthesis* e da *mneme*. Para perceber até que ponto é assim, tenha-se em conta 39a1ss. Neste passo, Sócrates chama a atenção para o facto de a atividade do escriba passar também por aquilo exprime pelo verbo *sympiptein* («Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτόν...»), i.e. por uma conjugação ou coligação entre as diferentes *aistheseis* e *mnemai*. Ou seja: o escriba não se limita a fixar a determinação de cada *aisthesis* sc. de cada *mneme*. Para além disso, ele estabelece nexos entre as diferentes *aistheseis* sc. entre as diferentes *mnemai* e integra-as num todo. Isto significa que cada momento perceptivo sc. cada momento mnésico não é nunca algo “solto” e isolado do demais; sucede, antes, que cada um desses momentos está posto em ligação com os outros e integrado numa totalidade mais abrangente, de que recebe o seu sentido. Com isto, as palavras de Sócrates vincam que a atividade do escriba não é meramente *avulsa*, *circunstancial*: o escriba constitui totalidades, que ligam a multiplicidade das diferentes *aistheseis* e

corresponds to the application of a concept to the perception, which makes it appear *qua this* or *that*. This “*qua*” is not contained in mere perception; rather, it originates in the activity of the subject to whom it appears, namely in his *doxa*: it is because I consider it *qua this* or *that* that it appears to me *qua this* or *that*. Hence if this *doxa* varies, the appearance varies too: for example, what appeared to me *qua* a statue now appears to me *qua* a man. Even if my perception is identical in both cases, the way it appears to me is different, for appearance involves *doxa* as a constitutive component. Nevertheless, though *de jure* perception can always be distinguished from appearance, *de facto* it is always already structured by a *doxa* which transforms it into an appearance.»

mnemai “desgarradas” e as inscrevem num quadro de sentido abrangente: se assim se pode dizer, numa mesma “narrativa” ou, como se diz em 38e12-13 num *livro*: «Δοκεῖ μοι τότε ἡμῶν ἢ ψυχῇ βιβλίῳ τινὶ προσεοικέναι».

Acresce a isto um outro aspeto fundamental, que está igualmente no centro do que é dito por Sócrates, a saber, que a atividade do escriba *se propaga muito para além do que aprece e apareceu* – e abrange também o *futuro* e aquilo que esperamos, as *expectativas* (*prosdokiai, elpides*) que temos. Por outras palavras, o escriba não está fechado no presente e no passado, como se apenas isso fizesse parte da “narrativa” que compõe. Não: a conexão das *aistheseis* e das *mnemai* aparece sempre já inserida num horizonte *mais vasto* (ou pertence de raiz a um «συμπύπτειν εἰς ταῦτόν» mais abrangente), de tal forma que a “narrativa” que vai sendo composta está também em intrínseca ligação com o futuro e os seus apresentados, como algo “aberto” e fixado pelo escriba. Ou seja: por um lado, o futuro e os seus conteúdos são também “escritos” pelo escriba, são também eles fixações de sentido sc. *doxazomena*; por outro, a tarefa de interligação e de constituição de totalidades diz igualmente respeito às *prosdokiai*, de sorte que a) a “narrativa” em causa é sempre já uma “narrativa” que inclui as apresentações futuras e b) o que confere sentido a essa “narrativa” é justamente *este quadro abrangente de ligação*, de que tudo o mais é um “momento”.

Mas, sendo assim, a tudo isto está associado um outro ponto decisivo, que importa agora focar com nitidez. Em 39b3ss., Sócrates chama a atenção para o facto de haver complexidade no próprio núcleo do *doxazein*. Pois o escriba está acompanhado por uma outra “personagem”, que ele tem, por assim dizer, às suas ordens: um *pintor* (*zographos*), que “pinta” imagens (*eikones*) das coisas que foram “escritas” pelo escriba¹³. Mas que é que Sócrates procura pôr em evidência ao falar deste pintor?

Como vimos, faz parte da atividade do escriba a fixação de determinações *não dadas* – e tanto quer dizer: a constituição de *doxazomena* que, com tudo o que já põem de definido e afastam do que seria um completo em-aberto, têm ainda um carácter *genérico*, mais ou menos indefinido. Ora, o *zographos* exprime o acrescento de “visão” relativamente ao carácter genérico de todo o *doxazomenon* não imediata ou diretamente disponível – seja ele relativo ao passado, ao futuro ou ainda a um presente não-perceptivo

¹³ A precedência ou prioridade *estrutural* (e não necessariamente temporal) do escriba é claramente sugerida em 39b6-7: «Ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει.» (italico nosso).

(como acontece quando “agora” penso em alguém que está ausente). Isto é, o pintor em nós *sobredetermina*, *especifica* ou “*enriquece*” o que ainda há de genérico na “escrita” a respeito do para-lá da percepção, permitindo que alguém veja de algum modo em si mesmo («ἐν αὐτῷ ὄρᾳ πως») os “traços” do *doxazomenon* em causa e produzindo uma *quasi-percepção* dele¹⁴. É neste sentido que Sócrates fala de *imagens* (*eikones*): o pintor corresponde a todo o ato de produção de imagens que, por assim dizer, *traduzem* e *ilustram* a escrita não-perceptiva, *desformalizando-a* e *preenchendo-a* com elementos que diferenciam (e, assim, tornam *mais manifesto e definido: permitem como que ver*) o “rosto” daquilo que se acha fixado pelo escriba.

Tudo isto permite compreender melhor a peculiar natureza do *livro* a que cada um de nós se assemelha. Quando nos falamos de um livro e, o que é mais, quando nos falamos de um livro que ainda está a ser escrito, tendemos a pensar que aquilo que nele há de escrita diz apenas respeito ao passado (ao que já foi escrito) e ao presente (ao que de cada vez se está a escrever). E para diante não há senão páginas em branco. Todavia, resulta do que vimos algo muito diferente. A caracterização do escriba e do pintor mostra que o “livro da *psyche*” está sempre a caminho de algo que *já é* escrita e pintura. O futuro composto a partir destes dois demiurgos não é algo “em branco”, vazio; está também ele constituído por uma complexa rede de escrita e de pintura (de «γράμματά τε καὶ ζωγραφήματα») – e isto de tal modo que, em cada novo “agora” da nossa vida, estamos como que a “escrever por cima” de algo que *foi já* fixado (como acontece num palimpsesto). Assim, o próprio presente sc. aquilo que nele há de escrita e de pintura não está apenas em ligação com o “texto” passado, antes recebe a sua determinação daquilo que está sempre já antecipado – e, na verdade, não apenas daquilo que está antecipado em relação a um futuro mais ou menos imediato, que vai só até um certo ponto do “livro” e deixa por considerar o que há na sua continuação, mas em relação a *toda a continuação do “livro”*: em relação ao “livro” *no seu todo*¹⁵.

¹⁴ Cf. 39b8-11: «{PRO.} Mas que queremos dizer com tal pintor e em que ocasião intervém? {SÓC.} Quando alguém, extraído da visão ou de qualquer outra percepção aquilo que é julgado e aquilo que é dito, vê de algum modo em si mesmo as imagens daquilo que foi julgado e daquilo que foi dito.» ({ΠΡΩ.} Πῶς δὴ τοῦτον αὖ καὶ πότε λέγομεν; {ΣΩ.} Ὅταν ἀπ’ ὄψεως ἢ τινοῦ ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγόν τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὄρᾳ πως.)

¹⁵ Vendo bem, é justamente esta multiplicidade de aspetos que é acentuada em 39b10-d6: «{SÓC.} Será então que aquelas letras e pinturas, que ainda agora estabelecemos

O que assim se desenha permite precisar com maior clareza um aspecto envolvido em tudo o que vimos. Em última análise, a analogia entre o livro e a ψυχή, em 38e12-13, procura justamente evidenciar que o que há de escrita e de pintura em nós *nunca diz respeito a uma mera “região” da psyche*, mas antes à *psyche enquanto tal* (i.e. a nada menos do que toda a nossa vida). O que significa, então, que o “livro” a que nos assemelhamos está constituído de tal modo que cada momento que o compõe (se assim se pode dizer, cada “palavra”, cada “frase”, cada “personagem” seu) acha-se intrinsecamente posto em ligação com a *totalidade do que somos* – e tanto quer dizer: *com o modo como esse todo está definido, fixado* (com este ou aquele “tema”, com este ou aquele significado, etc.). De sorte que, em última instância, aquilo a que o *doxazein* é sempre já relativo tem a natureza de um “programa vital” na sua *totalidade*, que justamente fixa e determina a identidade do que está em causa na própria vida (o modo como ela deve ser conduzida, o que nela há a procurar e a evitar, etc.) e interpreta o que faz parte da “narrativa” *com base no “programa” que tem fixado*.

A partir do exposto, percebe-se em que sentido as análises do *Filebo* levantam a possibilidade de *tudo – absolutamente tudo* – no nosso ponto de vista (as *aistheseis*, as *mnemai*, as *prosdokiai*, as *epithymiai*, a determinação dos apresentados e dos desconfinamentos temporais que lhes correspondem, etc.) estar *enraizado no próprio doxazein, como algo constitutivamente “aberto” por ele e permanentemente envolvido nele*. Quer dizer: tal como se acha analisado nestes passos do *Filebo*, o *doxazein* traduz uma espécie de *determinação fundamental de todo o aparecimento*.

Sendo assim, configura-se um quadro muito diferente daquele que é sugerido pela compreensão habitual do aparecimento. De entre as ruturas que, a este respeito, o *Filebo* acaba por produzir, destaque-se sobretudo a seguinte. Ao contrário do que parece à auto-compreensão habitual do acesso, o “livro” que somos não é escrito a partir do “ditado” da apresentação que

que acontecem em nós, são algo que há a respeito do tempo passado e do tempo presente, sim, mas não a respeito do tempo futuro? {PRO.} PRO.} São algo que há sobretudo [a respeito do futuro]. {SÓC.} Ora, dizes “sobretudo [a respeito do futuro]”, porque tudo isso são expectativas e as expectativas são relativas ao tempo futuro – e nós estamos sempre a abarrotar de expectativas, do princípio ao fim da vida?» {PRO.} Sim, absolutamente. ({ΣΩ.} Πότερον οὖν τὰ γράμματά τε καὶ ζωγραφήματα, ἃ μικρῶ πρότερον ἐτίθεμεν ἐν ἡμῖν γίνεσθαι, περὶ μὲν τὸν γεγονότα καὶ τὸν παρόντα χρόνον ἐστίν, περὶ δὲ τὸν μέλλοντα οὐκ ἔστιν; {ΠΡΩ.} Σφόδρα γε. {ΣΩ.} Ἄρα σφόδρα λέγεις, ὅτι πάντ’ ἐστὶ ταῦτα ἐλπίδες εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον οὐσαι, ἡμεῖς δ’ αὖ διὰ παντὸς τοῦ βίου αἰεὶ γέμομεν ἐλπίδων; {ΠΡΩ.} Παντάσῃ μὲν οὖν.).

se vai tendo, como se se tratasse de um mero *registro* ou de algo essencialmente passivo (que “entra pelos olhos dentro”). Não: o *Filebo* abre a porta à possibilidade de esse aparecer ter na sua base um elemento fundamental de *atividade*, em virtude da qual a *totalidade do aparecimento* tem no seu centro (e é “aceso” por) *um momento originário de doxazein*: de “*posição*” ou *fixação* de *uma versão do aparecer enquanto tal*. E, assim, esse “livro” que somos é um livro *escrito por cada um de nós*, um livro cuja história se acha definida e vai sendo continuamente composta, desta ou daquela forma, por um “autor”: pelo escriba em nós, que constitui a partir de si o “rosto” – a identidade e o sentido – de todo o aparecimento que nos é familiar.

7. O escriba e os “prazeres falsos”

Da passagem do *Filebo* que nos propusemos considerar faz parte um problema decisivo, que tem vindo a ser amplamente discutido na literatura secundária (entre outros, Gosling 1959: 44-53; Dybikowski 1970: 147-165; Bravo 2003: 105-174, 221-252; Delcomminette 2003: 215-237; Casertano 2010: 134-139; Muniz 2009: 30-39; Carvalho 2012: 196-259, 302-312; Telo 2012: 319-382): o problema de saber se há – e, a haver, como é possível que haja – *prazeres falsos*. Não podemos explorar a fundo este problema e a constelação de aspetos a que está associado; contudo, dado o papel relevante que o problema desempenha também na passagem de 33c-39e, cumpre focá-lo minimamente e, sobretudo, clarificar a sua relação com o que vimos ao longo deste artigo. Assim, procura-se acentuar *um – e apenas um* – dos aspetos centrais da relação entre a questão da falsidade/verdade dos prazeres e a figura do escriba.

É possível ganhar a pista desse aspeto a partir do exemplo de 38c5-d11, em particular de um dos fenómenos que ele também foca e que, até ao momento, não foi acentuado. Com efeito, o passo de 38c-d não vinca apenas que a *doxa* sc. o *doxazein* tem que ver com a *fixação* de um determinado estado de coisas (com o estabelecimento de uma versão do que se passa). Para além disso, 38c-d chama também a atenção para uma segunda característica da *doxa*: o facto de ela estar associada a uma *pretensão de verdade ou de adequação* a respeito disso mesmo que fixa ou estabelece *como sendo X* (“é um homem!” ou “é uma estátua!”). O que sucede quando alguém supera a dúvida e compreende aquilo que vê ou que lhe aparece («τὸ καθορώμενον», «τὸ φανταζόμενον») como sendo isto ou aquilo (como tendo esta ou aquela identidade) é que *exclui* uma outra possibilidade – e tanto

quer dizer: despede-a como *não sendo* o que *efetivamente* está a aparecer). A superação da dúvida (e o fechamento do em-aberto que lhe corresponde) implica justamente a *pretensão de que é “isto”* – e não “aquilo” – o que *verdadeiramente* se passa.

Este ponto está, por sua vez, está associado a um terceiro, que é o nuclear em 38c-d. Com efeito, é precisamente a referida pretensão de verdade (a pretensão de ter captado *realmente* a determinação de um dado *phantazomenon*) que abre a porta à *alternativa verdade/erro*. Ou seja, no caso da *doxa*, a pretensão de adequação com o que se passa pode ser verdadeira e acertar, mas está não menos exposta à possibilidade de *errar*, i.e. àquilo que, em 38d10, se exprime no verbo *parapherein* sc. *parapheresthai*¹⁶.

¹⁶ Cf. 38d5-11: «{SÓC.} Ora, em seguida, quem está nestas circunstâncias não dirá como que a responder a si mesmo: “é um homem” – e dá-se o caso de que, ao dizê-lo, acerta em cheio [ἐπιτυχῶς εἰπὼν]? {PRO.} Certamente que sim. {SÓC.} E, por outro lado, se falhar o alvo [παρενεχθεῖς], talvez [diga] que aquilo que enxerga é obra de alguns pastores e lhe chame “estátua”. {PRO.} Pois é.» Sobre o significado de *parapherein*, veja-se LSJ: *carry past beyond, turn aside or away, put away, avert, move in a wrong direction, mislead, lead astray* e ainda (com referência a este passo do Filebo) *err, go wrong*. Bailly sugere: «emporter hors du droit chemin, faire dévier, d’où au pass. se laisser entraîner hors du droit chemin, s’égarer». Ou seja, *parapherein* tem que ver com a ideia de *desvio*, de “falhar o alvo” ou errar no sentido de *extraviar-se, desencaminhar-se ou sair do caminho* («going wide of the mark», como sugere Bury 1897: 81). Com isto, tocamos um segundo elemento do campo semântico *doxa/doxazein* que é decisivo neste passo do *Filebo*. Esse elemento da noção diz respeito, antes do mais, ao peculiar “defeito” ou “fragilidade” mediante a qual a *doxa* (ao contrário do que se passa na perspectiva da *episteme*, por exemplo) tanto pode ser verdadeira quanto falsa; mas, sendo assim, este passo do *Filebo* acentua um segundo fator de defeito ou fragilidade, sobreposto àquele, que é o que corresponde propriamente ao *parapherein* (i.e. à concretização da falsidade que, na primeira fragilidade que referimos, constitui ainda uma mera possibilidade) e que torna a *doxa* «der der Wahrheit und Wirklichkeit entgegengesetzte Schein», «Erscheinungen und Traumbilder, wie sie aus dem Sinnen und Denken des Menschen erwachsen oder zu erwachsen scheinen.» (Schmidt 1876: 327-328). Por outro lado, assinala-se, entre parêntesis, a distinção entre *doxazein* e *doxazomenon* que, na seqüência das análises de 37a2ss., também desempenha um papel central no passo de 38d-11. Com efeito, a discussão precedente a 38d põe em evidência que o erro ou a verdade (sc. a possibilidade de um ou outra) não diz respeito ao próprio *doxazein enquanto tal*, i.e. *ao próprio facto de haver teses* (versões, assentamentos, fixações) sobre o que se passa e de me aparecer “assim como aparece” – e, neste sentido, o *doxazein* constitui algo de absolutamente real (*ontos*) e subtraído à possibilidade do erro («Οὐκοῦν τὸ δοξάζον, ἄντε ὀρθῶς ἄντε μὴ ὀρθῶς δοξάζη, τὸ γε δοξάζειν ὄντως οὐδέποτε ἀπόλλυσιν», 37a11-12). A possibilidade de erro reside naquilo que Sócrates chama *doxazomenon*, n.b.: o *doxazomenon* não como a “coisa” ou o “objeto” sobre o qual se emitem *doxai*, mas o *doxazomenon* como

Mas, sendo assim, como procurámos mostrar, 38c-d descreve apenas um “caso” ou um “exemplo” de um fenómeno mais abrangente. Quer dizer: tal como ocorre em nós, o *doxazein* não tem que ver apenas com algo esparsa, esporádico ou “intersticial”. Se a interpretação proposta neste estudo está correta, o *doxazein* – a atividade do escriba em nós – diz respeito a algo *contínuo, pervasivo e abarcante*. Isto significa que a apresentação que temos está toda ela marcada por *doxai*, de sorte que, não obstante o facto de haver determinações que têm uma natureza própria (em si mesma diferente da *doxa*) – como as *aistheseis*, as *mnemai*, as *prosdokiai*, mas também as *hedonai* e as *lupai*, por exemplo – sucede, ainda assim, que tais determinações se acham misturadas com *doxai* (“atravessadas” ou como que “contaminadas”¹⁷ por elas) e, na verdade, de tal modo que *dependem* em grande parte de *doxai*, são “alimentadas” por *doxai*¹⁸.

Mas o que acabamos de dizer não é ainda tudo – e não é ainda suficiente para perceber bem a profundidade desta intrínseca vinculação à *doxa*. Pois, como vimos, o *doxazein* em nós está constituído de tal modo que diz sempre respeito a um todo sc. a um “*programa de vida*” *fundamental* que articula em si e interpreta a partir de si toda a multiplicidade daquilo

correlato ou “conteúdo” do próprio *doxazein* (aquilo em que, pela sua própria natureza, o *doxazein* depõe) – veja-se Delcomminette 2006: 354s. Assim, o erro, o *parapherein* (ou o que faz do *doxazomenon* algo *amartanomenon*, como se diz em 37e1) prende-se com a circunstância de o “estabelecido” pelo *doxazein* não coincidir com aquilo que *efetivamente* se passa, de tal modo que se toma por verdadeiro algo que não é e, nesse sentido, “falha-se o alvo”. Sobre estes aspetos, veja-se ainda Carvalho 2012: 214ss.

¹⁷ Sobre esta ideia de “contaminação”, “contágio” ou “infecção”, veja-se, em particular, o uso de *anapimlemi*, em 42a: «Τότε μὲν αἱ δόξαι ψευδεῖς τε καὶ ἀληθεῖς αὐται γιγνόμεναι τὰς λύπας τε καὶ ἡδονὰς ἅμα τοῦ παρ’ αὐταῖς παθήματος ἀνεπίπλασαν.» (itálico nosso).

¹⁸ Tudo isto de tal maneira que, para recorrer às palavras de Muniz 2009: 36, «Sócrates parece fazer do prazer um elemento intrinsecamente vinculado à *dóxa*. (...) Deste ponto de vista, o prazer não pode ser encarado (...) como sendo um efeito da *dóxa*, um elemento irreduzível a ela, não-contaminado por ela, que se distingue apenas em função da situação em que ocorre. Ao contrário, o prazer não se separaria do ato cognitivo que encerra (...).» As palavras de Muniz reportam-se ao que acontece no caso do futuro e das expectativas sobre o prazer/sofrimento que virá – quer dizer, ao facto de as *doxai* que temos a respeito do futuro e a expectativa do prazer/sofrimento influírem na própria forma como se experimenta os prazeres/sofrimentos *presentes* (a determinação que têm, a intensidade com que são sentidos, etc.). Mas, sendo assim, como cremos que resulta claro do que vimos, a interferência das *doxai* na constituição dos prazeres/sofrimentos não se reduz a este caso, antes vale, *mutatis mutandis*, para toda e qualquer relação com o prazer/sofrimento – e há, nesse sentido, um “*anapimlemi*” transversal a todas as *hedonai* e a todas as *lupai*. A este respeito, veja-se ainda nota 19.

com que estamos em contacto (multiplicidade essa que tem precisamente a natureza de “personagens” da “história” que se escreve). De sorte que, por sua vez, a compreensão do que é *hedone* (sc. daquilo que, em última análise, traduz concretamente o sentido dessa noção), mas também a determinação e a intensidade com que, em cada caso, as *hedonai* são experimentadas, a relação que se tem com as *hedonai* que se espera ou não espera vir a alcançar, etc. – tudo isso depende essencialmente do “programa de vida” adotado, está cunhado por esse “programa” ou sujeito a ele¹⁹.

Ora, o aspeto que agora importa vincar é que tudo isto está intimamente ligado à segunda componente da noção de *doxa* que o exemplo de 38c-d põe em evidência, i.e. à alternativa *verdade/falsidade*. Assim – e é isso o decisivo –, o *doxazein* que de raiz nos define e de que emerge um determinado “programa de vida” está constituído de tal forma que se acha *intrinsecamente exposto* à possibilidade daquilo que, em 38d, se exprime por recurso ao verbo *parapheresthai*, i.e. ao erro, ao “falhar o alvo”, ao desviar-se do “caminho correto”, etc. De sorte que também a *hedone*,

¹⁹ O ponto que aqui se trata de pôr em relevo é descrito com bastante nitidez por Carvalho 2012: 305: «O “escrivão” – e o “ilustrador” que, segundo Sócrates, cada um de nós tem ao seu serviço – vão muito além da mera notícia do facto “nu” de ter havido um passado, haver um presente não imediato e estar para haver um futuro. Na verdade, preenchem-nos com *δοξαζόμενα* concretos, providos de um elevado nível de determinação. E isto de tal modo que tudo o que haja de *ἡδοναί* e de *λῦπαι* “não-apenas-escritas” e “não-apenas-pintadas” faz parte de um *todo bastante mais vasto, na sua maioria constituído* só por “escrita” e por “pintura”, e tem uma determinação em grande parte dependente desse todo a que pertence e que é maioritariamente constituído por “escrita” e por “pintura”. Ou, dito de outra forma, as próprias *ἡδοναί* e *λῦπαι* na esfera do presente e do que é diretamente tido nunca são apenas como “notas” *soltas, isoladas* (de tal modo que de cada vez haja só esta ou aquela “nota” e ela só tenha a *determinação de si mesma*). Acontece antes que as *ἡδοναί* e *λῦπαι* na esfera do presente ou do que é diretamente tido fazem parte *como que de “melodias” (e também de “acordes”)* – “melodias” e “acordes” esses que só se constituem como tais mediante a atividade do “escrivão” e do “pintor” descritos em 39a-b (ou seja, mediante o *δοξάζειν* e a “imaginação” ou produção de imagens que depende dele). Tudo isto de tal modo que, por um lado, a maior parte de cada uma dessas “melodias” ou desses “acordes” é constituída por elementos meramente “escritos” ou “pintados” (quer dizer, por *δοξαζόμενα*) – e, por outro lado, tal como numa melodia (em que cada nota perde a determinação exclusivamente sua e ganha uma outra que lhe vem da sua ligação com as demais), assim também no caso das *ἡδοναί* e das *λῦπαι* que se dão no presente e não são apenas “escritas” ou “pintadas” a própria determinação disso que não é apenas “escrito” ou “pintado” nunca se esgota naquela que lhe pertence só a ele, antes é sempre já uma determinação que *vem em grande parte da “melodia”* em que se acha integrado.»

porque enquadrada por um determinado “programa” e definida em função dele, não fica incólume e, no sentido referido, acha-se não menos exposta ao erro. O que, por fim, significa que o “programa vital” que o escriba em nós fixa, o “livro” que redige (e a forma como compreende o desenrolar da própria “história”) pode não ser senão um equívoco, um “falhanço”, um *parapheresthai* – de tal modo que aquilo que o escriba determina como estando realmente em causa na vida, como devendo ou não ser procurado/evitado e, intrinsecamente implicado nisso, *aquilo que ele fixa também a respeito do prazer pode não passar de um parapheresthai* (de que resulta, então, uma peculiar forma de captação “desviada”, “ilusória” ou “irreal” do próprio prazer).

Bibliografia

- Beck, F. (1964), “Grammatistes”, in F. Beck, *Greek Education 450-350 BC*. London: Methuen, 111-126.
- Brandt, R. (1977), “Wahre und falsche Affekte im platonischen *Philebus*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59: 1-18.
- Bravo, F. (2003), *Las Ambigüedades del Placer. Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Burnet, J. (1967), *Platonis opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Bury, R. G. (1897), *The Philebus of Plato*. Cambridge: University Press.
- Carvalho, M. J. de (2012), “O caso do *cogito* no *Filebo* de Platão”, in A. Caeiro & M. J. Carvalho (coord.), *Incursões no Filebo. Estudos sobre Platão*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 179-318.
- Casertano, G. (1999), “Écrire et peindre dans l’âme. Le statut du logos dans le *Philèbe*”, in M. Dixsaut (ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, I. Paris: Vrin, 403-421.
- Casertano, G. (2010), “Opinione, verità e piacere: la prima specie dei piaceri falsi”, in J. Dillon & L. Brisson, *Plato’s Philebus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 134-139.
- Davidson, D. (1990), *Plato’s Philebus*. New York/London: Garland.
- Delcomminette, S. (2003), “False Pleasures, Appearance and Imagination in the ‘Philebus’”, *Phronesis* 48: 215-237.
- Delcomminette, S. (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l’agathologie platonicienne*. Leiden/Boston: Brill.
- Dybikowski, J. (1970), “False Pleasure and the *Philebus*”, *Phronesis* 15: 147-165.

- Frede, D. (1997), *Platon: Philebos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gosling, J. (1959), “False Pleasures: ‘Philebus’ 35c-41b”, *Phronesis* 4: 44-53.
- Kenny, A. (1960), “False Pleasures in the ‘Philebus’: A Reply to Mr. Gosling”, *Phronesis* 5: 45-52.
- Lafrance, Y. (1981), *La théorie platonicienne de la Doxa*. Montréal/Paris: Bellarmin/ Les Belles Lettres.
- Marcos de Pinotti, G. E. (2010), “Placer y *phantasia* en *Filebo* 36c3-40e5”, in J. Dillon & L. Brisson (ed.), *Plato’s Philebus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 188-193.
- Muniz, F. (2009), “Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão”, *Anais de Filosofia Clássica* 3: 30-39.
- Oliveira, S. (2015), *Platão e o Cavalo de Pau – Aspectos do Problema da Síntese e da Constituição do Acesso no Teeteto*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Penner, T. (1970), “False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a3-41a6”, *Phronesis* 15: 166-178.
- Schmidt, J. H. H. (1876), *Synonymik der griechischen Sprache*, vol. I. Leipzig: Teubner.
- Stallbaum, G. (1842), *Platonis Philebus*. Gotha: S. F. Hennings.
- Teisserenc, F. (1999), “L’empire du faux ou le plaisir de l’image. *Philèbe* 37a-41a”, in M. Dixsaut & F. Teisserenc (ed.), *La fêlure du Plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*, vol. 1. Paris: Vrin, 267-298.
- Telo, H. (2012), “Há, afinal, prazeres falsos?”, in A. Caeiro & M. J. Carvalho (coord.), *Incursões no Filebo*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 319-382.