

A NOÇÃO DE *PHYSIS* NOS ÚLTIMOS LIVROS DO DIÁLOGO *LEIS*

Hector Benoit*

Resumo: A noção de *physis* nos *Diálogos* de Platão, acompanhando a tradição já predominante nos séculos IV e V a.C., aparece freqüentemente oposta às noções de *nómos* e de *tékhne*. Examinando os últimos livros do diálogo *Leis*, procuraremos mostrar que nesse texto tardio de Platão surgem inovadoras elaborações de tais oposições: *physis-nómos* e *physis-tékhne*. Contra a tradição que começara a se impor, nesse texto das *Leis*, ocorreria uma certa recuperação de concepção mais originária de *physis*, concepção esta que, longe de se opor ao mundo posto pela lei e arte humanas, ao contrário, o fundamenta e o conduz. Quais as conseqüências desse tardio re-pensar da noção de *physis*? Particularmente: como essa *physis* originária atua sobre o projeto de *polis*?

THE NOTION OF *PHYSIS* IN THE LATEST BOOKS OF THE DIALOGUE *LAWS*

Abstract: The notion of *physis* in Plato's *Dialogues*, following the previous predominant tradition in the IV and V centuries b.C., emerges frequently opposed to the notions of *nómos* and *tékhne*. Studying the latest books of the dialogue *Laws*, we will try to demonstrate that this late text of Plato brings up innovative elaborations of such oppositions: *physis-nómos* and *physis-tékhne*.

* Professor Doutor do departamento de Filosofia da UNICAMP.

Hector Benoit

Contrary to the tradition that started to establish, as seen in the text of *Laws*, it would occur a certain recuperation of the most originary conception of *physis*. This conception, far from opposing to the world of law and human arts, on the contrary, justifies and guides it. What are the consequences of this late re-thinking of the notion of *physis*? In particular: how does this originary *physis* operate on the project of *polis*?

Diversos autores se referem a uma certa experiência originária da noção de “natureza”, a noção que os gregos conheceram e chamaram pela palavra *physis*.

Por exemplo, Marx, em múltiplas passagens, mas, particularmente em *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, sustenta que antes do desenvolvimento de formas mais intensas de apropriação da natureza, os homens pensaram a terra, a árvore e os animais, os outros homens e, assim, a própria comunidade a que pertencem como extensões de si próprios, como formas inorgânicas da sua subjetividade. Nas experiências mais limitadas de apropriação, que determinaram uma certa forma específica de subjetividade, segundo Marx, o homem via a pedra ou o pedaço de madeira que ele agarrava sobre a terra como extensão da sua mão ou de seu braço. No mesmo sentido, ressaltando essa continuidade com a natureza, diz Marx que o membro dessa comunidade arcaica vincula-se a esta como se estivesse ligado à comunidade por um cordão umbilical, e somente por ela se relaciona com a terra e com os próprios produtos do trabalho social que o alimentam. É a comunidade e não ele que se apropria dos entes naturais, mas, em certo sentido, a própria comunidade, quando se reproduz e se conserva pelo trabalho, não se apropria da natureza, pois, aparece ela própria como natural ou divina, crescendo e se manifestando, como todos os entes, na força geral da natureza.

A noção de physis nos últimos livros do diálogo Leis

Como Marx, Heidegger também se refere, ainda que de forma muito mais abstrata, a uma certa noção originária de *physis*, aquela que teriam experimentado poeticamente os gregos, segundo ele, antes da filosofia da época clássica. Assim, Heidegger escreve em *Introdução à Metafísica*: “*Physis* significa, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a história humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar, os próprios deuses submetidos ao Destino”. Heidegger, na mesma página, ainda afirma que *physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele, um vigor que no desabrochar se conserva, é um surgir, é o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.

Como se vê, há uma certa semelhança no que dizem Heidegger e Marx sobre essa vivência originária da *physis*, ainda que o primeiro a relacione, particularmente, a uma certa experiência poética de pensamento, aquela dos gregos na época pré-clássica, enquanto Marx a explique como uma experiência universal de apropriação ainda social e comum da natureza. De fato, essa experiência originária de *physis* parece ser comum a diversos povos indo-europeus, havendo deixado vestígios lingüísticos incontestes. Como comenta Chantraine, a etimologia de *physis* é solidária da raiz *bhû-* que significa “impelir, crescer, se desenvolver”, e acrescenta ele, foi “muito bem representada nas principais línguas indo-européias”. O sentido concreto dessa raiz, diz ele, é conservado em grego no grupo a que pertence *physis*, e em outras línguas, como em armênio com *busanim* “eu impulsiono”, *busoy* “planta”; em indo-iraniano, sânscrito, *bhúmî-* significa “terra, solo”, detendo a idéia de “origem do crescimento”, em eslavo *bylije* “plantas”, em albanês *bime* “planta”. Em muitos

¹ *Dictionnaire Chantraine*, p. 1253.

grupos, o sentido evoluiu para “devir”, de tal forma que esta raiz serviu para expressar de forma complementar a noção de “existir, ser”. Por exemplo, sânscrito *bhávati* “ele é”, inglês *beo* “eu sou”, em céltico, irlandês *-biu*¹.

I – Φύσις e suas oposições

Particularmente, entre os gregos, essa representação originária de φύσις, talvez, pelo próprio desenvolvimento em larga escala da apropriação privada, entra em dissolução desde, pelo menos, o começo do século VII.

Φύσις não será mais, para usar as palavras de Heidegger “o ente como tal em sua totalidade”. Bem cedo, entre os próprios gregos, uma noção que veio a delimitar φύσις, foi ἔθος – “costume”, “uso”, ou seja, “aquilo que diz respeito ao ser histórico do homem”. Complementando o ἔθος aparece a noção de νόμος. *Nómos*, como se sabe, é aquilo “que é atribuído numa mesma partilha”, donde, “isto que se possui”, “o que nos apropriamos”, “aquilo que é posto pelo homem”, “a lei humana”. Tudo aquilo que pertence a *nómos*, ou seja, às leis e convenções dos homens, não é segundo a natureza, não é κατὰ φύσιν, tudo isso é κατὰ νόμον, é posto pelo homem, não existiu desde sempre, é posto, é colocado pela operação humana, é θέσις “ação de colocar”, ou ποίησις, a produção humana. Φύσις se restringe também a partir de sua oposição a τέχνη². Surge assim a constatação da τέχνη, saber ou arte humana que nega a *physis*.

Expressando esse pensamento da τέχνη grega poderíamos lembrar o famoso texto da *Física* de Aristóteles, onde diz este autor que a τέχνη imita a natureza: livro II, 2, 194a 21. Aqui lemos: ἡ τέχνη μιμείται τὴν φύσιν “a arte imita a natureza”. Expressaria esta frase os limites do pensamento técnico dos

² Em relação à τέχνη Chantraine comenta que a raiz em indo-europeu *tek* forneceu em sânscrito *taksati* “construir”, *taksan* carpinteiro. Latim: *texō* – “tecer”. E em grego τέκτων o carpinteiro.

gregos, os limites da negatividade do trabalho grego? Não nos parece. Aristóteles não é nada arcaico ao dizer que a arte imita a natureza, pois ainda no século XIX, em um autor como Marx, aparece a mesma concepção³. Sobretudo, Aristóteles não é arcaico nessa passagem, porque “imitar” não quer dizer, de forma alguma, continuidade ou ausência de contradição e de negatividade. A própria *Física* de Aristóteles nos esclarece o problema. No livro II cap. 8, diz Aristóteles que se a *tékhnē* imita a natureza, ela também executa o que a natureza é incapaz (ἀδύναται) a efetuar (199a16-17). Portanto, já nesta passagem, mesmo em Aristóteles, a *tékhnē* não só imita, não só reproduz o que a natureza faz, mas também, onde a natureza mostra-se incapaz, imperfeita, inacabada, a *tékhnē* a completa, a transforma e, por conseguinte, a nega, a contradiz.

Vem apenas reafirmar a distância entre *physis* e *tékhnē* a famosa definição de Aristóteles dada no livro II, cap. 1 da *Física* a respeito do que é *physis*, isto é, “ser por natureza”. Aristóteles abre o livro II da *Física* dizendo: “Dentre as coisas que existem, umas existem por natureza, outras por diversas causas. Existem por natureza os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples, como a terra, o fogo, o ar e a água. Todas estas coisas, com efeito, e as que são análogas a estas, dizemos que existem por natureza. Mas todas estas coisas que citamos, parecem diferir daquelas que por natureza não existem. Pois todas as que existem por natureza parecem possuir em si mesmas um princípio de movimento e de repouso”. E mais adiante, continua Aristóteles:

“Ao contrário, o leito e o vestido, e qualquer outra coisa possível deste mesmo gênero (...) em quanto são a partir da arte (ἀπὸ τέχνης), não

³ Assim escreve Marx no *Capital I*, p. 57, *Sämtliche Werke*, vol. 23, Dietz-Verlag: “O homem em sua produção pode somente proceder como a própria Natureza, isto é, só transformando a forma da matéria. E mais. Neste trabalho de conformação (Formung), o homem se apóia constantemente nas [próprias] forças da natureza (Naturkräften)”.

Hector Benoit

possuem nenhuma força interna que as impele à mudança ou ao movimento”.

II - O momento socrático

Assim, sobretudo, a partir do século V, *tékhne*, *nómos*, *poíesis*, *éthos*, *thesis*, são algumas das noções que se opõem sistematicamente a *physis*, e se os sofistas vão ser os principais defensores dessas oposições, em geral, fazendo o elogio quase iluminista da arte e convenção humanas, Aristóteles também postula essas oposições – como se viu na *Física* - e não se pode dizer que os *Diálogos* de Platão escapem totalmente a elas. Sobretudo, o Sócrates dos *Diálogos* não parece fugir, ao menos de forma absoluta, a essa descontinuidade e oposição entre *physis* e *nómos*, assim como, entre *physis* e *tékhne*. Se, é bem verdade que, para o Sócrates dos *Diálogos*, toda justiça e toda arte devam ser embasadas na idéia ou essência, que em última instância significa o ser em si de algo, ou seja, aquilo que também é designado como a “natureza” de algo, a *physis* de algo, ainda assim, a *physis* parece permanecer distante e oposta a *tékhne* e a *nómos*. Esse embasamento de *tékhne* em *physis* seria ainda uma espécie de *mimesis* que não suprime a oposição e a descontinuidade. Lembrando certas passagens dos *Diálogos*, isto fica evidente.

Por exemplo, no *Crátilo*, Sócrates participa da discussão se os nomes são por convenção ou por natureza. Segundo Crátilo, todos os nomes são “por natureza” (φύσει) corretos (383a5), enquanto Hermógenes pensa que os nomes sejam designados “por convenção e costume” (νόμῳ καὶ ἔθει, 384d7-8). Sabe-se que Sócrates primeiramente refuta a posição de Hermógenes e depois a posição de Crátilo. O importante no nosso problema atual, no entanto, é que Sócrates argumenta no interior da oposição *nómos-physis*, durante todo o diálogo, sem

contestar a própria oposição. Da mesma forma, no *Fédon*, ao narrar as suas primeiras experiências filosóficas com os pesquisadores da *physis*, Sócrates conta que logo se desiluiu desses estudos “a respeito da história da natureza” (περὶ φύσεως ἱστορίαν, 96a6-7), buscando refúgio nos *lógoi*, procurando dessa maneira a “verdade dos entes” (99e1-6). Ainda que se mostre inconformado com tais estudos περὶ φύσεως, em nenhum momento, no *Fédon*, Sócrates contesta a própria concepção de *physis*, tal como esses primeiros filósofos a pensaram.

III - A questão nas Leis

a) *Physis*, *nómos* e *tékhne*: oposição ou continuidade?

Nas *Leis* se desenvolve toda uma legislação que procura corrigir o curso da vida humana, assim, vemos ali a utilização da lei (*nómos*) para reconduzir os homens à sua verdadeira natureza. No entanto, o ateniense jamais esquece os limites exatamente *humanos* e, assim, finitos, desta nossa natureza. Seriam precisamente tais limites, segundo ele, que exigem que se legisle, de forma exhaustiva, sobre todos os assuntos, sem envergonhar-se muito diante de tais preocupações, pois, mesmo na nova cidade, poderão surgir, com certeza, homens tão imperfeitos como os piores cidadãos hoje existentes (853b4-c3).

Nesse sentido, o ateniense, um pouco contrafeito por tal necessidade, passa a legislar a respeito dos crimes mais terríveis, aqueles que mais profundamente violentariam a *physis*. Começa com a pilhagem dos templos. A seguir, o ateniense tratará das leis e punições contra diversos outros crimes considerados graves: roubo contra cidadãos (857a2-b8); e a série de crimes voluntários e involuntários contra a vida (860d5-861e); diversos tipos de assassinatos (865a-870c5); suicídio (873c). Este último crime, atentar contra a própria vida, é considerado bastante grave, pois, diz o ateniense, trata-se de

Hector Benoit

matar o que há de mais familiar e mais próximo de si próprio, consistindo em despojar-se “pela violência (βίαια) da parte concedida pelo destino (τῆν τῆς εἰμαρμένης μοῆραν), sem que a cidade o tenha obrigado por decisão de justiça (δίκη)” (873c2-5).

Percebe-se assim que a ação da lei (*nómos*) proposta pelo ateniense, seguindo *physis*, visa impedir que os homens cometam violências contra os deuses, contra seus concidadãos e contra a sua própria vida. A condenação do suicídio, como sendo este um atentado ao nosso destino, ou à parte (*moira*) que nos foi concedida pelo destino, expressaria bem essa comunidade ou *koinonia* originária entre *physis* e *nómos*. Principalmente se recordarmos que também *nómos*, originariamente, significa “uma parte atribuída ou concedida em partilha”, às vezes, uma parte concedida pelos próprios deuses.

Mas, paradoxalmente, como ressaltamos, *nómos*, juntamente com *tékhnē*, já nesta época, era algo sempre posto diante de *physis*, enquanto oposição, enquanto a posição humana diante da natureza, posição delimitadora e negativa. Esta contradição nas relações entre *physis* e *nómos*, de um lado, expressando *continuidade* e *comunidade*, e, de outro lado, expressando *ruptura*, parece, agora, no final do longo percurso legislativo do ateniense, começar a manifestar-se de forma decisiva.

Não haveria a necessidade de uma meditação mais clara a respeito de *physis*? Nas reflexões do ateniense, o domínio de *nómos* se situaria, finalmente, do lado de *physis*? Seria o domínio de *nómos* algo originário como *physis*? Seria *nómos*, de alguma maneira, algo contido na própria força da natureza? Ou, ao contrário, para o ateniense, *nómos* seria solidário de *tékhnē*? E, assim, enquanto um domínio instituído pela ação humana, *nómos* negaria *physis*?

Nesse sentido, aqui, o ateniense sente necessidade de fazer a seguinte

A noção de physis nos últimos livros do diálogo Leis

afirmação geral a respeito da necessidade das leis para os homens: “os homens devem necessariamente estabelecer leis (νόμους) e viver segundo leis (ζῆν κατὰ νόμους), sob pena de não diferir em nada dos animais mais selvagens” (874e9-875a1). E explica ele a causa (αἰτία) desta condenação dos homens às leis: “nenhuma natureza (φύσις) dentre os homens nasce (φύεται) suficientemente dotada para saber, ao mesmo tempo, o que é o mais favorável aos homens em sociedade (εἰς πολιτείαν) e, sabendo, poder sempre e querer sempre praticar o melhor” (875a2-5). E explica ele, a seguir, qual é esse difícil saber: “na verdadeira arte política (πολιτικῆ τέχνη) não é necessário cuidar do particular (τὸ ἴδιον), mas sim, do comum (τὸ κοινόν), pois, o comum reúne, enquanto o particular dilacera as cidades; e ganham ambos, o comum e o particular, quando o comum prevalece sobre o particular” (875a6-b2). Assim, se a natureza humana não nasce com este princípio fundamental da arte política – a prioridade do comum sobre o privado – e se, exatamente por isso, segundo o ateniense, os homens precisam de leis, o domínio de *nómos* parece aqui ser posto do lado de *tékhnē* e em oposição ao domínio de *physis*. Como compreender, então, todo o esforço do ateniense, até aqui, para estabelecer leis que fossem conformes à *physis*? Os homens entregues à *physis* não são reduzidos à sua animalidade brutal?

Longe de resolver essa dificuldade, as frases seguintes do ateniense vêm somente agravá-la. Assim, acrescenta ele que mesmo quando alguém atinge aquele saber da arte política – reconhecer a prioridade do que é comum, caso governe uma cidade com poder irrestrito, “não saberia jamais permanecer fiel a este princípio e continuar, durante toda a sua vida, cultivando, em primeiro lugar, o que é comum (τὸ κοινόν) e submetendo o interesse particular àquele” (875b2-7). E por quê? Exatamente por uma causa de *physis*, ou mais precisamente, por causa da *natureza* mortal do homem, uma natureza que o impele para a

apropriação privada. Como diz ele: “a natureza mortal (ἡ θνητὴ φύσις) o impelirá sempre à ambição de ter mais (πλεονεξίαν) e a agir para si próprio (ἰδιοπραγίαν), pois, ela – tal natureza – fugirá de forma irracional (ἀλόγως) da dor (λύπην) e perseguirá o prazer (τὴν ἡδονήν), sobrepondo ambos ao mais justo e ao melhor” (874b7-c1). Dessa forma, parece que o ateniense confirma amplamente *nómos* como dependente de *tékhne*, a lei como algo do domínio da arte, algo que corrige a *physis* mortal e imperfeita do homem, algo que reprime a frágil natureza humana sempre voltada para desejos e prazeres privados.

Diante dessas colocações, então, como poderiam ser *segundo a natureza* as leis propostas, até aqui, pelo próprio ateniense? Não são as leis apenas um recurso da *tékhne* política para corrigir a *physis* mortal do homem e fazer que o comum (*koinón*) domine o privado (*ídion*) no interior da *pólis*? Ou, ao contrário, seria possível que a *pólis* procurada até aqui pelo ateniense apontasse para alguma outra hipótese? Talvez, ainda que com dificuldades e aporias, a procura da nova *pólis* não apresentaria também a investigação de alguma outra forma de comunidade entre aquelas próprias noções? Ainda que de forma tateante, parece que o ateniense estaria, na própria procura de uma nova *pólis*, à procura também de uma nova expressão de *koinonia*, uma *koinonia* mais originária entre *physis*, *nómos* e *tékhne* política. Para isto, porém, como veremos, será necessário repensar, de forma mais originária, a própria significação de *physis*.

b) *Physis* e *psiqué*

Anteriormente, o ateniense e seus companheiros haviam já discutido sobre os crimes de pilhagem dos templos. Voltando a discutir sobre os crimes de impiedade, agora de uma maneira mais geral, perguntam o que levaria os homens a praticar tais atos. Nesse sentido, sustenta o ateniense que três convicções

A noção de physis nos últimos livros do diálogo Leis

possíveis explicariam as práticas ímpias de certos homens. Em primeiro lugar, estaria a convicção que os deuses não existem; em segundo lugar, aquela de que os deuses, apesar de existirem, não se preocupam com os homens; e, em terceiro lugar, aquela de que os deuses, mesmo existindo e se preocupando com os homens, no entanto, são fáceis de seduzir com preces e sacrifícios (885b4-9).

As doutrinas mais decisivas no desenvolvimento de tal convicção, segundo ele, seriam as novas doutrinas de certos sábios contemporâneos. A seguir, o ateniense relata uma destas doutrinas: “todas as coisas que existem, que existiram e que existirão vêm ao ser umas por natureza (φύσει), outras por arte (τέχνη) e outras através do acaso (διὰ τύχην)” (888e4-6). Sustentam os sábios seguidores dessa teoria que as obras maiores e mais belas “são produzidas pela natureza e pelo acaso (φύσιν καὶ τύχην), enquanto as menores pela arte (τέχνην)” (889a4-5). A arte, para eles, molda e fabrica as obras “artificiais” ou “técnicas” (τεχνικά) a partir das obras maiores e primeiras (τῶν μεγάλων καὶ πρώτων ἔργων) da *physis* (889a6-8).

Quanto à arte, particularmente, explica o ateniense, teria nascido mais tarde, seria assim algo “posterior” (ὑστερον), algo que veio depois da natureza e do acaso (889c7). A *tékhnē* pertenceria ao domínio passageiro, não eterno, finito, e suas obras, por isso mesmo, não poderiam ser levadas muito a sério. Conforme tal teoria, segundo o ateniense, as produções a partir da *tékhnē*, sendo feitas pelos homens, participariam inevitavelmente da finitude e imperfeição destes. Exemplos destas obras artísticas pouco relevantes seriam as produções da pintura, da música e de artes que, como estas, podem ser chamadas de “artes auxiliares (συνέριθοι τέχναι)” (889d3-4). Teriam valor um pouco maior e poderiam ser consideradas mais sérias as produções das artes que emprestam

à natureza a sua capacidade (δύναμις) e, nesse sentido, exemplifica o ateniense, podem ser lembradas a medicina, a agricultura, a ginástica (889d4-7).

Mas, quanto à *tékhnē* que mais interessa nesta investigação, a arte política (ἡ πολιτική), como seria considerada no interior de tal teoria? Como considerar as suas obras, as leis e os regimes políticos? Estas obras possuiriam algum rigor relativo? Poderíamos aproximar a arte política de artes superiores tais como a medicina e a ginástica? Ao contrário, conforme esta doutrina, a arte política teria pouca relação com a natureza. Como afirma o ateniense: “Quanto à arte política (τῆς πολιτικῆς), uma pequena parte, dizem eles, está em comunidade (κοινωνοῦν) com a natureza (φύσει), e a maior parte com a arte (τέχνη)” (889d7-8). Ora, sendo assim, as suas obras não podem possuir maior rigor e se assemelhariam aos jogos ou simulacros produzidos pela música e pela pintura. Como afirma o ateniense, precisamente, a respeito das leis: “assim também toda a legislação (τὴν νομοθεσίαν) não existe por natureza (φύσει), mas sim, por arte (τέχνη)” (889e1). E, portanto, a partir dessas premissas, necessariamente, deve-se concluir pela arbitrariedade da arte legislativa, ou seja, que “as suas teses não são verdadeiras (οὐκ ἀληθεῖς)” (889e2). Como se vê, nesta doutrina, sustenta-se uma antinomia insuperável entre, de um lado, *physis* e, de outro lado, o domínio de *tékhnē* e *nómos*.

Evidentemente, o ateniense aqui apenas descreve a doutrina ‘naturalista’ daqueles sábios, e não pode com ela concordar, já que nela se nega totalmente à política e à legislação qualquer fundação em *physis*. A refutação de tal doutrina se inicia examinando os fundamentos filosóficos de tais posições. Nesse sentido, observa o ateniense, os que sustentam estas doutrinas consideram o fogo, a água, a terra e o ar como os primeiros elementos de todas as coisas, e “nomeiam (ὀνομάζειν) estes elementos natureza (τὴν φύσιν), considerando a alma (ψυχὴν)

A noção de physis nos últimos livros do diálogo Leis

como algo posterior (ὑστερον) vindo destes (ἐκ τούτων)” (891c1-4). Ora, segundo o ateniense, esta seria, exatamente, a fonte dos erros de todos aqueles que fazem investigações sobre a *physis* (περὶ φύσεως) (891c7-9). Mas, além de considerar enganosa a posterioridade atribuída à *psykhé*, o ateniense aqui levanta dúvidas a respeito do próprio conceito de “*physis*” que possuiriam aqueles sábios. Esses sábios, os *physiólogoi*, consideram o fogo, a água, a terra e o ar como coincidindo com o conceito de “*physis*”. Ora, estes elementos não seriam, para ele, propriamente, a essência do que se nomeia “*physis*”.

Avançando na crítica a essas posições, a seguir, o ateniense insistirá que a *psykhé* é anterior a todos os corpos e, como ela, também são anteriores aos corpos todos os entes que possuem uma certa comunidade genérica com a *psykhé*, entre eles a arte e a lei. Continuando a inversão da gênese, afirma ele que “as maiores e primeiras obras e ações, sendo primeiras, teriam nascido da arte (τέχνης), enquanto que as produzidas por natureza (τὰ φύσει) e a própria natureza (φύσις) (...) são posteriores (ὑστερα) e originadas (ἀρχόμενα) a partir da arte (ἐκ τέχνης) e do intelecto (νοῦ)” (892b6-9). A arte e suas produções seriam anteriores à *physis* e às produções desta? Seria isto possível?

Na verdade, neste trecho, se manifestam as dificuldades existentes na expressão “as coisas por natureza” οὐ τὰ φύσει e no próprio conceito corrente de “*physis*”, conceito através do qual se entende *physis* como “os elementos naturais primeiros” opostos ao domínio humano da arte e da lei. Assim, vejamos novamente essa mesma passagem, agora, de forma mais detida. Na primeira parte dessa passagem lemos:

“as maiores e primeiras obras e ações, sendo primeiras, teriam nascido da arte, enquanto que as produzidas por *physis* e a própria *physis*, (...)”.

Hector Benoit

Esta, porém, é a primeira parte da passagem que se segue com uma afirmação importantíssima. A seguir, após esta frase, o ateniense, antes de terminar a oração, sente-se obrigado a explicar como está usando a palavra “*physis*”. Explica ele que está usando a palavra “*physis*” à maneira daqueles sábios, ou seja, impropriamente. Assim, diz ele:

“[*physis*], ou a que eles assim nomeiam não corretamente (οὐκ ὀρθῶς ἐπνομαζουσιν)” .

E, a seguir, conclui:

“[as coisas produzidas pela *physis* e a própria *physis*] ... são posteriores e originadas a partir da arte e do intelecto” (892b6-9).

Aquilo que realmente pretende afirmar o ateniense, portanto, é que a arte e suas produções são anteriores não à *physis* ou ao que ele próprio entende por “*physis*”, mas sim, ao que os *defensores daquela doutrina* chamam “não corretamente” de “*physis*”. Ou seja, ele está dizendo que a arte é anterior aos elementos ou “entes naturais” acima descritos como primeiros e, ao mesmo tempo, já está indicando que estes elementos não são o que ele próprio considera como *physis*. Em outras palavras, o ateniense está dizendo que as obras produzidas pela composição de elementos simples e os próprios elementos simples são *posteriores* e originados a partir da arte. Porém, como seria isto possível? Somente com outro conceito radicalmente diferente de *physis*!

Explicitando mais a questão, o ateniense reafirma, logo a seguir, a sua discordância conceitual e explica o que aqueles entendem por “*physis*”: “Eles [os sábios naturalistas] querem dizer com a palavra *physis* a gênese em torno

A noção de physis nos últimos livros do diálogo Leis

dos primeiros entes (Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα)” (892c2-3). Posto isto, argumenta ele que se conseguirem mostrar que a *psykhé* é primeira, “e não o fogo ou o ar, a *psykhé* sendo gerada entre os primeiros entes, esta seria muito corretamente dita, mais do que tudo, ser por *physis* (φύσει)” (892c3-5). A seguir, o ateniense e Clínicas procuram exatamente provar a *anterioridade* da *psykhé* em relação aos diversos elementos sensíveis.

Para isto, o ateniense passa a discutir com o seu interlocutor as espécies de movimento existentes. Após a descrição de diversos tipos de movimento, anuncia aquelas duas espécies que mais interessariam para esta discussão sobre a *psykhé*. A primeira espécie é “o movimento que é capaz de mover outros entes (ἢ μὲν ἕτερα δυαμένη κινεῖν κίνησις), sendo incapaz de se mover a si mesmo (ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα)” (894b8-9). A outra importante espécie de movimento é aquela que é capaz de mover “sempre a si mesma e a outros entes (ἢ δὲ αὐτὴν τ’ αἰεὶ καὶ ἕτερα) por junção de separações (συγκρίσεις) ou por cortes em partes (διακρίσεις), crescimentos ou decréscimos, gerações ou corrupções, sendo uma forma única entre todas as formas de movimento” (894b9-c1). Este movimento que se move a si mesmo e a todos os outros entes, segundo o ateniense, “harmoniza todas as produções e todas as afecções, sendo chamado a transformação e movimento (μεταβολὴν καὶ κίνησιν) verdadeiramente real (ὄντως) de todos os entes” (894c5-8). Portanto, este movimento, concordam Clínicas e o ateniense, possui absoluta superioridade em relação a todos os outros, sendo todos posteriores a ele (894d1-4). Determinando mais este movimento superior, sustenta o ateniense que ele é fundamento dos outros movimentos enquanto princípio e poder: “Princípio (ἀρχή) de todos os movimentos e primeiro (πρώτην), seja para isto que era imóvel, seja para o que é movido, o movimento que se move a si mesmo, necessariamente, é o mais antigo (πρεσβυτάτην) e o mais

poderoso (κρατίστην) entre todas as transformações (μεταβολῶν), quanto àquele que é alterado por outro ente e que, por sua vez, move outros entes, é somente segundo” (895b3-7).

Assim, esse ente que se move a si mesmo, concluem Clínicas e o ateniense, é uma força interna que se relaciona diretamente com a própria impulsão do viver (ζῆν). Concordam eles que, sem dúvida alguma, quando algo possui essa flexibilidade, “quando o próprio ente a si próprio se move (ὅταν αὐτὸ αὐτὸ κινῆ)”, este ente participa do viver, ζῆν (895b7-8). Evidentemente, começa aqui a identificação desse ‘movimento que se move a si mesmo’ com o que é *physis* e com o que é *psykhé*, esta última, particularmente, associada à pulsão autônoma da vida. Assim, pergunta o ateniense, nessa direção: em todo ser que percebemos uma *psykhé* “não devemos convir que também possui o viver?” (895c11-12).

Como se vê, o ateniense e Clínicas sustentam que esse movimento primeiro e superior da *physis*, movimento que se move a si mesmo, pulsão que impele o crescimento, a transformação e a vida de todos os entes, nada mais seria do que o próprio ser nomeado *psykhé*. *Psykhé* é assim identificada a *physis*, porém, não ao que aqueles sábios recentes chamavam de *physis*, mas sim, à noção pré-filosófica de *physis*, ou seja, àquilo que mais propriamente e originariamente os gregos experimentaram como *physis*.

Assim, confirmando mais ainda essa identificação de *psykhé* com o sentido originário de *physis*, *psykhé* é descrita como idêntica a essa força cósmica que se manifesta e se expande, o ser universal que perpassa todos os entes, o ser que está em todos os entes como uma totalidade presente, passada e futura: “a *psykhé* é o mesmo ser (ταὐτὸν ὄν) que é o princípio da geração e do movimento, como também dos contrários a estes, de todos os entes que são, que foram e que serão (τῶν ὄντων καὶ γεγονότων καὶ εσομένων καὶ πάντων), já que descobrimos que ela é a causa (αἰτία) de toda transformação e de todo movimento

em todos os entes (ἅπαντιν)" (896a6-b2).

Como se vê, no momento em que *physis* é descoberta como *psykhé*, abandona-se a concepção de que elementos simples ou entes individuais sejam a origem, o princípio ou o fundamento do que chamamos *physis*. Ao contrário, ao considerar-se que a *psykhé* é o que deve ser chamado mais propriamente *physis*, a essência de *physis* é identificada com algo que perpassa todos os entes, algo comum, um todo, um universal e não um ente individual.

c) *Physis* como *tékhne*

Porém, se a *psykhé* é "a mais antiga (πρεσβυτάτη)" entre todos os entes (896b3-4) e, assim, aquilo que mais propriamente é *physis*, sendo um movimento autônomo, o movimento que se movimenta a si mesmo e que movimenta todos os entes, ela é inseparável da atualização constante desse movimento potencial. Esta atualização se dá nos entes em que habita e aos quais governa. Como afirma o ateniense: "esta *psykhé* habita e governa interiormente todos os entes movidos, em toda parte" (896d10-e1).

No entanto, exatamente porque o movimento que se move a si mesmo da *psykhé* é sempre variável qualitativamente, igualmente à *praxis* de um artesão, o movimento da *psykhé* pode ser bem realizado ou não, pode ser a efetivação ou não de um saber. Como se vê, a *psykhé*, como um artesão ou um artista, caso utilize toda a sua *tékhne*, pode realizar de forma perfeita os seus movimentos, reunir e separar habilmente os entes e cumprir uma obra bela, ou, ao contrário, caso não demonstre saber a sua arte, pode ser negligente e obter com os seus movimentos inábeis uma obra mal realizada causando destruição e caos.

A seguir, o ateniense procura aproximar-se, por imagens, de um certo conhecimento analógico a respeito do que seria esse movimento associado ao

nous, fundamental no percurso da *psykhé* tecnicamente hábil. Para isso, recorda que, entre os entes que se movem, uns se movem em um mesmo lugar e outros mudando de lugar (897e11-898a1). Aquele que se move em um mesmo lugar, lembra ele, move-se sempre em torno de um centro, “como as esferas torneadas em um torno, e temos aqui, estritamente, o movimento que oferece, com a translação do *nous*, a maior familiaridade e semelhança” (898a3-6). Procura mostrar o ateniense, com essa metáfora utilizada, que o movimento da *psykhé* que se move a si mesmo, quando associado ao *nous*, pela sabedoria técnica deste, ganharia em constância, regularidade, uniformidade, movimentando-se em um só lugar, ao redor de um centro imutável, “segundo um conceito e uma ordem únicas (καθ’ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν)” (898a8-b1).

Desta maneira, ao contrário de meros elementos isolados, ao contrário de simples entes primeiros individuais, *physis* seria não somente uma totalidade com *psykhé* e, assim, um ser animado que se movimenta e vive, como também, *physis* mostra-se agora como uma totalidade que é constituída e disposta com *tékhne*. Com isto, *tékhne* não seria mais algo oposto à *physis*, não seria algo posto somente pelo domínio humano. Ao contrário, a própria *physis* seria, por natureza (*physeí*), o movimento que se move a si mesmo com *nous*, ou seja, a própria *physis* seria obra de arte, a forma mais originária de arte.

Finalmente, assim, após superar o conceito de *physis* dos sábios recentes, após compreender a *physis* como *psykhé*, *nous* e, agora, também *tékhne*, podemos entender melhor o que o ateniense, anteriormente, dissera: “as grandes e primeiras obras e ações (τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις) teriam nascido da arte (τέχνης ἄν γιγοίτο)” (892b6-7). E mesmo a *physis* e as obras produzidas por ela se originariam “da arte e do intelecto (ἐκ τέχνης καὶ νοῦ)” (892b9). Porém, diante desse novo conceito de *physis*, “a arte com *nous*”, como

compreender a noção de *nómos*? Em que sentido as leis podem ser conformes à *physis*, tal como as procurou formular, até aqui, o ateniense? Como o domínio de *nómos* se relaciona com o domínio *physis*, desta *physis* pensada como arte?

d) *Physis* e *nómos*

Após mostrar que a própria *physis* seria, enquanto *psykhé* e *nous*, a totalidade ordenada a partir da arte, disposta de forma regular e perfeita, pensa o ateniense que a existência dos deuses estaria suficientemente provada (899c6-d2). Mas, o que explicaria certos acontecimentos incompreensíveis da história humana? Por exemplo, como homens injustos e impiedosos em relação aos deuses pudessem ser tão bem sucedidos? Como poderiam enriquecer, chegar ao poder, transformar-se em tiranos, cometer todo tipo de crime e, assim mesmo, levar uma vida feliz, deixando filhos e netos abarrotados de honrarias (899d6-900b1)? Esses fatos, diz ele, levam muitos a crer que se os deuses existem, “desprezam e negligenciam os assuntos humanos” (900b2-3).

Aceitara-se, anteriormente, como vimos, que a *physis*, repleta de deuses, é uma totalidade disposta de forma regular e perfeita, isto apesar do que pensavam sábios recentes que a consideravam como os elementos primeiros, entes individuais dispostos ao acaso. Ora, o domínio humano não faria parte dessa *physis* ordenada com e pela arte? Não se contestara já a oposição *physis* e *tékhnē*? Não seria possível contestar também a oposição *physis* e *nómos*? Seria realmente o mundo humano, enquanto domínio de *nómos*, o que é oposto a *physis*?

Contra esta doutrina, começando a contestar o próprio fundamento dessa oposição *physis* e *nómos*, pergunta aqui o ateniense, de maneira precisa: “Os

assuntos humanos (τά ἀνθρώπινα πράγματα) não participam da *physis* possuidora de *psykhé* (τῆς τε ἐμψύχου μετέχει φύσεως)?” (902b4-5). Ou seja, pergunta ele, em que medida não existe uma comunidade ou uma *koinonia* entre as coisas humanas (τά ἀνθρώπινα πράγματα) e a *physis* que possui *psykhé*? Não haveria algo comum entre esses gêneros que já então eram opostos e descritos como quase intransponíveis pela tradição? O domínio do homem e o domínio divino da *physis* não possuiriam um certo entrelaçamento? Nesse sentido, recorda o ateniense: “não é o próprio homem entre todos os animais (πάντων ζώων) aquele que mais reverencia o divino (θεοσεβέστατον)?” (902b5-6). Como o animal homem, apesar de tão reverente aos deuses, não teria alguma comunidade maior com a *physis* divina disposta pela arte?

Aprofundando e agora radicalizando essa posição de que o homem é um animal que participa da *physis* divina, diz o ateniense: “Afirmamos que são propriedades dos deuses (θεῶν κτήματά) todos os animais mortais assim como a totalidade do céu” (902b8-9). Como se vê, os homens com os outros animais mortais e também o céu e os astros, assim como, indubitavelmente, todo o domínio dos entes, são aqui descritos como propriedade (κτίμα) dos deuses e pertencem assim à totalidade animada chamada “*physis*”. Os assuntos humanos pertencem assim à *physis* e interessam, sem dúvida, aos deuses, proprietários da totalidade da *physis*. Como afirma o ateniense, pouco importa que os assuntos humanos sejam grandes ou pequenos aos olhos dos deuses, de qualquer maneira, negligenciá-los “não seria conveniente, para aqueles a quem nós pertencemos (τοὺς κекτημένους)” (902b11-c2). Insiste-se assim nesse *pertencimento* divino das coisas humanas e, sendo estas – como o restante da *physis* - *propriedade* (κτίμα) dos deuses, por estes guardiões divinos são cuidadas

artisticamente.

e) A batalha em torno da apropriação da *physis*

Como se vê, o ateniense insiste nessa idéia de que os humanos – como todos os seres animados e assim a totalidade da *physis*, ela própria animada artisticamente, – são *propriedade* (κτῆμα ε οὐσία) dos deuses. A significação dessa concepção, a *physis* como propriedade dos deuses, κτῆμα θεῶν ου οὐσία θεῶν, se manifestará agora de forma mais clara. Assim, explicando a batalha (μάχη) imortal a que estamos submetidos, diz ele que aquilo que nos leva à destruição (φθορά) é “a injustiça (ἀδικία) e a desmedida (ὑβρις) com a loucura (μετὰ ἀφροσύνης), e isto que nos salva é a justiça (δικαιοσύνη) e a temperança (σωφροσύνη) com prudência (μετὰ φρονήσεως), potencialidades estas que habitam nas almas dos deuses, e que habitam em pequenas parcelas, de forma apenas curta, mas evidente, em nós, humanos” (906b1-4).

Mas, por que e em torno de quais entes se trava essa batalha imortal? O que nos leva à injustiça, à desmedida, à loucura e, finalmente, à nossa destruição e à destruição de partes inteiras da *physis*? Parece ser exatamente a luta insana pela apropriação das coisas que são dos deuses: essa luta em torno da tentativa de ter mais do que têm os outros homens e, também, de ter mais do que nos cabe como humanos. Como desejar se apropriar impunemente daquilo que, em última instância, como toda a *physis*, é propriedade dos deuses? Como desejar se apropriar de forma privada do que é κτῆμα θεῶν (propriedade dos deuses)? Como desejar possuir somente para si aquilo que é οὐσία θεῶν (a estância dos deuses)?

No entanto, como afirma o ateniense, existem aqueles que procuram ser proprietários ilegítimos do que é dos deuses: “algumas *psykhai* que habitam sobre a terra e que se apropriam de injusta aquisição (ἀδικον λῆμμα κερκτημέναι),

mostram-se brutais” (906b5-6). Para realizarem os seus objetivos, continua ele, tais *psykhai* prostram-se diante das almas de todos os guardiões, sejam estes cães, pastores ou os senhores supremos de todas as coisas, os que nomeamos “deuses”, e tentam persuadir estas almas vigilantes por palavras adadoras e preces encantadoras para que lhes seja permitido “ter mais (πλεονεκτοῦσιν) do que os outros homens, sem sofrer nenhum mal” (906b6-c2).

Mas, essa vontade brutal de ter mais, de possuir e de se apropriar, longe de assegurar a fortuna, é causa exatamente da destruição entre os homens e além deles. Como mostra o ateniense a seguir, esse ‘ter-mais’, ou o que se chama de “*pleonexia*”, ultrapassa até o domínio exclusivamente dos assuntos dos homens. Assim, descreve ele, essa forma viciosa de ser se manifestando nas diversas regiões da *physis*: “Dizemos que o vício (ἀμάρτημα) que acabamos de nomear ‘o ter-mais’ (τὴν πλεονεξίαν), nos corpos de carne chamamos ‘doença’ (νόσημα), nas estações do ano e nos ciclos do tempo chamamos ‘peste’ (λοιμόν), nas cidades e constituições (ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαι), este mesmo vício, o transformando em palavra, chamamos ‘injustiça’ (ἀδικίαν)” (906c2-6). A *pleonexia* seria, assim, a causa da batalha imortal em torno da apropriação das coisas que são dos deuses. Esta seria a origem da destruição tanto das cidades como dos corpos vivos, das estações e do ciclo geral do tempo, sendo seus outros nomes doença, peste e injustiça, palavras diversas para um mesmo gênero de crimes contra a *physis*, arte dos deuses.

Todas as leis da nova cidade, que o ateniense e os seus companheiros pretendem fundar, seriam assim leis que preservariam a *physis* da *pleonexia*, leis que libertariam a *physis* da apropriação indevida, reconduzindo os homens à experiência originária artística do que é *physis*. A cidade das *Leis*, assim, ao procurar fundar o poder das leis em *physis* como a arte dos deuses, nos conduziria

A noção de physis nos últimos livros do diálogo Leis

a superar as oposições entre *physis* e *tékhnē*, *physis* e *nómos*, e nos revelaria as relações cerradas entre as tentativas de apropriação privada da *physis* com uma pseudo-arte e uma pseudo-lei constituídas *além* e *contra* a força originária de *physis*, algo que posteriormente podemos, talvez, chamar de “meta-física”.

Referências Bibliográficas:

- GERNET, L. et DIÈS, A. “Introduction”, in *Platon, Oeuvres C.*, tome XI, Paris: “Les Belles Lettres”, 1951.
- HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphisik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.
- LISI, F. “Les fondements métaphysiques du nomos dans les Lois”, in *R. philosophique de la Fr. et de l'étranger*, 2000/1, pp. 57-82.
- LISI, F. *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the International Congress on Ancient thought. Salamanca, November 1998*. Editado por Francisco Lisi, Academia Verlag, 2001.
- MARX, K., *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, Berlin: Gesamtausgabe (MEGA), 1976-1981.
- MORROW, G.L. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of Laws*, Princetion: Princ. Univ. Press, 1960.
- PLATÃO, *Les Lois*. Paris: Les Belles Lettres, s/d.
- PRADEAU, J.-F. “Remarques sur les Lois et le Politique de Platon”, in *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 11, 2001, pp. 9-21.
- SAUNDERS, J.T. and BRISSON, Luc. *Bibliography on Plato's Laws*, in *International Plato Studies Bd. 12*, Academia Verlag, 2000.
- SAUNDERS, J.T. *Bibliography on Plato's Laws, 1920-1976, with additional citations through March 1979*, segunda edição, Nova York: Arno Press, 1979.
- SAUNDERS, T.J. *Plato's Penal Code*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.