

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS**

RODOLFO JOSÉ ROCHA RACHID

A INVENÇÃO PLATÔNICA DA DIALÉTICA

**Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras.
Orientador Prof^o Dr^o José Antônio Alves Torrano**

São Paulo, Novembro de 2008

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS**

RODOLFO JOSÉ ROCHA RACHID

**A INVENÇÃO PLATÔNICA
DA DIALÉTICA**

ABSTRACT

This work investigates the constitution of philosopher's portrait and its opposition from others discourses' producers genders living in athenian classic polis, such as the rethor, the sophist and the poet. The main purpose is to underline the substancial differences between the real science of dialectic and its opposites. The term 'philosophy' was employed by Plato on IV century b.C. in a strict sense of an accurate knowledge, which aprehend the inteligible, incorporeal and invisible Forms. Plato's written activity points out the coexistence between figurative and rational discourses, in which he conceives the mythical and philosophical nature of being and no-being, of opinion, described as an intermediate of unmixed being and absolute no-being, and science. Dialectic is determinated as the art originated from the supreme Muses, being a psicagogic wisdom, not merely a method, but the highest science, which articulates unity and phaenomenic plurality, and the philosopher as Muses'lover, analysing the nature of idolopecic art and its political and epistemological consequences. Dialectic is the proper science of a dianoetic and mnemonic soul. If the sophist and the rethor begget a doxastic imitation, based on antilogic art, if poet realizes an imitation of appearances, the philosopher produces a wisdom imitation, based on the science of truth, knowledge and being. The meaning and explicitation of this thesis try to redefine and rethink the significance of dialectic on the *Dialogues*, in which this term appears. This research avoids to use modern categories of thought to understand the *Dialogues*. This study focuses precisely on *Meno*, *Phaedo*, *Republic V, VI, VII*, *Phaedrus*, *Sophist* and *Philebus*

KEY-WORDS

Philosophy – Dialectic – Rethoric – Sophistic - Poetry

RESUMO

O trabalho investiga a constituição da figura do filósofo e sua oposição aos outros produtores de discurso existentes na pólis clássica ateniense, como o retor, o sofista e o poeta. O propósito principal é salientar as diferenças substanciais entre a real ciência dialética e suas artes opostas. O termo filósofo foi empregado por Platão no século IV a.C. no estrito senso de um saber privilegiado, que apreende as Formas inteligíveis, incorpóreas e invisíveis. A atividade escrita de Platão ressalta a coexistência entre os discursos figurativo e racional, pela qual ele concebe a natureza mítica e filosófica do ser e do não-ser, da opinião, descrita como um intermediário entre o ser imiscido e o não-ser absoluto. A dialética é determinada como a arte originada da elevada Musa, sendo um saber psicagógico, não meramente um método, mas a elevada ciência que articula a unidade e a multiplicidade fenomênica, e o filósofo o amante das Musas, analisando a natureza da arte idolopéica e suas conseqüências políticas e epistemológicas. A dialética é ciência própria da alma dianoética e mnemônica. Se o sofista e o retor elaboram uma imitação doxástica, fundamentada na arte antilógica, se o poeta realiza uma imitação de aparências, o filósofo produz uma imitação sábia, baseada na ciência da verdade, do conhecimento e ser. O sentido e explicitações desta tese tenta redefinir e repensar o significado do termo dialética nos *Diálogos* em que esse termo aparece. A tese evita usar categorias modernas de pensamento para entender os *Diálogos*. A pesquisa se concentra precisamente em *Mênon*, *Fédon*, *República* V, VI, VII, *Fedro*, *Sofista* e *Filebo*

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia – Dialética – Retórica – Sofística - Poesia

SIGLA DE ABREVIATURAS

Mênon

Fédon

República

Fedro

Sofista

Filebo

Men

Fed

Rep

Fedr

Sof

Fil

SUMÁRIO

Proêmio	pág. 7
I. Reminiscência e dialética no <i>Mênnon</i> e <i>Fédon</i>	pág.25
II. O saber dialético e o filósofo em <i>República</i> V, VI e VII	pág.57
III. A crítica platônica da retórica no <i>Fedro</i>	pág.91
IV. O poder da comunidade e a dialética no <i>Sofista</i>	pág.120
V. A bela ordem incorpórea no <i>Filebo</i>	pág.156
Epílogo	pág.184

Proêmio

Revelar os temas caros ao autor Platão nos exige um paciente e acurado trabalho de limpeza das categorias longamente sedimentadas em nossos quadros de pensamento. Coexistem na obra platônica duas linhas de pensamento, consideradas inconciliáveis por parte de sua fortuna crítica, a reflexão política e a experiência do sagrado. Não se trata de entender os *Diálogos* nem por uma suposta metafísica, que separa os reinos do sensível e do inteligível nem por um pretenso materialismo, que circunscreve Platão à crítica das instituições políticas, mas trata-se de entendê-los por um indissociável liame entre suas dimensões cultural e política. O nascimento da retórica, dos discursos antilógicos e de seu registro logográfico permitem a Platão compreender os limites e os efeitos dos discursos persuasivos para a pólis ateniense clássica. Se, de um lado, a antilogia, opondo discursos antitéticos, atestados tanto na deliberação política quanto na eloquência judiciária, produz a doxosofia, o saber

aparente, e a doxomimética, imitação aparente, de outro, a filosofia, retomando o horizonte cultural, promove a dialética. A dialética se constitui como a mais consumada retórica e a mais elevada ciência, projeto, concomitantemente, epistêmico e retórico, cultural e político, mítico e lógico. A dialética se constitui como saber psicagógico, pelo qual compreende a unidade mítica entre o ser, conhecimento e verdade, revelando a estrutura fundamental do mundo. Se o discurso antilógico aceita ser o mundo fenomênico apenas pluralidade aparente, o discurso filosófico intenta antes pensá-lo por sua participação na inteligibilidade. A conspícua ontologia platônica originar-se-ia, então, da compreensão das complexas relações instituídas entre os produtores de discurso na pólis e de suas concepções do mundo fenomenal. A tese busca, a partir do nexos evidente entre os horizontes político e cultural, retórico e epistêmico, mítico e lógico, definir a constituição da figura do filósofo em face dos outros gêneros produtores de discurso, existentes na pólis ateniense clássica, o retor, o sofista, o poeta, porquanto ele instaura uma originária relação com o divino e imortal, cuja congeneridade se explicita por uma cuidadosa afeição pelo conhecimento da natureza do todo e das partes que o compõem.

Ressalta-se nos *Diálogos platônicos* a elaboração de um discurso filosófico, constituído no entorno da figura do filósofo e de sua apreensão de mundo. O nascimento deste discurso, que é a dialética, pois para Platão a filosofia é a própria dialética, provém da necessidade de superar tanto a especulação natural de seus predecessores jônicos e megáricos, baseada no estudo da gênese de todas as coisas, quanto o discurso tornado verossímil dos sofistas, fundamentado, com efeito, na convenção, adversa à natureza, e na mera persuasão. A dialética não é simples método, mas a própria filosofia, inspirada pelas Musas supremas. O filósofo produz, mediante o conhecimento anamnésico e pela contemplação da essência, o discurso, a opinião e a imaginação verdadeiros enquanto o sofista, pela rejeição do que se mantém idêntico e imutável, e o retor, por sua admissão apenas da pluralidade fenomênica, produzem o discurso, a opinião e a imaginação falsos. O filósofo privilegiaria tanto a natureza do discurso oral e seu registro escrito quanto as suas presumíveis afecções na alma do ouvinte e leitor. A invenção platônica da dialética é resultante da emulação com

seus coetâneos. Os termos dialética e dialético, atestados nos *Diálogos*, evidenciam um sentido estrito, explicitados nas quatro premissas seguintes:

- 1) A dialética é formulada mediante o reconhecimento da diferença entre o filósofo e os outros gêneros produtores de discursos, existentes na pólis ateniense.
- 2) A dialética é o gênero por excelência do discurso filosófico e o filósofo o crítico das formas aparentes da realidade na qual existe e pensa.
- 3) A dialética é poder e ciência necessários para o conhecimento da verdade do ser e, à medida que o filósofo participa destas noções, mais se torna dialético.
- 4) O dialético, por causa da participação e comunidade com o conhecimento, com a verdade e com o ser, possui a posse e a presença da justiça, sabedoria, temperança e virtude.

A dialética é, portanto, a ciência súpera que, elevando-se dos aspectos meramente sensíveis e verossímeis do mundo, pelos quais o discurso antilógico se movimenta, busca compreendê-lo nos aspectos essenciais a partir de quatro modalidades do conhecimento e suas quatro correlatas afecções de alma, entendidos pela comunidade e participação, em maior ou menor grau, na medida, na verdade e na beleza, elementos constituintes da idéia e poder do Bem, congêneres ao divino. O entendimento da dialética nos *Diálogos* se efetua por meio do emprego de específica hermenêutica dos textos platônicos, propondo, portanto, a circunscrição da figura do filósofo por oposição aos outros gêneros produtores de discurso, o retor, o sofista e o poeta, considerados imitadores de aparências. O estudo hermenêutico relativiza as categorias internas de pensamento, sedimentadas pela história da filosofia, ressaltando o nascimento de um discurso filosófico que, todavia intimamente ligado aos quadros de pensamento de seu tempo, formula uma concepção original de existência pela utilização de novas palavras e de uma sintaxe hipotática.

Não é possível entender a dialética, nos *Diálogos*, a partir de categorias epistemológicas modernas e a intenção de compreendê-la segundo um sistema é um evidente anacronismo. Richard Robinson defende que a dialética, atestada nos *Diálogos*, não é simples método, ou como diz Rosen, “protótipo da ‘mathesis universalis’ cartesiana” (Rosen,1995:15), mas a filosofia mesma, expressa por uma

linguagem laudatória, sublime arte protegida das Musas. O filósofo dialético aspira à excelência tanto intelectual quanto moral (Robinson,1962:71) e neste impulso ao melhor, revelado na tríplice caracterização da verdade, conhecimento e ser, residiria a suprema dialética, cuja meta é mais divina do que humana (Robinson, 1962:73). Assim, é mister salientar que a dialética, não obstante seja um saber exercido na esfera humana, é ela mesma divina, não um mero instrumento da filosofia, mas um Dom divino. Por causa da experiência sagrada da dialética, é preciso entender os *Diálogos* a partir de uma hermenêutica específica, pondo entre parênteses as categorias universais de pensamento, baseadas em uma lógica da identidade e não-contradição. Deste modo podemos entender os limites do saber humano, proferidos por Sócrates, referente à indeterminação da supra-essencialidade do Bem. Não raro são os estudiosos que menosprezam o caráter divino da dialética, defendendo a hipótese de um Sócrates racionalista, nos termos de uma razão moderna, sem atentar para a dimensão hermenêutica do “lógos” grego. Se a filosofia é protegida das Musas, sua inspiração é divina e o filósofo o possuidor de uma espécie particular e magnânime de imitação, a imitação sábia, a *historikè mimetikè*. A constituição do discurso filosófico se efetua por um reconhecimento e apropriação dessa arte sublime mimética, diferenciando o filósofo dos outros gêneros produtores de discurso, imitadores de simulacros. A dialética é a suprema ciência da verdade, conhecimento e ser e não a arte baseada na mera empiria dos doxomimetas. Charles H.Kahn anui que “a forma *dialektikos* é provavelmente uma invenção de Platão, porque o adjetivo não é atestado antes do *Eutidemo* e do *Crátilo*; o advérbio comparativo *dialektikôteron* é registrado em *Mênon* (75d). A noção de dialética é explicada apenas nos livros VI e VII da *República*” (Kahn,2001:213). A noção de dialética que, conforme Richard Robinson, atestamos nos *Diálogos* foi inventada pelo próprio Platão (Robinson,1962:88) e, por noção de dialética, entendemos o privilegiado método de compreensão da verdade súpera a partir da contemplação de essências ou formas, efetuado pelo poder do diálogo e não pelo poder antilógico ou erístico. Richard Robinson defende que Platão introduz a idéia de dialética no momento em que não reproduz meramente seu mestre, aparecendo primeiro nos diálogos *Mênon*, *Fédon*, sem mencioná-la, e então em *República*, *Fedro*, *Sofista*, *Político* e *Filebo* (Robinson, 1962:89). A dialética, na leitura de Robinson, não possui um estrito senso, podendo

aparecer tanto como privilegiado método de hipóteses no *Mênon*, *Fédon*, *República*, *Parmênides* quanto como eminente método de divisão por formas no *Fedro*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* (Robinson, 1962:71). A dialética requer, contudo, ser pensada não como mero método extrínseco ao seu próprio escopo, mas como ciência filosófica repousada no nexos necessário entre ser, dizer e pensar, adversa à pura retórica antilógica e à prática erística. A dialética platônica nasceria do reconhecimento de que o discurso e a argumentação praticados na pólis ateniense precisam sintetizar os âmbitos político, epistêmico, cultural e retórico por meio de uma reavaliação do estatuto da opinião e da verdade. Neste prisma, o estudo da dialética, à medida que, por causa da recente especialização, torna-se adstrito a ramos específicos da filosofia, perde o liame substancial entre lógica, ontologia, epistemologia e mítica. As categorias modernas de pensamento correlatas à tese da historicidade das estruturas mentais, cindindo o campo da reflexão em estágios evolutivos da consciência filosófica, referentes à transição de um discurso figurativo arcaico para um discurso conceitual clássico, dum pensamento mítico para um pensamento que se quer unicamente filosófico, descaram da tecidura entre os âmbitos simbólico e conceitual, cultural e político. Restituir a participação da imagem e da imaginação é uma das metas precípuas do pensamento e da linguagem platônicas, haja vista que a dialética filosófica se opõe à doxosofia e à má logografia na construção da imagem. A crítica platônica à retórica precisa ser aduzida, de um lado, de sua própria invenção como registro escrito dos discursos orais (Guthrie, 1971:178), como mera logografia, tornando a escrita, pelo prisma pedagógico, deletéria, e, de outro, do elogio retórico da presunção e da verossimilhança ante a verdade e o conhecimento defendidos pela dialética. A forma literária dos *Diálogos platônicos* seria “um meio de proteger a classe de conhecimento filosófico da ilícita e capciosa crença na possibilidade de sua apropriação pela difusão por escrito das formulações proposicionais” (Mié, 2004:26). A forma dialógica, portanto, com seus discursos breves e não longos efetuados pela prática reiterativa do *elenchos*, longe de induzir o leitor à imediata anuência de suas premissas, a exemplo da retórica logográfica, permite-lhe aferir as teses propostas em um exercício realmente dialético, no qual sintetizam-se a imaginação, o pensamento e a linguagem.

O presente estudo circunscreve a análise dos diálogos *Mênon* e *Fédon*, nos quais a dialética ainda não se apresenta em estrito senso, e *República* V, VI, VII, *Fedro*, *Sofista* e *Filebo*. Cabe-nos entender como se origina a dialética pensada em estrito senso, a sua relação com os pretensos saberes instituídos na cidade, a retórica, a sofística e a poesia, definindo assim seu escopo supremo ante essas artes miméticas. Os *Diálogos* exigiriam uma hermenêutica que privilegiasse os complexos quadros de pensamento da pólis ateniense clássica, resultantes da coexistência de seus aspectos sagrado e político, mítico e racional, logográfico e epistêmico, priorizando também o modo pelo qual Platão compõe seu prisma dos retores, poetas e sofistas históricos. A atividade compositora do autor Platão formula essa relação dialógica, pela qual constrói sua noção precípua de dialética, a partir da

- 1) evidência da congeneridade do filósofo com o divino e com a natureza do todo.
- 2) assunção do aprendizado e conhecimento como anamnese, privilegiando a alma racional mnemônica.
- 3) anuência de um saber pré-natal, cuja reminiscência é possível pela dialética.
- 4) definição do discurso dialético como o mais elevado saber psicagógico e como a consumada retórica.

O reconhecimento da dialética como eminente saber platônico põe-nos a questão de comprovar a sua originalidade e invenção em face da herança socrática e da prática erística. Gregory Vlastos anui que “o interesse principal de Platão, bem diferente da meta definida por Xenofonte em seus escritos socráticos, não é preservar a lembrança da prática filosófica de Sócrates, mas de recriá-la, de reavivá-la nas cenas dramáticas” (Vlastos,1994:76). Charles Kahn defende que o ‘lógos sokratikós’ não é senão um gênero fictício, pois mesmo a caracterização xenofônica da definição socrática tem como fonte precípua os *Diálogos* (Kahn,2001:209). Kahn rejeita, adverso a Vlastos, a pretensa leitura evolucionista do ‘corpus’ platônico, segundo a qual os diálogos prolépticos reconstituíam o estilo inquisitório socrático, recusando uma diferença radical, como supõe Vlastos, entre diálogos iniciais elênticos e diálogos maiêuticos intermediários, efetuada pela anuência da alma racional remêmora. Na leitura de Nightingale (Nightingale,1995:14), Platão inventou, portanto, o discurso

filosófico na Atenas do séc. IV, à medida que define certos modos de discursos e esferas de atividades como anti-filosóficas, de sorte que a filosofia surge em um contexto histórico bem determinado e em oposição aos muitos gêneros produtores de saberes, como o poeta, o sofista e o retor. Precisamente, com Platão, o termo filósofo adquire o sentido de gênero específico em face de seu lato senso atestado no século V (Nightingale,1995:14). A construção da figura do filósofo é efetuada em face das múltiplas artes miméticas operadas na pólis ateniense, particularmente em reuniões privadas e nas diatribes, nas reuniões públicas, assembléias populares e tribunais, e na tradição poética, evidenciadas nos *Diálogos*. O filósofo difere dos vários imitadores, porquanto elabora seu discurso, portanto, sua mimética, considerando não certa ordem verossímil da aparência, mas o ordenamento real das essências. A crítica de Platão à poesia, por exemplo, requer ser entendida a partir de sua crítica geral aos produtores de imitações. A constituição da personalidade do filósofo depende do estabelecimento de sua figura na pólis, revelada pelo distanciamento em relação às práticas persuasivas e encantatórias de seus êmulos, o retor, o sofista, o poeta. O filósofo se afasta dos citados imitadores, pois realiza uma arte mimética específica, a imitação sábia. Ainda que o procedimento inquisitório socrático repouse no estilo interrogativo e refutativo, ele se diferencia de seus oponentes históricos por certos critérios que devem nortear o processo de discussão. Se Aristóteles atribui, por meio dos testemunhos de Diógenes Laércio e Sexto Empírico, a invenção da dialética a Zenão de Eléia, Platão atribui a este pensador não o exercício dialético, que depende dos critérios previamente enunciados neste proêmio e discernidos no desenvolvimento da tese, mas sim a arte antilógica. O escopo deste trabalho não é reconstituir o panorama histórico das formas discursivas existentes na pólis ateniense clássica, mas circunscrever o entendimento platônico da dialética em estrito senso por meio dos *Diálogos* nos quais a dialética é apresentada de modo mais efetivo.

A oposição do filósofo aos outros imitadores não se limita, como presume Nightingale, à sua orientação política, mas baseia-se na evidência de que o filósofo é, em seu tempo, reservatório de uma tradição mnemônica, todavia submetida ao domínio do 'lógos'. Platão propõe uma hermenêutica do sagrado, transposta para o território político, para o horizonte do homem. Os *Diálogos* privilegiam esta anamnese dos

valores arcaicos, trazendo-os à luz das originais concepções psicológicas registradas na pólis e essenciais para a constituição da vida justa e feliz no território do homem político. Além da ruptura e de uma continuidade, duma oposição e de uma complementaridade, entre o pensamento mítico e o pensamento lógico, entre a linguagem simbólica e a linguagem conceitual, podemos atestar uma relação dialógica pautada na clareza de que o filósofo detém um saber privilegiado, sintetizando razão e memória, respectivamente, experiência política e experiência sagrada, unicamente separadas pela nossa consciência moderna, por nossos mecanismos universais de espécie, produzidos na história da filosofia pelas categorias aristotélicas de pensamento e linguagem. A leitura atenta dos *Diálogos* nos afasta, assim, de esquemas mentais iterativos de concepções ontológicas multi-seculares, como se houvesse uma pretensa teoria das Formas regendo a atividade compositora de Platão.

A interpretação dos *Diálogos* dá primazia à dimensão política e à dimensão cultural, porquanto o filósofo é detentor de um saber adverso ao de seus detratores, praticantes da persuasão política e da eloqüência judiciária, e, sobretudo, possuidor de um caráter não meramente humano mas divino, pois sua vida intelectual busca compreender o ingênito e o incorruto, diferente dos outros gêneros miméticos, sujeitados ao metabólico e perecível. O parentesco entre o filósofo e divino permeia o entendimento da mentalidade platônica, de sorte que, se há uma suposta leitura esoterista dos *Diálogos*, esta deve ser observada no próprio texto e não em uma presumível doutrina não-escrita, que subordina o tecido nocional clássico às categorias metafísicas aristotélicas de pensamento, sintetizadas, destarte, no substrato material indeterminado, correlato à díada indefinida do grande e do pequeno, e no princípio formal, relativo ao um, natureza definida e pretenso limite de todas as coisas. A interpretação aristotélica do pensamento platônico, fonte principal da leitura esoterista, é, com efeito, sujeitada às próprias categorias metafísicas do Estagirita. Charles H.Kahn diz que “Aristóteles não se interessa em reconstituir a dialética histórica do quinto século, compreendida como uma resposta à ontologia parmenideana. Aristóteles concebe seus predecessores como interlocutores em uma discussão fora do tempo” (Kahn,2001:214). Autores conspícuos como Ingemar Düring, Harold Cherniss e Luc Brisson corroboram a premissa de Charles Kahn, para quem o testemunho aristotélico é

antes a interpretação de seus predecessores mediante suas categorias de pensamento do que a reconstituição fidedigna da doutrina daqueles. O hipotético saber esoterista não residiria no testamento ágrafo, empregando uma cesura apriorista entre o sensível e o inteligível, o fenômeno e o númeno, propugnando uma concepção de Bem interdita à cognição humana, mas antes na percepção de que os *Diálogos* expõem a relação do filósofo com o seu meio existente, sendo ao mesmo tempo cidadão e êmulo, ateniense e extemporâneo, mítico e racional.

A mencionada dupla condição, não obstante aparentemente contraditória, revela-nos o interesse de Platão em efetuar uma crítica das instituições democráticas atenienses e de seus principais atores, mostrando-nos a prevalência do filósofo e a sua condição divina em face de seus principais vituperadores. Mediante este quadro histórico, que unifica os horizontes político e cultural, podemos entender a elaboração de um pensamento que privilegia este duplo aspecto da realidade, este duplo movimento do devir, representados pelo sensível e pelo inteligível, evidenciando, por suas semelhanças e dessemelhanças, a possibilidade do discurso e opinião falsos ou do discurso e opinião verdadeiros. As noções ontológicas do ser e do não-ser manifestam esta dupla exigência, mítica e política, pois nos remetem simultaneamente aos pródromos do pensamento grego e a seu entrelaçamento no âmbito institucional da pólis, à medida que a vida onírica e hipnótica, horizonte do não-ser, exprime o território do homem, sujeito à dominação viciosa dos muitos, e a vida desperta e sábia expressa o consumado saber filosófico, representado pela dialética, desprovida dos prazeres impuros, sentidos na tragédia e comédia, na poesia, na retórica e sofística. O dialético elabora o seu discurso, respeitando a tríplice caracterização do conhecimento, da verdade e do ser, cujos procedimentos refutativo, sinóptico e de divisão por formas são importantes para o desvelamento da tecedura do real, sintetizada seja na participação e semelhança, seja na mistura e comunidade entre o sensível e o inteligível, a imagem e seu paradigma. Harold Cherniss, por esse prisma, defende a concepção de que Platão tencionou reunir, pela hipótese das idéias, num mesmo nexos comum os âmbitos ontológico, epistemológico e ético ante os discursos antilógicos que não intentaram interpretar a complexidade do reino fenomênico. Para H.Cherniss, ao relativismo dos raciocínios erísticos opor-se-ia a constituição de uma ética própria baseada na hipótese

das idéias (Cherniss,2003:165). H. Cherniss rejeita a presumida duplicação platônica dos dois mundos, eixo interpretativo da leitura aristotélica de Platão, porquanto a comprovação platônica de uma inteligibilidade adviria da observância de uma requerida necessidade permeando o tecido fenomenal. O plano metafenomênico apresentar-se-ia, na leitura de Cherniss, menos como um mundo separado da realidade sensível, corolário da interpretação aristotélica, porém mais como a expressão inteligível da harmonia oculta dessa mesma realidade, reportando-nos, com efeito, às preocupações tanto do pensamento jônico heracliteano quanto da especulação democriteana, circunscritas à idéia de uma lei universal regendo a pluralidade fenomenal. Notórios são os autores que, realizando a hermenêutica dos textos homérico, hesiódico e arcaico, reconstituem o liame da filosofia platônica com a tradição mitopoética, rejeitando uma hipotética passagem da consciência mítica pré-racional para a consciência filosófica.

Não podemos, então, aceitar a tese proposta por Havelock, para quem os *Diálogos* atestam a transição do discurso figurativo arcaico para o discurso conceitual clássico, pois anuí-la, compele-nos a rejeitar a atividade compositora do autor Platão e a sua tarefa de emulação. A arte dialética surge da crítica precípua às artes poética, retórica e antilógica. A arte dialética se constitui em face das outras artes miméticas, pois essas não elaboram uma teoria do conhecimento do gênero imitativo. A opinião, imaginação e discurso falsos ou verdadeiros se originam da presença ou ausência do pensamento, intelecto, sabedoria e memória, porque a privação dessas afecções da alma carrega a dominação não violenta mas persuasiva. A crítica à deleteriedade da linguagem persuasiva e verossímil no âmbito privado, político e judiciário e a proeminência da memória constituem tópicos essenciais para a compreensão original da invenção da dialética, atestada na leitura dos *Diálogos platônicos*.

O poeta, o retor e o sofista são hábeis e admiráveis imitadores e não demiurgos, pois produzem não os entes verdadeiros mas aparentes, efetuados não por uma imitação da verdade, *mímesis aletheías*, mas pela imitação do simulacro, *mímesis phantásmatos*. Os referidos imitadores não possuem nem ciência nem opinião verdadeira do que imitam, ainda que manifestem tudo saber. O filósofo, em oposição a esses imitadores aparentes, produz a imitação verdadeira e sábia. O dialético se afasta dos mencionados imitadores, pois reconhece na multiplicidade fenomênica a

estabilidade e evidência de suas formas correlatas. A assertiva de uma suposta teoria das Formas não pode ser pensada por uma apriorista teoria metafísica dos princípios, relativos ao um, princípio formal, e à díada indefinida do grande e pequeno, nos moldes definidos por Aristóteles e Teofrasto, mas deve ser aduzida do complexo quadro das relações políticas efetuadas na pólis ateniense, horizonte político nomotético e âmbito da aparência e persuasividade.

A dimensão nomotética, escopo da reflexão filosófica, é confrontada, pois, com os elementos primaciais da conduta humana, sabedoria, virtude, justiça, beleza, de sorte que os valores implicados na constituição da melhor cidade, escopo da mimética socrática, têm sua origem não na voluntariedade humana imediata, como para a tese sofística, mas no caráter venerando do saber. Não se trata de entender os *Diálogos* como a transição de uma consciência coletiva para uma consciência individual, como se houvesse no tempo do autor Platão uma reflexão sobre as estruturas mentais e psicológicas do sujeito, separada da totalidade existente, como se se apresentasse perante um suposto sujeito um objeto a ser conhecido. Sensação, opinião, imaginação, entendida como mescla de opinião e sensação, pensamento e discurso constituem um mesmo processo de aferição epistêmica da semelhança ou não dum determinado ente sensível ao seu correlato inteligível.

O alvo supremo de Platão, na leitura de Havelock (Havelock,1963:258) é converter a alma sábia do múltiplo para o um, do devir para o ser, o que equivale dizer, do discurso figurativo arcaico para o discurso conceitual clássico, “da conversão do mundo figurativo da épica para o mundo abstrato da descrição científica, e do vocabulário e da sintaxe dos eventos narrados no tempo para a sintaxe e o vocabulário das equações, leis, fórmulas e tópicos que são atemporais”. Mesmo anuindo que o estabelecimento de duas Formas distintas porém complementares de realidade seja o centro da renovação platônica ante seus predecessores, não é plausível supor que haja nos *Diálogos* a transição de um entendimento figurativo para um entendimento abstrato da realidade. A teoria das Formas, para Havelock, é resultado de complexos processos mentais abstratos, isolando-as de seus múltiplos aparentes. O escopo do platonismo surge da “urgente compulsão de romper com a tradição poética e com o estado mental poetizado” (Havelock,1963:255). A poesia homérica não teria ainda, para Havelock, as

condições mentais e disposições lingüísticas necessárias à compreensão da realidade inteligível, dos entes abstratos.

Não podemos, contudo, aceitar que a crítica platônica à tradição mitopoética, e em sua acepção geral, ao gênero mimético, repouse na substituição do âmbito figurativo pelo âmbito abstrato, à medida que a invectiva contra a imagem, a verossimilhança e a aparência dependem do recurso ao visível. A relação entre o sensível e o inteligível não pode, pois, ser explicada nem em termos kantianos, pela diferença entre fenômeno e númeno, nem em termos hegelianos, pela distinção entre concreto e abstrato, porquanto descurem do intercâmbio entre horizonte político e horizonte cultural. O horizonte humano intermediário entre o ser puro imiscido, i.e., não misturado, e o não ser absoluto remete-nos às concepções primevas das oposições complementares, atestadas nos pensadores pré-platônicos.

O filósofo dialético, no estrito senso definido por Platão, realiza uma mimética sábia e verdadeira, pois imita as Formas em si correlatas aos paradigmas convenientes e não os multifários aspectos da realidade fenomênica, como o pintor, o poeta, o retor, o sofista os imitam, os quais se afastam triplamente da natureza. O filósofo, em oposição ao poeta e ao pintor, hábeis e admiráveis imitadores de aparências, realiza uma imitação sábia e verdadeira, pois, conforme seu caráter divino, evidencia, pelo discurso dialético, as Formas inteligíveis originadas de uma demiurgia de natureza divina. As poesias homérica e trágica não apresentam nenhum paradigma de legislação ou modelo de virtude, haja vista não possuírem arte apropriada desses temas. Os poetas, e propriamente a poesia homérica e trágica, são imitadores de imagens da virtude e de outros temas congêneres, não apreendendo a verdade. A imitação sinistra de imagens produz simulacros, pois seu imitador não compreende o ser, mas o meramente aparente. A poesia limita sua arte ao âmbito fenomênico, enquanto a dialética, todavia, é ciência do ser, do conhecimento e da verdade. A dialética, pelos métodos sinótico e de divisão, desvela a tessitura do real, não se aprazendo com o simplesmente manifesto. A experiência política compele o homem a adequar a linguagem outrora sagrada ao contexto racional, mas o filósofo mantém traços de caráter divino, haja vista que o pensamento filosófico é o único alado, observando as Formas presentes na natureza do deus e na região supraceleste, horizonte luminoso. A

imitação, na leitura de René Schaerer (Schaerer,1938:157), constituiria, assim, “um dos princípios fundamentais do platonismo”, de sorte que a dialética filosófica platônica seria uma espécie de idolopéia da demiurgia divina, na medida em que revelaria no discurso as Formas sempiternas e inteligíveis produzidas pelo demiurgo, atestadas, por exemplo, no discurso verossímil sobre a gênese do cosmos. O filósofo dialético realiza a idolopéia icástica, porquanto se empenha em reproduzir adequadamente o modelo, efetuando, por esta arte, “uma interpretação racional do paradigma” (Schaerer,1938: 164).

A condenação platônica da mimética repousaria, pois, no lado sinistro da imitação relativo à produção do simulacro e não no seu lado destro referente à produção da cópia, à fidedigna e adequada reprodução do paradigma. O filósofo se opõe ao doxósofo, àquele que apenas aparenta ser sábio, sem realmente sê-lo, pois se esse opera uma imitação de simulacros, *mímesis phantasmáton*, o filósofo realiza uma imitação da verdade, *mímesis alétheias*. O discurso filosófico se evidencia, portanto, na imitação não do sensível mas do inteligível, pois a dialética almeja à tríplice caracterização do conhecimento, da verdade e do ser. A dialética filosófica, na medida em que se revela diálogo vivo e animado, escreve na alma do ser discursos verdadeiros, porquanto lhe propicia a anamnese das idéias, opondo-se à simples doxosofia. Platão opera em seu texto uma permanente relação de afastamento entre o filósofo e os outros gêneros produtores de discurso, que empregam a mera aparência ausente do nexos inteligível. Os *Diálogos*, constituindo um original gênero do discurso surgido na tradição escrita do mundo grego, correlato sensível da dialética inteligível, requerem uma apropriada hermenêutica isenta de pré-juízos. O intérprete de Platão deve atentar para a relação especulativa que se estabelece entre o plano dialógico inteligível e o plano textual sensível, entre a imagem sensível, que é a escrita, e o modelo inteligível, correlato à oralidade, rejeitando, com efeito, qualquer formulação extrínseca ao próprio elemento textual a partir de uma hipotética leitura esoterista da obra, pois a escrita para o filósofo ateniense não é um mero sucedâneo da oralidade.

Platão diferencia, previamente, o poder do dialogar do poder do rivalizar, e, com efeito, a dialética da erística, afastando a indistinção entre o filósofo e os outros gêneros erísticos. Nos diálogos iniciais ditos socráticos estabelecer-se-ia o tópico precípua,

presente nos diálogos ditos intermediários e finais, relativo à possibilidade mesma de haver um espaço discursivo propício à elegante confrontação e desejável resolução de temas adstritos à conduta moral. Platão reconstitui, assim, o panorama intelectual que opõe Sócrates aos sofistas históricos, Hípias, Górgias, Protágoras, expondo o escopo socrático “essencialmente interrogativo e aporético” (Dixsaut,2001:17) de dirimir as certezas propostas pelo raciocínio sofístico. Se não se evidencia o termo dialética ou suas variantes nominais nos diálogos iniciais, todavia podemos aferir nesses textos seu procedimento fundamental. A dialética não se baseia na mera disputa argumentativa, limitada à habilidade das palavras, em que os semelhantes se confundem com os dessemelhantes, porém no poder de distinção das Formas constitutivas do devir, conjugando no lugar fenomênico os âmbitos natural e político. A dialética é a ciência da verdade, do conhecimento e do ser, examinando as disposições mentais necessárias à apreensão da tríplice caracterização. Mais precisamente, Platão inventou a ciência dialética, privilegiado saber que interpreta as estruturas fundamentais do mundo, haja vista que a experiência dialética dos opostos complementares já estava presente quer nos pensadores que lhe precederam quer em seus coetâneos tanto nos filósofos naturais quanto nos poetas e retores. Pormenorizando, a mentalidade grega arcaica e clássica formulou sua concepção de mundo, privilegiando quadros antilógicos de pensamento, registrados tanto nos filósofos arcaicos da natureza quanto nos oradores coetâneos a Sócrates e a Platão. A dialética platônica, opondo-se a certas formas argumentativas e evidenciada a partir da constituição de sua denominada teoria das Formas, realizaria a passagem da antilogia para a homologia, haja vista que busca superar o mero pensamento elêntico, portanto, refutativo, atestado na arte erística.

A tese, assim, privilegia a hermenêutica dos textos platônicos, na medida em que constituem um original e particular vocabulário das relações entre os horizontes político e cultural, impondo uma sintaxe hipotática ante a sintaxe paratática da épica. Rejeitando os discursos antilógicos que priorizam apenas a persuasão e a prestidigitação, Platão elabora, adverso a seus coetâneos erísticos, mestres do discurso agonístico, uma ciência filosófica perfeccionada pela dialética, privilegiando a imaginação, a opinião e o discurso verdadeiros. A dialética nasceria não da invectiva das aparências que participam das essências, mas da crítica a uma certa ordem verossímil das aparências

que rejeita o nexa com a inteligibilidade. Se aceitássemos as categorias diacrônicas de análise, não poderíamos efetuar o real entendimento dos textos, porquanto Platão concebe o âmbito político como o território no qual precisam coexistir ao mesmo tempo as dimensões cultural e racional em face das concepções puramente agonísticas e antilógicas dos retores e dos sofistas clássicos. Por economia de exposição, apresentamos os diálogos considerados relevantes para nosso escopo, prioritariamente determinado pela observância da dialética como saber psicagógico, conhecimento anamnésico e ciência filosófica. Os capítulos foram, assim, ordenados no intuito de evidenciar a crítica platônica aos gêneros imitativos produtores de discurso, adversos ao gênero filosófico, imitador de discursos verdadeiros.

A tese tem como escopo circunscrever a concepção platônica, em estrito senso, de dialética, porque a atividade compositora do autor Platão se propõe em diferenciá-la dos usos meramente erísticos do eleatismo zenoniano. Se a dialética adquire para as categorias aristotélicas de pensamento a propositiva argumentativa enquanto arte do verossímil e do contingente, opondo-se à ciência do universal e do necessário, revela-se, todavia, nos *Diálogos* como ciência master do ser e da inteligibilidade. A dialética não se subordinada às regras da oratória antilógica correlatas à persuasão e às opiniões aparentes, ajuizando-as deletérias para o território político.

Se nos diálogos iniciais ou aporéticos há a perquirição acerca do aspecto, do ‘definiendum’, tencionando exprimir realmente o ser de certa pluralidade visada, como no caso da piedade no *Éutifron*, não podemos ainda nesses textos entender o aspecto, o ‘eidos’ como uma forma inteligível em relação à sua multiplicidade sensível, pois a concepção ontológica de dois gêneros distintos, visível e invisível, aparece previamente no *Fédon*, persistindo nos diálogos finais, sendo atestada no *Timeu*. Ainda que o *Fédon* revele os fundamentos ontológicos da chamada teoria das Formas, é no *Mênon* que se apresentam as linhas teóricas possíveis para tal exposição correlatas ao emprego do método de hipóteses, à tese da imortalidade da alma assegurando a teoria da reminiscência. No *Mênon*, com efeito, a dialética é preliminarmente apresentada como forma argumentativa mais apropriada que à da erística. A escolha de iniciar o estudo com o *Mênon* se deve menos à reiteração do método estilométrico, que o estipula como intermediário entre os diálogos socráticos aporéticos e os diálogos intermediários e

mais à concepção original de verdade como não-esquecimento, reportando-a à questão da memória e à da reminiscência. No primeiro capítulo analisar-se-á a emergência da dialética nos diálogos *Mênon* e *Fédon*. No *Mênon* se afere previamente a exigência de uma definição ética de virtude repousar em rígidos parâmetros epistemológicos, adstritos à noção fundamental de que o aprendizado é anamnese (*mathesis anamnesis*), enquanto se atesta no *Fédon* a premência de haver um princípio da causalidade, uma causa inteligível não sensível regente da pluralidade fenomênica. Reúnem-se, pois, nesses diálogos os tópicos precípuos que ulteriormente constituirão estrito senso a dialética, como a assunção da imortalidade da alma, do saber pré-natal e do aprendizado como anamnese, o método de hipótese, a congeneridade entre idéia e alma, compondo os pródromos da invenção platônica da dialética. O nexos fundamental entre dialética e aprendizado rememoro deve ser ressaltado neste primeiro capítulo.

A anuência, evidenciada no *Fédon*, de que a pluralidade sensível participa da idéia permite a Platão interpretar, no prisma lógico e ontológico, a lógica de oposição complementar registrada na mentalidade grega arcaica e clássica por meio da relação entre gênese e essência, aparência e idéia, fenômeno e ser. No segundo capítulo é desenvolvida a constituição da figura do filósofo e sua oposição aos muitos amantes de espetáculo e produtores de imagens, empregando como fonte primária *República* V, VI e VII. Salienta-se, primeiramente, em *República* V a crítica àqueles que supõem ter o poder de dialogar, quando têm, todavia, o poder de rivalizar, correlatos aos erísticos. O poder de dialogar e a sua ciência, a dialética se opõem, pelo método de hipóteses e de divisão por formas, ao poder de rivalizar e à sua arte, a erística, afastando o dialético do erístico. A filomatia dialética é apresentada em vista da crítica dos aspectos aparentes da realidade, em que a filosofia se contrapõe à mera filodoxia. As imagens conspícuas da linha, do Sol e da caverna constituiriam uma original teoria do conhecimento, formuladas por meio do paradigma da semelhança entre imagem e modelo, sensível e inteligível, no qual se estabelecem os quatro modos de conhecimento correlatos às quatro afecções de alma.

Se a dialética é conceituada em *República* VI como superna ciência, no *Fedro* é descrita como consumada retórica, manifestando o liame platônico entre epistemologia

e retórica por meio de uma acurada reflexão sobre a natureza divina do 'lógos'. No terceiro capítulo, analisam-se, destarte, a crítica à retórica verossímil e a prevalência do discurso e pensamento filosófico como saber congênere à vida divina. A ciência dialética se torna logografia filosófica, cujo poder é apreender a verdade e o ser real, afastada, portanto, do gênero produtor de discursos verossímeis. O filósofo é considerado possuidor da alma alada dianoética e mnemônica, opondo-se ao mero retor. O discurso encomiástico sobre a natureza divina do amor e sua congeneridade à alma filósofa permite-nos evidenciar o caráter divino do filósofo logógrafo, de sorte que a filosofia é entendida como a mais sublime psicagogia, à medida que conduz as almas magnânimes, difíceis de persuadir, ante a retórica, condutora de almas frívolas, fáceis de persuasão. O discurso filosófico é concebido como a imagem do cosmo vivente, constituído de articulações bem definidas e ajustadas e a dialética é considerada a arte suprema das divisões e agrupamentos, pela qual o filósofo, consumado retor, elabora o reto discurso e o pensamento apropriado.

Se os diálogos supracitados instituem a relação entre o sensível e o inteligível, seja por participação seja por semelhança, cabe ao diálogo *Sofista* estabelecer a mútua relação entre as formas inteligíveis por meio da determinação da comunidade de gêneros. No quarto capítulo examina-se a comunidade dos gêneros supremos, exposta no *Sofista*. Não há, evidentemente, em Platão a rejeição do mundo fenomênico, da atividade genesiaca, mas sim a observância da possibilidade sensível da opinião e do discurso falsos, manifestada no estudo deste diálogo, pelo qual se esmiuçam as relações entre gênese e essência, não-ser e ser, antes figurativamente confinadas em *República* às regiões da luminosidade e obscuridade. Os gêneros ôntico e meôntico, i.e., os gêneros do ser e do não-ser, são expressões de uma ontologia fundada na mútua imanência entre linguagem, pensamento e realidade, na qual o discurso, a imaginação e opinião tanto podem revelar o verdadeiro quanto o falso. Retirando o não-ser da região obscura na qual habita e atribuindo-lhe determinada existência, o diálogo defende o poder de comunidade recíproca entre o ser e a sua forma de alteridade e, particularmente, entre outras formas nascidas dessa comunidade, como os gêneros do Mesmo e do Outro, do movimento e do repouso, realizando uma contundente crítica tanto do eleatismo ortodoxo quanto do pensamento jônico, que se reportam meramente

à incorporeidade e à corporeidade, ao imobilismo e ao movimento, respectivamente. A perquirição do gênero sofístico permite ao Estrangeiro de Eléia propor o esclarecimento tanto da arte idolopéica quanto de sua divisão em arte icástica e em arte fantástica.

Retoma-se, por fim, no diálogo *Filebo* a concepção, previamente minudenciada no livro VI da *República*, da forma do Bem. A forma do Bem, assegurando os critérios dianoéticos de medida, proporção e beleza, por eles é pensada. O entendimento da dialética como ciência discricionária dos gêneros e das Formas é, assim, reiterado no *Filebo* por meio do esclarecimento dos gêneros constituintes da vida mista feliz. No quinto capítulo circunscrevem-se, no *Filebo*, a alma mnemônica e as afecções de alma advenientes da harmoniosa mistura entre vida sábia e vida hedonista, opinião, imaginação, memória, raciocínio. A crítica aos prazeres e dores ilimitados, oriunda da divisão dos prazeres em bons e maus, nos remete à invectiva contra as poesias épica, trágica e cômica, pois os poetas produzem, tanto pela comiseração provocada na épica e na tragédia quanto pela derrisão efetuada pela comédia, prazeres impuros e indefinidos. O filósofo desvela a tessitura do real pelo poder dialético, diferindo, na mescla comum da vida desejável, seus gêneros constitutivos, o limite, o ilimitado, a mistura e a causa da mistura. O poder dialético é estudado tendo como fim a forma do Bem, a mais perfectiva de todas as formas e causa de sua cognoscibilidade, podendo ser apreendida pelo poder noético. No *Filebo* se apresenta a figura de Sócrates como um filósofo especializado nos procedimentos dialéticos.

I. Reminiscência e dialética no *Mênon* e no *Fédon*

Mênon e *Fédon* apresentam os tópicos fundamentais que constituirão em estrito senso a dialética, correlatos à concepção do saber pré-natal, às noções do aprendizado anamnésico e da alma imortal mnemônica e à suprema congeneridade entre o filósofo e o divino. Salienta-se no *Mênon* o escopo do dialético em oposição ao erístico, revelando o empenho socrático em reportá-lo não ao gênero agonístico, mas ao gênero filosófico, pois o dialogar se refere não apenas ao refutar, porém ao aprender. Se a dialética incorpora procedimentos da antilogia, como a refutação, e da agonística, como a prevalência do discurso perfectivo, ela as supera, porque o seu fim não é o verossímil, mas o verdadeiro, de sorte que constitui tópico precípua dos *Diálogos* a aparente indistinção entre a dialética e a erística, entre a figura do filósofo Sócrates e do sofista refutador. Se o aprender não é ensinável, mas memorável, o conhecimento é congênera não da opinião aparente e da persuasão, mas da reta opinião e da ciência,

não da pura fenomenalidade, mas de sua participação no divino e imortal. No *Mênon* evidenciam-se os elementos precípuos que delinearão, nos diálogos intermediários, *República* V, VI, VII e *Fedro*, e nos finais, *Sofista*, *Político* e *Filebo*, a dialética *stricto senso*, como a oposição do filósofo dialético ao erístico refutador, o antagonismo do poder dialético ao poder antilógico, a primazia da definição ante a pluralidade fenomenal e a relevância do aprendizado anamnésico. A circunscrição do sentido de virtude é essencial para diferenciar o dialético dos mestres da erística, pois esses proclamam serem prevalentemente professores da virtude. A dialética, entendida como invenção platônica em face dos raciocínios meramente erísticos, cuja finalidade é refutar o opositor, supõe, em *Mênon* e *Fédon*, a assunção do saber pré-natal e da alma remêmora. Poder-se-ia afirmar que a teoria platônica da anamnese surge do engenho de seu autor para superar a aporia sofística acerca da impossibilidade da opinião e do discurso falsos, estabelecendo critérios epistemológicos, lógicos e ontológicos, pois se, segundo Sócrates, o aprendizado é anamnese, torna-se preciso discernir as opiniões verdadeiras das opiniões falsas, os discursos verdadeiros daqueles falsos. Buscamos, primeiramente, definir como a dialética se constitui no *Mênon* e no *Fédon*, sem, porém, detalharmos se a teoria da reminiscência é ou não uma herança pitagórica.

Mênon interpela Sócrates, inquirindo-o se a virtude é ensinável (*aretèn didaktòn*) ou se se obtém pelo exercício (*asketón*) ou se advém aos homens por natureza (*phýsei*) ou se é de algum outro modo (*Men.70a*). Contudo, antes de se perguntar se a virtude pode ser aprendida, se é natural ou se se adquire pelo exercício, perguntas que podem ser reduzidas à estrutura proposicional “X é Y?”, deve-se, para Sócrates, indagar o que é a virtude, logo, “o que é X”?¹ As indagações de Mênon se originam de seu convívio com as diatribes sofísticas, proclamando responder todas as coisas sobre as quais se indagam. O posicionamento socrático se difere do da sofística, pois se não se sabe o que algo é (*tí estin*), sua característica, não se poderia saber qual coisa algo é (*hopoion tí*) (*Men.71b*), i.e., sua qualidade, de forma que não se pode, pela perspectiva socrática,

¹ Ao inquérito das pretensas qualidades de algo (X é Y?) antecede a perquirição sobre o que é esse algo (O que é X?). V. Robinson (1962:50): “Socrates frequently asserts that the question What is X? is prior to certain other questions about X, in the sense that we cannot find sure answers to those other questions until we have found sure answers to this one. You cannot, he says, know what sort of thing X is until you know *what* X is. Thus you cannot really know whether virtue is teachable until you know what virtue is (*Men.71*)”.

confundir o *definiendum* com o *definiens*. Mênon não diferencia entre o *definiendum* e o *definiens*, definindo haver certos tipos de virtudes, como a virtude do homem, relativa à capacidade de gerir bem os assuntos da cidade, fazendo bem aos amigos e mal aos inimigos, a da mulher, correlata tanto à boa administração da casa, salvaguardando seu interior quanto à obediência ao marido, dizendo haver a virtude da criança, a do ancião, a do homem livre e a do escravo. Sócrates, buscando uma única virtude (*mían aretèn*), afirmou descobrir um enxame pousado junto a Mênon, referindo-se à multiplicidade de virtudes, proferidas pelo tessálio. Relativa a essa imagem do enxame, se perguntamos sobre a essência da abelha (*mellítes perì ousías*), o que ela é (*óti pot' estín*) (*Men.72b*), inferimos que essas se diferem pela beleza, pelo tamanho ou por outra coisa, mas não se diferem por serem abelhas, sendo sempre idênticas. Para toda pluralidade aparente, é preciso discernir entre as presumíveis qualidades de algo e o ser idêntico desse algo.

Não obstante haja múltiplas e multiformes virtudes, todas têm um único e mesmo aspecto (*hén ti eídos² tautòn*) pelo qual são virtudes, de sorte que coragem (*andreía*), temperança (*sophrosýne*), saber (*sophía*), magnanimidade (*megaloprépeia*) (*Men.72c*), todavia sejam uma pluralidade de virtudes, devem possuir um único e mesmo aspecto, uma única e mesma característica essencial, sendo mister examinar uma única virtude, que as perpassasse, delimitando-as, evitando confundir o *definiendum* com uma de suas espécies, pois quando se se pergunta o que é a figura, não se pode responder que seja o redondo ou então o reto. Pormenorizando, a pergunta se a virtude é ou não ensinável permite a Sócrates indagar pelo aspecto único que perpassasse todas as multiplicidades que nos parecem ser virtudes. Se põe, nos limites da argumentação, o problema da relação entre a pluralidade sensível e o seu aspecto correlato, no qual o inquérito socrático se institui em termos de uma ontologia. Não há nessa asserção a defesa da análise histórico-evolutiva dos *Diálogos platônicos*, para a qual a teoria das Formas, apresentada preliminarmente no *Fédon*, representaria uma ruptura em relação aos

² O registro do termo *eídos* no *Mênon* tem o mesmo significado daquele atestado em *Éutifron*, correlato à característica essencial, mas não ainda transcendente, que permite àquelas coisas que a possuem, possam por causa dela serem homonimamente assim chamadas; no *Éutifron*, se as coisas possuem a característica essencial de piedade são chamadas de piedosas, no *Mênon* se possuem a característica essencial de virtude são chamadas de virtuosas. V. Dixsaut (Dixsaut, 2001:32): "Comme dans le *Phédon*, l'*ousia* est donc dans l'*Euthyphron* et dans le *Ménon* ce qui centre sur elle la question de savoir ce que c'est, et l'*eídos* est ce par quoi les choses multiples acquièrent leur nom et leurs propriétés". Sobre a ausência de um sentido propriamente ontológico de *eídos* e *idea* no *Éutifron* V. Mié (Mié, 2004:21)

diálogos primeiros. Os diálogos iniciais estabelecem a possibilidade mesma de haver um espaço discursivo propenso à elegante confrontação que, pelo exercício refutativo e purificador, busca-se estabelecer uma noção comum, o *definiendum*, do que é investigado. Conceber, por hipótese, uma cesura epistemológica entre diálogos elênticos prévios e diálogos maiêuticos intermediários levar-nos-ia a supor que os diálogos iniciais também denominados socráticos seriam meramente um exercício imitativo platônico do estilo inquisitório socrático. Consideramos, adverso à hermenêutica histórico-evolutiva, haver o desenvolvimento natural de questões propostas nos primeiros diálogos³. Harold Cherniss, em seu importante texto relativo à economia filosófica da teoria platônica das idéias (Cherniss,2004), afirma ser precisamente no *Mênon* que Platão demonstrou a premência de haver uma teoria ética coerente, apoiada numa epistemologia (Cherniss, 2004:163), reunindo no mesmo nexo comum os âmbitos ontológico, epistemológico e ético. Harold Cherniss defende que a economia filosófica da teoria platônica das idéias supõe a subordinação ontológica, epistemológica e ética dos fenômenos aos critérios de existência, conhecimento e valor, na terminologia platônica, ser, conhecimento e verdade. A hipótese das idéias permitiria a Platão unificar a pluralidade fenomênica, assegurando à certa multiplicidade aparente sua participação na inteligibilidade. Para Harold Cherniss, os diálogos de juventude evidenciariam o compromisso platônico com as suas questões éticas coetâneas, registradas tanto nos *Díssoi lògoi*, que discutiriam concepções antilógicas sobre temas morais, quanto nos fragmentos do papiro de Antifonte, no qual se contrapõe à justiça convencional a justiça natural. Os diálogos aporéticos, denunciando a insuficiência teórica das práticas erísticas e antilógicas, expressariam, discernindo o *definiendum* do *definiens*, a necessidade de definições distintas da pluralidade fenomenal, possibilitando, pela ética normativa, compreendê-la sem, todavia, se sujeitar ao raciocínio erístico, circunscrito ao entendimento verossímil da multiplicidade aparente. *Mênon* institui os princípios de uma ontologia complexa que, sintetizando ontologia, ética e epistemologia por meio de um inquérito moral sobre a essência ou o aspecto da virtude, empregando hipóteses, retoma elementos da mitopoese arcaica, como as teorias da reminiscência e da palingenesia, redefinindo-os a fim de firmar as balizas

³ V.Kahn (Kahn,2001:209).

conceituais precisas ao quadro político de seu tempo, composto por muitos gêneros produtores de discursos.

Sócrates sugere a Mênon, para melhor compreender a virtude, o inquérito da figura (*Men.75c*), de modo que se observa o privilégio do pensamento mediado pela forma sensível da figura como condição para a conseqüente apreensão das idéias morais. A geometria nos proporciona os procedimentos para obtenção da definição, podendo ser aplicados às questões de natureza moral. Porém, Mênon não se persuade com tal propósito, pedindo a Sócrates a definição da cor, o qual lhe responde que se aquele que o interroga fosse um desses sábios, erísticos e agonísticos (*sophôn kai eristikôn te kai agonistikôn*), responderia que lhe caberia, se porventura não tivesse corretamente falado, proceder ao exame do argumento e também refutá-lo (*lambánein lógon kai eléngchein*) (*Men.75d*). A expressão socrática revela os fundamentos da arte erística. O processo refutativo não é em si próprio reprochável, porquanto o próprio Sócrates refuta argumentos fracos dos oponentes, purificando-os de suas ignorâncias, contudo condenável é o seu uso nefando com fins erísticos. A arte erística compreende indiscriminadamente a opinião e o discurso, não se sujeitando aos critérios da verdade e conhecimento, entendendo numa mesma perspectiva axiológica tanto as opiniões e os discursos verdadeiros quanto os falsos, causada pela recusa da possibilidade do falso e, assim, da contradição, cujo fundamento ontológico é a própria negação do não-ser, pois dizer, para o raciocínio erístico, é sempre dizer algo, ou seja, se houver uma presumível contradição, significa que os supostos discursos contraditórios implicam referentes distintos. A refutação, procedimento precípua do debate, compartilhada tanto pela erística quanto pela dialética, precisa, para o raciocínio dialético, ser acompanhada do processo do dialogar, permitindo aos demandantes superar a possível aporia. A reta argumentação requer dos interlocutores uma postura dialética a fim de inquirir sobre a essência ou aspecto de algo, sobre uma característica intrínseca que possa explicar determinada pluralidade tanto fenomênica quanto moral, como coragem, temperança, justiça, virtude. Sócrates explora, pela refutação, as confusões do sensível e da opinião, existentes na pluralidade aparente, compelindo seu interlocutor à contradição sobre um mesmo assunto, impelindo-o à aporia. “No entanto, a própria aporia será a condição de seu progresso para a opinião verdadeira e daí para a *epistéme*” (Trindade,1987:62)

Sócrates defende que se pretendem mutuamente dialogar (*dialégesthai*), dever-se-ia responder de modo mais suave e mais dialético (*praióteron kai dialektikóteron*)⁴ (*Men.75d*). Sócrates se posiciona na interlocução, por meio do emprego tanto da forma verbal *dialégesthai* quanto de sua forma adverbial *dialektikóteron*, não como erístico refutador nem como um agonista (Dixsaut,2001:35), mas como dialético, respeitando as regras do diálogo. O mais dialético necessita, pondera Sócrates, não apenas responder as coisas verdadeiras, mas, sobretudo, sendo inquirido, reconhecer, por meio delas, saber (*Men.75d*), saber, com efeito, a ser adquirido por anamnese, de sorte que a argumentação cujo escopo é a mera refutação é reprochável ante o raciocínio cuja meta é a verdade, à qual é aspirada não pelo erístico ou agonista mas pelo dialético. O gênero dialético se constitui pela afinidade não com a mera refutação, mas com a verdade. Sócrates tenciona escapar da indistinção, compartilhada por seus coetâneos, entre o mero refutador e o inquiridor dialético, pois a esse se refere o próprio Sócrates e àquele os mestres erísticos. O escopo de Platão é impor as diferenças entre as práticas argumentativas, defendendo seu mestre de uma suposta indistinção. Se a prática inquisitiva socrática parece a seus contemporâneos ser semelhante ao ardil erístico, “com as suas infindáveis cadeias de perguntas, entremeadas com curtas expressões de aquiescência da parte do interlocutor” (Trindade,1987:59), cabe ao próprio Sócrates mostrar que “a refutação não é um fim em si mesmo, mas um meio para convencer o respondente da sua ignorância, confrontando-o com a contradição” (Trindade,1987:63).

Mênon anui ser a virtude o poder de obter coisas boas com o auxílio da justiça (*Men.79b*), sendo um meio para adquirir um fim que lhe seria externo. A virtude seria, por essa presumível definição, toda ação acompanhada de uma parte da virtude (*pâsa prâxis metâ moríou aretês*) (*Men.79c*). A definição correta necessita contemplar não as

⁴Cf. Kahn (Kahn,1996:305): “In *Meno* 75d we find what may well be the first occurrence in Greek of the nominal stem *dialektik** that will (in the *Republic*) provide dialectic with its name. The contrast here is not with rhetoric but with eristic, that is to say, not with speechmaking but with a different mode of argumentation by question-and-answer”. Cf. Robinson (Robinson,1962:85): “In the *Meno* (75c,d) the technical adjective ‘dialectical’ is opposed to ‘eristical’; and the content there given to the opposition is that dialecticians are gentle and friendly to each other, that they try to say the truth, and that they answer by means of things of which the questioner admits a knowledge”. Cf. Dixsaut (Dixsaut,2001:35): “La pratique de la discussion (le *dialegesthai*) appelle ici la formation de l’adjectif, *dialektikoteron*, au comparatif puisque l’éristique emploie le même mode d’argumentation par questions et réponses. Pour se distinguer de lui, il ne suffit donc pas d’opposer la brachylogie à sa macrologie, comme c’était le cas quand il s’agissait de se distinguer du rhéteur. Il faut, dit Socrate, discuter d’une manière plus conforme à ce que discuter veut dire. Une discussion n’est en effet ni une querelle (*eris*) ni une lutte (*agôn*)”.

partes do *definiendum*, mas o *definiendum* no todo, não tomando o *definiendum* pelo *definiens*, não confundindo o aspecto de algo com uma de suas supostas qualidades. A virtude, de acordo com o paradigma fornecido por Sócrates, não pode ser definida por uma de suas partes, mas pelo todo, de sorte que a definição não pode ser efetuada pelas partes do *definiendum*, parecendo a Mênon ser a busca da definição uma aporia. A aporia, originada tanto da impossibilidade de conhecer o que não se sabe quanto da interdição de reconhecer o que se sabe, parece a Sócrates ser um raciocínio erístico (*eristikòn lógon*) (*Men.80e*), propiciando-lhe expor a teoria da anamnese, pela qual tenciona superar o raciocínio aporético. A dialética, entendida como uma prática do discurso, se institui pelo conflito entre os amantes do saber, de fato os filósofos, que admitem uma presumida ignorância e ausência de presunção sobre todas as coisas, e os mestres da erística que afirmam tudo saber, ensinando tanto artes marciais quanto a eloqüência, necessária aos argumentos forenses e à deliberação política.

Sócrates afirma ter ouvido de homens e mulheres sábios palavras belas e verdadeiras correlatas a coisas divinas. A oposição entre o dialético e o erístico se realiza pela posse e presença da sabedoria numinosa, evidenciando ao filósofo o poder anamnésico da alma imortal, por causa da palingenesia. Os sacerdotes e sacerdotisas professam ser a alma humana imortal (*tèn psychèn toû anthrópou athánaton*), pois quando advém o término, o que denominam morrer, renasce, não sendo jamais corrompida (*Men.81b*), de sorte que, tendo muitas vezes nascido e tendo contemplado múltiplas coisas aqui e no Hades, não há nada que não tenha outrora aprendido. O saber pré-natal nos permite a reminiscência da virtude e de suas partes supracitadas, porquanto sendo a natureza toda congênere (*tés phýseos hapáses syngenoûs oúses*) (*Men.81d*), tendo a alma aprendido todas as coisas a ela aparentada, nada lhe interdita que, tendo rememorado apenas uma coisa, reconheça vigorosamente todas as outras, examinando-as sem se desencorajar. A afirmação da alma remêmora determina a existência do método, possível pelo raciocínio da causa, pois a anamnese de algo determinado permite à alma instituir um nexa epistemológico, sintetizando as lembranças. O procurar (*tò zeteîn*) e o aprender (*tò manthánein*) são em sua totalidade uma rememoração (*anámnesis*) (*Men.81d*). A invectiva à erística consistiria na recusa de que a virtude possa ser ensinada. O filósofo se distancia do erístico pela prevalência

da alma mnemônica, de uma alma capaz de anamnese de um saber pré-natal. A tese de que o conhecimento é reminiscência e de que a virtude não é ensinável, pois é adveniente da rememoração realizada pela alma, revela uma etapa original na elaboração do diálogo⁵, relativa à teoria da imortalidade da alma, de sorte que saber não é aprender, mas sim rememorar opiniões verdadeiras (*aletheîs dóxai*) adormecidas, que, sendo despertadas pelo questionamento, se tornam ciências (*epistêmai*) (*Men.86 a*), mediante o nexu efetuado pelo raciocínio. A opinião não é em si mesma reprochável nem deletéria para as diatribes e ponderações públicas, contudo seu opróbio provém da opinião falsa, cujo exame ocorre no *Sofista* pela prova de sua existência, adveniente do escrutínio do gênero do não-ser. As ciências surgiriam do reto encadeamento das opiniões verdadeiras, cujo liame, realizado pela alma remêmora, torná-las-ia estáveis, de modo que é preciso discernir as opiniões verdadeiras das falsas. As ciências adviriam da premência do não-esquecimento, portanto, da gênese da reminiscência, pela qual a alma desvelaria a realidade inata. A apreciação da atividade mnemônica acentua o caráter ingênito e não ensinável do conhecimento, ao passo que a geração do esquecimento se refere ao êxodo da memória, ao não-saber, logo, à não capacidade de desvelar o real. A natureza não-empírica do aprendizado é propugnada pela teoria da alma imortal e por seu conseqüente poder remêmoro. Se a verdade dos entes (*he alétheia tôn ónton*) ou então o não esquecimento dos entes, das coisas que são, reside sempre em nossa alma, a alma é concebida imortal, pois se não conhecemos algo num presente momento, porque não o rememoramos, torna-se, pois, preciso, encorajando-se, se empenhar em procurá-lo e rememorá-lo (*epicheireîn zeteîn kai anamimnésthai*) (*Men.86b*), *zetésis* essa realizada pelo reto emprego do processo de refutação, do *elénchos*, permitindo ao interlocutor, que tem a presunção do conhecimento, purificar-se dos falsos saberes. Segundo Monique Dixsaut (Dixsaut,2003:114), a anamnese, no *Mênnon*, provém do reconhecimento do não-saber, pelo qual a alma almeja se apossar

⁵Vlastos afirma que a concepção do aprendizado anamnésico não remonta aparentemente ao pitagorismo, pois se atesta nesse apenas a doutrina da transmigração, não havendo um nexu evidente com a teoria da reminiscência. Se o pitagorismo defende a imortalidade da alma e a metempsicose, não podemos, por esse prisma, anuir o saber rememorativo, sendo um tópico essencialmente do pensamento platônico. Cf.Vlastos (1971:101,104): "This doctrine, the only one that would deserve mention in a history of the theory of knowledge, let alone mention as a milestone in this theory, is the product of Plato's genius and of his alone. (...) The theory of recollection in the *Meno* is the work of a profoundly religious spirit united with a powerful philosophical mind".

do saber e do aprendizado. O esquecimento não significa “a perda de um conteúdo, pois o esquecido não é a soma de conhecimentos, mas o poder da alma de apreender a verdade do ser” (Dixsaut, 2003:114). A verdade se revela como não-esquecimento.

Se saber é recordar, há uma homologia de que é preciso procurar o que não se conhece, perguntando, conjuntamente, o que é a virtude, remetendo-nos à questão inicial. Mênon indaga se a virtude é ensinável, se é por natureza ou se é de algum outro modo (*Men.86c,d*). Pormenorizando, Mênon questiona, respectivamente, se a virtude pode vir a ser adquirida, semelhante a um ensinamento qualquer, se é por natureza e não por convenção ou se é de outro modo. Contudo, a indagação acerca das supostas qualidades da virtude é um raciocínio capcioso, se não for previamente procurado o que é a virtude, seu *eidós* ou *ousía*, de sorte que à pergunta “X é Y?” é preciso prevalecer a pergunta “O que é X?”. Modificando a natureza da questão, o filósofo almeja empregar hipóteses para tentar respondê-la, explanando que a busca da essência ou do aspecto de algo permite-lhe propor um método de hipóteses. Sócrates solicita o consentimento de Mênon para que, a partir de hipóteses (*ex hypothéseos*), se examine (*skopeîsthai*) se a virtude é ensinável (*didaktón*) ou se é como quer que seja (*hoposôûn*) (*Men.86e*). Por a partir de uma hipótese (*tò ex hypothéseos*), Sócrates se refere ao modo como os geômetras freqüentemente examinam (*skopoûntai*) (*Men.86e*). O dialético, definido pela posse e presença da alma remêmora, utiliza hipóteses para obter a definição. Sócrates as utiliza, indagando se a virtude é ou não ensinável, se é ou não ciência, rejeitando a agonística baseada em meras refutações, apropriando-se do método de hipóteses dos geômetras. A anuência de que as hipóteses auxiliam na possibilidade de compreensão de algo estabelece uma nova conduta epistemológica à investigação socrática. Assim, torna-se mister investigar, previamente, se a virtude é ciência ou algo diferente da ciência, à medida que se afirma ser a virtude um bem (*agathòn*) (*Men.87d*), reportando-nos ao escrutínio daquilo que é relativo à alma, como temperança (*sophrosýne*), justiça (*dikaíosýne*), a coragem (*andreía*), o bom aprendizado (*eumathía*), a memória (*mnéme*), magnanimidade (*megaloprépeia*) e todos os congêneres (*Men.88a*). A virtude é, pois, reconhecida como um bem pertinente à alma, realizável pela posse da sabedoria. A sabedoria é o bem hegemônico, de sorte que no que concerne às empresas e sofrimentos da alma, se a sabedoria os conduz, acarreta a felicidade. Mas, se a

ausência de sabedoria os guia, carrega seu contrário, de modo que todas as coisas relativas à alma não são em si mesmas nem proveitosas nem deletérias, mas tornam-se proveitosas ou deletérias se lhes advier a sabedoria (*phrónesis*) ou, então, a sua ausência (*aphrosýne*) (*Men.88d*). Se, por esse raciocínio, a virtude é algo proveitoso, é mister que seja, então, uma sabedoria. Os bens relativos às ações humanas, como temperança, coragem e justiça, são subordinados ao bem majestoso que é a sabedoria, cuja natureza é racional. A sabedoria, sendo a parte hegemônica da alma, torna as coisas que lhe são correlatas úteis e proveitosas, enquanto a sua ausência, sendo a sua parcela hegemônica, torna-as inúteis e deletérias. A posse e presença da sabedoria pela alma remêmora proporciona a vida eudemonista, de modo que a felicidade é o resultado da atividade rememorativa, i.e., da capacidade de investigação e de anamnese da alma. A *phrónesis* possui o sentido de um saber natural e não de um aprendizado adquirido. A racionalidade prática é, por esse prisma, sujeitada à racionalidade teórica, pois a ação correta depende da presença da sabedoria. O inquérito da virtude precisa ser efetuado não por uma arte aquisitiva, praticada pela sofística, mas pelo estudo das capacidades, disposições e fins da alma.

Se a virtude é ensinável, torna-se preciso haver mestres e discípulos. Sócrates se reporta a Ânito, filho, para o remetente, de um pai rico e sábio, Antêmion, que, no parecer do povo ateniense, o alimentou e o educou bem, expondo-lhe que há muito Mênon lhe dissera desejar essa sabedoria e virtude (*taútes tês sophías kai aretês*) pela qual os homens administram de modo belo as casas e as cidades (*tás te oikías kai tàs póleis*), cuidando também de seus progenitores, assim como sabem receber os cidadãos e estrangeiros e deles dignamente se despedir (*Men.91a*). Sócrates lhe pergunta para quem deveriam enviá-lo para que aprendesse e se porventura não seria para os mestres de virtude chamados sofistas. Ânito reprova os sofistas, afirmando ser evidente que são uma ignomía e a ruína para seus conviventes, porém não justifica o seu opróbio, pois não lhes cabe revelar aqueles com os quais Mênon tornar-se-ia ignóbil, mas atestar os reais mestres da virtude. Ânito aquiesce que dentre os atenienses belos e bons, estimados por seus concidadãos, não há nenhum que não fosse melhor do que os sofistas, permitindo a Sócrates lhe indagar se esses homens se tornam belos e bons por si próprios, ensinando àqueles o que não aprenderam de

ninguém. Ressalta-se a tese do saber anamnésico e da alma mnemônica, porque Sócrates não anui que tais homens tenham aprendido com seus progenitores nem que o saber seja, destarte, ensinável⁶. Se há homens bons em assuntos políticos, não é manifesto poder havê-los em termos do ensino da virtude, haja vista ser prevalente antes saber se a virtude é ou não ensinável para então aferirmos a existência de seus mestres. Se Temístocles e Lisímaco foram pródigos em ensinar a seus filhos, Cleofanto e Aristides, a arte da cavalaria, não puderam ensinar-lhes a ser melhores homens, portanto, virtuosos, de sorte que a virtude não se ensina, sendo inata, realizada pela sabedoria, nem se adquire de seus progenitores. Ânito reprova Sócrates, pois considera seu juízo, objetando ser a virtude matéria didascálica, ofensivo aos bons atenienses. A asserção do não didatismo da virtude nos compele a reconhecer que o aprendizado é reminiscência. Salientam-se os pródromos da dialética, relativos ao aprendizado pela alma mnemônica e a oposição do dialético ao erístico e a uma de suas formas mais precípuas, correlata ao sofista, mas a dialética não aparece ainda como ciência filosófica, como gênero produtor de discursos verdadeiros, pois suporia a relação ontológica fundamental entre o sensível e o inteligível, entre o fenômeno e o númeno, não evidente ainda na relação entre a aquiescência de uma pluralidade de virtudes e a procura de seu aspecto correlato. Contudo, à constituição de uma original teoria do conhecimento se associaria um estudo profundo sobre a natureza e as disposições da alma. Jean Pierre Vernant, em seu conspícuo estudo sobre os aspectos míticos da memória, afirma que a anamnese em Platão não se refere mais ao passado primordial nem a existências anteriores, constituindo-se como princípio propriamente epistemológico, tendo previamente “como objeto as verdades cujo conjunto constitui o real. Mnemosyne, força sobrenatural, interiorizou-se para se tornar no homem a própria faculdade do conhecer” (Vernant,1990:127). Jean Pierre Vernant afere que o pensamento mítico, para Platão, “perpetua-se do mesmo modo que se transforma” (Vernant,1990:127), expressando a permanência do discurso mitopoético no discurso

⁶ Cf. Vlastos (Vlastos,1994:5): “In the Socrates of this passage Plato has already taken a giant step – the doctrine of recollection’ – in transforming the moralist of the earlier dialogues into the metaphysician of the middle ones. The interrogation is laid on to support that doctrine – to help Meno ‘recollect’ it”. Cf. Dixsaut (Dixsaut,2003:116): “Il reste bien encore quelque chose de ‘mythique’: la représentation d’un savoir total que l’âme aurait possédé et perdu. Ce qui est mythique est l’idée même d’un savoir total”.

filosófico. Por meio de um conhecimento associando o dado sensível ao saber anamnésico, o discurso filosófico se diferencia do raciocínio sofístico.

Os sofistas apregoam serem mestres da virtude, defendendo ser preciso tornar os homens hábeis (*Men.95c*). O poeta Teógnis exprime ser a virtude ora ensinável ora não. Se nem poetas nem sofistas são capazes de evidenciar se a virtude é ou não ensinável, cabe-nos revelar se porventura há homens bons, educados por seus pretensos mestres. A prevalência do dialético ante o poeta e o erístico residirá na posse e presença tanto da ciência quanto da opinião verdadeira, pelas quais se torna capaz de conduzir o discípulo pela reta via, correlata à via da verdade. Se se homologa que os homens bons, sendo proveitosos, mantêm a hegemonia de nossos assuntos, não se anui que alguém possa conduzi-los, se não for sensato (*phrónimos*) (*Men.97a*). Se alguém tiver a reta opinião (*orthèn dóxan*) sobre as coisas do que o outro tem a ciência, presumindo com verdade, mas não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso (*toû toûto phronoûntos*), de sorte que a opinião verdadeira (*dóxa alethès*) em relação à ação correta (*pròs orthóteta práxeos*) não é em nada um guia inferior à sabedoria (*phronéseos*) (*Men.97b*). A opinião, se corretamente empregada, pode propiciar a quem a utiliza, a felicidade. Assim, tanto a reta opinião, epistemologicamente reconhecida, quanto a sabedoria acompanhada de ciência são capazes de guiar a ação correta. A reta opinião precisa ser concatenada para se manter, pois se não tiver um liame estável, não se torna opinião verdadeira. Se as opiniões verdadeiras perduram, produzem belas obras e todos os bens. Se não, escapam da alma do homem, sendo preciso concatená-las por meio do raciocínio de causa (*aitias logismô*), e isso é a reminiscência (*anámnesis*) (*Men.97e,98a*). A ciência é, com efeito, considerada mais meritória do que a reta opinião, porquanto essa requer previamente ser concatenada para tornar-se ciência⁷ e, por conseguinte, estável. A anamnese surgiria do esforço de reconstituir o liame necessário à reta opinião, nexa e estabilidade sempre contemplados na ciência e, fundamentalmente, na ciência súpera. As retas opiniões, conquanto pareçam ser firmes, precisam ser interligadas pelo

⁷ Cf. Kahn (1996:309): "The early dialogues also employ the term *hypothesis* for the position or thesis that the interlocutor seeks to defend. But the *Meno* is the first text, to my knowledge, to distinguish sharply and clearly between the truth of the premiss and the validity of the inference. It is in this sense that Plato's method of hypothesis initiates the theory of deductive inference". V. Cherniss (2004:164); Dixsaut (2003:114); Mié (2004:38); Vlastos (1971:104).

raciocínio da causa. A reminiscência, para Cherniss (Cherniss,2004:164), consiste no reconhecimento dessa relação causal, de sorte que a apreciação do saber anamnésico permite a Platão estabelecer novos critérios epistemológicos para a resolução das contendas antilógicas. A opinião, entendida como uma modalidade do conhecimento ulteriormente relativa à persuasão como afecção da alma, é sujeita à alternância dos pontos de vista sobre um mesmo tema, assemelhando-se cognitivamente ao fenômeno.

A reta opinião não é nem inferior à ciência nem menos proveitosa no que concerne às ações, de modo que um homem que tem a reta opinião não é nem inferior nem menos proveitoso do que aquele que possui ciência (98c). A opinião não é em si mesma réproba, mas precisa ser sujeitada, por causa de sua natureza metabólica, ao raciocínio da causa. Assim, tanto a reta opinião, firme pelo nexos manifesto por reminiscência, quanto a ciência guiam, para Sócrates, retamente as ações humanas. A reminiscência permite, com efeito, à alma rememora a concatenação de opiniões verdadeiras para que se tornem ciências e, portanto, estáveis, de sorte que a virtude, porquanto não ensinável, seria correlata não à ciência, ensinável, mas sim à boa opinião, própria a quem rege corretamente as cidades, aos adivinhos divinos e aos vaticinadores, tornando-se meritório denominá-los divinos, haja vista que, não possuindo nem o intelecto nem a ciência, efetuam, pela reta opinião, coisas valorosas. A boa opinião, *eudoxía*, partilhada tanto por cidadãos participantes do âmbito político quanto pelos vaticinadores e adivinhos divinos, evidencia o liame, atestado no pensamento platônico, entre o horizonte político e o horizonte cultural. A virtude não é nem por natureza nem ensinável, mas concedida como uma parcela divina sem intelecto aos homens bons, àqueles que regem corretamente as cidades, aos adivinhos divinos e aos vaticinadores (*Men.100a*). Se houvesse, porém, entre os cidadãos, alguém capaz de tornar outrem cidadão, esse seria entre os viventes, no que se refere à virtude, uma coisa verdadeira em relação às sombras (*Men.100a*). A virtude, auxiliada pela ciência, tornaria os homens despertos. A virtude, acompanhada de intelecto e sabedoria é concedida à alma filósofa e mnemônica. O filósofo, professando o reproche aos supostos mestres da virtude, privilegia o saber anamnésico em face dos defensores da erística, haja vista que tem a sabedoria pré-natal, manifestada pela alma rememora. A memória, cuja figuração mitopoética é Mnemosyne, genitora das Musas, é entendida

como potência intelectual, pela qual a alma comporia o liame entre as retas opiniões, tornadas, pelo firme nexu, ciência. A compreensão de que o conhecimento é anamnese impõe a reflexão sobre os limites da aplicação das modernas categorias lógicas de pensamento no estilo inquisitório socrático, haja vista que o recurso à memória permite a Sócrates realizar a síntese intelectual entre mito e razão, entre o discurso mitopoético e o discurso filosófico. O processo dialético revelar-se-á fortemente imbricado com o saber anamnésico, de modo que o *Mênnon* prenuncia esse nexu. Mnemosyne pondera e arbitra entre o ocultamento do Oblívio, âmbito meôntico, e a fulgência da Presença, território ôntico. O entendimento dos atributos e funções da potestade olímpica explicita a herança platônica da tradição teogônica, pois a função epistemológica da memória, análoga à função simbólica da deusa, é propiciar a anamnese.

Não há no diálogo a referência evidente à dialética, mas a remetência ao termo dialético em sua oposição ao erístico. Não obstante, podemos evidenciar os pródromos da concepção platônica da dialética, atestada, primeiro, na crítica ao gênero agonístico correlato à mera contenda elêntica, logo, refutativa, segundo, na assunção de um saber pré-natal, rememorado pela alma humana em seu estado entusiástico, terceiro, no uso de hipóteses, retirado da geometria, em vista de assegurar, pela reta opinião e ciência, a via da verdade, quarto, a congeneridade da alma magnânime ao divino, ressaltando o nexu entre os horizontes político e cultural. Não se observa, porém, a relação com o método de divisão por formas, precípua à invenção platônica da dialética, haja vista que ainda não se apresenta a concepção ontológica relativa à homologia entre o visível e o invisível, entre o âmbito fenomênico e o âmbito numênico. Salientam-se, com efeito, no *Mênnon* os tópicos fundamentais que constituirão a dialética em senso estrito. Não há o entendimento, ainda, de uma ontologia referente à relação entre o sensível e o inteligível, entre o fenômeno e o númeno, porquanto não se constitui ainda a crítica das aparências, do que se apresenta à visibilidade. A referência, portanto, ao aspecto ou caráter da virtude, ao seu 'eidos', não tem a acepção ulterior de forma inteligível relativa a suas imagens sensíveis, atestada nos textos posteriores, de sorte que não podemos aduzir a formação da dialética em senso estrito como ciência filosófica, como consumada retórica e como psicagogia. Se não se apresenta o problema da forma, porque supõe a lógica da oposição complementar entre imagem e forma, não se

evidencia muito menos a questão da essência, porquanto supõe sua oposição com a gênese. Se no *Mênon* se anui que a concepção ética de virtude deve precisamente se apoiar em exigências epistemológicas legítimas, pelas quais se rejeitaria tanto o sensualismo de Protágoras quanto o niilismo psicológico de Górgias por meio da noção de anamnese, cabe ao *Fédon* delimitar os fundamentos dessa nova epistemologia.

A constituição da dialética platônica está indissociavelmente ligada à construção de sua ontologia, relativa à relação entre os âmbitos fenomênico e numênico e à participação dos entes sensíveis nas formas inteligíveis. Ressaltam-se no diálogo *Fédon* os tópicos precípuos à invenção platônica da dialética, correlatos tanto à teoria da reminiscência quanto à tese da imortalidade da alma mnemônica, de sorte que esse diálogo intermediário revela as linhas fundamentais do que se convencionou denominar a teoria platônica das Formas.⁸ O diálogo entre Símiias e Cebes, apresentados como pertencentes à hetairia de Filolau⁹, e Sócrates sobre a natureza da alma, realizado prestes à execução desse filósofo, relatado por Fédon a Equécrates, explicita a parênese da filosofia e a preparação socrática para a sua morte. A preparação para a morte produz no filósofo a admirável mescla de prazer e dor, de modo que a afecção provocada pela mistura indistinta de prazer e dor remete Sócrates a uma provável fábula esópica, a qual narraria que se um deus presenciasse o combate entre o prazer e a dor, tentando, porventura, apartá-los, não poderia. Assim, a fim de puní-los, amarraria as suas cabeças em um único corpo, de sorte que os dois permaneceriam indefinidamente inseparáveis. O exercício esópico do filósofo nos revela a mescla

⁸ Cf. Kahn (1996:313): “The *Phaedo* does not refer to dialectic as such. But what it says about ‘the art of argument’ (*he peri tous logous techne*) at 90b, the art which is contrasted with antilogic or arguments that aim at contradiction (*antilogikoi logoi*), is rightly regarded as equivalent to a mention of dialectic”.

⁹ Brisson (2002) reivindica a aplicação de um método histórico prudente e lúcido para elucidar os hipotéticos nexos entre Pitágoras, o pitagorismo e Platão, prevalentemente firmados pela doxografia aristotélica, sem o qual a especulação platônica da palingenesia revelar-se-ia meramente um decalque pitagórico. Brisson indaga se Símiias e Cebes são, de fato, discípulos do pitagórico Filolau de Crotona pela insuficiência mesma de dados precisos fidedignos sobre o Filolau referido no Diálogo, pois “é impossível saber de onde Filolau é originário, quando viveu, se era coetâneo de Pitágoras ou de Empédocles, se era de Sócrates, porque e como esteve em Tebas” (Brisson,2002:30). Cf. Brisson (2002:29): “C’est à Thèbes en Béotie que Simmiias et Cébès ont rencontré Philolaos. Mais de quel Philolaos s’agit-il? Il est impossible de le dire en raison de l’in vraisemblance historique des différentes pièces du dossier: on ne peut en effet faire de Philolaos à la fois un disciple de Pythagore et un condisciple d’Empédocle, et prétendre que Simmiias et Cébès, encore vivants en 399 av. J.C., lui ont prêté l’oreille à Thèbes”. Referente à impossibilidade de definir verdadeiramente a influência do pitagorismo nos Diálogos platônicos e da dívida desse suposto liame ao legado aristotélico Cf. Cherniss (2004), Kahn

comum entre prazer e dor e sua natureza congênere, renunciando a invectiva à mera sensação e ao nexo com as cadeias corpóreas. Cebes se espanta com o Sócrates fabulista, inquirindo-o porque resolvera exercitar-se em versos, compondo em metros os discursos esópicos, relatando-lhe, também, a surpresa de Eveno sobre sua possível conversão à poesia (*Fed.60c*). Sócrates exprime a Cebes que os sonhos o interpelaram a se dedicar à música, considerando ser a filosofia, a mais sublime de todas as músicas. Os sonhos, protelada sua morte, parecem exortá-lo a exercer o modo comum de composição musical, induzindo-o a compor o hino em louvor a Apolo, cujo deus a pólis honrava. O filósofo, porém, se julga incapaz de tornar-se poeta, à medida que, para sê-lo, é preciso produzir mitos e não discursos, não se considerando um mitólogo, metrificando, em compensação, as fábulas esópicas (*Fed.61b*). O filósofo não se concebe mitologista, pois privilegia os discursos ante os mitos, mas mitologizará a respeito da jornada purificatória a ser principiada no poente. O filósofo mitologista do rito purificador, da jornada rumo ao ser puro imiscido, opor-se-á ao então simples fabulista, metrificador dos ditames esópicos.

Ressalta-se a acurada oposição entre o privilegiado filósofo e o mitologista popular, pois o cultor da filosofia revelar-se-á teófilo, aspirando ao convívio dos deuses benfazejos. A defesa socrática da morte evidencia a aspiração filósofa à relação convival com o divino e com o imortal. A teoria da transmigração das almas nos apresenta um forte componente ontológico, permitindo a Platão interpretar a tradição poético-religiosa numa perspectiva epistemológica. A conspícua teoria das idéias freqüentemente é interpretada como oriunda da hermenêutica filosófica dos mistérios órficos¹⁰. Se o filósofo é amado dos deuses, urge expor porque a supressão da vida causar-lhe-ia júbilo, em face do ditame de Cebes, para quem a maior graça consistiria em viver plenamente sob a tutela divina, rejeitando a morte, de modo que se deve

(2001), Vlastos (1971). Carl Huffman, porém, anui ser evidente que o Filolau do Diálogo é, de fato, membro do pitagorismo do V^o século. Cf. Huffman (1999:16).

¹⁰ Brisson afirma ser comum considerar a transmigração das almas um dogma do Orfismo e do Pitagorismo, tendo Platão o assimilado. A transmigração das almas constitui o fundamento da teoria da reminiscência, a qual “implica a noção de forma inteligível separada, podendo ser contemplada pela alma purificada do corpo” Cf. Brisson (Brisson, 2002:42): “Devant tant de confusions et tant d’incertitudes, la seule hypothèse valable à l’heure est la suivante. Pindare, Empédocle, Hérodote et Platon connaissent l’existence de mouvements religieux qui soutenaient la doctrine de la transmigration. Il semble que ces mouvements eurent une influence sur le Pythagorisme et sur le Orphisme. Dans cette perspective la question de savoir lequel, du Pythagorisme ou de l’Orphisme, a pu influencer l’autre n’a pas de sens”.

provar não apenas a excelência do rito purificador, no qual a alma se aparta do corpo, libertando-se, mas também a suprema congeneridade entre o filósofo e o divino. Se o filósofo aceita não ser capaz de produzir discursos mitopoéticos, mitologizará a respeito da imortalidade da alma, dado o seu parentesco com o divino. Mediante a tese da alma imortal, aludida no *Mênnon*, e de sua natureza congênere ao ingênito e incorruto, atesta-se a superveniência das idéias. A filosofia se revela por causa da anuência da alma imortal, como elevado saber anamnésico, desvelando as idéias sempiternas e imutáveis, relativo à concepção de que o aprendizado é anamnese. Se a dialética ainda não aparece explicitamente no diálogo *Fédon*, apresentar-se-ia nas linhas fundamentais que, em estrito senso, a constituirão.

A concepção de que os mortais são uma parte do que é próprio à divindade (*Fed.62b*), revelando-nos ser nossa melhor tutora, evidencia o nexos entre os horizontes político e cultural, pois os homens providos de sabedoria e intelecto são congêneres ao divino. A suprema congeneridade permite a Sócrates o encômio da preparação para a morte, pois a morte é considerada separação da alma e do corpo. O filósofo, libertando a alma de sua comunidade com o corpo (*tèn psychèn apò tês toû sómatos koinonías*), diferencia-se dos outros homens (*Fed.64e,65a*). O corpo é impedimento à própria aquisição de sabedoria (*autèn tèn tês phronéseos ktêsin*) (*Fed.65a*), de sorte que as sensações corpóreas não são nem exatas nem evidentes. Se a alma se empenha em escrutinar algo com o auxílio do corpo (*metà toû sómatos*), é por ele ludibriada. A alma, apartada do corpo, não tendo com ele nem comunidade nem contato, concentrando-se em si mesma, sem a ajuda de sensações corpóreas, raciocina melhor e aspira ao ser (*orégetai toû óntos*) (*Fed.65c*), ao ser puro imiscido. A alma filósofa almeja, recusando o corpo, agregar-se em si mesma, compreendendo, pelo raciocínio e não pela sensação, os entes em si, como o justo em si (*díkaion autò*), o belo e o bom em si (*kalòn kai agathòn*). A apreensão do verdadeiro, do justo em si, do belo e do bom em si, se realiza sem a miscibilidade corpórea, i.e., sem o apoio da visão e de outros sentidos, pela qual originar-se-iam em nossas almas amores, desejos, temores, ciúmes e fantasias multifárias. A pureza adviria não do auxílio das sensações, mas do emprego do pensamento em si e imiscido (*autê kath'autèn eilikrineî tê dianóía*), empenhando-se na caça dos entes imiscidos e em si (*autò kath'autò hékaston eilikrinès tôn ónton*) (*Fed.*

66a). A etiologia das guerras residiria no recrudescimento das afecções corpóreas, pois por intermédio tanto do corpo e de suas concupiscências quanto da propriedade de bens surgem guerras, combates e dissensões, de sorte que o conhecimento puro se torna interdito ao liame entre alma e corpo. A comunidade entre a alma e o corpo a impede de atingir verdade e sabedoria e de contemplar o verdadeiro. Assim, a fim de obter o saber, é preciso evitar tanto sua comunidade quanto seu comércio com o corpo. A alma filósofa, arrefecendo, pela sabedoria, o nexo e a comunidade com o corpo, apartando-se da insensatez e das cadeias corporais, esforça-se para atingir, por meio da purificação, o ser puro imiscido, o verdadeiramente real. A purificação (*kathársis*) consiste em separar a alma do corpo (*tò chorízein apò toû sómatos tèn psychèn*), habituando-se, de todo o corpo, a se condensar e a se agregar em si mesma (*Fed.67c*), de modo que a morte seria a liberação e separação da alma do corpo (*lýsis kai chorismòs psychês apò sómatos*) (*Fed.67d*). O exercício da filosofia se constitui na concentração da alma em si e por si mesma, separando-se das afecções desiderativas e sua meta superna se refere justamente às citadas liberação e separação. A alma filósofa se opõe à filotimia, aos amantes de corpos e de riquezas, para os quais as virtudes nasceriam do temor da privação dos prazeres, haja vista que, para esses, o desregramento (*akolasía*), por causa de sua simples temperança, adviria de ser dominado pelos prazeres (*tò hypò tôn hedonôn árchestai*) (*Fed.68e,69a*). A reta troca correlata à virtude não consiste em intercambiar prazeres com prazeres, dores com dores, maior com menor, como se fossem moedas, pois a única moeda correta (*mónon tò nóμισμα orthón*), pela qual todas as coisas devem ser intercambiadas é a sabedoria (*phrónesis*) (*Fed.69a*). A coragem, justiça, temperança, o verdadeiro, virtude verdadeira acompanhada de sabedoria são meios de purificação de todas as afecções. A vida sábia e filósofa se constitui no entorno da prevalência da alma racional e remêmora e de seu poder e sabedoria para comandar o corpo e seus múltiplos padecimentos. O filósofo, verdadeiro iniciado no rito purificador, correlato à preparação para a morte, habitaria, após sua vida, o Hades junto com os deuses. Se o verdadeiro saber surge da concentração da alma em si mesma, do pensamento sem mistura com o apoio do raciocínio, é mister provar a subsistência da alma depois de sua separação do corpo. Se no diálogo entre Sócrates e Mênon se afere que o aprendizado é reminiscência

efetuada pela alma mnemônica, é preciso atestar no diálogo com Símiias e Cebes, tanto a suprema imortalidade da alma, a natureza de suas propriedades quanto sua função epistêmica¹¹, adversa à sensação, utilizando-se do método por hipóteses para apreendê-las. O emprego de hipóteses, acompanhado de raciocínio, acribia e exatidão, possibilitar-nos-ia compreender a imortalidade da alma e seu parentesco das idéias, causadoras da geração, pois ambas, alma e idéia, participam do divino e incorruto.

Cebes interpela Sócrates, exortando-o a conceder uma considerável persuasão e prova de que a alma, tendo o homem morrido, subsiste e tem um certo poder e sabedoria, não vindo a se dissipar e tornar-se sopro ou fumaça, o qual lhe responde pelo argumento dos contrários. Se dos mortos renascem (*pálin gígnesthai*) os vivos, então as almas residem no infero, pois se lá não existissem, não poderiam devir, de modo que é evidente que os vivos advêm dos mortos (*Fed.70c,d*). Se se inquire não meramente acerca do homem, mas também acerca de todos os animais e vegetais, de tudo que tem gênese, observar-se-ia que todas as coisas devêm porque os contrários surgem dos contrários, de sorte que se houver um contrário, é preciso que esse se origine do seu próprio contrário, como o maior do menor, o melhor do pior, o justo do injusto. Se há pares de opostos, então há dupla geração, pois crescimento e diminuição, composição e decomposição, aquecimento e resfriamento manifestam esse duplo movimento do devir, em que um contrário origina seu próprio contrário e assim reciprocamente. O processo de geração dos vivos se reporta ao entendimento da palingenesia, do retorno à vida, porquanto o princípio geral de toda gênese se baseia na evidência de que das coisas contrárias se originam as coisas que lhe são contrárias (*Fed.71a*), a vida da morte, o maior do menor, o grande do pequeno. O sono e a vigília, a vida e a morte, são estados que se engendram mutuamente num processo palingenésico, num sempiterno retorno à vida, numa eterna compensação recíproca e cíclica de gerações (*Fed.71a,b*). A atividade palingenética, o ciclo eterno da geração, nos remete, portanto, à comprovação do saber anamnésico, de que o aprendido é

¹¹ A anamnese, no *Fédon*, tem o poder de fundar a *epísteme* necessária à consecução da dialética, desenvolvida nos diálogos intermediários e nos finais. Cf. Mié (2004:37): "En el *Menón* se explica el aprendizaje (*manthánein*) como rememoración (*anamimnéskesthai*) (*Men.84a*); en el *Fedón* se avanza tomando la rememoración para dar cuenta no sólo del aprendizaje, sino también del conocimiento en general (*epístasthai, ennoeîn*) (*Phd.73d-75e*). En ambos diálogos, la prioridad de una 'visión de las ideas' se distingue de la percepción sensible, de la 'visión de los objetos' (75b,c)".

anamnese (*máthesis anámnesis*) (*Fed.72e*), pois o aprendizado por anamnese surge por causa da alma imortal e remêmora, sendo preciso que tivéssemos anteriormente aprendido o que num presente momento rememoramos (*Fed.72e*). A anamnese seria impossível, se a alma não existisse antes de devir numa forma humana, parecendo ser, por isso, a alma algo imortal (*athánaton ti he psychè*) (*Fed.72e,73a*). Se rememoramos algo, é necessário que já o tivéssemos outrora conhecido, de sorte que, quando surge a ciência, é, de certa forma, anamnese (*epistéme paragígnetai anámnesin*) (*Fed.73c*). A ciência é apreendida pela alma remêmora, pois se contemplamos, se ouvimos ou temos outra sensação de algo, não apenas o reconhecemos, mas temos o pensamento de algum outro, pois o rememorar consiste na apreensão da idéia de algo. A anamnese permite unificar no pensamento a pluralidade pelas semelhanças e dessemelhanças. A anamnese, por exemplo, dum hábito, de um utensílio, duma lira de um ente desejado propicia-nos a memória e a imagem do amado, de sorte que as coisas mutuamente dessemelhantes podem promover a recordação do dessemelhante. A mútua relação entre os entes sensíveis, entre o amado e a lira, entre Símiás e Cebes, propicia aduzir suas supostas semelhanças e dessemelhanças, revelando-nos sensações outrora experimentadas. A aferição sensível de presumíveis igualdades ou desigualdades entre os entes visíveis, por exemplo, entre duas pedras ou troncos iguais ou desiguais, provém da anamnese do igual em si e do desigual em si, contemplados antes pela alma imortal e remêmora em suas vidas primevas. Assim, é preciso, previamente ao tempo, prever, i.e., conhecer anteriormente o igual (*proeidénai tò íson*), de modo que contemplando, pela primeira vez, as coisas iguais, pensaríamos que todas essas almejam ser semelhantes ao igual em si, sendo-lhe inferiores (*Fed.74e,75a*). O ato de pensar não nasce nem da visão, nem do tocar, nem de outra sensação. A visão, a audição e outras sensações de algo acarretam a lembrança do conhecimento ingênito das formas imutáveis, do igual, do maior, do menor em si, do justo, do belo e bom em si. Ainda que a *epistéme* pré-exista à *gênesis*, a apreensão cognitiva de algo perfaz as várias etapas do processo epistêmico, relativas ao pensamento (*diánoia*), à sensação (*aisthésis*), à imaginação (*phantasia*) e à opinião (*dóxa*), integradas pela *psýche* no seu ato de cognição. A percepção e seus modos afins não podem ser interpretados apenas como um dado sensorial separado do percurso epistêmico, mas justamente como sua

parte integrante. Contudo, se possuímos ciência, infere Sócrates, adquirimo-la antes da gênese, cabendo à reminiscência associar a percepção vivida ao seu correlato ideal. A contemplação sensível de um belo jovem nos proporciona auferir, pela rememoração, a idéia incorruta do belo em si, assim como a visão da cidade justa permitiria reconhecer, por anamnese, a idéia inata do justo em si, havendo, portanto, a mútua participação das imagens sensíveis em suas formas inteligíveis, ou seja, da pluralidade fenomênica em suas respectivas unidades numéricas. A assunção de que o correlato inteligível de determinada realidade sensível é apreendido pela relação que essa mesma realidade estabelece com determinados outros visíveis explicita o esquema platônico duma mútua comunidade tanto entre os sensíveis quanto entre os inteligíveis. Se a multiplicidade aparente se apresenta como um amplexo, em que há uma inter-relação de entes, entre o amado e a lira, entre Símiias e Cebes, afere-se também uma comunicação recíproca inter-eidética, entre o igual em si e o desigual em si.

Se não houvesse a imortalidade da alma e de seu poder remêmore, não haveria o reconhecimento das idéias, pois a apreensão das ciências de todas as coisas surge antes do nascimento. O saber consistiria na apreensão pré-natal da ciência, em sua retenção e não abandono. A ‘epistême’ procurada se revela como conhecimento pré-natal adquirido pela alma remêmora, de sorte que o esquecimento (*léthen*) nada mais seria do que a perda da ciência (*epistémes apobolén*) (*Fed.75d*). O não-esquecimento se revela como presença do saber mnêmico, como atualização de idéias rememoradas, do conhecimento ingênito existente na alma imortal. Se se supõe que, ao nascermos, perdemos o saber pré-natal e a fim de apreendê-lo, empregamos os nossos sentidos, o que denominamos aprender (*manthánein*) nada mais seria do que apreender uma ciência particular (*oikeían epistémen analambánein*) (*Fed.75e*). Ainda que o esquecimento seja a perda da ciência, esse se revela importante para o processo de aquisição epistêmica, pois é por meio dele que há a possibilidade da reminiscência. Se o aprendizado é anamnese, a sua privação é o critério que lha permite reavivar-se. Os opostos olvido e anamnese mantêm assim uma relação de complementaridade.

A percepção de algo pela visão, pelo ouvido ou por um outro sentido, possibilitar-nos-ia pensar em um outro que, porventura, havíamos esquecido e do qual aquele manteria afinidade, sem lhe ser semelhante (*Fed. 76a*), de sorte que não nascemos

conhecendo as coisas em si e, por toda vida, conhecemo-las, mas, depois de nascermos, o aprender seria sobretudo memorá-las, o aprendizado seria anamnese (*máthesis anámnesis*) (*Fed.76a*). O reconhecimento de determinado ente não se realiza pela experiência sensível imediata, porém a empiria nos propicia a anamnese do olvido, de modo que não há o opróbio da sensação, mas a anuência de sua subordinação à reminiscência. A diferenciação entre o filósofo e outros gêneros produtores de discursos reside no fato de que aquele sujeita, pela rememoração da alma, seu campo perceptivo à inteligibilidade. As almas existiriam previamente à forma humana, antes do devir, separadas do corpo e tendo sabedoria (*Fed.76c*). Se há, originariamente, o belo, o bom e todas as essências congêneres, reportando-lhes todas as coisas que se originam dos sentidos, então a alma existiria anterior às nossas sensações, sendo mister evidenciar a congeneridade entre a alma e as essências, à medida que ambas existem previamente aos sentidos e às coisas percebidas, ou seja, antes do devir. A alma e as essências são, por um lado, realidades idênticas a si mesmas (*aei katà tautà*), imutáveis (*hosaútos échei*) e também incompósitas (*tà axýntheta*), as sensações e as coisas percebidas, por outro, não são idênticas a si mesmas (*medépotē katà tautá*), sendo mutáveis (*tà állot'állōs*) e compósitas (*sýntheta*) (*Fed.78c*); essas são compreendidas pelos sentidos (*taís aisthésēsin*), enquanto aquelas pelo raciocínio do pensamento (*tô tēs dianoías logismō*), de sorte que há duas espécies de entes, de um lado, o invisível (*tò mèn aidēs*) e imutável e, de outro, o visível (*tò dē horatōn*) e mutável; este se reporta ao corpo, aquele à alma (*Fed.79a*). O corpo compósito possui mais semelhança e congeneridade (*homoióteron kai syngénésteron*) à espécie visível, enquanto a alma incompósita à espécie invisível. O corpo assemelhar-se-ia ao mortal, ao ser escravizado e ser comandado (*douléuein kai árchestai*), ao passo que a alma aparentar-se-ia ao divino, ao dominar e comandar (*árchein kai despózein*) (*Fed.80a*). A alma, congênera às essências, é ingênita, incorruta e incompósita, não podendo nem se alterar nem se decompor. A assunção da natureza incompósita da alma e das essências sempiternas evidencia sua congeneridade ao invisível, haja vista que não se altera, sendo sempre idêntica a si mesma, enquanto o corpo pertence ao gênero visível, pois tanto se altera quanto se decompõe, nascendo e morrendo. A alma, por causa de sua natureza imperecível, é um princípio divino e imiscido. A alma, cuja natureza é oposta a da

corporeidade, é uniforme e indissolúvel, mantendo-se inalterada. Mas, se a alma se sujeitar aos prazeres, desejos e temores corpóreos, torna-se, por esse processo, densa e terrenta, misturando-se ao sensível e ao visível, aparentando-se ao mutável e metabólico. A realidade invisível se mantém sempre idêntica a si mesma, sendo súpura e imiscida, ingênita e sempiterna, enquanto a realidade visível é metabólica e ífera àquela, miscível e gênita. A récita socrática se apropria, pois, da relação mítica enantiológica entre deuses olímpios e deuses ctônios para manifestar a prevalência da alma incorpórea em relação à corporeidade. Porém, essa referida proeminência pode apenas ser pensada por meio de uma lógica de oposição complementar, sintetizando o visível e o invisível, o sensível e o inteligível, corpo e alma. O discurso filosófico retomaria, então, os princípios fundamentais do discurso mitopoético. Platão se insere numa tradição de autores, adstritos às filosofias jônica e itálica da natureza, Heráclito e Parmênides precipuamente, que pensa o discurso, o âmbito do ‘lógos’, conexo à sabedoria numinosa, de sorte que às Musas da Jônia e da Sicília se justapõem as Musas veneradas pela sapiência socrática, iterando o nexos entre mito e filosofia. A própria argumentação socrática, efetuada por hipóteses, correlatas aos argumentos da palingenesia, da anamnese, da congeneridade e da causalidade necessária se constitui pelo recurso à estrutura mitopoética dos opostos complementares.

O argumento da congeneridade entre a alma, o pensamento e as essências e entre o corpo, as sensações e as coisas sensíveis, subsequente ao argumento da palingenesia e da anamnese, precede e prepara o argumento da causalidade necessária, porquanto a espécie invisível se revelou ser o princípio hegemônico e o comando da espécie visível.¹² O argumento da causalidade necessária estabelece o

¹²Cf. Bostock (1999:422): “There are essentially four arguments, namely the Cyclical Argument (69e-72d), the Recollection Argument (72e-77d), the Affinity Argument (77e-80b), and the Final Argument (95e-106e). But between the third and the fourth there comes an Interlude (84c-95e)”. Fabián Mié considera haver três provas precípuas sobre a imortalidade da alma no *Fédon*, correlatas à (a) equiparação entre aprendizagem e reminiscência, (b) afinidade ontológica entre a alma e os objetos concebidos indissolúveis e imperecíveis do conhecimento, (c) causalidade da idéia em relação à gênese e corrupção. Cf. Mié (2004:31): “En la última demostración de la inmortalidad del alma que desarrolla el *Fedón*, Sócrates introduce la hipótesis de las ideas de manera más decidida de lo que lo había hecho en el ofrecimiento anterior de una prueba basada en la equiparación entre aprendizaje y rememoración o, a continuación de ello, en la segunda prueba, demostrando que el alma, en razón de su afinidad ontológica con lo que son sus objetos de conocimiento, no pertenece al tipo de entidades que se descompone o disuelve. Pero en la tercera prueba las ideas son postuladas como las únicas causas que pueden explicar lo que algo es cuando eso se genera o se corrompe”.

princípio da hipótese das idéias. Sócrates diz ser preciso examinar com acuidade a causa da geração e da corrupção (*perì genéseos kai phthorâs tèn aitían*) (*Fed.95e, 96a*), expondo a Cebes que se interessara, quando jovem, entusiasticamente com o saber ao qual denominam exame da natureza (*perì phýseos historían*), parecendo-lhe ser esplêndido, porque conheceria as causas de cada coisa, sabendo por meio de que cada um nasce, morre e existe (*Fed.96a*). O filósofo afirmou ter aprendido dum livro de Anaxágoras que o intelecto (*Noûs*) é o organizador e o causador de todas as coisas (*diakosmôn te kai pánton aítios*) (*Fed.97b,c*). Porém, disse adeus à maravilhosa esperança, pois reconheceu que Anaxágoras não se utilizara do intelecto para entender a organização das coisas, mas do ar, do éter, da água e de muitas outras coisas também absurdas (*Fed.98b,c*), de modo que se deve separar a verdadeira causa de qualquer outra suposta, iniciando-se a segunda navegação. Sócrates busca explicar a Cebes o exame da causa (*epì tèn tês aitías zétesin*) realizada em sua segunda navegação (*tòn deúteron ploûn*) (*Fed.99d*). Sócrates temera que sua alma se tornasse inteiramente cega se contemplasse as coisas com os olhos, tocando-as apenas com os outros sentidos. Pareceu-lhe, pois, ser preciso refugiar-se em raciocínios (*eis toûs lógous*) e examinar a verdade dos entes (*tôn ónton tèn alétheian*) (*Fed.99e*), de sorte que, tendo estabelecido como fundamento o raciocínio (*hypothémenos lógon*) que ajuiza ser o mais sólido, julga ser verdadeiro aquilo que lhe for consoante, concernente à causa e a todas as outras coisas, e não verdadeiro aquilo que não lhe for, todavia, consoante (*Fed.100a*). Sócrates previamente demonstrou em *Mênon* 97e que a ciência se sobrepõe às opiniões verdadeiras pelo recurso ao raciocínio da causa.

A segunda navegação almeja superar a compreensão puramente fenomênica, realizada pelos pensadores naturalistas, examinando, destarte, a causa não na espécie visível, mas na espécie invisível, admitindo a hipótese de duas espécies de entes, de um lado, a sensível, fenomênica, e, de outro, a inteligível, metafenomênica. O reconhecimento socrático de que Anaxágoras não considerou retamente o intelecto como o causador de todas as coisas, põe-lhe a premência da segunda navegação, pela qual intenta superar as concepções dos investigadores da natureza. O modelo anaxagoreano ainda está intimamente ligado às explicações naturais, logo, fenomênica.

Se anuirmos com a tese defendida por Charles Kahn (2001) de que a influência precípua de Platão não é nem o pitagorismo nem o heracliteanismo, mas o eleatismo, entendemos a prevalência da inteligibilidade na explicação da gênese de todas as coisas. Porém, à influência do eleatismo se associa a reavaliação da escola siciliana de medicina e retórica, circunscrita à noção de ‘eidos’. A concepção de ‘eidos’, proferida no contexto da locução socrática, não tem somente o caráter definitório e epistemológico de aspecto ante uma pluralidade de coisas, conforme atestado tanto no *Êutifron* quanto no *Mênon* pela indagação acerca respectivamente da piedade e da virtude, mas se apresenta ontologicamente como forma inteligível em relação à multiplicidade sensível. A alteração no sentido de ‘eidos’ provoca uma revolução na filosofia platônica, causada pelo próprio influxo, segundo Charles Kahn (2001), da ontologia eleata, de sorte que ao inquérito epistêmico acerca do aspecto definidor de algo se justapõe a investigação ôntica acerca da forma metafenomênica de algo. Sócrates se esforça para explicar a Cebes a forma da causa (*epideíxasthai tês aitías tò eîdos*) que vigorosamente pesquisara, estabelecendo como fundamento, logo, como hipótese haver um belo em si (*ti kalòn autò kath'autò*), um bom, um grande e todos outros (*Fed.100b*). Para assegurar a apologia da imortalidade da alma, a lide propôs previamente três argumentos correlatos à palingenesia, à anamnese e à afinidade ontológica para provar sua prioridade ontológica em relação à corporeidade. Se Cebes aceitar essas formulações, Sócrates lhe propõe mostrar e explicar-lhe a causa da imortalidade da alma, porque se consentiu haver a congeneridade entre a alma e as idéias. Se há um outro belo que não o belo em si (*autò tò kalón*), é porque aquele belo participa do belo em si (*metéchei tou kaloû*), porquanto o que torna algo belo seria ou a presença (*parousía*) ou a comunidade (*koinonía*) com o belo (*Fed.100d*). Assim, é necessário que cada coisa participe da essência particular (*tês idías ousías*) daquilo do qual ela participa, pois as coisas belas se tornam belas porque participam do belo em si. As coisas que participam do belo receberiam a sua própria denominação, sendo o seu epônimo. O filósofo, adverso ao antilógico, ao mero contraditor erístico, busca, portanto, estabelecer os fundamentos de sua investigação, indo de um para o outro, de hipótese para hipótese, almejando o princípio. Porém, se de algo contrário se origina um outro algo que lhe é contrário, como a vida da morte, a vigília do sonho, a vida desperta sábia da vida

onírica hipnótica, como no argumento palingenésico, não podemos aduzir que o contrário em si, entendido como forma inteligível, possa devir em seu próprio contrário. O contrário em si, não sendo forma epônima, mas a forma em si, não pode jamais nem se alterar nem se corromper, pois se mantém sempre idêntico a si próprio e incorruto.

A alma filósofa, mediante seu poder e sabedoria, tendo o dom divinatório apolíneo, aspira ao divino e ao ser real inteligível. O nexos e a comunidade da alma com o corpo são pensados por meio da relação enantiológica, entendidos como termos antitéticos e como opostos complementares. A alma existe pela relação de oposição e complementaridade ao corpo, pois esse contém em si a idéia de mortalidade e sua idéia contrária e aquela a de imortalidade e a idéia contrária. Se a alma, porventura, aceitasse a idéia do mortal em si, ou se modificaria ou morreria, do mesmo modo que o fogo, aspecto sensível do quente em si se, porventura, recebesse a idéia do frio, ou se alteraria ou se corromperia. A neve, aproximando-se do fogo, ou cederia lugar ou se destruiria. O fogo se se aproximasse da neve, ou se retiraria ou se corromperia. Sócrates entende que tanto a alma quanto o fogo precisam conter em si não apenas as idéias respectivas que lhes conformam, como divino e quente, mas as idéias que lhes são contrárias, como o mortal e o frio. A alma mantém em si tanto o imortal quanto o contrário de mortal, tanto a identidade quanto a alteridade, o fogo mantém em si tanto o quente quanto o contrário de frio, o três contém em si tanto o ímpar quanto o contrário do par, de sorte que a totalidade do real, reunindo os âmbitos visível e invisível, sensível e inteligível, fenomênico e metafenomênico, precisa ser permeada por uma unidade enantiológica, sintetizando os opostos complementares. O metabolismo dos opostos é sujeitado pela relação de participação na idéia e de oposição complementar à idéia contrária, assegurando ser e inteligibilidade ao tecido fenomenal. Se se atribui comumente ao *Fédon* a instituição da ontologia canônica, freqüentemente descarta-se da relação de inclusão e exclusão entre as próprias formas, promovendo a comunidade inter-eidética, em que o contrário não é uma simples privação mas o seu exato oposto complementar, acarretando a ulterior relevância do escrutínio da natureza não apenas do ser mas também do não-ser. A multiplicidade aparente, âmbito doxástico, participa da comunidade eidética.

A noção de que as coisas sensíveis participam de suas respectivas idéias assim como de idéias que lhe são contrárias configura para o pensamento platônico a unidade enantiológica¹³, rompendo com a presumível lógica da identidade e da não-contradição. A mesma relação de oposição complementar, presente nessa enantiologia, é atestada na relação antitética entre a alma invisível e o corpo visível reportada à relação entre imortal e mortal, entre a essência e a gênese. O humano precisa conter em si não apenas a sua respectiva idéia, a do mortal em si, mas também a sua idéia contrária, a do imortal em si, reportando-nos à lógica de oposição complementar, unificando, pelo raciocínio, os pares de opostos. A percepção dessas enantiologias permite aferir o princípio de diacosmese, permeando todo o processo metabólico de geração, adverso à alternância indistinta dos contrários, propugnada pela arte erística. A dialética originar-se-ia do esforço de sínteses e divisões das oposições constitutivas. O entendimento dessas enantiologias constituintes do processo fenomênico provém da observância da participação do sensível no inteligível. A constituição da teoria das Formas supera a concepção, tanto da ontologia eleata quanto da sofística, de que a realidade fenomênica é composta pelos verossímeis, por uma ordem verossímil das aparências, ausentando-lha, pois, a possibilidade da inteligibilidade. A realidade aparente não pode ser meramente concebida como perpétuo devir, em que o dessemelhante se torna semelhante, o grande pequeno, o maior menor. A alma, por ser imperceptível e antitética ao corpo, é congênere às idéias incorpóreas, contendo em si também sua idéia antitética. Os belos visíveis, por esse prisma, existiriam por participação na idéia invisível do belo em si, sendo-lhes o seu causador, assim como haveria as ações justas por meio da participação na idéia do justo em si, sendo-lhes também a sua causa, de sorte que as coisas sensíveis precisam ser apreendidas pelo raciocínio não por intermédio de suas relações recíprocas perceptíveis, haja vista que turvam o reto pensar, todavia requerem ser compreendidas mediante suas idéias correlatas,

¹³ Cf. Mié (Mié,2004:42): “El *Fedón* cuenta, entonces, con la posibilidad de articular la uniformidad del *eidós* en relaciones ideales, lo cual significa que la unidad de cada idea envuelve una multiplicidad y que esa estructura de unidad y multiplicidad, que constituye la estructura de la determinación e identidad de cada forma, está implicada en el contenido específico de cada idea. La conexión y exclusión (implicación y no implicación) entre las ideas es el fundamento de la *episteme* en su diferencia respecto de la *doxa*, según lo marca el *Menón* (98a) con la fórmula *aitías logismô*”. Para Mié, a conclusão sobre a imortalidade da alma apoiar-se-ia “nas inclusões e exclusões eidéticas correspondentes à determinação própria dessa entidade que é a alma” (Mié,2004:42).

salientando a relação entre imagem visível e idéia invisível. Se se aceita, com efeito, a pré-existência da alma, é mister admitir sua permanência depois da morte física, na medida em que participa da idéia do imortal, subsistindo nela a educação e nutrição recebidas em seu liame com o sensível. A alma, purificada do nexu corpóreo, é conduzida para o julgamento pela mesma divindade numinosa que a teria guiado em sua então comunidade com o corpo, de sorte que o deus se manifesta como nume se compreendido por sua relação com um destino particular, de uma coletividade ou de um mortal, por ele regido. A alma filósofa, amante do verdadeiro e do ser real e congênera às idéias, tem a sabedoria numinosa como hegemônica, pela qual pode participar do divino, do imortal e do ser puro imiscido, libertando-se das cadeias corpóreas referentes a todas as afecções irascíveis, aos prazeres e dores ilimitados, aludidos por Sócrates no proêmio de sua exposição. “Se a filosofia consiste no constante exercício que a antiga tradição denomina ‘purificação’, o filósofo é o verdadeiro iniciado, consistindo a sua verdadeira iniciação na purificação pela qual se eliminam do pensamento todos os elementos sensíveis” (Torrano,2004:151).

O elogio da alma purificada¹⁴, cuja natureza é congênera a das formas, se revela antes como tanatomeleto, exercício reiterativo para a morte, como paradigma expositivo da unidade enantiológica, precípua para a invenção platônica da dialética.

A posse de uma sabedoria numinosa permitiria à alma filósofa um bem-aventurado percurso ao Hades, de sorte que, tendo permanecido por um certo tempo nessa região invisível, seria reconduzida pela palingenesia, pela regeneração, à sua união com o corpo sem padecer dos infortúnios sentidos por uma alma misturada às injustiças e sedições corpóreas. Se a alma se revelar, em seu nexu corpóreo, racional e magnânime, manter-se-á acompanhada sempre de um bom nume, mas se se mostrar, porém, inepta e frívola, padecerá errática no Hades sem a presença numinosa. A descrição do rito purificatório, da conversão anímica ao Hades e de sua reconversão à vida propicia ao filósofo e cultor das Musas expor a sua concepção cosmográfica, à

¹⁴ Cf.Kahn (1996:317): “The doctrine of recollection and the immortality of the soul are not presented as logical consequences of the assertion that the Forms exist. The epistemology of recollection and the concept of the eternal psyche have their place in a larger philosophical scheme of things, whose most fundamental component is the ontology of Forms”. V.Dixsaut (Dixsaut,2003:115): “L’interprétation de la reminiscence en terme d’innéité des Formes introduit une hypothèse dont Platon fait l’économie: les

medida que as almas habitam tanto as regiões íferas, dominadas pelo esquecimento, quanto as súperas, contempladas pela fulgência. A cosmografia explicita haver, por um lado, o lugar terrento, o lugar celeste e o lugar supraceleste correlato ao éter, onde residiriam templos e deuses, contemplando o sol, a lua e os astros, imiscivelmente, em si e por si mesmos e, por outro, o lugar ífero, referente ao Tártaro, âmbito abismal que, de acordo com os poemas homéricos, permeia todo o território terreno, perfurando-o em seu centro para promover o processo de fluxo e refluxo da água, ar e sopro, movimento análogo ao processo respiratório de inspiração e expiração, causando o nascimento dos rios Oceano e Aqueronte, que precipita-se no lago Aquerúsia. As almas dos mortais comuns permanecem no Aquerúsia para se purificarem, esperando suas sentenças, proporcionais a seus feitos e às ações. As almas incuráveis, causadoras de grandes males, homicídios e roubos em templos, precipitar-se-ão no Tártaro eternamente, interditando-lhes a palingênese. As almas, cujo comportamento se revelou irascível para com seus progenitores, serão arremessadas do Tártaro para o rio flâmio Periflegonte, donde serão conduzidas ao lago Aquerúsia, suplicando reparações aos seus imolados por suas transgressões. As almas pias e teófilas, evidenciadas pelas almas filósofas, serão libertadas dessas regiões íferas e arrebatadas para os lugares súperos, onde habita a morada pura dos deuses, residindo por todo o tempo, purificadas dos corpos, nesse âmbito sublime. As almas magnânimes, por fim, residiriam no lugar supraceleste, contemplando as idéias imiscidas, enquanto as almas abjetas povoariam, aprisionadas, os recônditos das regiões infernais. Platão desenvolve, para Mattéi (Mattéi,1996:146) uma geografia subterrânea, opondo aos habitantes da terra ífera, residentes em cavidades, para onde confluem neblina, água e ar, a terra súpera e o céu verdadeiro. A cosmografia mítica, retomando elementos tanto da cosmogonia hesiódica quanto da épica homérica, segundo Mattéi (1996), opondo divindades primordiais antitéticas, tenebroso Tártaro e o benevolente Oceano no eixo vertical do mundo invisível do Hades, Styx glacial e Periflegonte flâmio no eixo horizontal do lago Aquerúsia, explicita a lógica de oposição complementar entre os gêneros visível e invisível. Platão impõe a premência

Formes sont posées par l'élan de l'âme quand elle se ressouvient de sa puissance de saisir ce qui est véritablement, par elle seule et sans le secours des sens”.

da disposição tetrádica dos rios, exposta nas quatro correntes citadas, Oceano celeste e Aqueronte terrento, por um lado, Styx glacial e Periflegonte flâmico, por outro.

A récita mítica sobre o cortejo das almas manifestaria o que o discurso lógico não pode evidenciar. O mito cosmográfico se apresenta não como um discurso subordinado à ordem lógica das razões, mas como narrativa que contém uma homologia estrutural com o pensamento lógico, potencializando-o. Jean François Mattéi (Mattéi,1996:138) propõe a classificação dos mitos platônicos em mitos genealógicos e mitos escatológicos. Os mitos genealógicos “expõem o nascimento do mundo, dos homens e também dos deuses, ou remontam à origem do conhecimento”. Os mitos escatológicos exprimem “o destino final das almas e o seu ulterior renascimento”¹⁵. Segundo Mattéi, a fim de ensinar o destino final das almas e sua palingênese posterior, a prédica socrática apresenta o trajeto das almas no decurso temporal no âmbito de uma topografia infra-terrenta e supra-celeste, exprimindo a justiça cósmica. A récita mítica é, para Mattéi (Mattéi,1996:145), dividida em quatro partes: (a) a analogia entre as regiões terrenhas, as terras ínfera e súpera (108c-111c); (b) a descrição do sistema hidrográfico subterrâneo, distribuído a partir de quatro rios (111c-113c); (c) as sanções póstumas e o destino final das diversas espécies de almas (113d-114c); (d) uma breve conclusão acerca do ensinamento do mito (114c-115a). A inspiração platônica da composição do mito seria o relato órfico do descenso ao Hades (Mattéi,1996:146), pois Orfeu, com a ajuda de Hermes, desce ao Hades para retirar Eurídice do reino umbrático. Platão empresta da escatologia órfica tanto a imagem da boa rota, a via reta, e da rota a ser evitada, a esquerda, quanto a figura de labirintos e encruzilhadas, nos quais a alma se arrisca perder-se (Mattéi,1996:146). À descrição do reino do Hades com sua distribuição cardinal tetrádica de quatro rios, Oceano, Tártaro, Stix e Periflegonte, se associa o mito do Julgamento Final, impondo o lote de cada alma

¹⁵ V. Mattéi (Mattéi,1996:138). Para Mattéi, os mitos genealógicos são o mito da humanidade primitiva no *Protágoras*, o dos filhos da terra no livro III e VIII da *República*, o mito aristofânico dos homens primitivos no *Banquete*, o mito da idade de ouro e do reino de Cronos no Político, no livro IV das *Leis*, o mito do nascimento de Eros no *Banquete* e o das cigarras no *Fedro*, também o mito de Theuth sobre a origem da escrita no mesmo diálogo, o mito da antiga Atenas e de Atlântida no *Timeu* e *Crítias*, assim como todo o *Timeu* por ser um discurso verossímil (*lógos eikóta*) sobre a gênese do cosmos. Os mitos escatológicos são o mito do Julgamento Final no *Górgias* e no *Fédon*, o mito de Er no livro III da *República*, o mito da atalagem alada no *Fedro*, aos quais se pode associar o mito do *Crítias*, porque se trata não apenas da origem dos Atlantes, como também de seu fim, narrando da fundação da ilha por Poseidon até a sua destruição por Zeus.

perante seus numes correspondentes. A região súpera, âmbito supraceleste, onde habitam os deuses e as formas inteligíveis, se reportaria ao ser puro imiscido, enquanto a região ínfera, domínio infernal e território do esquecimento e antitética ao lugar uraniano, referir-se-ia, portanto, ao não-ser absoluto, de sorte que às topologias cosmográficas corresponderiam os âmbitos ontológicos do ser e do não-ser. Os lugares ôntico e meôntico se relacionariam à plenitude do inteligível e à sua degradação absoluta no sensível, concernentes à alma filósofa e à alma abjeta. Ressaltar-se-ia o nexos evidente entre a hermenêutica política e a hermenêutica cultural, à medida que à reflexão sobre a condição do filósofo na esfera da pólis se associaria a especulação palingenética. Se no campo político, o saber verdadeiro produz a supressão da vida, pelo modelo socrático, no campo mítico promove a bela morte e a eternidade jubilosa. A segunda navegação assinala o reconhecimento socrático da hermenêutica dos cultos órficos, pois as idéias são concebidas depuradas do sensível. O elogio socrático da alma purificada salienta, pela experiência do sagrado, a congeneridade entre o filósofo e o divino e a conseqüente participação da alma filósofa e remêmora nas idéias.

O mito escatológico do destino das almas explicita, portanto, as ações necessárias para que o homem participe, em vida, da virtude e da sabedoria (*aretês kai phronéseos*) (*Fed.114c*), pois belo é o prêmio e magnífica é a expectativa se regermos nossa vida pelo mito. A récita socrática, pertinaz em seu encômio à sabedoria, supera a mera mitologia popular ou exercício de fabulação, porquanto, hineando a tanatomeleté, Sócrates exprime uma nova compreensão da função intelectual da alma humana. “Na teoria de Platão, o pensamento mítico perpetua-se do mesmo modo que se transforma” (Vernant,1990:127). Com efeito, não convém, pondera Sócrates, a um homem dotado de intelecto sustentar firmemente a veracidade do relato mítico, mas belo é o risco se supormos a imortalidade da alma e a palingenesia, pois tais suposições produzem um encantamento. A narrativa mítica reitera os elementos deontológicos necessários à constituição da vida justa e feliz. O reconhecimento socrático do mito escatológico das almas, ratificada sua natureza não verdadeira, verossímil, demonstra o equívoco de se pensar uma relação antitética entre mito e filosofia ou a prevalência dessa em relação àquele. A prédica mítica nos instrui a reger a vida com temperança, sabedoria e justiça,

magnanimidade e verdade, indicando-nos, assim como a um herói trágico, ligado à sua possessão numinosa, o nosso fabuloso destino.

A evidência de que o aprendizado é reminiscência permitiu-nos, portanto, atestar a natureza ingênita e incorruta da alma, reportando-nos à concepção da existência das idéias imutáveis, de sorte que podemos discernir no diálogo três tópicos precípuos relativos à invenção platônica da dialética: a teoria do saber pré-natal, a tese da alma imperecível e a compreensão das idéias incorpóreas, com os quais Platão constituirá o discurso verdadeiro, opondo-se aos gêneros produtores de discursos antilógicos, aos imitadores fantásticos e doxásticos. A concepção do aprendizado rememoro, registrado no *Mênon* e no *Fédon*, evidencia a prevalência do discurso verdadeiro em face de um presumível discurso persuasivo porém falso. A dialética surgiria do elevado saber anamnésico ante a concepção de uma ordem verossímil das aparências, na qual haveria apenas a mútua alternância dos contrários e o devir cambiante, em que o dessemelhante mantém comunidade com o semelhante. A alma mnemônica, por meio da posse da reta opinião e da ciência, discerne as formas ingênicas, das quais os entes visíveis, imitando, pela presença numinosa, o divino e imortal, participam. Se a realidade fenomênica é, de acordo com a segunda parte do poema parmenídeo, composta de fogo etéreo e noite escura, torna-se mister aferir suas formas constitutivas.

II. O saber dialético e o filósofo em *República* V, VI e VII

O reconhecimento do ofício do filósofo e a reta apreciação de seu poder dialético, diferenciando-os de outras artes e de outros gêneros produtores de discursos, são tópicos centrais para a interpretação dos *Diálogos*. A dialética é apresentada nos livros VI e VII da *República* como o procedimento filosófico por excelência e o filósofo é entendido como dialético. A constituição da figura do filósofo realizar-se-á em *República* V pelo discrimine de seus gêneros dessemelhantes, pela consideração dos muitos amantes de imagens e espetáculos. A apreciação das identidades de funções e diferenças de natureza entre a comunidade de mulheres e a dos guardiães depende sobretudo da correta aplicação do método de divisão por formas, empregado em *República* V, consistindo na atribuição de semelhanças e dessemelhanças a determinados gêneros. Mediante a referida divisão, entender-se-ia a multiplicidade fenomênica não como um mero amálgama de partes indistintas, mas como um todo

compósito e completivo, pluralidade aparente, organizado entre gêneros que tanto podem combinar-se quanto se excluírem mutuamente. Sócrates utiliza o método de divisão, precípua ao poder dialético, dizendo que a gênese e a educação das mulheres assemelham-se às do homem, pois as fêmeas dos cães vigiam, caçam e fazem todas as coisas em comum com os machos, não obstante sejam mais frágeis que eles. Se as mulheres devem exercer as mesmas funções dos homens, é mister atribuir-lhes a mesma educação e formação. O método de divisão por formas é preliminarmente empregado a fim de detalhar as naturezas e as ocupações semelhantes e dessemelhantes dos varões e mulheres no plano costumeiro, portanto, no âmbito sensível, particularmente nas relações sociais instituídas na pólis clássica, manifestando a premência de ser consoantes ao plano da natureza, respeitada a homologia socrática entre natureza e convenção, não se reportando ainda à relação entre formas inteligíveis no horizonte numênico.

Sócrates afirma que lhes parece haver, se efetuassem o que foi dito, muitas coisas risíveis acerca dos temas falados, que seriam alheias ao costume (*parà tò éthos*) (*Rep.V 452a*). Para muitos, é manifesto ser risível as mulheres exercitando-se nuas em palestras na companhia dos homens, não apenas as jovens, mas também as anciãs, assim como os velhos que se aprazem em exercitar-se em ginásios, não sendo agradáveis de se ver. Porém, não é preciso temer os escárnios dos zombadores, advinda uma mudança na ginástica, na música, no manuseio de armas e na equitação, sendo necessário avançar na rudeza dos usos, pois não há muito tempo o que parecia aos helenos ser sobretudo vil e risível, assim como parece ser aos bárbaros, que os homens fossem vistos nus, fora principiado nos ginásios primeiro pelos cretenses e depois pelos lacedêmonios, quando, exercitando-se, pareceu-lhes ser melhor desnudar-se do que vestir-se. O risível aos olhos foi retirado pelo que se revelou ser o melhor ao raciocínio (*Rep.V 452d*). O filósofo se opõe ao aparente imediato, referente à filodoxia, pois quem se empenha antes em fazer rir, observando como risível algum outro espetáculo do que é insensato e nocivo, ocupa-se ativamente de uma outra meta do que a meta do Bem (*tòn skopòn tou agathou*) (*Rep. V 452d,e*). A análise socrática esmaece a oposição entre natureza e convenção, *phýsis* e *nómos*, reportada na tradição sofística a Hípias de Élis e a Antifonte, revelando, pois, que a derrisão se

origina do não reconhecimento desse nexu precípua. O escopo socrático intenta superar a aparente oposição sofística entre a lei natural não convencional e a lei convencional não natural, originada do desconhecimento do poder dialético que sustém o método de divisão por formas, escrutinando semelhanças e dessemelhanças aparentes e reais. O liame, rejeitado por Hípias de Élis e por Antifonte, é necessário à consecução da melhor pólis. O livro V da *República* prepara o interlocutor para as questões ontológicas atestadas nos livros VI e VII, onde se apresentam os gêneros sensível e inteligível, visível e invisível.

Se se homologa haver para as naturezas diferentes as ocupações respectivamente diferentes e se a natureza da mulher é diferente da natureza do varão, não seria reprochável atribuir às diferentes naturezas ocupações semelhantes? O poder da arte antilógica (*he dúnamis tês antilogikês téchnes*), ironiza Sócrates, é nobre, afirmando que muitos lhe parecem se lançarem inadvertidamente à antilogia, supondo não rivalizarem, porém dialogarem (*ouk erízein, allà dialégesthai*)¹⁶, não sendo capazes de examinar o que se diz (*tò legómenon episkopeîn*) e diferir pelas formas (*diairoúmenoi kat'eide*), mas apegando-se meramente ao nome mesmo (*kat'autò ónoma*), utilizam-se uns contra os outros da contradição do que foi dito pela disputa e não pelo diálogo (*éridi, ou dialékto*) (*Rep.V* 454a). Assim, fixando-se vigorosamente apenas no nome, pela erística, rejeitando que naturezas diferentes tenham as mesmas ocupações, não se examinou a forma da diferença e identidade naturais (*tò eîdos tês hetéras te kai tês autês phýseos*), quando se atribuiu as ocupações diferentes às naturezas diferentes e as ocupações semelhantes às mesmas naturezas (*Rep.V* 454b). Sócrates diz que não foram anteriormente instituídas em seu conjunto a natureza idêntica e a natureza diferente (*ou pántos tèn autèn kai tèn hetéran phýsin*), mas privilegiou-se as formas da alteração e da semelhança (*tò eîdos tês alloióseos te kai homoióseos*), correlatas às ocupações semelhantes (*Rep.V* 454c,d). Não se pensou na

¹⁶ Cf.Kahn (1996:326): “So a reader (who may or may not be familiar with the *Meno* and *Euthydemus*) will recognize in the notion of *dialegesthai* mentioned in *Republic* V, and characterized there as the ability to draw relevant distinctions by ‘dividing according to kinds’, a reference to Plato’s own conception of serious philosophical discourse. Such a reader is prepared, then, to give *dialegesthai* its new, more potent meaning when it reappears in the context of the Divided Line at the end of Book VI”. Cf.Robinson (1962:85): “The more detailed connotation of ‘eristic’ and ‘antilogic’ tends to be whatever Plato happens to think of as bad method at the moment, just as ‘dialectic’ is to him at every stage of his thought whatever he then considered the best method”.

identidade e na diferença absolutas, mas na identidade e diferença relativas, nas formas particulares de semelhança e alteridade, atendo-se ao particular e desconhecendo o todo, procedimentos próprios à antilogia erística, restrita às palavras e a seus usos apenas argumentativos e refutativos.¹⁷ A natureza do filósofo, pelo contrário, se manifesta pelo cuidado com a natureza do todo, respeitando não as identidades e diferenças absolutas meramente, mas também as relativas.

O médico e quem possui alma médica têm a mesma natureza, mas o carpinteiro e o médico têm naturezas diferentes, todavia sejam em ambos os casos identidades e diferenças apenas relativas. Se o gênero dos homens e o das mulheres parecem diferir em relação a alguma arte ou à outra ocupação, é preciso atribuir-lhes certa diferença. Se parecem diferir unicamente porque a mulher procria e o varão engendra, não foi revelado que a mulher difere do homem a respeito do que foi dito. Se o gênero feminino se difere do masculino relativamente, não significa que se diferenciem absolutamente, pois se no plano biológico existe alteridade entre eles, no plano dos costumes, todavia, existe entre ambos o gênero de identidade, podendo ambos, porventura, se assemelharem. Portanto, é preciso que as fêmeas dos guardiães se desnudem, vestindo-se de virtude em vez dos hábitos, devendo, com efeito, associar-se a eles na guerra e na guarda da cidade (*Rep.V* 457a). O homem, ridicularizando ostensivamente a nudez das mulheres, que se exercitam tendo como meta o melhor, colhe o fruto não maduro do risível, parecendo não saber do que ri nem o que faz (*Rep.V* 457b). Carece-lhe, infelizmente, o poder dialético, pois diferindo o gênero humano em varões e mulheres, apreende diferenças apenas parciais, não atentando, de modo algum, para a relação recíproca entre o todo e as suas parcelas.

A dialética se difere da arte erística, pois esta se atém em convenções, apartando o nome do ser, e aquela, distinguindo os gêneros, não é alheia à natureza e ao costume. Privilegiando o poder dialético em face do poder antilógico, torna-se mister diferenciar o dialético daqueles que exercem a mera antilogia. Sócrates propõe

¹⁷Cf.Kahn (1996:298): "This passage is all the more interesting in that it is not thematically connected with the central account of dialectic in the *Republic*, but it looks both backwards and forwards: backwards to the contrast between dialectic and eristic that we will find in the *Meno*, *Euthydemus* and *Phaedo*, and forward to the conception of dialectic as Division (*dihairesis*) according to kinds that is conspicuous in the *Phaedrus* and later dialogues (*Sophist*, *Statesman* and *Philebus*) but otherwise scarcely noticed in the *Republic*".

distinguir o filósofo dos muitos amantes de espetáculos, visando à natureza e função do paradigma. O paradigma propicia ao homem retirar-se da vida hipnótica e onírica para a vida desperta e sábia. Um bom pintor, tendo desenhado o mais belo dentre os paradigmas humanos e concedendo-lhe traços adequados, não seria menor se não provasse se tal homem seria ou não capaz de existir, pois o paradigma possui realidade autônoma, não precisando de uma evidência empírica. Sócrates teria anteriormente produzido, pelo discurso, o paradigma da boa cidade, não sendo pior, se não conseguisse enunciar mediante indícios e provas se esta poderia ou não efetivar-se. Sócrates busca estabelecer pelo método de hipóteses se é possível que algo seja executado como se fala ou se é próprio à natureza que a execução aproxime-se menos da verdade do que o discurso (*Rep.V 473a*). A necessidade de que as palavras e os discursos se aproximem do verdadeiro constitui um tópico central dos *Diálogos platônicos*, revelando a principal diferença entre o filósofo e os outros muitos produtores de imagens e espetáculos, o poeta, o retor e o sofista, pois enquanto esses produzem imitações de simulacros, doxásticas e fantásticas, o filósofo realiza a imitação sábia e verdadeira, observando em sua arte o paradigma, sintetizando ‘práxeis’ e ‘léxeis’.

O paradigma é, por intermédio da grafia, tanto escrita quanto pictórica, impresso na alma do ser. Se o reto discurso sobre a melhor cidade é mais verdadeiro do que a sua presumível consecução, por causa de sua natureza paradigmática, cabe unicamente ao filósofo produzir o discurso verdadeiro, distinguindo-se dos meros produtores de imagens, o retor, o poeta e o sofista, imitadores de simulacros. O dialético, afeiçoado à filosofia e à filomatia e oposto à mera filodoxia, é o demiurgo de imagens verdadeiras. Se os filósofos, diz Sócrates, não reinarem nas cidades ou se os atualmente denominados reis e dinastas (*hoí nûn legómenoi basilês kai dynástai*) não se tornarem pois legítima e adequadamente filósofos, conjugando no mesmo poder a política e a filosofia (*dýnamis te politiké kai philosophía*), não há cessação nem para os males das cidades nem para os do gênero humano (*Rep.V 473c,d*). Se o filósofo não pode ser constrangido a mostrar em ato, tendo detalhado apenas em palavra, que é necessário fazer as formas da justiça e do homem perfeitamente justo nascer, isto provém da própria relação de afastamento entre a ação e a palavra, experimentada em seu tempo de degenerescência política, impondo ao filósofo aproximar, pelo discurso

verdadeiro, a melhor cidade de seu paradigma, do verdadeiro, mesmo que uma grande onda o inunde no risível e no descrédito da multidão. O filósofo, por sua postura e afeição à verdade e ao conhecimento, afasta-se da opinião dos muitos.

Sócrates ressalta que é preciso diferenciar quem são os filósofos, deferindo-lhes notoriamente o princípio, expondo que lhes cabe, apreendendo a filosofia, comandar na melhor cidade, diferentemente dos outros que não a apreendendo, apenas obedecem a quem comanda. Quem ama, não se afeiçoa por uma parte, mas pela completude do desejado. Porém, todos, na flor da idade, excitam, com sua beleza, e movem o amante de jovens e ávido de amor, parecendo-lhe serem dignos de seu cuidado e afeição. Os amantes de vinhos também deleitam-se com todos os vinhos. O filósofo distancia-se dos amantes da honra, pois o que deseja, deseja-o em sua completude. Os amantes da honra, não sendo capazes de comandar a armada, governam apenas um terço e não sendo honrados pelos venerados e magnânimos, satisfazem-se em serem honrados pelos medíocres e vulgares, sendo completamente desejosos de honra. O desiderante, todavia, deseja todo o aspecto e não uma parcela, assim como o filósofo é desejante da sabedoria, não em uma parte mas em seu todo completo (*Rep.* V 475b), pois quem quer degustar despreocupado toda a ciência, dedicando-se jubiloso ao aprendizado e revelando-se insaciável, é com justiça chamado filósofo (*Rep.* V 475c). Porém, aquele que, sendo jovem, suporta penosamente os estudos, não discernindo o que é útil ou nocivo, não pode ser denominado filômeta e filósofo¹⁸. O filósofo ama a natureza do todo, não descurando da relação entre o todo e suas partes, de suas relações recíprocas, tornando-se, por sua arte e seu ofício, verdadeiramente dialético.

A apreciação do ofício do filósofo se realiza pelo exame das muitas outras espécies de habilidade, exercidas no nível da aparência, ou seja, da multiplicidade fenomênica e da verossimilhança. O esforço socrático em definir o filósofo perante os muitos amantes do espetáculo e do ouvir se efetua no próprio âmbito da aparência,

¹⁸ Cf. Brisson (Brisson,2002:45): “Jusqu’à Platon, le terme *sophía* peut recevoir n’importe quel contenu dans la mesure où la *sophía* n’est, dans le monde sensible, liée à aucun contenu particulier. (...) Peut donc être qualifié de *philosophos* quiconque fait l’apprentissage d’une *sophía*, quelle que soit la nature de l’activité impliquée (...) C’est aussi dans ce sens large qu’Isocrate utilise les termes *philosophos* et *philosophía*. Mais pour Platon, le terme *philosophía* ne désigne plus l’apprentissage d’une *sophía* humaine (...) Elle devient aspiration à une *sophía* qui dépasse les possibilités humaines, car son but ultime est la contemplation d’un domaine d’objets, le monde des formes intelligibles, dont le monde des choses sensibles n’est qu’un reflet”. Cf. Dixsaut (1994), Nightingale (1995).

pois esses não superam, com suas artes, a esfera dos verossímeis. Os amantes de espetáculos, considerados ávidos de honra, se aprazem em aprender, porém é penoso colocar os amantes do ouvir como filósofos, pois esses não pretendem voluntariamente dirigir-se para as discussões e para a diatribe, mas, tendo emprestado os ouvidos para escutar todos os coros, correm para as dionísias, não se ausentando nem nas festas das cidades-estado nem nas das vilas (*Rep.* V 475d). Os amantes do ouvir dedicam-se em aprender as artes mediócras, não sendo filósofos, mas símiles a filósofos. Os verdadeiros filósofos amam o espetáculo da verdade (*philotheámonas tês aletheías*) (*Rep.* V 475e). O discrimine entre a aparência e a verdade possibilitaria a diferenciação entre os amantes de espetáculos e da verdade. A aparência, posta a sua natureza variegada, se manifesta numa comunidade recíproca de atos e corpos, cabendo ao filósofo, amante da verdade, discriminar as formas em si que a constituem, discernindo o real de suas imagens multifárias. O belo e o feio, entendidos como contrários, são, de fato, dois, mas cada um é um, apreendido isoladamente, assim como o justo e injusto, bem e mal e todas as espécies. Mas, aparecendo por toda a parte em comunidade de ações, de corpos e reciprocamente, cada um parece ser muitos (*pollà phaínesthai hékaston*)¹⁹ (*Rep.*V 476a). A pluralidade sensível é sujeitada à co-presença dos opostos, ora algo parece ser grande ora parece ser pequeno, ora alto ora baixo, pois os visíveis, em sua totalidade aparente, mantêm mútua comunidade. Sócrates evidencia o discrimine entre, por um lado, os amantes de espetáculo, os amantes da técnica e homens de ação e, por outro, os filósofos, haja vista que os amantes do ouvir e de espetáculos deleitam-se com as belas vozes, belas cores e figuras e todas produzidas a partir delas, todavia seu pensamento (*diánoia*) é incapaz de observar e também deleitar-se (*ideîn te kai aspásasthai*) com a natureza do belo em si (*tèn phýsin autoû toû kaloû*) (*Rep.* V 476b). Assim, os homens capazes (*hoí dunatoi*) de ascender ao belo (*tò kalòn*) e de observá-lo em si (*horân kath'autò*) são verdadeiramente raros (*Rep.* V 476 c). O filósofo possui a capacidade dianoética de contemplar o belo em si, não se aprazendo com o meramente belo, com a simples aparência de beleza, passível de turvar o julgamento e a opinião dos muitos. A circunscrição da figura do filósofo se

¹⁹ Cf. Irwin (1985:264): "In Book V Socrates describes the philosophers as lovers of truth, in contrast to the 'lovers of sights' who are interested only in sensible things and properties (475d1-e4). The just and the unjust, for instance, are two, and each is one, but each is combined with different bodies and actions".

realiza em oposição aos supracitados amantes de imagens e de parcelas, operando uma cesura radical em relação àqueles.

O ofício filosófico consiste em discriminar, pelo pensamento, os múltiplos sensíveis de suas formas inteligíveis correlatas, de sorte que o mundo fenomênico pode ou não revelar o inteligível por meio do sensível. Se contemplamos algo belo, é porque possui a aparência do belo, não sendo realmente belo. A realidade fenomênica, dada sua natureza compósita manifesta na comunidade de corpos e ações, pode induzir os amantes do ouvir e de espetáculos ao erro. A relação de afastamento entre esses e o filósofo é evidenciada na relação figurativa entre o sonho e a vigília, entre, portanto, a vida onírica hipnótica e a vida desperta sábia. Se o homem reconhece apenas belas ações, haja vista que se atém meramente ao sensível, mas não reconhece nem o belo em si nem é capaz do mesmo modo de dirigir-se para o que lhe concede o conhecimento, ele vive em sonho. O sonhar não é outra coisa senão, tanto em sono quanto desperto, conduzir-se para o símile, acreditando ser este não o símile, mas o próprio modelo, confundindo o paradigma com suas múltiplas imagens, o inteligível com os seus múltiplos sensíveis. Mas, quem dirige-se retamente para o belo em si, sendo capaz de contemplá-lo em si e em seus participantes, não pensando o belo nem por meio de seus participantes nem esses mediante o belo, parece viver desperto e não em sonho. Assim, o pensamento (*diánoia*) daquele que conhece (*gignóskontos*) é retamente denominado juízo (*gnómen*), enquanto quem opina (*doxázontos*) é nomeado opinião (*dóxan*) (*Rep.V* 476d). Se o conhecimento (*gnôsis*) incide sobre o ser (*tò ón*) e a nescidade (*agnosía*) sobre o não-ser (*mè ón*), há, precisamente, um intermediário entre o ser e o não-ser, entre os horizontes ôntico e meôntico, entre a luz diurna e a noite escura, entre a ciência (*epistémes*) e a ignorância (*agnoías*) que é a opinião²⁰ (*Rep.V* 477b). A opinião é entendida como um intermediário entre a plenitude do ser e de sua inteligibilidade, revelada pela posse da ciência e da intelecção, e o recôndito lugar do esquecimento, partilhado pela ignorância. A opinião é considerada um poder diferente da ciência (*állen dúnamin epistémes*) (*Rep.V* 477b), não podendo ser confundida com a

²⁰ Cf. Kahn (2002:83): "Between immutable Being and unknowable Not-Being he (Plato) has admitted the mixed realm of Becoming, which both is and is-not. Plato has thus accepted the derivative, inferior reality of the phenomenal realm – the realm that Parmenides' goddess seems to regard solely as a region of error and falsehood". Cf. Irwin (1985:265).

própria ciência, haja vista que possui gradação ontológica inferior ao ser puro imiscido e superior ao não-ser absoluto. O sofista habita, pois, essa região intermediária correlata à opinião e descrita alegoricamente no livro VII.

A opinião, residindo no intermediário entre o ser e o não-ser, pode ser ou falsa ou verdadeira, de sorte que a teoria platônica da 'dóxa' repousaria na evidência do caráter dicotômico e dúplice da opinião ante a perspectiva erística da impossibilidade da opinião falsa e do discurso antilógico. Se a multiplicidade fenomênica aparece numa comunidade de corpos e ações, urge discriminar suas formas constitutivas para que não se confunda o belo com o feio, o justo com o injusto e todas outras formas. A opinião falsa adviria do não reconhecimento da pluralidade sensível na forma inteligível. A opinião reta e verdadeira, a fim de se tornar ciência, deve ser concatenada pelo raciocínio da causa. Se a via da opinião se manifesta na ontologia parmenídea incompatível à via da verdade, ela aparece no livro V da *República* como intermediário entre as regiões meônica e ôntica, como percurso necessário ao desvelamento do conhecimento, da verdade e do ser. A crítica ao estatuto epistemológico da opinião se reporta à obtusidade daqueles que não aceitam superar o campo da visibilidade, imersos apenas no mundo fenomênico. O filósofo, ultrapassando o âmbito doxástico, pode compreender a participação ou não da esfera aparente na esfera numênica, do que é em si, e as múltiplas manifestações do ser no território sensível.

A asserção de que a opinião é um poder diferente da ciência nos põe a questão de saber o que é o poder. Os poderes (*dynámeis*) são um gênero dos entes, propiciando-nos efetuar aquilo que nos é próprio, por exemplo, a visão e a audição. O poder da visão seria um análogo sensível do poder dialético. A ciência é considerada de todos poderes o mais ativo (*pasôn dynámeon erromenestáten*) (*Rep.* V 477d), adquirida pelo reconhecimento da relação ontológica entre a pluralidade fenomenal e seus paradigmas correlatos. A opinião, relacionando-se tanto com o ser quanto com o não-ser, nos possibilita opinar. A opinião é diferente da ciência, tendo ambas poderes distintos. Porém, em que consiste esta diferença? Se o conhecido (*gnostón*) é o ser (*tó òn*), dado o liame entre conhecimento e ser, seria o opinado (*doxastòn*), por causa de seu poder diverso, algo diferente dele ou, então, seria o próprio ser (*tò òn*) (*Rep.*V 478 b)? Sócrates procede à avaliação do estatuto epistêmico da opinião, inquirindo se

podemos opinar sobre o não-ser (*tò mè òn*) ou se é impossível que o não-ser (*tò mè ón*) porventura seja opinado. Quem opina (*ho doxázon*) tem a opinião de algo ou sobre nada opina (*doxázein medén*)? Assim, é preciso entender de que modo a opinião, mesmo mantendo o nexa com o não-ser, pode ter uma condição ontológica, podendo tanto participar da existência quanto ser proferida. A ponderação socrática do provável estatuto epistemológico do não-ser nos reporta ineludivelmente à reflexão eleata acerca da rigorosa antinomia entre ser e não-ser. A aferição ontológica da opinião permitiria ao inquiridor socrático assegurar, ante a via parmenídea da opinião, o campo fenomênico. Se aquiescermos com a idéia propugnada por Charles Kahn (2001) de que o eleatismo constitui importante influxo para a elaboração da teoria platônica das Formas, entenderíamos a premência de proteger, pela opinião, os limites epistemológicos da pluralidade fenomenal correlata ao território político, porquanto a lógica eleata suprime, pela rejeição absoluta do não-ser, o fundamento epistêmico do verossímil e da imagem. As leituras redutoras do platonismo à teoria dos dois mundos descuram da relevância da esfera opiniática como resposta à inflexível antinomia parmenídea, baseada na supressão do não-ser. Se o âmbito doxástico é proferido como intermediário entre as regiões ôntica e meôntica, entre o ser puro imiscido e o não-ser absoluto, a análise minudente das relações entre o ser, o não-ser e a opinião, entre a opinião, o discurso e a imaginação verdadeiros ou falsos, realizar-se-á no *Sofista*, de sorte que esse texto não corresponde à suposta ruptura em relação à presumida teoria canônica das Formas, mas o refinamento dos tópicos implicados e anunciados em *República V*²¹

A vida onírica e hipnótica mantém o ser na nescidade, na privação de ciência, no não-ser, correlato ao âmbito do esquecimento. A ignorância, concebida privação do poder da visão, o compele a compreender a imagem como paradigma, o símile como

²¹ A opinião habita entre as regiões ôntica e meôntica, podendo tanto devir, por sua participação no ser, reta opinião quanto, por sua participação no não-ser, falsa opinião. Cf. Mié (Mié,2004:67): “La *doxa* representa un uso de la razón que, estando vinculado com la falsedad, articula ser y no-ser. La *doxa* combina ambos factores en la aprehensión de sus objetos propios: las imágenes. En este horizonte se inscribe la discusión sobre la opinión en *República V*. Éste es el mismo punto que se propone destacar el *Sofista* y ese acceso a la cuestión de lo falso viabiliza, en este último diálogo, la solución al problema eleático de la falsedad, que había sido tocado ya en el temprano *Eutidemo*, donde los erísticos negaban que exista discurso falso. La relación entre ser y no-ser se presenta en *República V* con ocasión del tratamiento de la *pseudès dóxa*”. Cf. Casertano (2002:72). Se o não-ser não pode ser, de acordo com o poema parmenídeo, nem dito nem pensado, pois pensar e ser são uma única e mesma coisa, Protágoras e Górgias teriam, para Casertano, inferido dessa equação o caráter veritativo de todo discurso possível, mesmo daqueles que, porventura, afirmam coisas contrárias a respeito de um mesmo tema.

modelo, confundindo-os, ocasionando a indistinção entre a gênese e a essência, o devir e a idéia. A opinião é um intermediário (*metaxù*) entre a ciência (*epistème*) e a ignorância (*agnoías*), entre o mais elevado poder e o lote ífero de conhecimento, pois aquele que opina, opina sempre acerca de algo (*Rep.V 478b*). A opinião não é nem ignorância (*áгноία*) nem conhecimento (*gnôsis*), não a sobrelevando, portanto, em obscuridade nem o superando em clareza, parecendo ser, por sua natureza intermediária, tanto mais obscura que o conhecimento quanto mais evidente que a ignorância (*Rep.V 478c*). A opinião é um intermediário entre o ser puro imiscido (*toû eilikrinôs óntos*) e o não-ser absoluto (*toû pántos mè óntos*) (*Rep.V 478d*), participando de ambos, do ser e do não-ser (*toû eînai kai mè eînai*) (*Rep.V 478e*). A opinião não é mero contraditório do conhecimento, não é o não-saber, mas a mescla comum entre o obscuro e o luminoso, entre o não-ser e o ser, entre os territórios ôntico e meôntico, entre a nescidade e o conhecimento, entre o sono e a vigília. Sócrates defende que os múltiplos usos costumeiros dos muitos sobre o belo e acerca das outras espécies percorrem o intermediário entre o não-ser e o ser imiscido (*metaxú toû mè óntos kai toû óntos eilikrinôs*), sendo por causa da opinião, poder intermediário (*tê metaxù dunámei*), que o intermediário é apreendido (*Rep.V 479d*). O opinado reside no intermediário entre o ser imiscido e o não-ser absoluto. Os admiradores das belas coisas não observam nem o belo em si (*autò tò kalón*) nem são capazes de dirigir-se para quem poderia conduzi-los e, opinando sobre coisas justas, não conhecem o justo em si, porque requer ser apreendido isoladamente, enquanto os admiradores do que é em si, do que se mantêm sempre idêntico e imutável, conhecem e não opinam (*Rep.V 479e*). Portanto, estes deleitam-se e amam o que incide sobre o conhecimento, enquanto aqueles o que incide apenas sobre a opinião reportada apenas ao horizonte fenomênico, amando e contemplando belas vozes, belas cores e congêneres, e não suportando o belo em si como um ser sem mistura, são retamente nomeados amantes da opinião (*philodóxous*), nunca denominados amantes do saber (*philosóphous*) (*Rep.V 480a*). A opinião não é em si mesma objeto de opróbio, mas reprochável é aprazer-se meramente com sua posse, pois seu escopo limita-se ao território fenomênico relativo à multiplicidade aparente. A referência à filodoxia prepara o argumento para a exposição de sua natureza antitética, a filosofia, considerando que o filósofo, por seu poder,

desvela na pluralidade complexa do sensível o ser real. A filosofia, por causa da comunidade e participação no ser idêntico e imutável, portanto, na natureza paradigmática, se constitui ante a filodoxia, por causa da comunidade apenas com o múltiplo, com a verossimilhança. A multiplicidade sensível requer, porém, ser entendida, para o filósofo, como a manifestação do tecido das formas inteligíveis.

A filosofia é determinada em oposição à filodoxia, o amante do saber em oposição ao amante de opiniões e espetáculos, a vida desperta e sábia em oposição à vida onírica e hipnótica, portanto, a vigília ao sonho, de sorte que constituem termos antitéticos, cujo despertar se realiza pela conversão da alma do ínfero para o súpero. Somente a dialética é capaz de dirigir o olhar do filósofo para o verdadeiro, propiciando-lhe superar a esfera das aparências, do meramente verossímil. Sócrates pergunta a Glauco quem deveria ser o melhor condutor das cidades: os filósofos que possuem o poder de apreender o que se mantém sempre como tal (*aei katà tautà*), ou os não-filósofos que erram tanto no múltiplo quanto no multifário, assegurando-lhe que se devem instituir como guardiães aqueles que lhes pareceria ser capazes de guardar as leis e os costumes das pólis (*nómous te kai epitedeúmata póleon*) (*Rep.* VI 484c), haja vista que a guarda deve ser concedida àqueles que vêem e não aos cegos, não havendo, porém, diferença entre esses e aqueles que se privam do conhecimento do ser (*tês gnóseos tou óntos*), pois não têm em suas almas nenhum paradigma evidente (*enargès parádeigma*) e nem são capazes de dirigir os seus olhares para o mais verdadeiro (*alethéstaton*), do mesmo modo que na pintura (*graphês*) (*Rep.* VI 484c). Mediante o termo *graphê* que pode designar tanto o ato de escrever quanto o de pintar, pois ambos se referem ao gênero visível, segundo Brisson (1990:52), a crítica da poesia é indissociável da crítica das artes plásticas, particularmente, da pintura e da escultura, haja vista que a performance oral dos poetas produziria no ouvinte uma aparência sensível, materializando os mitos em imagens, ou seja, o poeta assim como o artista plástico é um produtor de imagens: o poeta, por intermédio de uma magia simpática, aliena o seu ser sensível, devindo um taumaturgo e, por uma espécie de animismo, identifica-se aos “deuses, aos numes, aos habitantes do Hades, aos heróis e aos homens antigos” (Brisson, 1990:50). A poesia escrita, reservatária da tradição oral-mnemônica dos séculos obscuros, apresenta-se, para Sócrates, como reminiscência de

uma cultura puramente mítica, sagrada, cujo critério de evidência residiria na “autoridade das Musas, filhas de Zeus e Mnemosyne e por um testemunho visual, indireto ou direto” (Brisson,1990:52). A crítica da poesia e da pintura residiria, assim, não na imitação sábia e verdadeira, mas na imitação de simulacros, pois tanto o poeta quanto o pintor produzem suas artes não a partir de um paradigma evidente, mas por intermédio de simulacros.

Havelock, em seu estudo sobre a psicologia da declamação poética, atesta o poder do poeta relativo à transmissão do saber imemorial, pois em uma cultura prevalentemente baseada na oralidade, o poeta domina não apenas a memória individual, mas a memória coletiva. A sua poesia consistia num mecanismo de poder sobre a coletividade, pois era o instrumento da Musa e neto de Mnemosyne.

Sócrates procura definir para Glauco a noção de filomatia, desejo de aprender, propriedade indispensável para o condutor da cidade. Sócrates anui que as naturezas dos filósofos aspiram ao aprendizado, manifestado por aquela essência (*ekeínes tês ousês*) que sempre é (*tês aei ouíses*), não submetida nem à geração nem à corrupção (*genéseos kai phtorás*) (*Rep.VI 485b*), perguntando-lhe se haveria algo mais próprio ao saber do que a verdade e se é possível a uma mesma e única natureza, ao mesmo tempo, amar saber e amar mentir (*Rep.VI 485c*). Glauco diz-lhe que não, porque a filomatia requer ser cultivada desde a juventude, aspirando a toda verdade, pois aqueles que desejam verdadeiramente os conhecimentos e seus similares, sendo realmente filósofos, têm o prazer da alma nela e por ela mesma, abandonando o prazer corpóreo. A estreiteza de espírito, para esses amantes, é contrária à alma que tende sempre a concentrar-se no todo e no conjunto das coisas divinas e humanas (*toû hólou kai pantòs theíou te kai anthropínou*) (*Rep.VI 486a*), pois tendo um grande pensamento (*dianoía megaloprépeia*), contemplam, por um lado, o conjunto do tempo e, por outro, o conjunto dos seres, não considerando grande valor a vida humana, porque não teme morrer (*Rep.VI 486b*). O filósofo não teme a morte, à medida que purifica a sua alma, liberando-a e separando-a dos desejos e cadeias corporais. A frivolidade é o contraditório da filomatia, pois uma natureza frívola não participa da verdadeira filosofia. A alma verdadeiramente filosófica é mnemônica, pois tem a capacidade de anamnese, e se não a fosse, seria vazia de ciência. Segundo Sócrates, é preciso que a alma

dianoética, cujo poder é o pensamento, possua, além da filosofia, filomatia e da memória, a medida (*enmetron*) e a boa graça (*eúcharin*), espontaneamente guiando-se para a idéia do ser (*epì tèn toû óntos*) (*Rep.VI 486d*), contraditória ao não-ser, à nescidade. Sócrates rejeita qualquer ocupação que não seja exercida pela memória (*mnémon*), bom aprendizado (*eumathés*), magnanimidade (*megaloprepés*), boa graça (*eúcharis*) e que não seja amiga e congênere (*phílos te kai sungenès*) da verdade (*aletheías*), justiça (*dikaíosýnes*), temperança (*sophrosýnes*) e virilidade (*andreías*) (*Rep.VI 487a*). A filosofia e a filomatia, presentes na alma remêmora, na vida dotada de saber, são atributos indispensáveis para o condutor da própria cidade.

A objeção de Adimanto ao encômio socrático da filosofia evidencia o afastamento do filósofo da multidão. Adimanto rejeita o louvor ao filósofo, pois, para ele, todos aqueles que se dedicam à filosofia, devem usufruí-la na juventude até o término de sua educação. Porém, ocupando-se dela por muito tempo, tornam-se, segundo Adimanto, extravagantes, totalmente viciosos e ineptos para conduzir corretamente as cidades, mesmo parecendo serem eqüânimes por causa de sua educação e formação. O vilipêndio de Adimanto é vigorosamente refutado por Sócrates, para quem o sentimento que as cidades infligem aos homens eqüânimes é o mais penoso. A defesa do filósofo supõe o uso de recursos pictóricos para melhor descrevê-lo, pois, a fim de realizar sua apologia, é mister, conforme Sócrates, desenhá-lo, reunindo muitos traços, assim como os pintores, misturando animais fabulosos e congêneres, pintam (*hoi graphês gráphousin*) (*Rep.VI 488a*). A arte do timonear é uma imagem precípua para evidenciar o tratamento concedido ao filósofo nas cidades, haja vista que a pleora dos tripulantes não julga ser necessário ao verdadeiro timoneiro o estudo das estações e dos anos, do céu e dos astros, nem supõe serem capazes de obter seja por arte seja por empenho o timonear, considerando o seu piloto um metereólogo, tagarela e inepto (*meteoroskópon te kai adoléschen kai achrestón*) (*Rep.VI 488d,489a*), atributos geralmente concedidos ao filósofo. A imagem detalhada do timoneiro explicita a condição do verdadeiro filósofo nas cidades, à medida que a comparação entre eles reside na ausência de filotimia e na plena aquisição da filomatia. O vitupério ao filósofo se origina do apedeutismo e da amusia. Mas, a maior e mais violenta acusação contra a filosofia surge dos detratores que afirmam praticá-la, considerando os filósofos

totalmente viciosos e inaptos. A difamação do filósofo nasceria da insciência e da calúnia. Porém, o impostor jamais participaria da verdadeira filosofia, porque o genuíno amante da filomatia se esforça naturalmente para atingir o ser, sem se prender às múltiplas e cambiantes aparências de cada coisa e, sem desanimar, apreende, pela alma com o apoio do raciocínio, a natureza de cada ente, de sorte que, por uma espécie de congeneridade, se nutre, conhecendo a verdadeira vida, misturando-se e combinando-se ao ser real, produzindo o intelecto e a verdade (*noûn kai alétheian*) (*Rep.*VI 490a,b). A verdade, hegemônica, não tem como ácolito um coro de males, mas a pureza e a justiça, acompanhada da temperança. A coragem, a eumatia, a magnanimidade e a memória são qualidades naturais da alma filosófica e racional, às quais a multidão, subordinada à multiplicidade das opiniões, não é capaz de se aplicar, permanecendo no horizonte da ignorância.

Assim, há bens que corrompem e desviam a natureza filosófica da filomatia, como a beleza, a riqueza, o vigor corpóreo, as potentes alianças na cidade e congêneres, haja vista que a melhor natureza, submetida a um regime hostil, pode se tornar pior do que uma natureza medíocre. As almas mais bem dotadas, sujeitas a uma má educação, se tornam eminentemente más, porquanto se a natureza filosófica recebe um aprendizado apropriado, necessariamente almeja ao melhor crescimento. Porém, se essa foi semeada e nutrida em um terreno impróprio, hostil, origina-se viciosa. Os vituperadores do filósofo, sentados, pois, conjuntamente nas assembléias políticas, nos tribunais, nos teatros, nos acampamentos e em outras reuniões públicas reprovam ou anuem, com muito alarde, determinados atos ou palavras, excessivamente exortando-os ou aplaudindo-os (*Rep.* VI 492b). O sofista manifestar-se-ia na massa indistinta. A natureza suprema e virtuosa do filósofo, desenhada por Sócrates, evidencia o seu real afastamento da multidão. Os professores e sofistas, não podendo persuadí-la, ameaçam-na com desonra (*atimía*), punindo-a com multas e ameaças de morte (*Rep.*VI 492d). O filósofo, não se sujeitando à persuasão do coro dos males, é apenas com a privação dos seus direitos. Ressalta-se a própria condição do filósofo perante os atenienses, pois não houve, não há e não haverá, para Sócrates, um caráter humano educado pela virtude que se apresente, todavia, adverso à educação dos citados sofistas e supostos educadores, excetuando, conforme o provérbio, o caráter

divino (*Rep.VI 492e*), do qual a natureza filosófica aspira aproximar-se. Constitui-se um tópico essencial dos *Diálogos* a congeneridade entre o filósofo e o divino, manifestada de modo eminente pelo parentesco intelectual na ulterior imagem do Sol e, de modo específico, no poder e idéia da supraessencialidade do Bem. O horizonte político, nutrido pela alma dianoética e mnemônica, é congênito ao horizonte cultural, pois o filósofo não compreende a sabedoria mediante o impulso e os prazeres de uma massa multiforme reunida nas assembléias, seja aplicados à escrita, à música ou à política, e à medida que não subordina a consideração da beleza de um poema, duma obra ou de uma benfeitoria cidadina à opinião da multidão, à pluralidade sensível, importando-lhe prevalentemente o belo em si e não as múltiplas e cambiantes belas aparências dum poema escrito ou de uma pintura adornada. A relação que o filósofo mantém com as idéias e com a idéia supra-essencial se assemelha, para René Schaerer (Schaerer, 1938:238), ao liame que o herói homérico tem com seus deuses, porquanto Platão foi educado, para esse autor, na grande escola de Homero, ressaltando a permanência do discurso mítico no discurso filosófico. Se o discurso mitopoético almeja hinear a comunidade entre deuses e mortais, empregando o recurso ao visível, o discurso filosófico aspira a hinear a mútua comunidade entre os homens e as idéias.

As qualidades constituintes da alma dianoética devem ser pensadas pela forma do Bem (*toû agathoû idéa*), considerada o maior conhecimento (*mégiston máthema*), da qual todas as coisas justas e as outras retirariam proveitos e utilidades (*chrésima kai ophélima*) (*Rep.VI 505a*). Assim, é mister reconhecer o que é o Bem (*tò agathòn*), se é ciência (*epistémen*), prazer (*hedonén*) ou se porventura é um outro além destes (*Rep.VI 506b*). Para Sócrates, há muitas coisas belas, boas e singulares que afirmamos existir e que discernimos pela razão, ao mesmo tempo em que afirmamos haver o belo em si e o bem em si; do mesmo modo, sobre todas as coisas que são instituídas como múltiplas, cada uma refere-se a uma idéia única (*kat'idéan mían*) assim como a uma essência (*miás oúses*) (*Rep.VI 507b*). A apreensão da idéia ante a pluralidade fenomenal remete-nos à tese da forma em si e da multiplicidade aparente, em que “cada idéia refere-se à indivisibilidade e a sua dispersão fenomenal à divisibilidade” (Cherniss,1980:47), ulteriormente consideradas como o limite e o ilimitado. A multiplicidade aparente, por um lado, é visível, mas não inteligível (*tá mèn dè horasthaí, noeïsthai d'ou*), as idéias,

por outro, são inteligíveis, porém não visíveis (*tàs d'au idéas noeîsthai mén, horasthai d'ouú*) (*Rep.VI 507b*), de modo que as coisas visíveis (*tá horóména*) são apreendidas por intermédio da vista (*ópseî*), as audíveis pelo ouvido, enquanto todas as coisas sensíveis (*tà aîsthetá*) pelos outros sentidos (*taîs allais aîsthésesî*) (*Rep.VI 507c*). O demiurgo dos sentidos trabalhou, com efeito, mais arduamente no poder do ver e ser visto (*tèn toû horân te kai horásthai dýnamin*) do que em outros (*Rep.VI 507c*). A atividade demiúrgica, engendrando os sentidos, privilegia o poder de ver e ser visto. O ouvido e a voz, todavia, não demandam um outro gênero, para ouvir e para ser ouvido, pois se não sobrevier o terceiro, um ouvirá e o outro certamente será ouvido. O poder da visão e o poder do ser visto necessariamente demandam um terceiro gênero que é a luz, pois existindo na vista a visão, e tentando o possuidor utilizá-la e havendo também as cores nas coisas, se não houver necessariamente outro liame, terceiro gênero, gerado para isso, sem ele, a visão não veria e as cores seriam invisíveis. Ressalta-se, portanto, a reiterada remetência ao campo visual, sintetizada na homologia entre as formas do Sol e a do Bem, mostrando o componente figurativo e estético da expressão forma do Bem ante a presumível noção de existência separada, propugnada por Aristóteles. No abono dessa defesa, salientar-se-ia a prevalência do poder de ver e ser visto causado pelo terceiro gênero e resultante da ação completiva demiúrgica, de sorte que a esfera da sensibilidade imita os mecanismos da inteligibilidade. A cuidadosa relação de semelhança entre o percipiente e o percebido imitaria a relação de congneridade entre a alma filósofa e as coisas inteligíveis.

O paradigma da visão, enquanto órgão superior de sensação, é evidenciado em *República VI 507 d*, pois há entre o percipiente, elemento ativo, identificado à visão, e o percebido, elemento passivo, identificado ao que é visto, um terceiro gênero que é a luz, conspícuo liame que unifica o sentido do poder da visão e o poder de ser visto. Sócrates, expondo a Glauco ser a luz o terceiro gênero, indaga-lhe quem poderia dentre os deuses do céu indiciar ser o soberano da luz, pois esta faz a nossa visão ver (*ópsis horân*) o melhor possível e as coisas visíveis serem vistas (*tà horóména horásthai*) (*Rep.VI 508a*), de sorte que é manifesto ser o Sol a causa da visão. A visão não é o Sol, nem ela, nem em o que devém, que denominamos vista. Porém, dentre os órgãos dos sentidos a visão é o mais semelhante à forma do Sol. O Sol não é a visão,

sendo o seu causador e por intermédio dela mesma é visto. O Sol é considerado o rebento do Bem (*tòn toû agathoû ékgnonon*), tendo sido gerado pelo Bem conforme a sua própria proporção, analogia: o Bem está no lugar inteligível em relação ao intelecto e às coisas inteligíveis (*nooúmena*), assim como o Sol está no lugar visível em relação à visão e às coisas visíveis (*tà horómena*) (*Rep.VI 508b,c*)²². Se o Sol é, no lugar sensível, o causador da visão, o Bem é, no lugar inteligível, o causador da intelecção. Quando alguém não mais dirige seus olhos àquelas coisas, em cujas cores não mais incide a luz diurna, mas meramente dirige à luminosidade noturna, vê esmaecidamente e parece ser semelhante a cego, como se não houvesse uma visão pura de toda mistura (*Rep.VI 508c*). Mas, quando o Sol fulge a sua luz sobre aquelas coisas, vê com clareza (*Rep.VI 508d*). A luz diurna, a luminosidade noturna e a noite escura referem-se, figurativamente, ao ser não misturado, à opinião, intermediário entre o ser puro imiscível e o não-ser absoluto, e, enfim, ao não-ser. Na leitura de Brisson (Brisson, 1990:53), os filósofos do período clássico “privilegiam a vista, em que a imagem e a aparência descrevem uma marcha legítima, uma via de acesso incontornável ao que de outro modo permaneceria oculto”.

O âmbito fenomênico é o território do que se apresenta à visão, tendo como fonte e princípio o Sol, filho do Bem, poder e idéia supra-essencial, e seu ocultamento, privação da luz, é considerado como o horizonte do esquecimento, êxodo da memória e da anamnese. O Sol é o rebento do Bem e sua função, no lugar visível, é análoga à do Bem, no lugar inteligível, de sorte que o conhecimento dialético se realiza por causa do Bem. O Sol é a causa sensível da manifestação de todo ente, enquanto o Bem é a sua causa inteligível. Não se trata de definir o que é o Bem em termos de uma lógica apodíctica da identidade, todavia se trata de definir a sua função para o poder dialético de acordo com a compreensão do ser, da verdade e do conhecimento. A idéia do Bem é intuída pela função do Sol, sendo, ambos, causas iluminantes de seus lugares correlatos, havendo uma homologia, em primeiro, entre o Bem, o Sol e a unidade do

²² V.Dixsaut (2003:259): “Le schème de la filiation exprime une dépendance ontologique (de l’engendré par rapport au géniteur) et une ressemblance maximale (entre le fils et le père)”. Segundo Dixsaut, o visível é pensado como paradigma metodológico do inteligível, enquanto o inteligível é o paradigma metodológico do visível: “Elles (les métaphores) rétablissent une continuité et remettent à l’endroit la relation paradigmatique: le visible est utilisé comme paradigme méthodologique de l’intelligible, qui est son paradigme ontologique”. Cf. (Dixsaut,2003:259)

conhecimento, verdade e ser, em segundo, entre o ser, a luminosidade diurna e a ciência, em terceiro, entre a opinião, a noturna manhã e o verossímil e, em quarto lugar, entre o não-ser, a noite escura e a nescidade. Podemos afirmar que a imagem do Sol e a idéia do Bem efetuam uma homologia estrutural entre a ontologia, a cosmologia e a epistemologia, em que a ontologia agregaria as concepções de ser puro imiscido, de intermediário e de não-ser absoluto, a cosmologia sintetizaria as noções de luz diurnal, de noturna manhã e de noite escura, reportando-nos à segunda parte do poema parmenídeo, e a epistemologia, enfim, agregaria as noções de ciência, de opinião e de nescidade, i.e., privação de ciência.

Quando a alma mnemônica se dirige para algo, conforme a verdade e o ser, e repousa nele, ela o pensa, reconhece-o e parece ter intelecto. Porém, quando se mistura ao obscuro, ao gerado e corruto, opina e vê turvamente as opiniões se alterarem para cima e para baixo e parece não ter inteligência, pois o que fornece a verdade às coisas cognoscíveis e concede poder ao cognoscente é a forma do Bem (*tèn tou̐ agathou̐ idéan*), sendo a causa da ciência e da verdade (*aitífan epistémes kai aletheías*) como conhecida (*Rep.VI 508e*). Sendo ambos belos, o conhecimento e a verdade (*gnóseos kai aletheías*), Sócrates afirma a Glauco que a idéia do Bem é mais bela que esses e os conduz (*Rep. VI 508e*). A forma do Bem é causa do conhecimento e da verdade. Segundo Sócrates, é reto reconhecer que a luz e visão são semelhantes, no lugar visível, ao Sol, não sendo o Sol, e que a ciência e a verdade são semelhantes, no lugar inteligível, ao Bem (*agathoeidê*), não sendo o Bem, devendo-se estimar, meritoriamente, a posse do Bem (*tèn tou̐ agathou̐ héxin*) (*Rep.VI 509a*). O Sol é a causa da luz e da visão, assim como o Bem é a causa da ciência, da verdade e do ser, apreendidos somente pelo poder dialético. O Sol concede aos visíveis não apenas o poder de serem vistos (*tèn tou̐ horâsthai dýnamin*), mas também a gênese, o crescimento e a nutrição, não sendo a gênese. Do mesmo modo, para as coisas cognoscíveis, essas recebem do Bem a sua cognoscibilidade, mas retiram dele o ser (*tò eînai*) e a essência (*tèn ousían*) (*Rep.VI 509b*)²³. A forma do Bem se revela como tríplice causalidade, do ser, do conhecimento e da verdade. O Bem, não sendo

²³ V.Dixsaut (Dixsaut,2003:262): “Dans *l’Idea* du Bien est contenu la double puissance de révéler au sujet connaissant sa faculté d’intelligence et celle d’arracher les choses connues au devenir incessant en les rendant présentes sur le mode du ‘véritablement étant’, de l’essence”.

essência, está além dela em dignidade e em poder (*Rep.VI 509b*), sendo uma idéia supra-essencial. O Bem é apresentado como análogo, no lugar inteligível, do Sol. A utilização do discurso analógico permite que Sócrates desenvolva a forma do Bem pela imagem do Sol, pois o Sol é definido, ao mesmo tempo, como rebento do Bem e como sua imagem. A analogia com o Sol tem a função de esclarecer o poder do Bem, entendido por meio da capacidade de possibilitar inteligibilidade às coisas inteligíveis. Sócrates desenvolve a analogia entre o lugar visível e o lugar inteligível, em que à vista como órgão do sentido corresponde o intelecto como órgão do conhecimento. Sócrates diferencia duas espécies, a do inteligível, que reina, de um lado, no gênero e no lugar inteligível (*tò mèn noetoû génous kai tó pou*), e a do visível, que reina, de outro, no gênero e lugar visível (*tò d'horatoû*) (*Rep. VI 509d*). A homologia entre o gênero sensível e o gênero inteligível, constituída pela correspondência entre o olho do corpo e o da alma, entre a visão e o intelecto, entre a luz e a verdade, entre as coisas sensíveis e as formas inteligíveis, entre o Sol e o Bem, “põe em evidência a perfeita simetria das operações do corpo e do pensamento, expondo a unidade constitutiva da alma no ato do conhecimento” (Mattéi, 1987:129). A estrutura dialética é apresentada, na imagem do Sol, pela analogia topológica entre o lugar visível e o lugar inteligível e, na imagem da linha, pela analogia ontológica entre o gênero visível e o gênero inteligível. O Bem é o princípio não-hipotético do qual todos os entes retiram suas utilidades e proveitos, possibilitando-os realmente ser bons. A forma do Bem não é um princípio esotérico indizível e impronunciável, restrito aos discípulos da Academia e apenas transmitido oralmente, pois se assim o fosse, no parâmetro do raciocínio platônico, seria congênere ao não-ser. Cada forma retira sua natureza e capacidade da forma suprema do Bem.

A análise de *República VI 509 d a 511e* delimita o gênero visível e o inteligível. Uma linha é seccionada em duas partes desiguais, seguindo a mesma relação entre gênero visível e gênero inteligível. Na primeira subseção da linha, referente ao visível, há, quanto à clareza e à obscuridade, imagens, pois o gênero visível (*tó te toû horomé nou génous*) produz amplo esquema de gradações, sombras, aparições sensíveis em águas, em superfícies densas, brilhantes e lisas e também em congêneres. A subseção adjunta, da qual a primeira se assemelha, compreende os viventes, plantas e todo gênero artefato. A subseção adjunta representa os entes

físicos, artefatos e a primeira seção suas imagens e refrações. No que concerne à verdade e à não-verdade, aquilo que se assemelha se refere àquilo a qual se assemelha, ou seja, a imagem ao seu modelo, assim como o que é opinado ao que é conhecido (*tò doxastòn pròs tò gnóston*) (*Rep.* VI 510a), portanto, a opinião à ciência.

Na primeira seção do gênero inteligível, a alma, servindo-se como de imagens daqueles que tinham sido antes imitados, é compelida a examinar por hipóteses, dirigindo-se não para o princípio, mas para a conclusão. Na seção adjunta, a alma, tendo ido das hipóteses para o princípio não-hipotético, sem servir-se de imagens, como na seção anterior, efetua o método, com as idéias próprias e segundo elas (*Rep.* VI 510b). Como objeto do pensamento e como esfera de ação do método dialético, a matemática realiza a passagem do pensamento dianoético para a intelecção, pois os assuntos das diferentes ciências matemáticas podem devir objetos da dialética à medida que tenham ultrapassado suas hipóteses para apreender o princípio (*Rep.* VI 511e). O pensamento compõe-se de idéias matemáticas, pois basear-se em hipóteses, para o matemático, significa aceitá-las como verdadeiras sem questionar a sua legitimidade, tomando as hipóteses matemáticas por princípios indemonstráveis. A atividade dianoética parte de hipóteses para extrair-lhes as conclusões, prescindindo de figuras, pois “aqueles que se ocupam das geometrias, dos cálculos e de tantas outras e tendo estabelecido o par e o ímpar, as figuras, as espécies de ângulo e cognatos segundo o método, não as justificam nem a eles nem a outros, sendo a todos evidente, de modo que, tendo começado por hipóteses, resta-lhes concluir, homologando sobre o que observam” (*Rep.* VI 510c). Os geômetras utilizam-se de formas visíveis e conjecturam sobre elas, porém não raciocinam sobre elas, mas sobre as quais se assemelham, ou seja, suas formas²⁴. A geometria consiste tanto na dedução de conclusões por meio de proposições consideradas hipóteses quanto na apreensão das implicações que contêm as figuras traçadas, pois o quadrado desenhado é uma mera imagem sobre aquilo que especula o geômetra, pois pode deduzir as propriedades do quadrado em si, referindo-se aos elementos constitutivos do quadrado percebido ou imaginado, dependendo de uma intuição das figuras espaciais,

²⁴ Cf. Irwin (1985:279): “As mathematicians, they do not need to look beyond their starting points; it is left for the dialectician to see that the mathematicians make assumptions that need (for philosophical, not mathematical, reasons) further justification”; Cf. Kahn (1996:308).

axiomas e postulados. A geometria seria o aprendizado que, embora se utilizando de imagens e desenhos, permite organizar seus resultados mediante axiomas fundamentais e regras de inferência.

O geômetra conjectura a partir do quadrado em si e da diagonal em si e não segundo a forma visível que desenha nem tampouco a partir de outras figuras. As formas visíveis que eles modelam e desenharam são sombras, imagens desenhadas nas águas, simples cópias, empregando-as como imagens, buscando ver aquelas mesmas que são vistas somente pelo pensamento mediatizado, pois elas pertencem à espécie inteligível. A alma, coagida a servir-se de hipóteses acerca da investigação, não pode se conduzir para o princípio, pois não podendo deslocar-se além das hipóteses, utiliza-se de imagens dos figurados na seção inferior, das figuras desenhadas e traçadas, conjecturando sempre por meio de imagem. A geometria e as artes irmãs, como a própria astronomia e aritmética, possibilitam o saber dianoético, dependendo de uma figuração conjectural, porém apenas a ciência dialética consegue realmente explorar, pelo inteligível, as figuras e diagramas, descobertos por aquelas. Assim, os geômetras, astrônomos e aritméticos são caçadores, descobrindo as figuras, mas apenas o dialético sabe realmente utilizá-las. Pode-se dizer que é um ‘tópos’ reiterativo do discurso platônico a concepção de que o verdadeiro reside na região supra-celeste e para compreendê-lo as almas meritórias dos mortais precisam realizar o ascenso ao ‘tópos ouranós’, consistindo a astronomia e as ciências congêneres uma via privilegiada para esse rito ascensional. A astronomia, cuja Musa é Urânia, auxilia na mediação entre o fenômeno e a idéia. Se no pensamento filosófico, a razão dianoética, mediata, é sujeitada à pura inteligência, servindo-lhe de via, no pensamento mítico, Urânia é subordinada à Musa Calíope, patrona do discurso eloqüente e da poesia épica, iterando o nexos, portanto, entre mitopoese e filosofia, entre as mentalidades mítica e filosófica.

Segundo Sócrates, a razão apreende a segunda seção do inteligível pelo poder dialético (*tê toû dialégesthai dynámei*), considerando as hipóteses não como princípios, mas como meras hipóteses, as quais são marchas e avanços para apreender o princípio de todas as coisas, que não permite hipóteses²⁵. Apreendendo-o, a alma

²⁵ Para Lafrance (Lafrance,2001), o conhecimento intuitivo correlato ao princípio não-hipotético é anuído em *República* VI 511b pelo emprego reiterado das formas verbais *háptetai* (511b 4) e *hapsámenos* (511b7). Cf. Lafrance (Lafrance,2001:40): “Rien n’indique dans notre texte, ni dans le contexte, que ce

descende para a conclusão e não utilizando-se de qualquer sensível, mas de idéias próprias para outras idéias, finaliza em uma idéia. Sócrates afirma que a contemplação do ser e do inteligível é mais evidente pela ciência da dialética (*tês tou dialégesthai epistêmes*) do que pelas chamadas artes, como a geometria, a astronomia e a estereometria, as quais possuem as hipóteses como princípios, utilizando-se não dos sentidos, mas do pensamento (*diánoia*). O pensamento não se dirige para o princípio, mas, utilizando-se de hipóteses, não tem intelecção sobre o que se investiga, cabendo-a, todavia, ao dialético, haja vista que os entes são inteligíveis com o auxílio do princípio não-hipotético. A ciência dialética se reporta à etapa ascendente causadora da contemplação do ser e do inteligível, enquanto o processo dianoético nos remete à etapa descendente, referente ao movimento dedutivo utilizado pelas artes matemáticas. Portanto, denomina-se pensamento (*diánoia*) e não intelecção, a faculdade do geômetra e congêneres, porque o pensamento é considerado um intermediário entre a opinião e o intelecto (*metaxú ti dóxes te kai nou*) (*Rep.VI 511d*).

Sócrates denomina a dialética a real filosofia, cujo método é o único que, negando hipóteses, dirige-se, mediante marchas e avanços, para o princípio não-hipotético, a fim de estabelecer firmemente suas conclusões, porque a ciência, diferente da reta opinião, depende de conclusões bem instituídas pelo raciocínio da causa. *República VI* apresenta ineludivelmente a questão do ser e o nexa entre conhecimento, verdade e ser. A dialética é apresentada como o ascenso da alma para o ser e o inteligível, de sorte que a ciência dialética é a única, ante as outras também consideradas ciências, capaz de revelar o ser e sua inteligibilidade. Sócrates diz que das quatro seções do diagrama da linha surgem quatro afecções na alma (*pathémata en tê psychê*); intelecção (*nóesis*) é a seção súpera, pois seu escopo são os entes inteligíveis; a segunda é o pensamento (*diánoia*), um intermediário entre o intelecto e a

toucher de l'esprit implique une expérience d'ordre mystique qui dépasserait l'ordre de la connaissance humaine. Au contraire, tout le contexte renvoie à une classification des sciences et des degrés de connaissance, fondée sur des degrés de réalité. L'allégorie de la Caverne qui suit l'analogie de la Ligne offre sans doute une série de métaphores suggestives, mais celles-ci renvoient à une expérience d'ordre moral, et non pas d'ordre mystique". Lafrance interpreta, pois, o texto platônico por uma lógica que separa os territórios do mito e da filosofia, procurando depurá-lo de toda e qualquer remetência ao saber divino, pensando o saber ético como separado e autônomo em relação àquele. Pensar Platão por uma hermenêutica do mito não supõe, porém, dar prevalência ao discurso mitopoético em face do discurso filosófico, mas reconhecer uma lógica platônica de suas inter-relações, repousada na própria história da invenção ateniense do discurso filosófico.

opinião, entendido como permanente apreensão, por meio da alma, de uma realidade imutável; a terceira, crença (*pístis*); a ínfera, imaginação (*eikasía*), por ser afetada por imagens, ordenando-as por analogia, pois quanto mais participam da verdade (*aletheías metéchein*), mais possuem clareza (*sapheneías*) (*Rep.*VI 511e). A dialética é a real filosofia, determinada pela participação das quatro modalidades de conhecimento e das quatro afecções da alma na verdade, no conhecimento e no ser. A seção ínfera, a menos verdadeira e também a mais obscura é a da imagem, enquanto as outras, as da opinião, do pensamento e da inteligência, dela se diferem, em grau ascendente, pela participação em verdade, clareza e no ser. “Os graus de conhecimento são necessariamente graus de participação na verdade e no ser, dado que um dos traços característicos dessa concepção mítica e platônica da verdade é o nexos necessário entre conhecimento, verdade e ser” (Torrano,2002:23). A opinião é uma afecção da alma correlata à crença como modalidade do conhecimento. Seu território é tanto o horizonte político, intermediário entre as regiões ôntica e meôntica, onde se manifestariam por persuasão e por verossimilhança os debates públicos em assembléias e tribunais, quanto as disputas privadas, diatribes, onde se realizam as contendas antilógicas e a erística.

A imagem da caverna²⁶ é uma figuração do território político, região intermediária entre o ser imiscido e o não-ser absoluto. A condição humana, ínsita na referida imagem, é manifesta na relação instituída entre a vida onírica hipnótica e a vida desperta sábia, entre renascimento e morte, entre memória e esquecimento. A citada imagem intenta, no livro VII, revelar, por meio de um conjunto de relações sensíveis, o que foi exposto no livro VI em termos inteligíveis. A caverna, entendida como território ctônio, representa, em termos figurativos, a possibilidade do conhecimento ascender ou não à forma do Bem. A imagem da caverna permite a Platão atualizar a oposição constitutiva entre o poder ctônio e o poder olímpico. A imagem da caverna, poder icônico, discute figurativamente a nossa natureza, no que tange à educação e à ausência de educação (*paideías te péri kai apaideusías*), descrevendo homens em uma

²⁶ Cf. Mattéi (1987:118;122): “En toute rigueur des termes, si l'on veut rester fidèle à la langue de Platon, on ne devrait donc dire ni le ‘mythe’ ni l’‘allégorie’, mais l’‘image’ de la caverne, qu’il conviendra d’entendre, au-delà du mot lui-même, comme la caverne en tant que puissance d’images et même machinerie d’images”.

caverna, aprisionados, por grilhões, nos tornozelos e pescoços, permanecendo em seu interior, impossibilitados de deslocar suas cabeças, de modo que contemplam apenas as sombras projetadas pelo fogo na parede da caverna, não diferenciando, pois, a imagem umbrática do paradigma luminoso (*Rep.* VII 514a). A filosofia, na leitura de Jean François Mattéi, “em sua aurora, não negligenciou o papel iniciático da caverna que seria assimilado não apenas às profundezas terrentas, mas à totalidade da matéria umbrática e mundana” (Mattéi,1987:112)²⁷. Os prisioneiros atestam ser o verdadeiro (*tò alethès*) não outra coisa do que as sombras dos artefatos, não diferenciando a realidade do artefato, pois concebem o real por suas imagens, por meio de um grau inferior de conhecimento (*Rep.*VII 515c). Porém, quando um dos prisioneiros se libertasse e fosse constringido a elevar-se subitamente, deslocando seu pescoço, marchando e dirigindo seu olhar para a luz do fogo, sofreria, e devido à ofuscação, seria incapaz de contemplar aqueles cujas sombras outrora observara. Mas, se alguém, tendo antes observado fantasmas, dirigindo o seu olhar para o ser (*toû óntos*) e para as coisas que são, veria retamente, sendo compelido a julgar o que realmente é (*apokrínesthai hó ti éstin*), considerando que as coisas antes vistas (*tà tóte horómena*) seriam mais verdadeiras (*alethéstera*) do que as coisas no presente mostradas (*tà nûn deiknúmena*) (*Rep.*VII 515d). A passagem da pluralidade aparente para o ser real se refere ao processo de dispersão da multiplicidade fenomênica e conseqüente concentração no um, de sorte que o inteiro processo é concebido a partir daquilo que se mantém no campo da manifestação e do que o supera. Por causa da ofuscação, o prisioneiro reconhece maior grau de verdade na sombra do que no ser, no simulacro. Se fosse constringido a contemplar a luz em si mesma, afetaria os olhos e rejeitando-a, retorná-los-ia àquelas que foi capaz de ver, julgando-as, no que concerne ao ser, mais evidentes (*saphéstera*) do que aquelas que são mostradas (*tôn deiknuménôn*) (*Rep.*VII 515e). Quando retornasse à luz, tendo os olhos plenos de ofuscação, não seria capaz de ver (*horân oud' dýnasthai*) aqueles que agora, para Sócrates, denominamos

²⁷ Cf. Mattéi (Mattéi,1987:109;122;134): “Les pratiques de cultes chthoniens et olympiens en Grèce faisaient un contraste parfait en opposant l’orientation céleste des sacrifices des seconds à l’orientation terrestre des premiers(...) La caverne platonicienne est la *chôra* invisible rapportée à Hades sur laquelle vient se graver la détermination intelligible de l’idée pour offrir sa visibilité au visible (...) La puissance iconique de la caverne, avec son enracinement chthonien qui revient dans un grand nombre de mythes platoniciens est la patrie, ou plutôt la *matrîe* originelle du langage humain”.

verdadeiros (*tôn nûn legomémon alethôn*), devendo habituar-se se pretende ver (*ópsesthai*) o súpero (*Rep.VII 516a*). Apenas a reta formação permite ao homem o poder de conhecer a luminosa manhã, semelhante ao real, de modo que há uma oposição de princípios entre os termos luz e noite, entre os princípios celeste e ctônio. A imagem cavernosa retoma o princípio de oposição, registrada na mitopoese, entre Deuses ctônios e Deuses olímpios.

Sócrates propõe uma educação dos sentidos, proporcionando à vista a pura visão. Primeiramente, o prisioneiro contemplaria facilmente as sombras, as imagens (*tà eídola*) de homens e outras coisas nas águas e, por fim, eles próprios, sendo ambos análogos aos dois segmentos do gênero visível. A partir deles, dirigindo seu olhar para a luz dos astros e da lua, contemplaria mais facilmente o céu e, durante o dia, o sol e a luz solar. O prisioneiro contemplaria o sol, não em águas, nem em seus simulacros (*phantásmata*) em sede estrangeira, mas ele mesmo (*autòn kath'autòn*) em seu próprio espaço (*en tê autoû chóra*), inferindo que o sol fornece as estações e os anos, governando todas as coisas no lugar visível (*tô horoméno tópo*), sendo o causador (*aítios*) de tudo (*Rep.VII 516b,c*). O ex-prisioneiro, rememorando sua morada primeva, o saber lá existente e seus companheiros de prisão, alegrar-se-ia da mudança e lamentaria por aqueles que lá permaneceram. O descenso para a caverna expõe a árdua reconversão à obscuridade. O ex-prisioneiro, retomando a seu posto, tem os olhos ainda plenos de obscuridade, sendo risível para seus companheiros. O retorno para a caverna evidencia o afastamento da reminiscência experimentada pelo prisioneiro e seu conseqüente regresso para o estado de esquecimento, no qual a alma se aprisionaria aos desejos corpóreos. A fuga da caverna explicita um presumível êxodo da alma das cadeias corporais, remetendo-nos à concepção pitagórica do exercício de morte. A alma separada do corpo, concentrando-se em si própria, possui a acribia necessária à contemplação do ser e do inteligível, de sorte que a purificação da alma é um momento privilegiado para o saber noético. O maior grau de evidência e acurácia no conhecimento dos entes depende do reto uso do raciocínio sem o auxílio das sensações, distanciando-nos de prazeres e de dores impuros. Os amores, desejos, temores, múltiplas fantasias nascem da miscibilidade entre alma e corpo, impedindo-nos de contemplar os entes em si próprios, todavia apenas como simulacros, i.e., como

meras sombras das imagens icásticas. A imagem sensível do ascenso do prisioneiro à contemplação do sol é análoga à contemplação inteligível do ser, da verdade e do conhecimento, realizada pela alma, de sorte que o recurso à figuração da caverna ressalta as modalidades do conhecimento explicitadas, primeiro, nas imagens dos homens, segundo, nos próprios homens, terceiro, nos astros, quarto, no próprio Sol.

A imagem da caverna remonta à imagem do lugar visível, domínio das aparências, no qual os homens observam meros fenômenos, tendo como análogo icástico a habitação da prisão. A caverna exprimiria, pois, “esse mito primígeno relativo ao tecido primacial, no qual provêm os sensíveis, onde os elementos primevos do conhecimento inscrevem suas determinações no material sensível, fotosensível, da ‘chóra’” (Máttei,1987:122). O poder do sol possui como sua imagem análoga a luz do fogo na prisão. Apenas o poder dialético proporciona o ascenso da alma dos modos inferiores do conhecimento, a conjectura e a crença, para as suas superiores, o pensamento e a inteligência. Sócrates presume que a ascensão ao súpero e a contemplação dos supernos refere-se ao ascenso da alma para o lugar inteligível (*tèn eis tòn noetòn tópon tês psychês ánodon*), porquanto apenas o deus sabe se sua esperança é verdadeira (*Rep.VII 517b*). A esperança proferida por Sócrates evidencia que o conhecimento súpero no lugar inteligível é plenamente conhecido pelo deus, pois a forma do Bem é a mais perfectiva, sendo a última do lugar inteligível. Se o Sol, participando do lugar sensível, supera-o, proporcionando aos visíveis crescimento e nutrição, o Bem, participando do reino inteligível, supera-o, propiciando aos inteligíveis ser e essência. O ascenso para o princípio incondicionado efetua-se em face do descenso, assegurando, pela forma do Bem, o conhecimento da verdade do ser. A forma do Bem é a causa (*aitía*) de tudo o que existe de reto e belo em todas as coisas, pois no lugar visível gerou a luz e o seu soberano, o Sol, e no lugar inteligível é a própria soberana, fornecendo verdade e intelecto (*alétheian kai noûn*) aos seres. A forma do Bem é causa tanto do poder de conhecimento dos entes quanto de seu ser e essência. Assim, deve-se entendê-la para que se possa agir prudentemente, quer seja no particular, no âmbito próprio, quer seja no público, no território coletivo, sendo a

causa tanto da vida feliz quanto da vida justa. A forma do Bem é causa para que os entes possam ser bons.²⁸

Conceituar a forma do Bem como a causa incognoscível, impronunciável e inefável compelir-nos-ia a relacioná-la com o gênero meôntico. A admissão dessa congeneridade antinômica invalida o escopo platônico de diferenciação entre o filósofo e outros gêneros produtores de discursos, aprisionando-o à região ctônia. Para Dixsaut, “Platão não afirma jamais que o Bem é incognoscível e indefinível, todavia afirma evidentemente o contrário” (Dixsaut,2003:263). Se nos atermos aos critérios fundamentais enunciados por Sócrates, propriamente, o Bem é supra-essencial, superando-a em dignidade e poder, inferimos que o Bem possui o poder superno àquele de toda outra essência. Se toda essência tem o poder de comunicar sua propriedade à certa pluralidade fenomênica, o Bem tem o poder de comunicar-lhes sua propriedade, assegurando-lhes a comunidade com o que é realmente bom.

Sócrates indica que cada homem sustém na alma o poder de aprender (*dýnamis katamanthánei*), possuindo, para isso, seu órgão próprio, pois assim como o olho não é capaz de um outro modo que dirigir-se, conjuntamente com todo o corpo, da obscuridade para a claridade, da mesma forma deve aquele órgão, conjuntamente com toda a alma, dirigir-se do que está devindo (*toú gignómenou*) para o que é capaz de suportar a contemplação do ser e do mais manifesto do ser (*tò òn kai toú óntos tò phanótaton*) (*Rep.VII 518c*). O poder da alma realiza a conversão da noite escura para a luminosidade diurna, da ignorância para o conhecimento. Sendo a dialética inteligível, o poder da visão (*he tês ópseos dýnamis*) a imita quando se empenha em contemplar os viventes, os astros e o sol. Do mesmo modo, quando alguém busca empenhar-se, por intermédio do dialogar (*dialégesthai*), sem o auxílio de todas as sensações, mas mediante a razão, em dirigir-se sobre o que cada um realmente é (*ep'autò hò éstin hékaston*), não se detendo antes de apreender pela própria intelecção o que é o Bem

²⁸ V.Cordero (2000:46): “En effet, dans la *République*, le dialecticien était censé connaître la Forme du Bien, et cette Forme était placée, on le sait, au-delà de *l'ousia*. Mais chez Platon il n'est jamais question de *l'ousia* dans le sens d'une *Ousia* suprême ou originaire. La formule de la *République* veut dire simplement que la Forme du Bien se trouve au-delà de *l'ousia* de chacune des autres Formes, car, comme le montre l'analogie avec le soleil, elle est la cause des *ousiai*, tout en restant elle-même une *ousia* déterminé, celle du Bien. La participation de toutes les Formes à la Forme du Bien permet aux Formes de 'bien' jouer leur rôle de Formes. Ce rôle, dans le *Sophiste*, est repris par la Forme de l'Être, moins rattachée à un *ti*, car même le Bien était un *ti*, un quelque chose de déterminé”.

por si mesmo, atinge, enfim, o termo do inteligível, assim como antes o prisioneiro atingira o termo do visível (*Rep.VII 532a,b*). Se o olho corpóreo apreende pela luz as coisas sensíveis relativas à pluralidade, o olho anímico apreende pelo intelecto as formas inteligíveis correlatas ao que é em si, àquilo que se apresenta, para a reta razão, imiscido. A ascensão ao perfeito, suficiente e sempiterno depende do emprego do poder dialético e da razão. O termo do poder da visão é, no lugar visível (*tópos hóratos*), o Sol, enquanto o termo do poder dialético é, no lugar inteligível (*tópos nóetos*), o Bem, idéia e poder supra-essenciais, de sorte que o princípio não-hipotético, termo do inteligível, é a elevada idéia. A descrição do rito ascensional é prenhe de imagens remissivas ao discurso mitopoético, mostrando-nos que a hermenêutica da forma do Bem precisa ser realizada por uma imbricação entre, o que Havelock convencionou chamar, o discurso figurativo arcaico e o discurso conceitual clássico. A forma do Bem nos reporta ao caráter venerando da linguagem, pois a idéia de todas as idéias consiste na sublime revelação, compartilhada pelo verdadeiro iniciado teófilo, sintetizando no ato epistêmico saber humano e saber divino²⁹. Se anuirmos que o diagrama da linha oferece a descrição do percurso pedagógico-epistemológico do melhor condutor da pólis, entenderíamos que essa educação metódica supõe não um reproche dos sentidos e também das imagens, mas uma depuração dos componentes sensíveis, imagéticos, presentes na racionalidade gráfica, que não participariam, com efeito, de suas presumíveis idéias, porque, pela observância das múltiplas identidades e diferenças, semelhanças e dessemelhanças entre a pluralidade visível, apreender-se-iam as idéias constituintes do gênero numênico, paradigmas do gênero fenomenal. O campo perceptivo pode ou não induzir a intelecção ao exame, haja vista que entre as coisas presentes nos sentidos (*tà mèn en taís aisthésisin*), certas não induzem a intelecção (*tén nóesin*) ao exame (*eis epískepsin*), pois são suficientemente julgadas pelos sentidos (*hypò tês aisthéseos*), ao passo que outras recomendam de modo

²⁹ Lafrance entende a rota ascensional para o princípio não-hipotético como uma via estritamente racional. Cf. Lafrance (Lafrance,2001:44): “L’intuition du principe anypothétique dans la dialectique platonicienne n’est pas plus d’ordre mystique que l’intuition du *cogito* dans la pensée cartésienne, ou celle des principes de la démonstration dans la doctrine aristotélicienne des sciences. Le trait commun entre ces trois philosophes est qu’ils ont cru à la possibilité pour l’esprit humain d’atteindre une vérité absolue et universelle à partir de laquelle il serait possible de déduire des conclusions certaines et infaillibles”. Segundo Lafrance, o escopo do platonismo consiste em libertar a filosofia do recurso ao mito sob o risco dela se tornar uma sublime poesia conceitual.

absoluto o examinar (*episképsasthai*), porque a sensação não produz nada saudável (*Rep.VII 523a,b*). Sócrates se reporta às aparições contempladas de longe (*tà pórrrothen phainómena*) e às desenhadas em perspectiva (*tà eskiagrapheména*) (*Rep.VII 523b*). Para Sócrates, os desenhos que não induzem à intelecção são aqueles que não produzem, ao mesmo tempo, uma sensação contrária (*eis enantían aísthesin háma*) (*523b,c*). Porém, se realizam a percepção contrária, propicia-nos o juízo. As afecções contrárias, provocadas pelo recurso à *skiagraphía*, imprimem na alma a aporia, pois se a visão observa o grande e o pequeno, o lépido e o lento, por exemplo, misturados, a intelecção, por meio da aporia nascida da sensação, os contempla separados. O âmbito fenomênico, longe de excluir o horizonte da inteligibilidade, possibilita-lhe a rota de acesso. O discrimine socrático, entre as sensações que permitem ou não a intelecção, circunscreve o ofício do produtor de discursos e de pinturas, à medida que *graphê* designa tanto o ato de pintar quanto o de escrever, à dupla condição da imagem, pois ela pode exprimir, de acordo com o intento de seu autor, ou seu lado destro ou seu lado sinistro. Por meio da operação efetuada pelo intelecto, consistindo em separar realmente o que parecia aos sentidos serem misturados, ora grande ora pequeno, origina-se precipuamente o grande e o pequeno (*tò méga kai tò smikrón*) (*Rep.VII 524c*). Pela mesma operação, denominamos, por um lado, o inteligível (*tò mèn noéton*) e, por outro, o visível (*tò d'horatòn*) (*Rep.VII 524c*). Assim, há elementos sensíveis que exortam o pensamento (*tà parakletikà tês dianoías*), enquanto outros não; aqueles, incidindo na sensação, produzem afecções contrárias, ao passo que esses não as produzem, não despertando a intelecção (*ouk enertikà tês noéseos*) (*Rep.VII 524d*).

Não há, pelo enunciado das duas espécies de aferição visível, a cesura entre os gêneros sensível e inteligível, pois a *skiagraphía* estimula a *diánoia*, ao passo que a outra imagem, cuja visão parece aos sentidos imediata, não conduz a *nóesis* à vigília. O filósofo perscruta a reta imitação, pela qual possibilitar-lhe-á a grafia paradigmática da melhor pólis. O cálculo e a aritmética (*logistikè te kai arithmetikè*), cujo escopo é o número (*peri arithmón*), conduzem a alma à verdade, impelindo-a, pelo aprendizado, a sair da gênese e apreender a essência. As ciências dianoéticas estimulam os sentidos a ascender para a verdadeira ciência. Para Havelock, o cálculo e a aritmética permitiriam à mente abstrair o inteligível do visível, efetuando a transição de uma

disposição mental poetizada, sujeitada ao caráter metabólico de seus personagens, Agamêmnon, Heitor, para um conhecimento atemporal, propugnado pelo pensamento e pela inteligência. A tese do eminente autor descarta, porém, a homologia estrutural entre discurso filosófico e discurso mitopoético.

As imagens do Sol, da linha, da caverna configuram uma potente malha conceitual rigorosamente imbricada às estruturas simbólicas da mitopoese grega. A prevalência da idéia que supera todas outras idéias em majestade e poder remete às estruturas míticas da religião arcaica³⁰, pois Zeus, intelecto puro imiscido e pai dos deuses e dos homens, constitui, na experiência simbólica do mundo, o supremo poder primígeno, presidindo como deus magnânimo, as diversas potestades divinas, sendo-lhes o princípio e o poder, e essas retiram o seu ser e a sua verdade dele próprio, de sua causalidade, de sorte que à idéia do Bem se associa a presença mítica de Zeus. A anuência com essa interpretação nos possibilita rejeitar a hermenêutica neo-platônica que circunscreve o Bem a uma forma transcendental, não apenas supra-essencial mas supra-ontológica. A alegoria da caverna busca relacionar o discurso mitopoético ao discurso filosófico, reiterando seu liame, mostrando-nos que o entendimento da forma do Bem deve ser realizado no próprio texto e não em elementos a ele extrínsecos, premissa da tese esoterista de Platão que defende um suposto testamento ágrafo, aplicando-lhe a lógica apodíctica. Revela-se, na tessitura das imagens do Sol, da linha e da caverna, a homologia entre as quatro modalidades de conhecimento supracitadas, correlatas aos gêneros inteligível e sensível, e a distinção hierárquica dos entes entre, de um lado, deuses e numes invisíveis e, de outro, heróis e mortais visíveis. A conversão da alma filósofa do devir para a idéia, da gênese para a essência, do metabólico para o imutável, evidenciaria o ascenso para o ser real e para a memória, efetivado pelo apurado percurso dialético. A hermenêutica cultural, sintetizando num mesmo nexos comum a apreensão da verdade, do conhecimento e do ser, revelaria a

³⁰ Cf. Torrano (Torrano:2006:90): “O bem é o termo absoluto que inclui e consubstancia os diversos graus de participação na verdade, no conhecimento e no ser; o bem é a origem comum da verdade, do conhecimento e do ser, e por essa comunidade originária estabelece-se o nexos necessário entre a verdade, o conhecimento e o ser. Esse nexos necessário é um pressuposto fundamental tanto da filosofia platônica quanto do pensamento mítico. Enquanto o pensamento mítico se mantém vivo e atuante, esse nexos necessário entre verdade, conhecimento e ser é um dos seus traços distintivos mais característicos. Platão, herdeiro e intérprete do pensamento mítico, exhibe esse mesmo traço como um dos traços distintivos mais característicos de seu pensamento”.

congeneridade da alma filósofa ao âmbito divino, território ôntico. O Bem, como termo do inteligível, é o correlato lógico de Zeus, poder supremo na estrutura teogônica.

A libertação dos grilhões e a conversão das sombras para a luz, a ascese do ínfero para o sol e a impotência, devido à ofuscação, em mirar claramente os viventes, plantas e a luz do sol, propiciam a observação nas águas das aparições divinas e das sombras dos entes, suas imagens icásticas, mas não as sombras dos simulacros, geradas por uma luz artificiosa, distinta da luz projetada pelo sol. O estudo de artes como aritmética, harmonia, astronomia e estereometria, artes prevalentemente dianoéticas, pois remetem à acribia, permite o poder e a elevação do superior na alma para a contemplação do melhor nos entes, assim como outrora permitira o poder e a elevação do mais evidente no corpo para o mais luminoso na forma corpórea e no lugar visível. Qual é a característica do poder dialético, quais são as suas espécies discriminadas e quais são seus métodos? Sócrates diz que é preciso elevar-se da mera imagem para o verdadeiro, da realidade fenomênica para o ser verdadeiramente real, porquanto o método dialético (*dialektikè méthodos*) é o único que se eleva, recusando as hipóteses, para o próprio princípio não-hipotético, a fim de estabelecer firmemente suas conclusões, afastando o olho da alma do lodo bárbaro, no qual está imerso e conduzindo-o para o súpero, usando como auxiliares e condutores as artes supramencionadas, as quais denominam-se, conforme o costume (*dià tò éthos*), ciências, devendo possuir um outro nome, mais evidente do que opinião (*enargestérou è dóxes*) e também mais obscuro do que ciência (*amudrotérou è epistémes*) (*Rep.VII 533d*). A primeira parcela dentre as modalidades do conhecimento é denominada ciência (*epistéme*), a segunda é chamada pensamento (*diánoia*) a terceira crença (*pístis*) e a quarta imaginação (*eikasían*), sendo que as duas últimas, conjuntamente, referem-se, por um lado, à opinião (*dóxan*) e as duas primeiras, em conjunto, referem-se, por outro, à intelecção (*nóesin*), pois a opinião estuda a gênese (*perì génesin*), o que visa a algo, e a intelecção estuda a essência (*perì ousían*), o fim para o qual algo tende (*Rep.VII 533e,534a*). A gênese tem como fim a essência, de sorte que o sensível tem como meta, para uma alma filósofa e dianoética, o inteligível. Platão apresenta aparentemente um paradoxo, inserindo, na supracitada passagem, o conhecimento dianoético na esfera noética, haja vista que em 511e tanto a *diánoia* quanto a *nóesis*

são mostradas como modalidades distintas do gênero inteligível. A ascense ao súpero se efetua à medida que a alma se aparta do corpo, concentrando-se sobre si própria, libertando-se dos prazeres advenientes da visão e audição. Considerar-se-ia dialético (*dialektikòn*) quem apreendesse o raciocínio sobre a essência de cada coisa (*hekástou tês ousías*). Porém, quem não o possuísse, não teria inteligência sobre as coisas, não conseguindo explicá-las (*lógon didónai*) nem a ele nem a outros (*Rep.VII 534b*). Assim, evidencia-se o mesmo com o Bem, pois aquele que não fosse capaz de distinguir, por intermédio do raciocínio, a forma do Bem (*tèn toû agathoû idéan*) de todas as outras obscuras, exatamente como aquele que empenha-se arduamente em buscar as suas provas (*prothumoúmenos elénchein*), não apenas pela opinião (*mè katà dóxan*), mas pela essência (*kat'ousían*), estudando a fundo, na discussão, todos os argumentos (*pánton elénchon*) e expondo-os em detalhes mediante um infalível raciocínio, não seria capaz de conhecer nem o Bem em si (*autò tó agathòn*) nem algum outro bem (*állo agathòn*), mas meramente apreenderia, adormecendo e sonhando em sua vida atual, qualquer imagem (*eidóλου tinòs*), não pela ciência (*ouk epistéme*), mas por meio da opinião (*dóxe*)³¹ (*Rep. 534b,c*). Ressalta-se que a apreensão da forma do Bem também se efetua pelo entendimento dos outros bens que dela participam. Assim sendo, quem se sujeitar não à *epistéme*, mas somente à *dóxa*, não despertando em sua vida atual, mas descendendo ao Hades, dormiria completamente. O sonho nos instaura na condição de esquecimento, própria ao território meôntico, na qual se evidencia o êxodo da memória, porquanto a figuração dos estados do sono e da vigília, da vida onírica e da vida real, constitui tópico essencial para a interpretação do diálogo, remetendo-nos às imagens da luminosa manhã, âmbito da tenuidade, e da noite escura, território da densidade, correlatas às afecções do saber e do não-saber, conhecimento e ignorância. A vida hipnótica e onírica tem sua percepção nas imagens multifárias. O ascenso ao Bem e o descenso ao Hades, respectivamente anabase e katabase, eterno ciclo palingenético de renascimento e morte, configuram as categorias psicológicas da

³¹ Cf. Dixsaut (Dixsaut:2003:264): "Une chose est indiscutable: dans la *République*, la question du Bien est toujours liée à celle de la dialectique, qui reconnaît dans le Bien à la fois son principe et sa fin, ce dont elle dérive et ce vers quoi elle tend. (...) Le Bien n'est une énigme que si on reste à l'extérieur de la dialectique: à l'intérieur, il est ce que l'intelligence dialectique comprend d'abord comme sa cause et sa fin. Bien et dialectique sont alors conçus comme deux puissances, et il faut être à l'intérieur de l'une pour comprendre l'autre".

memória e do esquecimento, pois a gênese do esquecimento é o êxodo da memória. A dialética não é, portanto, uma arte, todavia uma ciência, sendo o coroamento de todas as disciplinas (*thrigkòs toîs mathémasin*). A ciência dialética, referente à dimensão noética, diferencia-se, neste contexto, do saber dianoético, pois, contrariamente à ciência dos geômetras e congêneres, de todas disciplinas propedêuticas em geral, busca apreender “a unidade mítica entre o ser, a verdade e o Bem” (Gadamer,1994:39). O dialético se difere daqueles que não o são por ser sinóptico (*synoptikòs dialektikós*) (*Rep.VII 537b*). Assim, somente o dialético desperta e se liberta da “dominação que exerce sobre nós este sonho que é o mundo da vida e despertar deste sonho assim como deste torpor é precisamente desfazer-se de hipóteses, nas quais a interpretação do mundo é sedimentada e de onde a nossa linguagem é tributária (Gadamer,1994:82).

III. A crítica platônica da retórica no *Fedro*

Coexistem no pensamento platônico dois âmbitos ineludivelmente imbricados, o âmbito da oralidade e o da escrita. Realiza-se a análise dessa profícua coexistência no *Fédon*. Podemos aferir nesse diálogo, por meio do cotejo sobre os discursos acerca da natureza do amor, uma acurada reflexão sobre o estatuto da prática discursiva e de seu conseqüente registro escrito. Pela diatribe sobre a natureza do amor explicitam-se os critérios necessários à reta elaboração de um discurso, nascidos da reflexão platônica sobre a referida coexistência, propriamente:

- 1) o respeito à verdade, donde o orador deve se subordinar a ela e não apenas à verossimilhança.
- 2) a defesa de uma possível refutação, donde a apologia dos discursos breves ante os discursos longos.

- 3) o reconhecimento da sujeição da escrita à oralidade, portanto, do sensível ao inteligível.

A real natureza do amor é o tema privilegiado para que Platão oponha a educação filosófica àquela praticada nas escolas de retórica. A instituição dessa oposição se efetua por uma acurada apreciação das formas e gêneros discursivos, revelando-nos que à arte compositiva de discursos se associa uma arte condutora de almas. Neste prisma, o *Fedro* esmiuça as prováveis semelhanças e dessemelhanças entre os gêneros do filósofo e do retor, pormenorizando a construção da figura do filósofo realizada nos livros V, VI e VII da *República*. O filósofo, diferentemente de outros produtores de discursos, possui a aptidão tanto sinóptica quanto discriminatória, minudenciando as partes constitutivas do discurso, articulando-as por uma necessidade logográfica. O intento do orador socrático é expor as notórias insuficiências da má logografia, exemplificada na prédica de Lísias sobre o amor e lida, com efeito, a Sócrates por um apaixonado Fedro. O reproche socrático originar-se-á da evidência de que a récita do referido logógrafo descarta do liame entre as dimensões cultural e retórica necessária à elaboração perfectiva do discurso. A crítica platônica à retórica e a constituição da dialética como elevada arte da palavra revelam, no *Fedro*, o afastamento do filósofo dos produtores de imitações verossímeis. Os meros logógrafos, imitadores da verossimilhança, se opõem ao filósofo, imitador sábio da verdade, pois este retira o seu poder dialético do caráter uno e ingênito das potestades divinas, pelas quais se inspira, enquanto aqueles extraem o seu poder antilógico do caráter metabólico do perpétuo devir. Os discursos antagônicos sobre a natureza, impulsos e afecções do amor permitem evidenciar as relações entre a realidade fenomênica e o ser verdadeiro, à medida que o desejo erótico, território do belo, pode ou não ser pensado como motor precípua de ascenso ao súpero, região sublime das idéias. O discurso filosófico se apresenta como o aspecto sensível da inteligibilidade divina, pois o filósofo dialético, apaixonado tanto pela verdade quanto pelo ser real, imita a veneranda divindade olímpica.

Fedro expõe a Sócrates ter participado da diatribe de Lísias, conspícuo logógrafo, referente à natureza do discurso erótico, na qual este dissera que se deveria aprazer mais a quem não ama do que ao amante. Fedro e Sócrates, então, afastando-

se dos muros de Atenas, margeiam o rio Ilissos, onde existe um elevado plátano. Fedro interpela Sócrates se esse crê ser verdadeiro o mitologema do rapto de Orítia por Bóreas. Sócrates pondera que lhe parece ser risível examinar temas alheios ainda por ele ignorados, porquanto não se julga capaz de se conhecer a si mesmo, como indica a inscrição délfica. A invectiva de Sócrates contra os sábios, acusando-nos de mera empiria, provém de sua ciente recusa à interpretação dos mitologemas, pois exigiriam muita habilidade e laboriosa dedicação, não tornando o homem feliz. A necessidade de atribuir verossimilhança aos mitologemas, por causa de sua incredulidade, não lhe propiciaria o ócio necessário. Sócrates se conduz para o plátano mediante a promessa de ouvir a peça retórica de Lísias, lida por Fedro, a respeito do amor, pois prefere os discursos verdadeiros aos enigmáticos mitologemas. O discurso do logógrafo Lísias expressa, na leitura de Fedro, ser melhor entregar-se ao não apaixonado do que ao amante, pois esses confessam serem insensatos e incapazes de se dominar, sendo nocivos e impertinentes ao amado. Sócrates reprova a declamação por considerá-la reiterativa e artificiosa. Fedro interpela-o, pedindo-lhe que componha uma récita emulativa, i.e., uma prédica que se oponha a de Lísias. Sócrates principia seu discurso, invocando as Musas e exaltando a sublimidade da poesia ditirâmbica, pois são “o princípio do canto, tanto no sentido inaugural quanto no dirigente constitutivo” (Torrano, 2003:21). A invocação das Musas explicita o entusiasmo socrático pela presença dessas potestades, condição para o estabelecimento da bela récita, congênere à expressão do divino. O reconhecimento da prevalência dessas divindades, filhas do intercurso entre Zeus e Mnemosyne, evidencia a postura veneranda socrática ante a prédica de Lísias. A não apreciação da interpelação socrática do poder sublimador das Musas esmaece o liame entre discurso filosófico e discurso mítico, não atentando para o resgate platônico das estruturas mitopoéticas, pelas quais pensa a composição retórica, à medida que as interpreta a partir de seus próprios propósitos hermenêuticos, visando à constituição de sua dialética filosófica. A sublimabilidade das Musas impõe, pois, ao filósofo os preceitos necessários à elaboração augusta do discurso, sem os quais fracassaria em seu intento. Sócrates afirma em sua prédica que o homem dominado pelo desejo aspira ao prazer ilimitado, não almejando nada que possa lhe ser ou superior ou semelhante, de sorte que o amante, temendo a perda do amado,

impede-lhe o convívio com o melhor, útil e proveitoso, assim prejudicando-lhe. O apaixonado, em seu delírio, afasta o ente desejado da divina filosofia e de bens magnânimos. O júbilo possessivo do amante arrefece o pleno desenvolvimento do amado e cessando o prazer momentâneo do delirante, esquiva-se do ser desiderado, abandonando-o, de modo que é melhor entregar-se ao não apaixonado temperante do que ao amante possessivo, pois este ama o seu amado, assim como o lobo ama o cordeiro. O prestar favores ao amante revela-se na primeira récita socrática, deletério para o amado. As duas récitas, tanto a de Lísias lida por Fedro quanto a de Sócrates, ressaltam a natureza prejudicial e nefanda da possessão e delírio amorosos. O sinal numinoso e costumaz (*tò daimónion kai tò eiothòs semeïon*) manifesta-se a Sócrates como uma voz interior, interpelando-o e compelindo-o a reelaborar seu discurso, pois se Eros é um deus ou divino, não poderia ser mau (*Fedr.242d*). A palinódia socrática deve precisamente compelir Lísias a compor o elogio do amante (*tòn tou erastou épainon*) (*Fedr.243d*). A citada palinódia visa expurgar a concepção deletéria e servil da natureza do amor, explicitada nos discursos anteriores. O palinodista socrático aspira a revelar a congeneridade da possessão amorosa ao divino, escusando-se por defender o caráter dissimulatório do amante, evidenciado no primeiro discurso socrático. Sócrates pronuncia encomiasticamente, na palinódia, o discurso de Estesicoro, filho de Euphemo e oriundo de Himera, dizendo não haver discurso verdadeiro se, na presença do amante, se enuncia que se deve agradecer mais a quem não ama por ser sensato do que a quem ama, por ser delirante. O delírio (*manía*) não é, de modo algum, um mal, pois os maiores dentre os bens (*tà mégista tôn agathôn*) se originam para nós mediante um delírio (*dià manías*), como os dons divinos (*Fedr.244a*). A profetisa de Delfos e a sacerdotisa de Dôdona efetuaram, no estado delirante, muitas e belas coisas tanto no âmbito privado quanto no público aos helenos, porém no estado temperante nada realizaram. A Sibila, também, e tantos outros, utilizando-se da possessão divinatória, vaticinaram o reto porvir para muitos, revelando-lhes o evidente.

O saber arcaico censura o opróbrio do delírio, pois os antigos, instituindo os nomes, não o julgavam nem uma ignomía nem reprochável, pois, urdindo o próprio nome, *manía*, à mais bela arte, a preditiva, denominaram-lhe *maniké*. Os coetâneos, não tendo o senso do belo, chamaram-lhe *mantikè* (*Fedr.244c*). À arte do presságio,

baseada nos pássaros, em outros sinais e no pensamento, perscrutando, na ponderação humana, inteligência e informação (*noûn te kai historían*), chamam augúrio (*oionoïstikèn*) (*Fedr.244c*). A arte divinatória, pelo delírio, é mais perfeita e venerada do que a arte do augúrio, por intermédio da interpretação do vôo dos pássaros, porquanto os antigos testemunham ser o delírio nascido do deus mais belo do que a temperança surgida dos homens (*Fedr. 244d*). Os ritos purificantes e iniciáticos, ofertando preces e cultos aos deuses, libertam certos membros, de determinadas tribos, dos maiores males e dores, nascidos de antigos ressentimentos. A terceira possessão e delírio é originada das Musas, pois se apossando de uma alma pura e delicada (*hapalèn kai ábaton psychén*), desperta-a, imergindo-a num transe báquico, evidenciado em odes e poemas outros, e, gloriando as ações dos antigos, educa os pósteros. Mas, se alguém se apresenta, sem o delírio das Musas, às portas da Poesia, persuadindo-se que, apenas com arte, tornar-se-á suficientemente poeta, esse será um poeta imperfeito, porquanto a poesia do temperante (*poíesis toû sophronoûntos*) desaparece por causa da poesia dos delirantes (*tês tôn mainoménon*) (*Fedr.245a*). Os citados belos atos nascidos do delírio divino não devem ser temidos, pois não é plausível supor que o temperante seja mais venerável que o delirante. Os deuses concedem à loucura do amor a suprema felicidade e à sua possessão a sabedoria numinosa. A demonstração da superioridade do delírio não persuade os hábeis, mas os sábios (*Fedr.245c*). Por hábeis se entendem aqueles imitadores que empregam unicamente suas artes, sem possuírem o sublime delírio divino, como o retor, o poeta épico e o sofista, aos quais não se revelam o poder numinoso das Musas. A composição tanto poética quanto retórica dependem da epifania dessas divindades. A retórica é, neste estágio do Diálogo, entendida pela constituição da teoria da alma remêmora, de modo que é preciso aprender o verdadeiro sobre a natureza da alma, tanto divina quanto humana, observando suas afecções e ações, porque toda alma é imortal (*psychè pâsa athánatos*). O automovente é imortal (*tò autokíneton athánaton*), à medida que é autárquico e autônomo. O motor de outrem (*tò d'állo kinoûn*) por outro é movido (*hyp'állou kinoúmenon*), já que, tendo cessado o movimento, cessa também o princípio vital. O auto motor (*tò autò kinoûn*) nada lhe faltando, não cessa jamais de se

movimentar, sendo fonte e princípio do movimento (*pegè kai archè kinéseos*) para os outros que por ele, assim, são movidos (*Fedr. 245c*).

O princípio é ingênito (*archè de agéneton*), porque é a partir de um princípio que, necessariamente, tudo o que devém vem a ser, enquanto o próprio princípio não provém de nenhum outro, pois se viesse a ser de um princípio, não seria considerado princípio (*Fedr.245c,d*). O princípio, sendo ingênito, é, forçosamente, incorruptível (*adiáphthoron*), pois, se se corrompesse, nem viria a ser de algo nem um outro a partir dele, haja vista que todo o devir surge do princípio (*Fedr.245d*). Assim, o princípio do movimento (*archè kinéseos*) é, ele próprio, o auto motor (*tò autò kinoûn*), não podendo nem se corromper nem devir (*Fedr.245d*). A essência e a noção própria da alma é ser ingênita, incorruptível, imortal e auto movente. Portanto, todo o corpo, recebendo de fora o mover-se, é inanimado (*ápsychon*), enquanto o animado (*émpsychon*) é aquele que tem em si e a partir de si mesmo o mover-se, de modo que o auto mover é a própria natureza da alma (*Fedr.245d*). A alma, por causa de sua essência e natureza, é congênere ao divino, não podendo ser evidenciada por um caráter meramente humano. A essência ingênita e incorruptível da alma imortal e automovente pode ser apenas conhecida por uma natureza divina perfeita e sempiterna. O poder natural divino é conduzir o elemento pesado para o alto, elevando-o até o lugar onde mora a raça dos deuses, no qual reside a deusa Hestia. A asa, dentre todas as coisas corpóreas, mantém a comunidade com o divino. O divino, por ser belo (*kalón*), sábio (*sophón*), bom (*agathón*) e congênere, nutre e desenvolve as asas da alma, enquanto o vil, o mau e outros contrários as corrompem, destruindo-as. Zeus, poder hegemônico e excelso no céu, conduzindo a atalagem alada, avança primeiramente, ordenando e regendo todas as coisas, seguido pela armada dos deuses e numes, dividida em onze partes, pois Hestia habita solitariamente no centro a morada divina (*Fedr.246e, 247a*). A figura divina de Hestia, divindade do fogo, revelar-se-ia a correlata mitopoética de Ousia, residindo na planície da verdade.³² Sócrates pondera que nenhum poeta jamais hineou

³²Cf. Mattéi (1996:179): "Avec le passage d'Hestia à Ousia, qui se manifeste au terme de la *procession* céleste, liée à la déesse, et à l'origine de la contemplation supra céleste, ouverte sur la plénitude stable de l'essence, nous abandonnons le terrain du mythe pour jeter un premier regard sur le champ propre de la dialectique. *C'est avec la métamorphose d'Hestia en Ousia*, que Platon, semblable au char divin qui, aux confins du ciel, passe sur l'autre versant, transpose un matériau mythique en construction logique, ouvrant ainsi largement la voie – dans la Plaine de vérité – à la méthode ultérieure de la philosophie".

nem hineará o lugar supraceleste (*Fedr.247c*), pois a região supraceleste repousa no âmbito da verdade, cuja essência real é acromática, sem figura e intangível (*achrómatos te kai aschemátistos kai anaphès*), sendo unicamente contemplada pelo piloto da alma, pelo intelecto, porquanto pertence ao gênero da ciência verdadeira (*tò tês alethoûs epistémes génos*) (*Fedr.247c,d*). O pensamento divino, nutrido pelos intelecto e ciência imiscida assim como toda alma, recebendo o alimento adequado, se aprazem da afetuosidade, observando no tempo o ser, e se alimentam, contemplando as coisas verdadeiras (*Fedr.247d*). O horizonte ôntico supraceleste é contemplado apenas pela alma remêmora congênere à alma divina, aprazendo-se da essência real e verdadeira, ingênita e incorruta. O *Fedro* retoma as imagens precípuas da mitopoese arcaica relativas à memória e ao esquecimento, aos territórios ôntico e meôntico.

A alma, à medida que é autárquica, tendo o princípio em si própria, é auto e sempre movente, autônoma e sempiterna. A alma, participando do cortejo do deus, contempla, no lugar inteligível, o verdadeiro. A contemplação, na região supraceleste, do sublime se origina, primeiro, na semente de um homem tornado filósofo, amante do belo e das Musas e cultor do amor, segundo, no germe de um rei legítimo, guerreiro e soberano, terceiro, na semente de um político ou intendente ou financista, quarto, na de um homem que ama a fadiga dos exercícios físicos, quinto, numa vida divinatória ou na iniciação de mistérios, sexto, no germe de um poeta ou de outro produtor de imitações, sétimo, no de um artesão ou cultivador, oitavo, no de um sofista ou no de um demagogo, nono, no de um tirano, de sorte que, dentre esses homens, aquele que partilha de uma vida justa, recebe o melhor lote, enquanto quem partilha de uma vida injusta, possui o pior lote (*Fedr.248d*). A alma filósofa, amante do belo e cultora do amor erótico é a mais congênere ao divino. A alma, considerada ingênita e incompetente mantém congeneridade com as idéias, pois não participam da geração e da corrupção.

A compreensão humana precisa se realizar de acordo com o que se chama forma (*kat'eîdos legómenon*), indo das múltiplas sensações para o um, concentrado por meio do raciocínio (*Fedr.249b,c*). O ato de concentração da pluralidade no um remete à anamnese daquelas coisas que nossa alma outrora conhecera, reunida com o deus, contemplando do alto o que hoje denominamos ser, elevando-se para o ser real (*tò òn óntos*). Por causa disso, é justo que o pensamento do filósofo (*he toû philosóphou*

diánoia) seja o único alado, pois, empregando a memória, se dedica, de acordo com o seu poder, sempre para aquelas Formas, às quais um deus deve a sua própria divindade, reiterando o parentesco entre as potestades divinas, a memória e o conhecimento. Assim, utilizando-se retamente daquelas reminiscências e cumprindo perfeitamente os ritos iniciáticos, o filósofo seria o único homem que se torna, para Sócrates, realmente perfeito (*Fedr.*249c). O pensamento filosófico é, ao mesmo tempo, alado, divino, remêmoro, de sorte que a afecção erótica, provocando o viso inteligível, nutre as asas dessa alma numinosa, à qual o deus oferta os dons manifestos em idéias completivas. O filósofo, por essas razões sublimes, afastando-se dos assuntos propriamente humanos, se dirige para o divino, para a região fulgente, e pleno de entusiasmo é esquecido pela multidão. Se alguém contempla o belo visível, esse rememora, munindo a alma com asas, o belo verdadeiro e, tendo adquirido novamente asas, passa a desejá-lo vividamente. Mas, sendo incapaz de voar, contempla, como pássaro, o alto e, negligenciando os assuntos mundanos, é acusado de delirante (*Fedr.* 249d,e). Dentre todas as possessões divinas, o delírio amoroso é o melhor, composto de melhores elementos, tanto para quem o possui para quem se associa a ele, pois, o amoroso, participando deste supremo delírio, é retamente denominado amante das belas coisas (*Fedr.*249e). Assim, toda alma humana, por natureza, teria contemplado os entes, pois se não os tivesse contemplado, não viria a ser um vivente. O rememorar, a partir da vida mundana, o súpero não é fácil para todo vivente, remanescendo poucas almas capazes de reter a memória dos entes sagrados, de modo que muitas almas, não afeitas à filomatia, pelo êxodo da memória, incidem no esquecimento. A observância, no visível, da imagem, pode, em certos eventos, perturbar a alma, interditando aos muitos a evidência do supremo. A justiça, a temperança e tantos outros prêmios para as almas não possuem, todavia, nenhuma luminosidade nas imagens do âmbito sensível (*Fedr.*250a). Os prêmios de uma vida justa e feliz não são obtidos por meio da percepção mas pelo conhecimento dianoético, propiciando à alma medida e proporção.

Se justiça, temperança e outros bens são formas congêneres ao inteligível, então sua apreensão se realiza por uma forma que lhes seria de nexo, evidenciada na forma do belo. A contemplação sensível do belo propicia à alma filósofa a anamnese das formas súperas, pois ela rememora, a partir da contemplação do belo visível, as idéias

imutáveis, unas e sempiternas. Assim, determinadas idéias, como justiça, temperança, sabedoria, se refugiam na natureza do belo, porquanto essa permitiria a reminiscência daquelas idéias supremas, compreendidas pelo saber dianoético. Contempla-se o belo em sua fulgência, pois, quando se acompanha o coro dos bem-aventurados, tem-se a visão e o espetáculo sublime da corte de Zeus e de outros deuses (*Fedr.250b*). A visão, órgão percipiente do belo, é, das sensações por meio do corpo, a mais penetrante. Porém, não pode mirar a sabedoria, que nos poderia conceder amores sublimes. O belo, apenas, possui o quinhão de poder ser o mais evidente e amado (*ekphanéstaton kai erasmíotaton*) (*Fedr.250d*). A contemplação do belo visível propicia tanto o ascenso ao belo em si quanto o descenso às paixões mais deletérias. O belo visível, porém, por causa de seu aspecto fúlgido, nos permitiria o acesso ao conhecimento, à verdade e ao ser, à medida que participássemos do coro divino. Sócrates afere que cada alma venera o seu deus de quem foi coreuta, imitando-o e honrando-o o quanto pode, desde sua primeira gênese, tanto nas suas relações amorosas quanto nos convívios de amizade (*Fedr.252d*). Assim, os coreutas de Zeus aspiram a se apaixonar por aqueles que possuem uma alma semelhante a Zeus, concebido intelecto puro imiscido, examinando se sua natureza é filósofa e hegemônica. A possessão erótica permite à alma compreender sua natureza inata e divina, porquanto “as almas são espécies numinosas, recebendo o conhecimento divino do belo, do justo e do bem” (Friedländer, 1958:42), sendo, especificadamente, a alma coreuta de Zeus a mais elevada alma predisposta à filosofia e à hegemonia política, um intermediário entre o deus e o mortal. Ressalta-se o nexos evidente entre a experiência erótica e contemplação das idéias súperas, pelo qual o inteligível é vislumbrado no horizonte sensível, pois quem contemplou o belo visível, rememora, por uma anamnese voluntária, o belo em si, o puro belo imiscido, que outrora contemplara na região supraceleste, antes de seu nascimento. Os seguidores de Hera, por exemplo, almejam uma natureza real e tendo-a descoberto, empenham-se por enfim possui-la. Os coreutas de Apolo e de cada um dos outros deuses aspiram a uma alma congênere, acedendo ao seu próprio deus, de sorte que o verdadeiro amante se predispõe vigorosamente a tornar, por uma espécie de magia simpática, o amado o mais semelhante ao deus venerado e almejado,

ausentando-lhe completamente, em seu delírio amoroso, o ciúme, a inveja, o temor ou cólera, ou seja, prazeres ilimitados.

O cortejo divino exprime no horizonte mítico as estruturas ontológicas atestadas no registro filosófico. Zeus, poder olímpico hegemônico, exprime em sua soberania a idéia do Bem, idéia dentre todas idéias. Cada outra divindade é precisamente reconhecida por seu âmbito de poder, assim como cada idéia é rigorosamente entendida pelo seu próprio horizonte de potência. A concepção de que os Deuses são definidos por seus domínios específicos constitui um tópico essencial do raciocínio teogônico hesiódico, nutrindo e configurando a especulação filosófica platônica em torno do reino das idéias. A citada homologia se torna ainda mais preclara pela conceituação das formas advenientes da problemática da essência, aduzidas na gigantomaquia cosmogônica do *Sofista*, como gêneros supremos. A correspondência entre Deuses e idéias, no diálogo *Fedro*, permite a Platão, portanto, fixar os ditames da composição retórica sobre a natureza do amor, auferindo que cada paixão requer ser pensada e enunciado respeitando a sabedoria numinosa. Não há no texto platônico a transição do mito à filosofia, do discurso figurativo arcaico para o discurso conceitual clássico, mas o nexa entre discurso mitopoético e discurso filosófico.

A louvação da loucura amorosa nos presenteia com o dom divino da reminiscência da sabedoria, da virtude e do belo inteligível. O êxtase amoroso, originado da emanção de uma pura luz interior do delirante e refletida nos olhos do amado, recrudescer o ímpeto da sabedoria divina e da contemplação das Formas ingênicas e incorrutas, ao passo que o não apaixonado, misturado a uma mortal temperança e a uma economia parcimoniosa e humana, engendra na alma amiga a frivolidade, à qual a multidão falsamente denomina virtude. A mais bela e melhor palinódia à possessão amorosa, laudatoriamente proferida por Sócrates, purificando-o de seu primeiro discurso vituperioso, ressalta o elogio da filosofia e a congeneridade da alma filósofa à sabedoria numinosa e divina. O discurso encomiástico socrático, expondo a relevância do delírio apaixonado para a consecução da verdadeira filosofia, superou em perfeição e beleza a mera logografia de Lísias. A logografia não é, todavia, deletéria, sendo preciso saber o que torna um discurso bom, afastando-o dos prazeres efêmeros ou maus, remetentes aos prazeres servis. A dialética se apresentaria como a

consumada arte de escrever discursos, dirigida não simplesmente ao deleite da multidão, mas ao conhecimento da verdade, de modo que quem contempla o verdadeiramente real efetua, tanto no falar quanto no escrever, tanto no diálogo quanto na logografia, o justo e o conveniente. O consumado retor, possuído pelo delírio erótico que lhe permite a reminiscência do belo em si, do belo inteligível, é o filósofo, pois esse participa do caráter divino e numinoso. O verdadeiro filósofo é protegido pelas Musas Calíope, protetora da épica e da eloqüência, e Urânia, patrona da astronomia, gloriando melodias mais belas do que as hineadas pelas outras Musas. A noção de uma hierarquia entre as próprias Musas implica a hierarquia das suas funções, pois o estudo celeste e da natureza completa, escopo de Urânia, precisam ser legiferados pela retórica filosófica, escopo de Calíope. A referência à Musa Calíope estipula os procedimentos necessários à reta consecução logográfica, reunindo as dimensões humana e numinosa. A dialética se apresenta como suprema retórica, efetuada por uma necessidade logográfica e protegida pelas venerandas Musas, filhas de Zeus e Mnemosyne.

O discurso encomiástico sobre a natureza do amor, proferido por Sócrates, oposto ao discurso de Lísias, proferido por Fedro, e ao primeiro discurso socrático, evidencia a condição do filósofo e sua congeneridade ao princípio da alma dianoética e mnemônica. Sócrates e Fedro, após a exposição do primeiro e do segundo discursos vituperiosos e do terceiro laudatório, começam a discutir as condições apropriadas à execução do discurso verdadeiro, salientado na terceira récita encomiástica, efetuando a distinção das melhores formas oratórias, adversas às meras logografias. O escrutínio de uma retórica filosófica, cuja teleologia é a natureza completa do todo, oposta à má retórica, consumir-se-á na dialética. Não se trata de rejeitar a escrita como forma de expressão, pois um rei como Dario ou conspícuos retores como Lícurgo e Sólon eram em vida, pondera Sócrates, considerados logógrafos imortais na *pólis* (*Fedr.*258b,c). A crítica à escrita não se reporta a si própria, mas se refere tanto ao falar quanto ao escrever nocivamente. Não há uma suposta invectiva platônica da escrita, tese precípua da teoria esoterista, porém a objeção à má e à nociva logografia, porquanto o discurso filosófico se revela como perfectiva arte gráfica. A dialética é eleita o supremo gênero oratório e os seus artífices considerados melhores retores. Não há o reproche à

escrita, mas a aguda consciência do processo de elaboração da logografia e de sua finalidade ante determinados gêneros produtores de discursos que almejam apenas o persuadir. O nascimento do discurso filosófico é indissociável do aparecimento do diálogo como forma expositiva literária das reflexões moral e política, surgidas no período clássico. “Por muitas gerações anteriores a Platão, desde os primeiros filósofos naturais de Mileto até os coetâneos de Sócrates, como Anaxágoras, Diógenes de Apolônia e Demócrito, a exposição em prosa era o meio privilegiado para o estudo da natureza, enquanto os autores gregos empregavam o diálogo para a reflexão moral e política” (Vlastos,1983:77).

A dialética surge como um saber psicagógico, assemelhando-se, aparentemente, à retórica, considerada também uma arte condutora de almas. Mas, se dialética e retórica têm semelhanças, porque ambas possuem a alma como escopo, apresentam também diferenças. Salientam-se na dialética e na retórica semelhanças e diferenças relativas, assim como ressaltam-se na medicina e na culinária semelhanças e diferenças relativas. Revelam-se a construção da figura do filósofo e sua oposição à figura do retor, pois se a dialética tem como critério a unidade mítica entre verdade, conhecimento e ser, a retórica tem como critério a persuasão e a mera verossimilhança. A retórica filosófica relativa à suprema dialética se apresenta como aspecto sensível da inteligibilidade divina, pois o filósofo dialético, apaixonado pela verdade e pelo ser real, imita, pela possessão numinosa, e notoriamente honra a divindade olímpica. A retórica, empregada como arte antilógica, nos afasta da experiência do sagrado, pois rejeita o nexos entre logografia sensível e forma inteligível, atendo-se ao verossímil sem que esse manifeste realmente o verdadeiro, sem revelá-lo³³. Assim, é mister privilegiar a posse e presença da sabedoria numinosa da alma dianoética a fim de diferenciar a dialética filosófica da antilogia retórica. As categorias modernas de pensamento, separando pensamento mítico e pensamento lógico, linguagem simbólica e linguagem conceitual, descuram do liame evidente entre os horizontes político e cultural, pelo qual o saber filosófico platônico é constituído.

³³ Cf. Mié (Mié,2004:220): “La persuasión popular y la imposición de la apariencia ante un público masivo son prácticas discursivas de poder mutuamente vinculadas, que Platón adjudica a la retórica tradicional en el *Fedro* (...) Todo *lógos*, tanto el pronunciado en público como en privado, el escrito como el oral, se ordena a la determinación de la verdad de la cosa tratada”.

Não seria a arte retórica, no seu conjunto, uma psicagogia (*psychagogía*), por meio de discursos, exercida não apenas nos tribunais e em tantas outras reuniões públicas, mas também em reuniões privadas, aplicando-se tanto nos temas insignificantes quanto nos grandiosos, ajuizando, da mesma maneira, homens vis e magnânimos? (*Fedr.*261a) Sócrates pergunta a Fedro se, porventura, ouvira falar dos discursos de Nestor e Ulisses, compostos em Ilíon, ou da arte de Palamedes. Fedro responde-lhe que não, a não ser que supusesse ser Górgias³⁴ um Nestor ou Trasímaco e Teodoro um Ulisses. A pergunta socrática pretende expor que a antilogia pode ser primeiramente atestada na mitopoesia, por meio dos personagens de Nestor, Ulisses e do argivo Palamedes, conspícuo por sua capacidade oratória. O inquirido socrático põe-nos, portanto, entre parênteses a premissa de que a antilogia é uma invenção racional, nascida da transição do discurso mitopoético para o discurso lógico. A poesia épica apresentar-nos-ia exemplos de habilidade oratória, revelando-nos o emprego da antilogia por seus personagens. Não realizariam os litigantes (*antídikoi*), em tribunais, a arte antilógica sobre o justo e o injusto, fazendo as mesmas coisas parecerem aos seus cidadãos, nos discursos populares, ora justas ora injustas, ora boas, ora o seu contrário? Sócrates anui que o Palamedes eleata, exercendo a antilogia, proporciona que as mesmas coisas pareçam ser, ao mesmo tempo, para seus ouvintes semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, móveis e imóveis³⁵ (*Fedr.* 261d).

Sócrates ressalta que a controvérsia (*antilogikè*), antilogia, não se realiza apenas em tribunais e nos debates públicos, mas em toda espécie de discurso, tornando todas as coisas mutuamente semelhantes a fim de proceder à ilusão, operada pela arte do engano, de sorte que se alguém, exercendo a antilogia, se empenha em enganar outrem, sem se enganar, é preciso conhecer com acurácia a semelhança e a dessemelhança dos entes, pois aquele que ignora a verdade de cada ente, não é capaz de reconhecer distintamente nos outros nem o semelhante nem o dessemelhante. “A

³⁴ Cf. Mié (2004:218): “La naturaleza de la retórica del siglo V (cf. *Grg.*455d8,456a5) es explicada por Platón como un poder-saber (*dýnamis* cf.466d7-8, e3) dominar las más diversas capacidades del hombre”.

³⁵ Cf. Kerferd (1981:60): “That the Eleatic Palamedes was Plato’s way of referring to Zeno was recognized in antiquity and may be taken as securely established. There is every reason also to suppose that when he wrote these words Plato was well aware of the contents of Zeno’s book. On this basis Gregory Vlastos has recently argued most persuasively that Zeno supposed that the contradictions ‘like/unlike’, ‘one/many’, and ‘resting/in motion’ all followed from a single initial hypothesis, ‘if things are many’”.

arte retórica e a arte do enganar (que no *Sofista* é chamada arte apatética) têm um território comum: ambas se fundam no conhecimento da verdade, o que por si só demanda o método dialético” (Torrano,2004:48). A apatética, lado sinistro da psicagogia, reconhecendo a diferença entre semelhantes e dessemelhantes, manifesta-os para o seu auditório indistintamente para iludí-lo. Assim, quem não conhece a verdade, procurando caçar meramente opiniões, transforma a arte dos discursos plausivelmente em algo risível e sem arte (*geloían tiná kai átechnon*), pois é preciso escrutinar nos discursos o que é ou não referente ao paradigma (*Fedr.262c*). Os dois discursos socráticos sobre o amor, um reprobatório e o outro encomiástico, revelam, conforme seu autor, que o conhecimento do verdadeiro permitiria ao orador dissimular os discursos a fim de encantar e iludir os ouvintes. A concepção de que para proferir o falso é necessário conhecer o verdadeiro constitui tópico essencial da análise platônica sobre a natureza do discurso, de sorte que o uso nefando da oratória não advém da ignorância de quem a emprega. Se alguém pronuncia a palavra ferro ou prata, diz Sócrates, claramente entendemos o mesmo. Mas, quando alguém fala a palavra justo ou bom, não podemos entendê-los, de acordo com a astúcia de determinada espécie retórica, diferentemente? A arte retórica pode tanto tratar do que é claramente anuído por todos, como ferro e prata, quanto daquilo que não é unanimemente aquiescido, como justo e virtuoso. As palavras que reportam aos entes invisíveis e intangíveis realizam a mútua antilogia e a contradição em nossa própria alma. Se a retórica tem por escopo a opinião, a dialética tem, como arte também do discurso, por meta a verdade. A habilidade retórica pode induzir o auditório ao erro e à falsa opinião. O risível nasceria à medida que a nossa opinião contradiz o real, apoiando-se no não-ser. A antilogia opõe dois argumentos mutuamente contraditórios, consistindo numa arte puramente emulatória que usa as palavras sem o auxílio da ciência. A prevalência erística do uso de meras contradições verbais se opõe ao discurso dialético que emprega o método de divisão por formas. A dialética não pode incidir em simples contradições verbais, em contendas frívolas, de sorte que o discurso antilógico remete à concepção ontológica fundamental de que a realidade fenomênica está em um processo metabólico permanente, no qual todas as coisas são e não são, havendo o fluxo perpétuo da contradição. O poder da arte antilógica rejeita os princípios necessários da possessão

amorosa correlatos à contemplação sensível e apaixonada do semelhante, à medida que transforma o semelhante no dessemelhante, o grande no pequeno, o bom no vicioso, fazendo com que as coisas pareçam ser ao mesmo tempo e na mesma relação unas e múltiplas, móveis e imóveis, iguais e desiguais.

Sócrates rejeita a indistinção entre dialética e antilogia³⁶, pois essa se apresenta, produzindo lides contraditórias, no âmbito da mera aparência, a qual não participa da inteligibilidade, enquanto aquela, inspirada pelo supremo delírio erótico, discerne, no nível do discurso, as formas da semelhança e da dessemelhança. O filósofo é, também, um produtor de discursos, mas sua arte mimética não se baseia numa imitação de opiniões, na doxomimética, comprometida apenas com a aparição da verossimilhança, todavia se baseia na imitação verdadeira das formas. O dialético contempla, na ordem verossímil do cosmos, o possível entrelaçamento inteligível de formas distintas, manifestando-o por intermédio da reta linguagem, havendo, nesta diligente observância, a analogia entre o cosmo completo e o discurso verdadeiro, porque ambos necessitam apresentar certa harmonia. A constituição do discurso verdadeiro precisa se sujeitar não aos preceitos convencionais, ditados pela arte antilógica, mas à ordem natural, à natureza originária. Sócrates salienta que todo discurso necessita ser constituído como um ser vivente, tendo seu próprio corpo, não ausentando-lhe nem cabeça nem pés, possuindo as extremidades e meios mutuamente ajustados e completamente escritos (*Fedr.*264c). A passagem citada evidencia, portanto, as “regras de composição literária” (Robinson,1962:64), os preceitos da arte retórica, expondo ser preciso proceder dos temas mais simples para aqueles mais complexos, do mais fácil para o mais difícil, respeitando, pela necessidade logográfica, as articulações naturais

³⁶ Kerferd intenta diferir entre dialética, antilogia e erística, pois para ele, antilogia e erística não são termos intercambiáveis. A erística se reporta, dada a acepção de seu nome primevo, ‘eris’, à contenda, à lide, não evidenciando necessariamente uma técnica argumentativa, como a antilogia, porém determinada conduta, contraditória a da dialética, sendo usualmente objeto de reproche e condenação pelo filósofo. A antilogia, cuja técnica argumentativa remonta a Zenão de Eléia, se diferencia da erística por dois aspectos; de um lado, pela oposição, ou por contrariedade ou por contradição, entre ‘lógoi’ ou pela evidência de oposições em um argumento, de outro, pelo seu possível mau emprego por aqueles que tencionam a dissimulação. Cf. Kerferd (Kerferd,1981:61): “If we look at the whole passage in the *Phaedrus* 261c4-e5 it becomes clear that Plato is there equating the art of the Eleatic Palamedes with an art which he calls *antilogike* which consists in causing the same thing to be seen by the same people now as possessing one predicate and now as possessing the opposite or contradictory predicate”. Gilbert Ryle (Ryle,2003:83) rejeita a diferenciação entre antilogia e erística. Para Ryle, “as expressões *agón lògon* e *ho antilégon* constituem parte integrante do vocabulário dos exercícios erísticos.

do discurso e sua requerida harmonia. Assim, todo discurso requer ser composto por causa da unidade orgânica, cuja forma imitaria a compleição do cosmo. O produtor de discursos, contemplando o que se mantém sempre o mesmo, o imutável e perfeito, beneficiando-se de um tal paradigma, perfecciona sua oração como bela, mas se observasse o devir, como o retor, o sofista, o poeta, beneficiando-se de um paradigma gênito, seu discurso não seria belo, não participando da necessária inteligibilidade.

O projeto platônico, ínsita a diatribe entre Sócrates, intérprete das Musas, e Fedro, leitor de Lísias, é instaurar a dialética como consumada arte retórica, própria aos verdadeiros oradores que são os filósofos. Se em *República* VI a dialética é pensada no nível epistemológico, como superna ciência, no *Fedro* é pensada no âmbito retórico, de sorte que epistemologia e retórica não são, para Platão, eixos impossíveis, mas compatíveis. A dialética se constitui como eminente projeto, ao mesmo tempo epistêmico e retórico, cultural e político, mítico e racional, pois o verossímil, pela necessidade logográfica do discurso, deve participar da inteligibilidade do verdadeiro.

Se se aquiesce ser o amor, conforme os discursos proferidos, um delírio, é preciso diferenciar suas possíveis formas por meio do método de divisão. Sócrates diz haver duas espécies de delírio, uma nascida das moléstias humanas e a outra surgida da possessão divina, afastada, assim, de leis costumeiras. A possessão divina é diferenciada em quatro parcelas correlatas a quatro deuses, pois é atribuída a Apolo a inspiração divinatória (*mantikèn epínoian*), a Dioniso a inspiração iniciática nos mistérios (*telestikén*), às Musas a inspiração poética (*poietikèn*) e à Afrodite e a Eros é atribuído o delírio erótico (*erotikèn manían*) como sendo o melhor dentre todos os delírios, porquanto representando mediante imagem a afecção erótica (*tò erotikòn páthos*), atinge-se alguma verdade, assim como também se afasta dela, de sorte que se compõe com essa mistura um discurso não absolutamente não persuasivo (*ou pantápasin apíthanon lógon*), algum hino mítico, mesurado e benfazejo, em louvor a Eros, considerado o senhor e protetor dos belos jovens (*Fedr.265b,c*). O discurso sobre o amor é a manifestação do delírio erótico, podendo relacionar a natureza mortal com o seu oposto complementar, revelado, pela plena afecção erótica, na natureza imortal. À mútua relação entre imortal e mortal, instaura-se a comunidade entre o ser e seu outro. Se se compõe o encômio da afecção erótica, atinge-se alguma verdade, se se compõe

seu opróbio, afasta-se dela. A discursividade sofisticada se apresenta como a contrafação da discursividade filosófica pela diferenciação entre os usos reto e nefando da retórica.

Contemplando conjuntamente a multiplicidade disseminada, é preciso conduzi-la para uma forma única, a fim de que se torne manifesto, definindo cada elemento, sobre o que se deseja representar. A outra maneira de elaborar adequadamente um discurso é ser capaz de dividir por formas (*kat'eíde dýnasthai diatémnein*), pelas suas articulações naturais, empenhando-se em não mutilar suas partes, como se se utilizasse de modos de um mau açougueiro (*Fedr.265e*). A dialética se constitui como a mais consumada retórica. Sócrates declara ser um amante das divisões e combinações (*erastés tôn diairéseon kai sunagogôn*), permitindo-lhe ser capaz de falar e de pensar (*Fedr.266b*). Sócrates afirma que se contemplasse alguém capaz de se dirigir tanto para o um quanto para o múltiplo, tencionaria segui-lo de perto, acompanhando seu rastro como se ele fosse divino (*Fedr.266b*). Sócrates propõe, pelo princípio cultural, um procedimento retórico, subordinado às operações dialéticas, por um lado, de unificação da pluralidade fenomenal numa idéia única, representada pela síntese, e, por outro, de divisão por formas, obedecendo as articulações naturais do discurso, semelhante ao vivente, representada pela análise³⁷. A retórica precisa, destarte, se afastar dos aspectos meramente antilógicos e ascender ao divino, apenas apreendido por uma sabedoria numinosa, intermediária entre os horizontes humano sensível e divino inteligível. Com efeito, denominam-se dialéticos (*dialektikoùs*) aqueles que têm esse poder numênico, pois apenas o deus, pondera Sócrates, sabe se é adequado ou não chamá-los assim (*Fedr.266b,c*). O dialético, por intermédio da posse e presença da verdade, aproxima-se do divino e da essência, sintetizando em sua eminente figura fenomenal o saber ético e o saber divino. Segundo Bárbara Cassin (Cassin,2005:155), a retórica, em sua relação com o divino, é o nome do projeto pedagógico infinito da filosofia e do próprio filósofo. A retórica é a filosofia mesma. Porém, não seria a filosofia

³⁷ Cf. Mattéi (Mattéi,1996:182): “Le dialecticien pratiquera en conséquent des divisions dichotomiques, du côté gauche comme du côté droit, en respectant les symétries et les différences. Mais la dialectique ne se réduit pas à un procédé logique, et pragmatique, pour distinguer et unir: la structure du corps, comme celle du discours, doit révéler la structure de l’âme, laquelle, à son tour, doit révéler la structure du Tout qui est, précisément, l’objet de nos recherches: *l’ousia*”. Cf. Dixsaut (Dixsaut,2003:153): “Rassembler les espèces ‘gauche et droite’ d’erôs en une Forme unique est une opération symétrique de celle de la division, et entre les deux il n’y a pas succession mais parfaite circularité (..) Le va-et-vient du

a mais consumada retórica? A passagem do vitupério da retórica para o seu louvor se fundamenta, antes, no reconhecimento da dialética como a mais elevada arte retórica, hincada laudatoriamente e determinada por uma necessidade logográfica, que respeitaria as partes constitutivas do discurso e a relação entre as partes e o todo. A dialética como eminente psicagogia filosófica e consumada retórica efetiva o liame entre as esferas fenomênica e numênica, entre aparência e ser. Para Cassin, a retórica que Platão “defende e a que ele ataca são inteiramente distintas: no *Górgias*, trata-se de uma retórica sofística, adulação que desliza sob a máscara da legislação e sob a da justiça, trata-se da própria sofística; no *Fedro*, trata-se de uma retórica filosófica, a do dialético que analisa e compõe as idéias, trata-se da retórica enquanto filosófica, trata-se da própria filosofia” (Cassin,2005:149). A retórica sofística opera, de acordo com a autora, a conjugação entre universalidade e aparência dóxica, pois, por sua desmesura, pretende tudo saber, simulando o domínio de todas as práticas médicas e demiúrgicas. Porém, o manejo do verossímil, ‘télós’ do retor, supõe a ciência das relações possíveis entre verossimilhança e verdade, assim como da semelhança e dessemelhança entre os entes, de modo que a genuína retórica se apresenta como retórica filosófica.

Assim, não é a retórica a própria filosofia, mas a filosofia, porque arte dialética, que é a sublime retórica. A invenção platônica da dialética instaura uma relação original com o discurso, à medida que o esforço de constituição de sua arte como ciência da verdade, do conhecimento e do ser resulta antes de sua oposição aos outros gêneros discursivos existentes na pólis clássica ateniense, expondo-nos que o entendimento da retórica filosófica compreende a instituição de uma hermenêutica ontológica. A dialética se impõe como necessidade logográfica, pela qual as partes do discurso são reunidas numa mútua relação³⁸. A crítica à retórica precisa ser aduzida não da concepção da dialética como mero método de divisões e agrupamentos, todavia da evidência de sua excelência como arte psicagógica constituinte do discurso e pensamento verdadeiros. A

rassemblement et de la division est constitutif de la dialectique, à condition d’entendre par rassemblement la réunion d’espèces eidétiques constituant réellement un Genre”.

³⁸ Cf. Kerferd (1981:65): “Dialectic as understood by Plato is difficult to characterise in detail. It has been well said that the word ‘dialectic’ had a strong tendency in Plato to mean the ‘ideal method, whatever that may be’. But it regularly involves an approach to the Platonic Forms and it is this more than anything else which distinguishes it from antilogic. Thus in the *Phaedo* it is used to refer to the method of hypothesis, in the *Republic* it is the ‘upward’ path, and in the *Philebus* it consists of the process of Synthesis and Division”.

filosofia se revela como a mais perfeita logografia. Ressalta-se o nexu indissolúvel entre a dialética e a necessidade logográfica, porquanto o dialético compõe o discurso, respeitando suas partes e sua articulação natural, formulando-o como organismo vivo e animado. Sócrates enumera as partes constituintes do discurso retórico, havendo, em primeiro, o proêmio (*prooímion*), em segundo, a exposição (*diégesin*) acompanhada de testemunhos (*marturías*), em terceiro, os indícios (*tekméria*), em quarto, os chamados verossímeis (*eikóta*). O bizantino Teodoro, considerado o mais hábil artesão de discursos propõe a justificação (*pístosis*) e a confirmação da justificação (*epipístosis*) (*Fedr.266e*). O retor precisa efetuar tanto na acusação (*kategoría*) quanto na defesa (*apología*) a refutação e a pós-refutação (*élenchon kai epexélenchon*) (*Fedr.267a*). O admirável Eveno de Paros foi o primeiro quem descobriu a alusão (*hypodélosis*) e o elogio indireto (*parépainos*), propondo, também, a reprovação indireta (*parápsogos*) em metros a fim de auxiliar a anamnese (*Fedr.267a*). A natureza da verossimilhança remete ao caráter oratório precípua da presunção, pois o retor induz o auditório universal à plausibilidade de seus argumentos, empregando métodos disponíveis para persuadi-los, sem se preocupar com a natureza da verdade, mas com a aparência, o parecer ser verdadeiro. O proêmio, a exposição com testemunhos, os indícios e os verossímeis permitem ao hábil orador tecer sua peça retórica a fim de encantar, persuadir o ouvinte, inserindo-o no âmbito da opinião e da aparência multiforme, na sedução dóxica, afastando-o da verdade e do ser real. O dialético, afeiçoado à arte da divisão e da combinação, da união e da separação, à técnica da síntese e de divisão, pode discernir os elementos constitutivos do discurso, a relação entre suas partes e o todo, impondo-lhes a sujeição à verdade e ao conhecimento, compondo uma totalidade completiva semelhante a um organismo vivo e animado. Sócrates expõe a necessidade de impor regras gerais, adequadas e necessárias de composição literária, colhendo, previamente, como um mau e nocivo exemplo o discurso erótico de Lísias, indicando nomes de conspícuos retores que compuseram preceitos oratórios, os quais podem emular com o consumado retor.

Sócrates procede a um inventário de prestigiados retores históricos, minudeando seus fins³⁹. Górgias e Tísias anuíram, para Sócrates, que os verossímeis deviam ser mais venerados que as verdades e, por meio da força do discurso, fizeram com que pequenas coisas aparecessem grandes e as grandes pequenas, as coisas novas parecessem ser antigas e assim reciprocamente, empregando tanto a concisão dos discursos quanto seu prolongamento infinito, mas Prodicos disse ser mais conveniente os discursos mensurados (*Fedr.267a,b*). Tísias foi discípulo de Córax, e, auxiliando na formação da escola siciliana de retórica, escreveu um tratado de arte oratória. O poder da arte retórica se manifesta nas assembléias populares, privilegiando mais o verossímil do que o verdadeiro. Se o critério fundamental da dialética é a verdade, o critério fundamental da retórica é a verossimilhança. Não há a condenação da retórica, mas a evidência de seu mau emprego por alguns oradores, considerados maus logógrafos. Adrasto, rei de Argos, e Péricles, o estrategista ateniense, são venerados por Sócrates como exemplos de admiráveis retores, pois diziam que não se deve hostilizar, mas perdoar aqueles que, não conhecendo o dialogar (*mè epistaménoi dialégesthai*), são incapazes de definir o que é a retórica (*Fedr.269b*). A retórica e a arte médica possuíam elementos comuns, sendo preciso diferenciá-las concernente a suas naturezas. A medicina é a arte dos corpos que sintetiza a ciência à empiria, o universal ao particular, o conhecimento inteligível ao sensível. O médico exercendo a arte terapêutica corporal, prescrevendo quer exercícios laboriosos, quer uma reta dieta, realiza a somatogogia, a condução de corpos. Se a medicina cuida do corpo, a retórica cuidaria da alma. Se se deseja produzir no corpo saúde e força, não meramente por uma prática rotineira e pela empiria, mas pela arte, deve-se lhe conceder remédios e nutrição. Se se deseja dar à alma persuasão e virtude, deve-se nutri-la de discursos e disposições legítimas (*lógous te kai epitedeúseis nomímous*) (*Fedr.270b*). A retórica filosófica configurar-se-ia como uma espécie de antropologia dietética, pois tanto a medicina quanto a retórica necessitam ser legiferadas pelos procedimentos analítico e

³⁹ V.Ryle (Ryle,200378). Gilbert Ryle defende que entre a época de Protágoras e a de Aristóteles havia um considerável número de tratados retóricos, pois os jovens gregos que almejavam ingressar nos assuntos públicos precisavam aprender como compor discursos judiciários, políticos e panegíricos, de modo que a arte retórica era o ensinamento predominante até a fundação da Academia. Segundo Ryle, os manuais de instrução em retórica que Platão menciona no *Fedro*, particularmente em 266-267, foram todos compostos por sofistas.

sinóptico da dialética, mediante os quais se compreenderia a relação entre as partes e o todo de seus objetos correlatos. Se a arte retórica busca, então, a terapêutica da alma, o entendimento de sua natureza se reporta ao conhecimento da natureza do todo, pois o discurso deve imitar, como um organismo animado, a compleição cósmica. O consumado orador elabora seu discurso, considerando não o perpétuo devir da realidade fenomênica, mas a estabilidade e clareza das idéias. A pluralidade aparente se apresenta metabólica, na qual todas as coisas são e não são, na qual o semelhante devém dessemelhante, o justo injusto, o virtuoso vicioso, confundindo, pela má educação, essência e aparência, fenômeno e idéia, de sorte que o discurso antilógico retira seu poder da mera aceitação do devir, da aparência dóxica. O discurso filosófico, todavia, retira seu poder de sua congeneridade à sabedoria e à alma divinas.

Segundo Sócrates, é manifesto que Trasímaco e outros, que ensinam prestemente a arte retórica, devem primeiramente descrever com toda exatidão a alma e mostrar se é, por natureza, una e homogênea ou se, pela aparência corpórea, é multiforme. A retórica filosófica implicaria “o conhecimento da alma e de sua força produtiva e receptiva, tanto quanto o conhecimento dos gêneros de discursos e de seus correspondentes gêneros de alma” (Torrano,2002:50). O discurso, se se ater apenas ao sensível, revela um arrazoado multiforme sem uma necessária compleição. Mas, se se aplicar ao inteligível, evidencia uma completiva natureza una e homogênea. O discurso bem composto revelar-nos-ia uma necessidade logográfica, pela qual as partes devem ser devidamente articuladas ao todo compósito. Sobretudo, deve-se ordenar o gênero dos discursos e de alma (*tà lógon te kai psychês géne*), suas afecções correspondentes e as respectivas causas, ajustando cada gênero a seu gênero correlato, ensinando por intermédio de quais gêneros discursivos cada gênero de alma é ou não necessariamente persuadido (*Fedr.271b*). A persuasão deve ser, consoante os ditames logográficos, acompanhada da verdade. Assim, cada gênero de discursos, arte retórica, a sofística, filosofia, produz na alma do ouvinte uma forma determinada de prazer. A alma filósofa é a única que experimenta os prazeres puros, pois, nutrida pela dialética, não se persuade apenas por discursos belos e ornados, sem a necessária comunidade com a verdade e com a inteligibilidade. A multidão, aprazendo-se com o caráter encantatório da linguagem, adstrito ao território do verossímil e da falsa aparência,

deixa-se facilmente persuadir. Ressalta-se a homologia entre o gênero da alma e o gênero do discurso, pois o dizer exprime o ser, a linguagem expressa a realidade, de sorte que o consumado orador, venerando a verdade e a sabedoria divina, inspira as almas magnânimes para o belo. Para Cassin, o ensino da retórica “deve passar por um conhecimento dos gêneros de almas, de suas maneiras de agir e de padecer, e por um conhecimento simétrico dos gêneros de discurso, para desembocar no conhecimento das relações causais entre gêneros de discurso e gêneros de alma” (Cassin,2005:155).

A definição do discurso como psicagogia constitui um dos tópicos centrais dos *Diálogos platônicos*, pois, para Sócrates, o poder do discurso (*lógon dýnamis*) consiste na psicagogia, condução de almas, porque quem deseja se tornar retórico, precisa conhecer as formas que a alma possui (271c,d). A cada gênero de alma corresponde determinado gênero de discurso e, por esta causa, há almas fáceis de persuadir (*eupeitheîs*), mas há, porém, outras difíceis de persuadir (*dyspeitheîs*), sendo preciso que o retor seja capaz de respeitar com acuidade o desenvolvimento de um discurso, contemplando os argumentos nas ações e em eventos, reunindo, nesta arte, palavra e ação, haja vista que certas almas não se aprazem com certos discursos, nos quais se originam a opinião e a imaginação falsas. A alma filósofa e dianoética, por exemplo, se apraz com a dialética, observando o verdadeiro, o que é regido pela justa proporção e simetria. O tópico retórico da psicagogia nos auxilia a pensar o ofício pedagógico e político do filósofo ante os seus êmulos, de sorte que a dialética, elevado saber psicagógico, se impõe, pela necessidade logográfica e pela recusa à apatética, como gênero produtor de discursos verdadeiros, superando tanto a contenda elênica quanto a antilogia quer dos retores quer dos sofistas, gêneros produtores de discursos falsos.⁴⁰

O filósofo é o crítico das formas oratórias existentes nas assembléias populares e nos tribunais, pois ninguém nos tribunais se ocupa da verdade, mas da persuasão, pois quem almeja dominar a arte retórica, preocupa-se meramente com o verossímil. Numa acusação ou numa defesa, de acordo com a retórica e eloquência judiciárias, não se deve falar, diz Sócrates, as ações que realmente aconteceram, se estas não

⁴⁰Cf. Torrano (2002:51): “A primeira sinopse da exposição verifica que, aplicado à retórica, o método dialético implica a psicologia que distingue 1 º) se a alma é algo simples ou complexo, 2 º) qual a natureza de seu poder de produzir o quê em outrem e de padecer o quê de outrem, 3 º) quais almas por quais razões se deixam ou não se deixam persuadir por quais discursos”.

forem verossímeis (*Fedr.272e*). O poder da arte antilógica dá prevalência à verossimilhança, separando os domínios da ação e da palavra. A oposição entre *tò alethès*, o verdadeiro, e *tò eikòs*, o verossímil, é constitutiva da oposição entre a filosofia e os outros gêneros de discurso existentes na pólis clássica, portanto, entre a imitação sábia e verdadeira e a imitação de simulacros. Assim, é mister salientar que o verossímil surge para a multidão por causa da similitude com o verdadeiro, reiterando o poder do aparente. Conforme Sócrates, jamais alguém será um hábil artista do discurso se não discernir as naturezas dos ouvintes futuros e também as naturezas de suas almas, se não diferenciar os entes por suas formas e se não compreender numa única idéia cada ente em particular (*Fedr.273d,e*), procedendo sua arte por divisões e agrupamentos. O consumado orador é o dialético. O dialético é o único dos gêneros produtores de discurso que pode reunir as habilidades supracitadas. O filósofo possui a primazia do saber dialético, pois diferencia na unidade complexa do real suas partes específicas. As habilidades não são alcançadas sem muita aplicação, aproximando o homem sensato não do falar e agir humanos, mas do falar e agir divinos, pois os mais sábios dizem que não se deve comprazer com os companheiros de escravidão, mas com os bons senhores e pelas coisas boas (*Fedr.273e,274a*). Para Brisson (Brisson, 2003:170), “Platão não aceita a autonomia da retórica, porquanto ela depende de uma outra técnica, a dialética, que se esforça por atingir o verdadeiro, do qual depende o verossímil procurado pela retórica; e ela depende de um sistema de valores que é da ordem do inteligível, não do sensível”. A oposição entre o dialético e o retórico não consiste meramente em uma distinção de habilidades discursivas, mas, de acordo com uma hermenêutica filosófica, na própria diferenciação de suas naturezas ontológicas, à medida que o retórico confina sua prática à simples empiria e convenção, não aduzindo que o sensível se manifesta na própria relação com o inteligível, limitando o justo e o belo a palavras ausentes de idéias, o que contemporaneamente denominamos palavras ocas, ausentes de sentido. O dialético conhece no horizonte fenomênico os liames e as disjunções entre os entes, observando-o tanto como a harmonia cósmica quanto como o organismo vivo e animado. O obséquio para com os bons senhores, os deuses, surge da anuência de que o dialético possui uma aptidão distinta dos outros produtores de discursos, uma habilidade inata, sendo-lhe concedido um saber privilegiado. O poder

despótico dos deuses sobre os homens impõe, antes, ao sábio a experiência sagrada, pela qual se afasta das falsas aparências, da sedução doxástica. A evidência de que a linguagem apresenta o ente é constitutiva da experiência dialética registrada em Platão.

O mito da origem da escrita narra que, no entorno de Naucratis do Egito, havia uma divindade antiga, cujo emblema sagrado era o pássaro chamado íbis e seu nome era Theuth, o primeiro a descobrir o número, o cálculo, a geometria, a astronomia e as letras. Naquele tempo, reinava no Egito o rei Thamous, cuja morada era a maior cidade do lugar elevado, denominada pelos helenos Tebas do Egito e cujo deus era Amon. Theuth indo até ele, mostrou-lhe as artes, dizendo ser preciso transmiti-las para os outros egípcios. Theuth diz para o rei existir o aprendizado (*tò máthema*) que tornaria os egípcios mais sábios e mais mnêmicos (*sophotérous kai mnemonikotérous*), de sorte que a memória e a sabedoria (*mnémes te kai sophías*) descobriram o seu remédio (*phármakon*) (*Fedr.274e*). Thamous responde-lhe que há quem possa produzir as artes e há quem possa decidir qual parte é nociva ou útil àqueles que as empregam. O engenhoso Theuth, pai das letras (*patèr grammáton*), por complacência, diz o contrário àquilo do que a escrita é capaz, pois o aprendizado da escrita propicia nas almas o esquecimento, por causa da ausência do exercício da memória. Assim, rememora-se pela crença na escrita, por intermédio de inscrições estrangeiras e do exterior e não do interior e por si mesmo. A alma, por intermédio da invenção da escrita, não exercita a memória, provocando, assim, a reminiscência não por si mesma e interiormente, mas exteriormente e pelo uso das letras, de forma que Theuth descobriu o remédio (*phármakon*) não para a memória (*oúkoun mnémes*), mas para a reminiscência (*allà hypomnéseos*) (*Fedr.275a*). A mais sublime e mais veneranda forma de escrita seria o discurso escrito na alma pelo filósofo, propiciando-lha a anamnese. A crítica à escrita se refere, pois, à invectiva contra a reminiscência involuntária, originada não da sabedoria, mas daquele remédio entorpecedor da memória, pois a escrita interditará o discurso da alma consigo mesma, sendo a ela extrínseca, ao passo que a prática oral agiria como o correlato pictórico ou escrito na alma do ser, sendo nela intrínseca.

Giorgio Colli (1994:173) aquiesce que a escrita, em sua função precipuamente literária, aparece na cultura grega depois da segunda metade do sexto século, sendo, todavia, antes adstrita à esfera política, sob forma de documento público, de modo que,

enquanto simples recurso mnemotécnico, era privado de autonomia expressiva e de consideração intrínseca. Assim, no momento em que a linguagem dialética adentra no território político, advém, por um lento processo, essa autonomia, surgindo os nomes decisivos de Platão e Górgias (Colli,1994:173). A avaliação platônica da escrita é inextricavelmente associada ao contexto da sua origem e de sua conseqüente fonte de registro dos discursos orais, correlata à logografia (Guthrie,1971:178). A transposição de uma linguagem oral sagrada para uma linguagem escrita laica, passível de conter uma natureza dissimulatória, capaz de tornar o não-saber em aparência de saber, institui, para Platão, a premência de pensar o estatuto da razão gráfica nascente. A invectiva platônica não é à escrita em si mesma, porém àqueles que a dissociam do caráter primígeno venerando da oralidade, praticantes da poesia, da logografia e da nomografia. Seria Platão o lado destro de Homero, Lísias e Sólon? O filósofo, conforme Sócrates revela no epílogo do diálogo, precisa subordinar a escrita ao discurso oral, mostrando sê-la, se correla, a imagem sensível destra do inteligível, diferentemente dos poetas, dos logógrafos e nomógrafos, artífices do discurso, que tornam o texto escrito a imagem sensível esquerda do inteligível. Para Fabian Mié (Mié:2004,26), “ler Platão requer uma completa transformação e reformulação dos critérios e dos comportamentos práticos por parte do leitor”.

Os homens se mostram, pela escrita, bastante sábios sem instrução, parecendo ser muito instruídos, tendo uma opinião complacente de sua sabedoria, sem serem sábios e possuindo, no que tange à sabedoria, não a verdade, mas a opinião. A escrita permite ao homem ter a aparência de sabedoria, porquanto o verdadeiro saber é privilégio de uma alma mnemônica. Não há uma rejeição da escrita, como presume a leitura esoterista dos *Diálogos*, mas a evidência de um nexos indissolúvel entre memória e saber, reminiscência e oralidade. A memória exerce função decisiva para a execução da vida feliz, mista de vida sábia e hedonista. A gênese do esquecimento é o êxodo da memória, porquanto o território da verdade é o horizonte do não esquecimento, efetuado pela anamnese da alma, por um contínuo e reiterado exercício mnemônico, pela contemplação das formas inteligíveis. Privilegiando o saber mnêmico em oposição à reminiscência pela grafia, o mito da origem da escrita busca exprimir os limites da arte mimética como manifestação do real, pois tanto a escrita quanto a pintura se revelam

como simples imitações do real, imagens dos viventes, cópias de cópias, haja vista que o discurso daquele que sabe (*tòn toû eidótos lógon*) é o discurso vivente e animado, e o discurso escrito é sua imagem (*gegramménos eídolon*) (*Fedr.276a*), sendo mister aferir a beleza ou deleteriedade do discurso falado ou escrito e a possibilidade de reproche ou louvor de seu compositor. A crítica à escrita nos remonta, portanto, ao escrutínio do estatuto da imagem e às implicações ontológicas surgidas de sua oposição ao modelo, à medida que o poder do dialogar nos remete ao âmbito inteligível e a escrita ao sensível. A superioridade da oralidade em relação à escrita repousaria em um critério eminentemente epistemológico, pois o discurso oral permite tanto o exercício da refutação, o *elenchos*, quanto a defesa de quem foi eventualmente interpelado.⁴¹

A escrita é uma imagem do diálogo vivo e animado, podendo ou não manifestar, por causa de sua natureza sensível, tanto o ser real quanto sua mera aparência, de sorte que o escritor, assim como o pintor, à medida que a pintura possui o mesmo estatuto da escrita, deve escrever discursos verdadeiros a seus leitores a fim de lhes revelar a essência inteligível. Mas, apenas o dialético efetua inscrições verdadeiras, porquanto seu discurso se reporta não às simples sensações, aos meros ouvintes, e sim à alma do ser. A dialética instaura uma original espécie de logografia, não afeita ao caráter persuasivo e verossímil do dizer, inspirada pela apologia do delírio erótico, manifesta pela interpelação numênica, mostrando ser Eros um deus benfazejo. O dizer dialético exprime o ente em si mesmo, seu aspecto parusíaco e as suas possíveis combinações, semelhanças, participações, comunidades e misturas. A ciência dialética busca expressar o indissociável liame entre dizer, pensar e ser, nexos revelado na tríplice caracterização do conhecimento, verdade e ser, afastando-se do uso apenas antilógico e do raciocínio erístico. A dialética engendra o caráter inato da alma, a sua natureza ingênita, propiciando-lha, pela atividade mnêmica, a reminiscência das idéias contempladas na região supraceleste.

⁴¹ A concepção da escrita não como um mero sucedâneo da oralidade, mas como sua própria imagem sensível é, de certa forma, retomada por Trindade por meio do procedimento socrático do *elenchos*. V. Trindade (1987:63): “A sobreposição dos horizontes oral e escritural deixa-se prolongar na prática do *elenchos*, em que um e outro aspectos podem ser distinguidos de um modo personalizado e não personalizado, respectivamente. Pelo primeiro, percebe-se que Sócrates procura melhorar o seu interlocutor, tornando-o apto a reconhecer a sua própria ignorância, portanto, capaz de ‘investigar e aprender’ (*Men.84c*). Pelo segundo, em que qualquer diálogo é tomado como a tentativa de responder a uma pergunta, o *elenchos* vê-se melhor como um instrumento de refutação sistemática”.

O discurso vivo e animado é mais belo do que os mitologemas, pois utilizando-se da dialética e por uma alma apropriada, plantam-se e semeiam-se discursos com a ajuda da ciência (*met'epistémes*) (*Fedr.276e*). A dialética filosófica, superando o pensamento elêntico dos Diálogos primeiros, se constitui como psicagogia dialética, à medida que é um gênero produtor de discursos verdadeiros, opondo-se a outros gêneros miméticos. O discurso imitativo do vivente, efetuado pela arte dialética, dá prevalência ao verdadeiro de cada um dos aspectos do qual se fala ou escreve, podendo definir todas as coisas em si mesmas (*kath'autò*), de modo particular, e, procedendo às suas definições, dividi-las, conforme as Formas, até o indivisível (*Fedr. 277b*). O poder dialético afere o lado destro da imagem, pois pormenorizadamente escrutina a semelhança com a realidade inteligível, sendo concedido ao filósofo, que compõe a obra respeitando o verdadeiro, defendendo-a se, porventura, lha sobrevier uma refutação, considerando-a, enfim, insignificante em face do tema magnânime tratado. O interlocutor socrático infere ser retamente nomeado quem contempla os três requisitos supra-citados, o respeito à verdade, a defesa de uma possível refutação e o reconhecimento da sujeição da escrita à oralidade, não um sábio (*sophós*), pois essa denominação conviria senão ao deus, mas filósofo (*philósophos*), ao passo que quem contempla meramente a sua composição é correto chamá-los ou poeta (*poièten*) ou redator de discursos (*lógon syngraphéa*), logógrafo de fato, ou nomógrafo (*nomographón*) (*Fedr.278d*), reportando-se, dentre os mais conspícuos, a Homero, a Lísias e a Sólon⁴². A poesia, a logografia e a nomografia seriam o lado esquerdo da imagem sensível da prática oral, pois contemplam apenas o exercício compositivo, ao passo que a filosofia seria o lado destro da imagem sensível da escrita. O dialético, opondo-se àqueles e a suas correspondentes formas de escrita, é o consumado retor, apreendendo seu discurso pelas suas articulações naturais e formas específicas, sendo hábil em contemplá-las tanto sinopticamente quanto indivisivelmente. A divisão por

⁴² A composição dos discursos retóricos e dos cantos mitopoéticos contempla a unidade mítico-filosófica entre os três critérios dialéticos relativos ao conhecimento, à verdade e ao ser. Léon Robin considera haver uma perfeita unidade no pensamento platônico referente à apreciação dos poetas e dos legisladores, descritos como nomógrafos. Cf. Robin (Robin,1964:78): "Il n'y a donc en somme, dans l'attitude du *Phèdre* à l'égard des poètes et des législateurs rien qui soit nouveau: l'idée que les législateurs, les orateurs et les poètes ne méritent d'être estimés qu'à la condition de savoir en quoi consiste la vérité et d'être, en un mot, philosophes (...) toute poésie, toute rhétorique, toute politique sont condamnables, dont l'objet n'est pas la vérité et la justice".

Formas, método correspondente à retórica filosófica, discerne, aferindo a multiplicidade fenomênica, o entrelaçamento inteligível das Formas em si, rejeitando que haja apenas o perpétuo devir, a mera fenomenalidade, na qual todas as coisas aparentemente, ao mesmo tempo e na mesma relação são e não são semelhantes e dessemelhantes, más e boas, virtuosas e viciosas, grandes e pequenas, limitadas e ilimitadas, fundamento da arte erística e do poder antilógico.

O discurso laudatório socrático sobre o amor permite-nos evidenciar os tópicos precípuos dos *Diálogos* aplicados à constituição do discurso filosófico, como a primazia da alma dianoética e mnêmica, a excelência da arte dialética, a apropriação do discurso mítico pelo discurso filosófico, a oposição do filósofo aos outros gêneros produtores de imagens, os limites morais da deliberação política e da eloquência judiciária e a relação reta ou sinistra entre verdade e verossimilhança. A escrita é o correlato sensível da récita animada inteligível, podendo ou não imitá-la retamente, ressaltando ou não o aspecto numinoso da prédica oral, pelo qual o consumado retor realizaria sua sábia logografia. Apenas o filósofo, em seu sentido estritamente platônico e não isocrático, pode ser considerado verdadeiro retor, pois aspira ao conhecimento do todo e não unicamente de suas partes. A logografia filosófica, considerada imortal, pois mantém congeneridade com a verdade, com o conhecimento e com o ser, se constitui “pari passu” e concomitantemente à noção da alma remêmora. A má logografia, por sua vez, praticada por Lísias, Trasímaco, Górgias e Tísias, promove o esquecimento, à medida que nos impede, por causa da ausência de correlação com o ser real e a verdade, a reminiscência voluntária das Formas, entorpecendo a memória e provocando a ausência das lembranças. Não há uma crítica universal à escrita, mas sim à má logografia, porquanto essa nos interdita a anamnese espontânea, não mantendo nexos com a verdade e também não admitindo refutação. A logografia filosófica, todavia, nos permite a reminiscência das idéias ingêntas e imutáveis, não sujeitas à gênese e ao perecimento e à pura contenda enantiológica. A dialética, no estrito senso definida no diálogo *Fedro* e oposta à retórica antilógica e à mera logografia, retira sua evidência da compreensão das idéias intangíveis e incorpóreas, contempladas pela reminiscência voluntária. Mas, a anuência apenas do caráter unigênito e imutável das idéias nos induz ao imobilismo parmenídeo, tornando-se preciso pensar, adverso ao puro eleatismo, a

essência do movimento, necessária para a aquisição do conhecimento, de sorte que a tessitura das idéias, propugnada pelo Estrangeiro de Eléia, no diálogo *Sofista* “constitui a resposta platônica ao problema do eleatismo, i.e., às dificuldades entranhadas numa apreensão monista das propriedades” (Mié,2004[2]:102). Segundo Mattéi (Mattéi,1996: 181), o estudo dos gêneros supremos nos permite “estabelecer como a filosofia opera o deslocamento de uma figura divina, Hestia, a mais abstrata dentre todas as divindades do Panteão grego, para uma idéia metafísica, Ousia, a mais concreta dentre as formas inteligíveis, recebendo a comunidade em seu seio”. Para tanto, tornar-se-á mister definir a teoria da comunidade recíproca dos gêneros supremos (*koinonía tôn mégiston genon*), incorporando, assim, o movimento, a dinâmica, ao problema da essência.

IV. O poder da comunidade e a dialética no *Sofista*

O diálogo *Sofista* é considerado por parte da crítica comentativa como uma ruptura em relação a certo platonismo ortodoxo, que separa os lugares sensível e inteligível, o devir e a essência, o movimento e o repouso, assegurando o mobilismo unicamente ao lugar sensível e ao devir e o imobilismo apenas ao lugar inteligível e à essência. Se em *República V* 476a evidencia-se o poder de comunidade recíproca entre os sensíveis por meio da comunidade entre corpos e ações, no *Sofista* tratar-se-á de mostrar o poder de comunidade mútua entre os inteligíveis. Pensamos que o *Sofista* apresenta o desenvolvimento natural das questões implicadas nos *Diálogos* chamados intermediários, pois considerá-lo como uma cisão, suporia entender que Platão tivesse uma teoria apriorista das Formas, na qual as formas inteligíveis funcionariam como princípio formal e a pluralidade sensível como princípio material, comandando a atividade compositiva de seus *Diálogos*.

A crítica platônica à arte sofística supõe a própria definição do gênero sofístico. O gênero filosófico se constitui em oposição a seus gêneros dessemelhantes, sendo difícil de ser apreendido, devido à natureza divina. A definição do sofista, no diálogo homônimo, como doxômimo, imitador de opiniões, permite-nos entender a diferença entre o filósofo e seu outro, entre o discurso e opinião verdadeiros e o discurso e opinião falsos. O sofista, assim como o poeta e o retor, é um imitador de aparências. O gênero sofístico, à medida que opera não com a verdade, mas com a aparência, não com o ser, mas com o parecer ser, produz a opinião, a imaginação e o discurso falsos. A possibilidade de, não apenas, dizer o falso, mas de supô-lo e imaginá-lo, exige uma reavaliação do estatuto do não-ser, antes confinado ao âmbito ontológico do esquecimento, lugar meônico onde prevalece a ausência de memória, e do ocultamento. O entendimento socrático de que o sofista reside no intermediário entre o ser puro imiscido e o não-ser absoluto nos remete à crítica à radical cesura entre o ser e o não-ser, oriunda do poema de Parmênides e à rejeição do postulado sofístico da impossibilidade do discurso falso. Caberá ao estrangeiro eleata recusar a natureza do não-ser absoluto, atribuindo-lhe certa existência, porquanto propicia o aparecimento da opinião, imaginação e do discurso falsos. O método de divisão por formas, empregado pelo estrangeiro, se aplica tanto no reino fenomênico, a fim de evidenciar a natureza do sofista ante o filósofo e político, quanto no âmbito inteligível, a fim de revelar os gêneros supremos e sua possível comunidade recíproca.

O gênero do filósofo não é mais fácil de definir do que o gênero divino, pois esses homens, aparecendo sob as mais diversas formas na ignorância dos muitos, vagam nas cidades, contemplando do súpero a vida terrena, sendo realmente, e não apenas em aparência, filósofos (*Sof.*216c). Parecem a uns valorosos, a outros de pouca valia, tomando a forma ora de políticos ora de sofistas, aparecendo para opinião de muitos em total delírio. O estrangeiro admite que o filósofo, o sofista e o político são três gêneros distintos. Não obstante, defini-los com evidência não é um ato pequeno nem fácil (*Sof.* 217b). O reconhecimento do filósofo se efetua por diferenciação ante os seus gêneros dessemelhantes. Por ser congênera ao divino, o filósofo é, dos gêneros citados, o mais difícil de ser apreendido. A sua natureza humana e também divina é a mais semelhante à região supraceleste, onde reside o ser puro imiscido. A presumível

indistinção entre o filósofo e seus gêneros dessemelhantes nos remete à opinião de que Sócrates teria ensinado entre os sofistas, tendo sido, para muitos, um genuíno sofista e, no parecer do comediógrafo Aristófanes, o seu mais conspícuo representante (Friedländer,1974:23). Revela-se a preeminência de não confundir, por causa dessa suposta indiferenciação, numa mesma totalidade gêneros dessemelhantes. A suposta semelhança, na opinião dos muitos detratores do saber socrático, entre o filósofo e os amantes da erística se torna nociva para o reto saber e para seu possuidor.

O hipotético poder ou não de comunidade entre o filósofo e o sofista, à medida que habitam lugares distintos, refletiria o poder ou não de comunidade entre os gêneros supremos, de sorte que o sensível revela o possível entrelaçamento ou não do inteligível. A noção de que o visível pode ou não manifestar a tecedura das formas invisíveis precisa permear o entendimento do diálogo, revelando-nos a superação tanto do devir móvel metabólico heracliteano quanto do ser esférico imutável parmenídeo, portanto, da relação antitética entre movimento e repouso. A realidade aparente se apresenta em uma mútua comunidade de ações e corpos. A arte erística, descurando da recíproca associação dos entes, não apreende a urdidura fenomênica, engendrando nas assembléias e tribunais a opinião e o discurso falsos. O reconhecimento da dessemelhança entre o filósofo e o sofista, de sua não comunidade, permite evidenciar a diferenciação entre o verdadeiro e o falso, realizada pelo método de divisão por formas. A aplicação desse método supremo propicia discriminar no todo homogêneo as suas parcelas concordantes e discordantes.

O estrangeiro emprega o método de divisão por formas, com o auxílio de Teeteto, buscando preliminarmente definir o gênero do pescador com anzol, pois deve-se ocupar primeiramente dos assuntos mais fáceis e simples para julgar os mais relevantes. Assim, é preciso discernir a arte do pescador com anzol. As artes são divididas em arte produtiva (*poietiké téchne*), pois do não-ser se origina o ser, e arte aquisitiva (*ktetiké téchne*), que se apropria do pré-existente, do já produzido. A aquisitiva se diferencia em duas formas, havendo a troca por dons, locações e compras (*metabletikòn diá doreôn kai mistóseon kai agoráseon*) e a forma da captura (*tò cheirotikòn*), apreendendo todas as coisas por atos e palavras. A captura se divide em duas formas, pois o que se faz às claras é a luta (*agonistikòn*) e o que se faz

secretamente é a caça (*thereutikòn*). A própria caça é dividida em duas partes, havendo, de um lado, a caça do gênero inanimado (*tò mèn apsýchou*) e, de outro, a caça do gênero animado (*tò d'empсы́chou*) (*Sof.219e*). A aspaliêutica efetuaria não a arte produtiva, mas a arte aquisitiva por captura, especificamente, a caça do gênero animado aquático, cabendo, então, ao sofista a caça do gênero animado terreno. Assim, é preciso compreender o gênero sofístico por raciocínios firmes e não apenas pelo nome separado do raciocínio, empregando não longos discursos, mas interrogações. O gênero sofístico opera a captura, não mediante luta manifesta, mas pela caça ardilosa. O sofista não caça o gênero inanimado, mas o gênero animado terreno, os animais domésticos. O sofista é ardiloso caçador, não violento, mas persuasivo, pois a arte de caçar animais não selvagens é dividida em duas formas. A caça pela violência é pilhagem, escravidão de homens, tirania e toda espécie de guerra. Porém, o discurso judiciário (*dikanikè*), a eloqüência deliberativa (*demegorikè*), a conversação particular (*prosomiletikè*) constituem um todo, denominado arte da persuasão (*pithanourgiké téchne*), exercida tanto no âmbito público quanto no privado (*Sof.222d*). A arte da persuasão é uma forma própria de caça doméstica, na qual o sofista realiza uma caça doméstica, não pública, mas privada. A caça do particular (*idiothereutiké*) é efetuada ou por meio de salário (*mistharnetikós*) ou, como a arte erótica, pela oferta de presentes (*dorophorikós*). O sofista professa, em reuniões privadas, a virtude, recebendo por ela uma remuneração. A sofística é uma forma persuasiva, não violenta, de escravidão, cuja captura e domínio são efetivados por discursos adulatários. Portanto, a primeira definição do sofista é o caçador interesseiro de jovens ricos. O gênero sofístico exerce, previamente, a arte aquisitiva por captura, pela caça do gênero animado terreno doméstico, caça não violenta todavia persuasiva.

A arte aquisitiva não se reduz, de um lado, ao gênero da caça (*tò mèn thereutikòn*), mas contempla, de outro, o gênero da troca (*tò dè allaktikón*). A troca possui duas formas, por um lado, a troca de presentes (*tò mèn doretikón*) e, por outro, a troca comercial (*tò dè agorestikón*). A troca comercial é dividida na arte de vender seus produtos (*autopoliké*) e na arte de vender os produtos de outrem (*metabletiké*). A troca comercial de produtos alheios é realizada tanto no comércio interno das cidades (*kapeliké*) quanto na importação (*emporiké*). O sofista, percorrendo as cidades,

mercadeja bens para uso e alimento da alma, assim como a música em seu conjunto (*mousiké sunápasas*), a pintura e escritura (*graphikè*), a prestidigitação (*thaumatopoiikè*) e muitos maravilamentos para a alma. No empório de almas (*psychemporikês*), há a parte correlata à arte da exibição (*epideiktikè*) e a relativa ao comércio de conhecimentos (*mathematopolikè*) (Sof.224b). No comércio de conhecimentos, há a parte relativa ao comércio de artes (*technopolikèn*) e outra referente ao gênero sofístico (*tò sophistikòn genós*). O gênero do sofista se reporta à arte aquisitiva (*tò ktetikês*), à troca (*metabletikè*), à troca comercial (*agorastikè*), à importação (*emporikè*) e ao empório de almas (*psychemporikè*), mercadejando os discursos e os conhecimentos referentes à virtude (Sof.224c,d). O sofista é, mediante o método de divisão por formas, um estrangeiro que comercia virtude e discurso, donde a segunda definição do sofista é o comerciante de conhecimentos. Mas, quem se fixa na cidade, exercendo a aquisição pela troca comercial de conhecimentos, negociando-os tanto como vendedor de segunda mão quanto como próprio produtor é denominado sofista. A sua terceira e quarta definição é revendedor de conhecimentos e produtor e vendedor de conhecimentos. O sofista não é meramente quem efetua a troca comercial pela importação, mas quem a realiza em sua cidade. O ofício do sofista consiste tanto na caça adulatória de jovens ricos quanto na troca comercial, quer externa quer interna, de discursos e conhecimentos sobre a virtude.

O sofista é, também, definido pelo gênero agonístico. A agonística se diferencia em emulação (*tò amilletikòn*) e em combate (*tò machetikón*) (Sof.225a). O combate, realizado corpo a corpo, tem verossímil e convenientemente o nome de ataque violento (*biastikón*). Porém, denomina-se contestação (*amphisbetetikón*), quando se opõem discursos contra discursos (Sof.225b). Se se opõem, no âmbito público, longos discursos sobre a justiça e a injustiça, chama-se contestação judiciária (*dikanikón*). Se a contestação é particular, efetuada por perguntas e por respostas, denomina-se contestação antilógica (*antilogikón*) (Sof.225b). A antilogia, cujo assunto são os contratos, é contestação, exercida ao acaso e sem arte. Não obstante, a contestação exercida com arte sobre o justo em si, o injusto em si e outros denomina-se erística (*eristikòn*) (Sof.225c). A erística é uma parte definida da contestação antilógica, diferenciando-se pela crematística, ou seja, pela remuneração. A erística propicia tanto

o ganho quanto a perda de dinheiro⁴³. Quando, por causa do prazer da diatribe, negligencia-se interesses pessoais, sem se atentar para o prazer dos muitos dos ouvintes, denomina-se tagarelice (*adoleschía*) (Sof.225d). A tagarelice é uma parcela da arte aquisitiva, agonística, antilógica e erística. Mas, a arte oposta que recebe dinheiro por contendas privadas é a sofística, pois o gênero crematístico (*tò chrematistikòn génos*), na arte erística (*eristikês téchnes*), na antilógica (*tês antilogikês*), na arte contestatória (*tês amphisbetetikês*), na do combate (*tês machetikês*), na agonística (*tês agonistikês*) e na aquisitiva (*tês ktetikês*), se reporta ao gênero do sofista (Sof.226a). O erístico mercenário é, portanto, a quinta definição do sofista, cujo oposto é o erístico que pratica a tagarelice. As quatro primeiras definições do sofista nos remetem às relações de mercado existentes na cidade, enquanto a quinta busca defini-lo a partir dos quadros conceituais de crítica aos gêneros produtores de discurso, de modo que a diferença entre contestação judiciária e contestação antilógica ou contraditória reside no fato de que esta aparece nas reuniões privadas, em diatribes, e aquela nas reuniões públicas, nos tribunais e nas assembléias.

A sexta definição se refere à arte da divisão (*diakritikèn téchnen*), separando quer seja o pior do melhor, quer seja o semelhante do semelhante. Quando se separa o pior do melhor, chama-se uma purificação, havendo duas formas de purificação, uma correlata ao corpo e a outra relativa à alma. O vício na alma é diferente da virtude, porque purificar é rejeitar o ignóbil, mantendo o remanescente. Contemplam-se na alma duas formas de mal, uma relativa à enfermidade no corpo e a outra à fealdade. Constitui um dos tópicos importantes dos *Diálogos* a identidade entre harmonia, saúde e gênese e entre discórdia, enfermidade e corrupção. A discórdia se origina da corrupção da natureza nascida do desacordo mútuo entre congêneres, enquanto a fealdade provém da ausência de medida, acarretando a deformidade do gênero. Assim, as opiniões, desejos, coragem, prazeres, a razão e as dores estão na alma dos frívolos em mútuo e geral desacordo, de sorte que o vício é retamente dito ser uma discórdia e uma enfermidade da alma (*stásin kai nóson tês psychês ponerían*) (Sof.228b). A

⁴³ Segundo Gilbert Ryle (Ryle,2003:79), as contendas refutativas eram comumente denominadas erísticas, adquirindo uma conotação pejorativa previamente nos textos platônicos. Para Ryle, “Platão emprega esta palavra e suas variações para as formas comercializadas de exercício praticadas por certos sofistas, que recorrem a todas as formas de astúcia a fim de lhes assegurar a vitória”.

discórdia, enfermidade, corrupção nascem da assimetria dos sentimentos, da errância dos impulsos anímicos. Para toda alma a ignorância é involuntária, pois o ignorar é quando a alma, dirigindo-se para a verdade, desvia-se da compreensão, ocasionando a desrazão. A alma insensata (*psychè anóetos*) constitui-se de fealdade e falta de medida. Há na alma dois gêneros de males, por um lado, o vício (*tò mèn ponería*), sendo manifestamente para ela uma enfermidade, por outro, a ignorância (*tò dé ágnōian*), não reconhecida que seja um mal na alma (*Sof.228d*). Assim, existem dois gêneros de males na alma, pois a covardia, o desregramento e a injustiça constituem uma enfermidade, já a ignorância, afecção múltipla e multiforme, é decerto uma fealdade. A ginástica e a medicina expurgam respectivamente a fealdade e a enfermidade do corpo. A punição (*kolastikè*) para a desmesura, para a injustiça e covardia é, de todas as artes, a que melhor se aparenta à justiça, já a instrução (*didaskalikè*) é a arte mais apropriada para a ignorância em conjunto (*Sof.229a*). A educação (*paidéia*) é uma forma particular de instrução, que liberta o ignaro do desconhecimento, tendo duas formas. Há, por um lado, o antigo modo de nossos pais, que muitos utilizam, até hoje, para com seus filhos, ora repreendendo-os ora docemente aconselhando-os, podendo denominá-lo, em seu conjunto, retamente de admoestação (*nouthetikén*). Há, por outro, a forma nascida da evidência de que todo desconhecimento é involuntário (*pâsan akóúision amathían*), pois quem supõe ser sábio não desejaria nada aprender do que presume ser hábil. Os falsos sábios pensam ser hábeis, quando, não obstante, possuem uma ignorância involuntária.

A refutação (*tòn élenchon*) é a mais importante e a mais poderosa das purificações (*megíste kai kyriotáte tôn kathárseon*), porém conservar-se irrefutável (*tòn anélenchton*), mesmo sendo um supremo rei, torna-o impurificado dos maiores males, mantendo a falta de educação e a fealdade onde se deseja a maior pureza e beleza a quem pretenda ser realmente feliz (*Sof.230d,e*). A refutação pode tanto nos remeter à argúcia socrática de liberar o interlocutor das falsas aparências quanto à arte sofística, havendo tanto seu lado destro correlato a Sócrates refutador quanto seu lado sinistro relativo ao sofista refutador. Assim, torna-se preciso delimitar as diferenças existentes entre o filósofo e o sofista, pois o filósofo se assemelha ao sofista assim como o cão ao lobo, o animal doméstico ao animal selvagem. A efetiva alteridade entre esses gêneros

se realiza pelos ditames da arte mimética. Os sofistas, para o Estrangeiro, parecem aos seus aprendizes serem sábios a respeito de todas as coisas, mas realmente não são, pois isso é impossível. A raça dos sofistas manifesta ter não a verdade, mas uma certa ciência doxástica (*doxastikèn epistémen*), i.e., uma arte do conjecturar no que concerne a tudo (*Sof.233c*)⁴⁴. O sofista se revela, portanto, doxósofo, aquele que tem a aparência de sábio. O sofista, dizendo saber todas as coisas e podendo ensiná-las por ínfima quantia e no tempo mínimo, pratica um entretenimento infantil (*paidiá*), de sorte que a mais graciosa e engenhosa forma de divertimento é a forma mimética (*tò mimetikón*) (*Sof.234b*). O homem que promete ser capaz de tudo produzir, fabrica meramente imitações e homônimos dos entes (*mimémata kai homónyma tôn ónton*), pois, pela arte gráfica, poderá exhibir de longe seus desenhos aos ingênuos dentre os jovens infantes (*Sof.234b*). Assim como o pintor e o poeta, o sofista detém uma espécie privilegiada de arte gráfica, por meio da qual exerce sua arte mimética, pois os discursos admitem uma certa arte, a qual é capaz de enfeitiçar por palavras os ouvidos dos jovens ainda privados da verdade das coisas, apresentando-lhes imagens faladas (*eídola legómena*) sobre tudo o que existe, parecendo ser verdade o que ouvem e o pronunciador dos discursos ser o mais sábio dentre todos (*Sof.234c*). O sofista é um ilusionista e um hábil imitador, produzindo a sua prestidigitação mediante a arte antilógica, apresentando aos seus ouvintes não o lado destro da imagem mas o seu lado sinistro.

O sofista pertence ao gênero dos prestidigitadores (*tò tôn thaumatopoiôn génos*), produzindo aparência de verdade e deslumbramentos nas sensações de seus discípulos. O sofista é um mimético doxósofo, pois efetua, com sua mágica, múltiplos sortilégios aos ouvintes, privando-lhes do conhecimento e da verdade, refugiando-se na arte de produzir imagens, denominada arte idolopéica (*tèn eidolopoiikèn téchnen*). O sofista exerce uma forma específica de imitação no gênero mimético correlata à arte fantástica, produtora de simulacros. Segundo o método de divisão por formas, discriminam-se duas espécies de produção de imagens na mimética, pois há, de um lado, a arte da cópia, denominada arte icástica (*tèn eikastikèn téchnen*) e, de outro, a arte do simulacro, chamada arte fantástica (*tèn phantastikèn téchnen*). A primeira

⁴⁴ Cf. Casertano (Casertano,2002:79). A ciência doxástica revela a possibilidade do discurso não pronunciar verdadeiramente o ser, não apreendendo a essência real. A *doxastikè epistéme* indica a aparência de ser sem realmente ser, ou seja, o falso.

parcela é a arte da cópia, porque a gênese da imitação (*tèn toû mimématos génesin*) é efetuada segundo as simetrias do paradigma em largura, comprimento e profundidade, atribuindo a cada uma de suas partes as cores adequadas. A arte do simulacro, porém, segunda parcela da arte produtora de imagens, se origina da imitação inexata das proporções do modelo, comum na mimética pictórica, pois seus demiurgos renunciam às corretas proporções, produzindo belas aparências das imagens a fim de maravilhar os seus espectadores⁴⁵. O gênero sofístico é difícil de ser apreendido, pois o parecer ser e o mostrar (*tò phaínesthai kai tò dokeîn*) sem ser, o dizer sem dizer a verdade revelam, segundo o Estrangeiro de Eléia, muitas aporias, pois dizer que o falso ou o opinar seja real (*pseudê légein è doxázein óntos eînai*) e proferí-lo nos envolve em uma contradição (*enantiología*) (*Sof.236d*). A hipótese provável de que o não-ser seja (*tò mè òn eînai*), de que o não-ser exista, revelaria uma ousadia do discurso (*Sof. 237a*), opondo-se às teses parmenídea e megárica sobre a não-existência do não-ser. A opinião, por ser precisamente um intermediário entre o ser imiscido e o não-ser absoluto, precisa ser entendida de acordo com a possibilidade de comunidade ou com o ser ou com o não-ser. A constatação da existência do discurso e da opinião falsos, ou seja, de que o não-ser é, produz, segundo o Estrangeiro eleata, a enantiologia, sendo que a contradição repousa no presumível intercâmbio entre ser e não-ser, pois, por essa evidência, ambos não podem mais ser pensados como esferas topológicas distintas, podendo se misturar.

⁴⁵ A diferenciação da arte mimética, propugnada pelo Estrangeiro eleata, em idolopéica icástica e idolopéica fantástica, respectivamente, entre, por um lado, uma imitação que reproduz fidedignamente as proporções de seu paradigma, pois as partes superiores, numa escultura ou pintura, parecem, por causa da perspectiva do observador, ser menores do que realmente são, enquanto as inferiores parecem ser maiores do que são verdadeiramente, e, por outro, uma imitação descompromissada com a exatidão do modelo, porém apenas com o parecer ser belas suas imagens, precisamente, com a verossimilhança, retoma o discrimine socrático, em *República* VII 523a,b, entre, de um lado, a apreciação da *skiagraphía*, desenho em perspectiva, permitindo à inteligência (*nóesis*) intervir na sensação (*aisthésis*), e, de outro, a aferição de que os desenhos observados de longe intervêm meramente nas sensações, não despertando o inteligível. Com efeito, em ambos os casos, posicionamo-nos em face de duas operações miméticas diferentes, tanto em *República* VII quanto no *Sofista*, correlatas ao respeito ou não à verdade, ao conhecimento e ao ser. Porquanto *graphê* pode, assim, designar tanto o ato de pintar quanto o de escrever, reconhecemos não haver no *Fedro* uma invectiva platônica à escrita, mas precisamente àqueles discursos escritos que não se reportam ao ser, à verdade e conhecimento. Defender a proeminência de um pretenseu testamento ágrafo platônico em relação a seus textos seria não entender a complexidade da constituição da arte mimética para Platão e sua relevância para a invenção da dialética, imitação sábia e verdadeira,

A contradição supõe a possibilidade de um não-ser diferente do não-ser absoluto, porque o não-ser por si (*tò mè òn autò kath'autó*) não pode, para o Estrangeiro, ser nem pronunciado (*pthénxasthai*), nem dito (*eipeîn*), nem pensado (*dianoethênai*), pois o não-ser *per se* é impensável (*adíanóeton*), inefável (*árreton*), inexprimível (*áphthenkton*) e indizível (*álogon*) (*Sof.* 238c). Admitir que o não-ser *per se* possa ser pensado e dito nos carrega a contradição de supô-lo dotado de algum ser. O sofista se refugiou em um lugar recôndito, lugar ctônico, cujo escrutínio se dá pela noção mesma de imagem, instaurando a possibilidade do não-ser relativo. A imagem é entendida como um certo outro (*héteron toioûton*), sendo semelhante ao verdadeiro (*tò pròs talethinòn aphomoioménon*) (*Sof.* 240a), porém realmente não o seja. A imagem como o outro do ser é o verossímil. O outro não é de modo algum o verdadeiro, mas sim verossímil (*all'eoikòs*) (*Sof.*240b). Se o verdadeiro (*tò alethinòn*) é o que realmente é (*óntos òn*), o ser real, o não-verdadeiro (*tò mè alethinòn*) seria, por essa noção, o contrário do verdadeiro (*enantíon alethoûs*). O verossímil (*tò eoikòs*), haja vista ser não-verdadeiro, porquanto imagem, não pode ser dito como realmente não sendo (*ouk óntos ouk òn*), mas sim de certo modo é (*Sof.*240b). A natureza da imagem possui um certo grau de realidade. O verossímil não é o não-ser por si, i.e., o não-ser absoluto, mas é o não-ser relativo, pois é, no sentido existencial não predicativo, porque semelhante, em relação ao verdadeiro. Assim, torna-se mister realizar a ortologia sobre o não-ser (*tèn orthologían peri tò mè ón*) (*Sof.*239c) a fim de tanto dirimir a aporia parmenídea de que o não-ser não é, pelo qual exclui tudo o que realmente não é ser, afirmando que todas as coisas contêm ser, quanto definir, adverso ao sofista, a real natureza do falso. O policéfalo sofista, operando habilmente imagens, tanto homônimos quanto imitações dos entes, nos constrange a homologar que o não-ser, de certo modo, é, tendo certa existência, dado haver o entrelaçamento entre o ser e o não-ser (*Sof.* 240c). O referido não-ser se manifesta em imagens em águas e em espelhos, tanto em impressões (*tà gegramména*) quanto nas inscrições (*tà tetypoména*) (*Sof.*239d), i.e., em imagens seja pintadas seja gravadas. A contradição, *enantiología*, na qual se enredaram os interlocutores acerca da existência ou não do não-ser, se revela princípio de resolução da aporia parmenídea, atribuindo ao entrelaçamento uma unidade

enantiológica, própria ao desvelamento do sofista.⁴⁶ Se no diálogo *Fédon* a unidade enantiológica é pensada em termos da participação do sensível no inteligível e de mútua interdependência entre idéias opostas, no *Sofista* é entendida por meio da comunidade recíproca entre os gêneros considerados supremos.

O gênero sofístico é um gênero produtor de simulacros (*phantásmata*), cuja arte é a do engano, também denominada arte apatética (*tèn téchnen apatetikèn*), produzindo em nossas almas opiniões falsas (*Sof.240d*), pela fabricação de imitações e homônimos dos entes. A opinião falsa (*pseudès dóxa*) opina sobre coisas contrárias aos entes (*tanantía toís oûsi*), de sorte que ela opina sobre os não-entes (*tà mè ónta*). O sofista realiza a sua arte no âmbito meôntico, no qual o não-ser se mostra como o outro do ser, o verossímil. Revela-se, neste diálogo, a possibilidade de dizer ou pensar o falso, correlato ao não-ser, o outro do ser, entendido, por meio da arte mimética, como a imagem dissimulatória. Pela comunidade de gêneros, é possível evidenciar a existência da opinião falsa, rejeitada pelo pensamento megárico. A opinião falsa, para esse raciocínio, não existe, pois tampouco há a contradição, de forma que se alguém, porventura, se opõe a outrem, é porque possuem objetos distintos. A ciência dialética, diferenciando as opiniões falsas das verdadeiras, os discursos falsos dos verdadeiros, se constitui como o conhecimento do mais verdadeiro, manifestado em seus gêneros distintos e no possível entrelaçamento ou não entre eles.

O Estrangeiro ajuíza ser preciso, a fim de se defender, pôr à prova (*basanídzein*) o discurso do pai Parmênides (*tòn toû patròs Parmenídou lógon*), asseverando com força que o não-ser, em relação a algo (*katá tí*), é, não sendo antes um não-ser absoluto, e que o ser, de certo modo, não é (*Sof.241d*). A aporia parmenídea impossibilita pensar a natureza da arte imitativa. Se não houver o questionamento da rígida antinomia parmenídea, não se pode falar acerca de discursos e opiniões falsos (*perì lógon pseudôn è doxés*), nem de imagens (*eidólon*) ou de cópias (*eikónon*), nem

⁴⁶ Cf. Torrano (2006:89): “O vínculo de participação e associação recíproca entre os gêneros diversos reside tanto na exclusão de outros que não o mesmo pela qual ele mesmo se constitui o mesmo quanto na inclusão de outros que não o mesmo pela qual ele mesmo se define o mesmo e assim se contrapõe como ele mesmo a todos os outros que não ele mesmo. Assim se supõe que o discurso possa escapar ao sentido pejorativo da contradição inerente à noção de imagem, mediante a descoberta de uma unidade enantiológica na estrutura mesma das relações recíprocas entre os gêneros supremos. Pode-se, pois, dizer que a *unidade enantiológica* no diálogo *Sofista* de Platão constitui primeiro a primeira aporia e depois a grande descoberta cujo reconhecimento constitui o princípio da superação de todas as aporias”.

sequer de imitações (*mimemáton*) ou simulacros (*phantásmaton*), muito menos de suas artes correlatas (*Sof.241e*), reiterando a fundamentação sofística de que não há o discurso falso, pois o não-ser, para esse raciocínio, não é, sendo, portanto, todo discurso necessariamente um discurso sobre algo. O projeto epistêmico do Estrangeiro é circunscrever a provável natureza especiosa da idolopéica, da produção de imagens, salvaguardando sua possível reta determinação. O Estrangeiro defende a premência, por essa razão, de efetivar a invectiva ao raciocínio paterno, do pai Parmênides, aprazendo-se em refutá-lo e demonstrá-lo. Teeteto exorta-o a proceder à refutação (*tòn élenchon*) e também à demonstração (*tèn apódeixin*) (*Sof.242 b*). A refutação se reporta, previamente, àqueles que tencionaram definir a quantidade e a qualidade dos entes, pois parecem narrar, aos infantes, mitos, haja vista que uns proferem ser três os entes, outros professam ser dois, como o úmido e o seco, o quente e o frio, enquanto a raça eleata proclama ser o todo um. Posteriormente, certas Musas da Jônia e da Sicília ponderaram que o mais evidente seria entretecer ambas as referidas noções e afirmar que o ser é um e múltiplo (*tò òn pollá te kai hén estin*), associado pelo ódio e pelo amor (*échtra kai philía synéchetai*) (*Sof.242d,e*), em uma evidente referência à física empedocleana, que propugna haver quatro raízes fundamentais, o quente e o frio, o seco e o úmido, unidas pelo amor e separadas pelo ódio, ambos concebidos motores dos referidos poderes. O inventário das diversas concepções naturalistas discordantes sobre o ser induz o Estrangeiro a apreciar a urgência de perquirir, com acribia, acerca do ser e do não-ser, evitando a aporia, pondo em juízo tanto as teorias pluralistas e as unitaristas quanto as doutrinas dos filhos da terra e dos amantes das Formas, essas examinadas pela arcaica gigantomaquia cosmogônica.

O discripe do movimento e do repouso como gêneros diferenciais do ser, mas que dele participam, propicia o desvelamento dos gêneros do não-ser, do mesmo e do outro. A passagem do combate dos gigantes (*gigantomachía*) intenta definir o que é o ser e sua comunidade com o movimento e o repouso. Se o ser é nomeado, no poema parmenídeo, ingênito (*agéneton*), incorruto (*aphthárton*) e imóvel (*akíneton*), um todo esférico e sem partes, absolutamente eqüidistante de seu centro, de que modo participa do movimento? Se se anui que o ser é um, essa tese carrega inúmeras aporias. Se, ao contrário, todas as coisas estão submetidas ao perpétuo devir, de que modo haveria o

poder de participação com o repouso, com o imobilismo? As teorias unitaristas e pluralistas isolam o ser em um determinado aspecto, perscrutando se o ser reside na gênese ou na essência, no devir ou na idéia, confundindo a forma do ser ou com suas qualidades ou com suas quantidades. A questão, para as citadas concepções, é saber se os entes, pensados como totalidade existente, são corpóreos e visíveis, se são incorpóreos e intangíveis. Os entes participam da geração ou mantêm porventura comunidade simplesmente com a essência?

A natureza da essência é examinada a fim de determinar sua presumível mistura com a geração. É preciso entender como a geração e a essência podem se misturar, pois parece, ao Estrangeiro, haver um combate de gigantes (*gigantomachía*), por causa da controvérsia (*dià tèn amphisbétésin*), sobre a essência (*perì tês ousías*) (*Sof.246a*). Por um lado, uns, reportando-se aos filhos da terra, procuram arrastar do céu e do invisível para a terra todas as coisas, agrupando rochas e carvalhos apenas pelas mãos. Mediante esta apreensão, afirmam, de forma veemente, haver unicamente o que oferece resistência e contato, definindo o corpo e a essência como idênticos (*sôma kai ousían*) e mesmo que outros, referindo-se aos amantes das Formas, pretendam atribuir o ser a algo que não tenha corpo, mostram-lhes uma absoluta presunção, não querendo outra coisa ouvir (*Sof.246a,b*). O Estrangeiro apresenta, previamente, os partidários da corporeidade. Seus adversários nesta querela, os amantes de Formas, defendem-se precavidamente do alto de um lugar invisível, sustentando com rigor que as Formas inteligíveis e incorpóreas (*noetà kai asómata eíde*) são a essência verdadeira (*tèn alethinèn ousían*) (*Sof.246b*). O Estrangeiro diferencia os adversários, nesta contenda, dos filhos da terra, denominando-os amantes das Formas. Com efeito, quanto àqueles que consideram ser absolutamente os corpos a verdade mencionada, chamados os filhos da terra, estes rejeitam denominá-la essência, concebendo-a meramente como uma geração móvel (*génesin pheroménen*) (*Sof.246b,c*). O devir aparece como a única realidade para os partidários da corporeidade, concebendo-a metabólica e fenomênica, enquanto as Formas inteligíveis são a única realidade anuida pelos partidários da incorporeidade, entendidas por sua natureza separada da gênese, não participando do devir, instituindo, por essa lide, a gigantomaquia cosmogônica.

O Estrangeiro de Eléia tenciona demonstrar que as supra-citadas concepções constituem uma relação enantiológica, em que não há a exclusão de uma pela outra, mas uma lógica de oposição complementar. Para isso, inquire o jovem Teeteto acerca do estatuto ontológico tanto do corpo quanto da alma, buscando pensá-los pelo poder de mútua comunidade, tanto dos partidários da corporeidade quanto da incorporeidade. A resolução do Estrangeiro evidenciará a mútua interdependência entre o inteligível e o sensível, entendida pela formulação de uma teoria da arte mimética, na qual a imagem se revela como o outro do modelo, podendo, assim, assumir espécies distintas.

A perquirição do Estrangeiro eleata intenta solucionar as aporias contidas na antinomia entre imobilismo e movimento, procedendo por indagações. Podemos afirmar que o vivente mortal seja algo? Não seria este algo um corpo animado? Não seria a alma, pois, um dos seres? Com esses problemas, o Estrangeiro almeja superar os argumentos antitéticos, tanto dos partidários da corporeidade quanto dos da incorporeidade, que impõem um dualismo psicofisiológico e uma radical cesura entre os gênero sensível e inteligível, entre a gênese e a essência, entre a aparência e a idéia. Não afirmariamos que a alma seria ora justa ora injusta ora sensata ora insensata? Não seria pela posse e presença da justiça (*dikaíosýnes héxei kai parousíai*) que a alma viria a ser justa, e pela posse e presença de seus contrários que ela poderia vir a ser contrária? Seria um ser o que pode estar presente ou ausentar-se de algo? Atribuindo o ser à justiça, à sabedoria, a outra virtude, a seus contrários (*dikaíosýnes kai phronéseos kai tês álles aretês kai tòn enantíon*) e à alma, onde esses devêm, afirmariamos que algum deles poderia ser visível e tangível (*horatòn kai haptòn*) ou todos seriam invisíveis (*aórata*)? (*Sof.247b*). Teeteto afirma não haver nenhum dentre eles que seja visível. Pode-se, com efeito, anuir que os não-visíveis têm algum corpo? Teeteto diz que parece, aos filhos da terra, ser a alma corpórea, mas, quanto à sabedoria e àqueles outros, o temor lhes impede de se atreverem tanto de lhes rejeitar absolutamente o ser quanto de aceitar firmemente que sejam corpóreos, sendo preciso examinar o que existe de conatural entre aqueles que têm corpo e os incorpóreos, porquanto haja entes não visíveis. Assim, deve-se empenhar-se em explicar cada ente e mostrá-lo, pois os incorpóreos revelam-se, diferentemente da corporeidade, meramente à razão. O gênero

dos incorpóreos, por causa de sua natureza invisível e inteligível, não se mostra aos sentidos, podendo ser unicamente conhecido pelo intelecto, pela memória e razão.

A crítica aos amantes das Formas e aos filhos da terra, propriamente, aos amigos das idéias e aos partidários da corporeidade, não possui o mesmo teor do que a ulterior crítica aos sofistas, pois a estes se reportará uma invectiva política e ontológica, enquanto àqueles se reporta uma objeção tanto ontológica quanto epistemológica, à medida que se instaura para o Estrangeiro a questão da origem das idéias na alma, concebida princípio intelectual. O erro tanto dos partidários da corporeidade quanto dos da incorporeidade foi não supor o poder de comunidade entre o conhecer e o ser conhecido. Pormenorizando, quem possui um poder apropriado, quer seja para agir naturalmente sobre não importa o quê, quer seja para padecer, por menor que seja, pelo agente mais insignificante, é considerado um ser real. O estrangeiro institui nenhuma outra coisa senão o poder (*dýnamis*) (*Sof.247e*)⁴⁷, porquanto, de um lado, pelo corpo, por meio da sensação (*di'aisthéseos*), estamos em comunidade com o devir (*genéseis*), submetido à mudança e, de outro, pela alma, por meio do raciocínio (*dià logismoû*), estamos em comunidade com a essência real (*tèn óntos ousían*), sempre idêntica a si mesma (*Sof.248a*). O embaraço de parte da fortuna crítica platônica reside no não entendimento de que mesmo sendo formas distintas de realidade, o devir e a essência verdadeira, o discurso filosófico almeja sintetizá-las pelo ato hierogâmico do conhecimento constituído no entorno da concepção de poder. A comunidade (*tò koinoneîn*) é, em ambos os casos, tanto concernente ao devir quanto relativa ao ser, entendida, pelo prisma dos partidários da corporeidade, como a paixão ou a ação (*páthema è poíema*) segundo o poder do acordo recíproco (*Sof.248b*). A conaturalidade entre a gênese corpórea e a essência incorpórea residiria, para os filhos da terra, na compreensão de que ambas possuem o poder de agir e padecer. No entanto, para os amantes das Formas, é apenas lícito falar que o devir participa do poder do agir e padecer (*toû páschein kai poieîn dynámeos*), não podendo dizer o mesmo a respeito da essência, pois nenhum desses poderes, o do agir e do padecer, lha conviria, dada sua natureza ingênita e incorruta. Os amantes das Formas rejeitam a concepção do ser

⁴⁷ Cf. Mié (Mié, 2004 [2]:276): “La falta de reflexión sobre las condiciones lógicas de toda teoría sobre el ser, que caracteriza la formulación misma de esta teoría, es subsanada por el extranjero mediante la inclusión de la *dýnamis*, utilizada como vía para dar cuenta del factum del conocimiento”.

pelos poderes, conquanto admitem que a alma conhece e a essência é conhecida. Porém, o conhecer ou o ser conhecido não seria ou ação ou paixão (*poíema é páthos*) ou mesmo ambas? Ou, por um lado, inquire o Estrangeiro, um é a ação e, por outro lado, o outro é paixão? Ou nenhum deles se relaciona nem com uma nem com outra? Teeteto afirma ser evidente para os amantes das Formas que nem o conhecer nem o ser conhecido podem ser considerados nem ação nem afecção, pois admiti-las seria contradizer-se (*Sof.248d*), incidir, portanto, na enantiologia. Se se anui que o conhecer é agir, é forçoso admitir que o ser conhecido é padecer, pois, por esse raciocínio, a essência, sendo conhecida (*tèn ousían gignoskoménen*) pelo conhecimento (*hypò tês gnóseos*) e, à medida que é conhecida, é, por seu intermédio, movida pelo padecer (*kineísthai dià tò páschein*) (*Sof.248e*). O padecer, o sofrer a ação, não pode originar-se do repouso (*tò eremoûn*) (*Sof.24 8e*), da inabalável morada, no qual o ser parmenídeo reside, mas sim do movimento. O poder do conhecer move o ser real, rejeitando-lhe o permanente repouso e, por essa afecção, provocada pelo conhecimento, o ser efetua sua comunidade com o movimento⁴⁸. A ação de conhecer supõe a condição do movimento. O poder (*dýnamis*) revela-se tensão ontológica essencial entre a relação enantiológica entre o agir e o padecer, entre o mover e o repousar. O Estrangeiro argumenta, “deixariamos facilmente, por Zeus, nos persuadir de que o movimento, vida, alma, sabedoria (*kínesin kai zoèn kai psychèn kai phrónesin*) não estejam realmente presentes no ser absoluto (*tô pantelôs ónti*⁴⁹ *mè pareînai*) e que o mesmo ser absoluto nem vive nem também pensa, mas venerável e sagrado (*semnòn kai ágion*), não possuindo intelecto (*noûn ouk échon*), remanesceria imóvel (*akíneton*)?” (*Sof. 248e,249a*). A formulação do Estrangeiro eleata referente ao ato de conhecer se apropria da ação hierogâmica do mito, para o qual existe uma comunidade entre o âmbito humano e o território divino, entre mortais e imortais, de sorte que seu escopo

⁴⁸Cf. Mattéi (Mattéi,1996:183): “Dès lors que l’âme se trouve seule à seule avec l’ousia, dans la plénitude commune de l’acte de connaître pour l’une et d’être connue pour l’autre, il faut bien reconnaître que l’être est la passion de l’âme et l’âme l’action de l’être, tous deux tombant sous le coup de la double puissance de l’être qui est la source de toute communauté”.

⁴⁹Cf. Mattéi (Mattéi,1996:183): “Avec le *Sophiste*, nous accédons à un niveau ontologique, et non simplement physique: c’est n’est pas la chose singulière qui peut agir sur une autre chose ou se trouver affectée par elle; c’est l’être lui-même, qui doit être reconnu comme puissance permanente d’entrelacer les autres genres entre eux sous la forme d’une communauté réglée par des opérations logiques spécifiques”.

consiste na realização da passagem da genealogia mítica para a gnoseologia filosófica, da ontologia mitopoética para a filosófica.

Admitir que o ser tenha vida e intelecto e que seja plenamente animado, compele-nos, em oposição aos amantes das formas, a conceder-lhe o movido e o movimento (*tò kinoúmenon kai kínesin*). Para o estrangeiro, é preciso consentir o movido e o movimento como entes (*Sof.249b*). Se se infere que os seres são imóveis, não há nenhum intelecto nem aplicado a alguém tampouco referente a algo (*Sof.249b*), pois não existe a condição do conhecimento que é o movimento. Assim, é necessário que se atribua o movimento ao ser absoluto, sem o qual não poderia ser conhecido. Se os filhos da terra incidem no erro de admitir meramente a existência de corporeidade, os amantes de formas equivocam-se em rejeitar que haja um acordo mútuo entre poder ativo e poder passivo. Para o ato do conhecimento é preciso que haja o movimento. Se se anui que tudo está submetido ao movimento e à rotação, suprime-se, do ser, o intelecto, haja vista que não poderia nascer, separado do repouso, algo que se mantenha idêntico, do mesmo modo e aplicado a si próprio. O intelecto não existiria jamais sem aquilo que se mantém idêntico sempre a si mesmo. Para o Estrangeiro, é preciso combater firmemente quem dissimula ou a ciência ou a sabedoria ou o intelecto (*epistémen è phrónesin è noûn*) (*Sof.249c*). O filósofo os estima sobretudo, não aceitando nem que o todo seja estático, tal como aqueles que o declaram tanto como o um quanto como múltiplas Formas, tampouco que o ser se mova por toda a parte indistintamente. O ser é posto como um terceiro ao lado do movimento e repouso, pois esses são circundados por aquele, compreendendo-os e contemplando-os em vista da comunidade da essência (*pròs tèn tês ousías koinonían*) (*Sof.250b*). O ser, dos gêneros supremos, não pode ser nem repouso nem movimento, mas deles participa, sendo um terceiro gênero distinto de ambos, repouso e movimento (*eremían kai kínesin*).

A proposição de que o movimento e o repouso participam do poder da comunidade com o ser permite a rejeição tanto da tese dos filhos da terra quanto da dos amantes das Formas, haja vista que esses três gêneros mutuamente irreduzíveis são a condição sem a qual não haveria a possibilidade do conhecimento. Se aceitássemos, primeiramente, que nenhum desses teria mutuamente nenhum poder da comunidade (*dýnamin koinonías*) em nenhuma relação, logo não poderiam o

movimento e o repouso misturar-se jamais com a essência (*oudamê methéxeton ousías*) (Sof.251e)⁵⁰. Poderia haver algum desses que não tivesse parte com a essência? Ora, tanto o movimento quanto o repouso só existem por causa da comunidade com o ser. Assim, todas as propostas foram, ao mesmo tempo, recusadas, a tese dos que movem o todo, a dos que o imobilizam no um e a tese dos que afirmam os entes segundo Formas, idênticas e imutáveis. Do mesmo modo, aqueles que ora unificam o todo ora o dividem, seja para o um e do um infinitos, seja discriminando-o em elementos finitos e a partir deles, unificando-o, nada afirmariam a respeito do todo, se não houvesse, tanto na alternância quanto na mútua coexistência, a mistura (*sýnmeixis*) (Sof.252b). Se tendo rejeitado a primeira hipótese, de que não há o poder da comunidade com a essência, e se atribuíssemos, reciprocamente, a todas as coisas o poder da comunidade (*dýnamin epikoinonías*)? (Sof.252d). Se o movimento tivesse comunidade com o repouso e assim mutuamente? Se se aceita isso, o movimento se estancaria totalmente e o repouso estaria em movimento. Restaria a terceira hipótese, de que há uma mistura recíproca entre alguns determinados, evidenciada nas letras, pois algumas harmonizam-se entre si enquanto outras, não. As vogais, particularmente, diferem das outras letras, pois circulam como um liame por todas as outras, de forma que sem uma delas não seria possível que uma letra se harmonizasse com a outra (Sof.253a). A gramática seria a arte da comunidade entre as letras. Assim, tanto a arte da gramática quanto a arte da música estabelecem a consonância entre elementos diferentes; esta institui o liame entre sons graves e agudos, aquela o nexos entre as vogais e consoantes. Se há tanto uma arte que combina letras quanto outra que harmoniza sons, precisa haver uma arte apropriada para o entrelaçamento entre as

⁵⁰Cf.Cordero (1993:47): “Platon cherche la condition rendant possible ces rapports, et il offre une réponse inespérée et révolutionnaire: tout ce qui est réel existe parce qu’il y a une puissance de communication réciproque. Cette puissance de communication (*dýnamis koinonías*), c’est l’être”. Cf. Mattéi (Mattéi,1996: 183): “L’être, clairement posé pour la première fois comme ‘puissance de communauté’ (*dýnamis koinonías*), va établir plusieurs formes de liaison entre les formes les plus élevées, ‘Mobilité’ et ‘Stabilité’ (*stásis kai kinesis*), ‘Même’ et ‘Autre’ (*taúton kai tháteron*), jusqu’à ce que l’on admette que toutes quatre ont bien un ‘pouvoir de communication mutuelle’ (*koinonías allélon dynámeos*) dans ce qui est leur foyer commun. Le premier couple, d’ordre physique, associe deux termes féminins en grec, alors que le second couple, d’ordre logique, met en présence deux termes neutres. On doit supposer que *stasis* et *kinesis*, *Stabilité* et *Mobilité*, représentent les déterminations cosmologiques de *l’ousia*, comme le montre le tableau mythique du *Phèdre* qui dépeint le mouvement circulaire des âmes autour du point fixe d’Hestia, alors que *tauton* et *heteron* manifestent les opérations logiques de l’âme quand elle contemple les formes pures”.

formas. Porquanto os gêneros aceitem ter reciprocamente as mesmas misturas, não é necessário que haja o auxílio de uma ciência (*met' epistêmes tinòs*) que permita avançar por meio dos discursos, se se pretende mostrar corretamente quais gêneros são mutuamente consoantes e quais gêneros não se relacionam entre si? (*Sof.253b*). O diferir por gêneros (*tò katà géne diaireîsthai*), não tomando nem a mesma forma por outra tampouco a outra forma pela mesma seria próprio da ciência dialética (*tês dialektikês epistêmes*) (*Sof.253d*). Pois, quem percebe distinta e suficientemente na pluralidade disposta, é capaz de apreender, por esta multiplicidade, uma forma única (*mían idéan*), em que cada uma permanece distinta do todo, não se confundindo, por sua vez, com ele, e também muitas formas mutuamente diferentes, circundadas externamente por uma única forma, observando também tanto uma única forma, perpassando muitas totalidades, quanto muitas diferentes e absolutamente separadas. Ser capaz e dialético é saber diferenciar entre os gêneros quais deles podem ou não manter uma recíproca comunidade, de sorte que o poder ontológico da comunidade entre os gêneros supremos produz a tecedura da realidade. A dialética é “a ciência do homem livre, estudando tanto a combinação quanto a separação dos elementos puros, indivisíveis, monoeidéticos, assim como as artes gramatical e musical” (Rosen,1983: 255). Para Monique Dixsaut (Dixsaut, 2003:156), a diferenciação por gêneros interdita a presumível identidade entre o ser e o movimento, pensada indistintamente por certos pré-socráticos, ou entre o ser e o repouso, entendida por Parmênides, ou entre o ser e o mesmo, anuida pelos amantes das Formas, ou ainda entre o ser e o outro, defendida pelos sofistas. O entendimento do discurso contempla a harmonia entre a unidade discursiva e a pluralidade de suas formas.⁵¹ O Estrangeiro eleata inquire acerca da possibilidade da predicação, relativa à anuência de uma harmonia complexa do um e do múltiplo numa única e mesma comunidade. A ciência dialética se constitui, dada a noção fundamental da comunidade de gêneros supremos, pelo ordenamento dos pares antitéticos, entre o movimento e o repouso, termos femininos em grego, *stásis* e *kínesis*, entre o Mesmo e Outro, termos neutros em grego, *taûton* e *tháteron*, regidos, no âmbito

⁵¹ V.Mié (Mié,2004[2]:148): “Las formas delimitan los nuevos correlatos del *lógos* cuya verdad consiste en la correcta articulación de la identidad y diferencia que constituye a cada forma. (...) La forma representa una unificación de la multiplicidad, es decir, no es el mero producto acumulativo de la sumatoria de múltiples ideas componentes, sino que en su unidad contiene el fundamento de la síntesis que explica la identidad de cada forma”.

ontológico, pelo ser, e, no âmbito cosmológico, pela essência. A dialética é apresentada em estrito senso como a ciência por excelência do gênero filosófico, procedendo pelo conspícuo método de divisões por formas, saber oposto à arte privada do sofista e à arte pública do retórico, aos erísticos, fundamentados na mera verossimilhança.

Jean François Mattéi (Mattéi,1996:185), escrutinando as prováveis relações entre o mito e a filosofia, defende a permanência do discurso mítico no discurso filosófico, circunscrita, no seu parecer, “à gigantomaquia cosmogônica relativa à essência, pois é na região central do cosmo, no *omphalos* primitivo da *ousia*, mutação mitológica da figura mítica de Hestia, que se manifesta a lide dos gigantes do visível e do invisível, dos amantes das Formas, cujas almas aladas lhes permitem ascender ao lugar celeste, *tópos ourános*, e dos filhos da terra, presos ao corporeo tangível” (Mattéi,1996:185). Respeitado o nexa arcaico entre discurso mitopoético e discurso racional, os pares de opostos antitéticos, *stásis* e *kínesis*, *taûton* e *tháteron*, reunidos sob a égide do ser, *tò ón*, evidenciarão, para Mattéi (Mattéi,1996:186), a transposição lógica da figura central de Thémis: Céu e Terra, deuses e mortais, seriam, respectivamente, transmudados nos opostos complementares movimento e repouso, Mesmo e Outro, coligidos na plenitude do ser, revelada por Hestia-*Ousia*, de sorte que, tanto na esfera lógica quanto na esfera mítica, “é o mesmo termo de *koinonía* que acompanharia a transposição do *mýthos* ao *lógos*, de *Hestia-Ousia* à *Hestia-On*” (Mattéi, 1996:186). O Estrangeiro realiza, para Mattéi (Mattéi,1983:185), a mediação entre os personagens, representando o gênero do outro, a alteridade requerida no interior do eleatismo, pela qual se relacionariam os matemáticos Teodoro e Teeteto, Sócrates e seu jovem homônimo, rompendo a prévia composição simétrica quaternária, associando-lhe o dissenso da alteridade correlato à violência da imparidade.⁵² Se Hestia manifesta, no horizonte mítico, a essência (*ousía*), Hermes exprimiria, nesse mesmo território, a alteridade, porquanto “Hermes representa no espaço, no mundo humano, o movimento, a passagem, a mudança de estados, as transições, enfim, os contatos entre elementos estrangeiros” (Mattéi,1983:186). Hermes

⁵² Cf. Mattéi (Mattéi,1983:191): “Dans le *Sophiste*, le principe herméneutique de la différence, symbolisé par l'Etranger, entre en relation nécessaire avec le principe ontologique de l'identité, incarné par le jeune Socrate, selon un mouvement d'altérité qui définit l'équilibre des quatre genres et des quatre personnages”.

e Hestia são compreendidos como dois deuses paradigmáticos da lógica de oposição complementar, expressando no plano mítico, a essência e a forma da alteridade.

Portanto, cada ente é outro que os próprios entes, não por causa de sua natureza mesma, mas porque participa da forma da alteridade, de sorte que os dois deuses Hestia e Hermes compõem um exemplo precípua de unidade enantiológica, pois mantêm mútua interdependência, assim como os gêneros ontológicos do ser e do não-ser, do mesmo e do outro, do movimento e do repouso. Pensar, pois, a comunidade recíproca dos gêneros supremos como a ruptura platônica em relação à hipotética teoria canônica das Formas implicaria o não reconhecimento do engenho hermenêutico platônico das estruturas míticas gregas. Para Fabián Mié (Mié,2004 [2]: 222), o diálogo “*Sofista* elabora um conceito formal do ser por intermédio dos gêneros supremos, donde a realidade é o produto do ‘entrelaçamento’ das idéias, constituindo a configuração resultante da articulação dessas referidas idéias”. Se aceitássemos ser o âmbito fenomenal o produto da tecedura das formas, admitiríamos a regência duma teoria dos dois mundos, baseada na doutrina clássica da idéia separada. A comunidade de gêneros carrega a noção de concretude e inclusividade, ausente na pura relação causal entre idéia e fenômeno, essência e gênese, reportando à acepção conferida na épica homérica, “onde é uma das palavras para designar a família no interior da tribo” (Torrano,2006:90). A noção de gênero refletiria, pois, a compreensão acerba das relações efetuadas no plano fenomênico relativo ao núcleo familiar, pois “ a palavra *génos* é da mesma família que as palavras *gênesis* e *gígnesthai*, com que se nomeia a noção de devir” (Torrano,2006:90). A comunidade de gêneros retomaria, pelo prisma das relações interfamiliares, as imagens genealógicas já contidas em *República VI*, pela perspectiva da filiação entre o Bem inteligível e seu rebento, o Sol visível. O discurso filosófico se refere a estruturas precípua da mitopoese arcaica, homérica e hesiódica. Couloubaritsis (1990), ressaltando a permanência do discurso mítico no discurso filosófico, anui que sob a forma genealógica o mito exprime um real complexo, em que co-existem um mundo visível (vida societária e cosmo) e um invisível (divindades e a esfera teodítica), segundo categorias de semelhança e dessemelhança, em função de uma narrativa que, tendo utilizado duma lógica que lhe é própria, em que os termos se associam por meio de relações de oposição e complementaridade, movimenta um

esquema transcendental, perfilhado pela referência particular à experiência que o homem arcaico tem do parentesco, assumido por ele como a experiência a mais familiar e melhor organizada, i.e., a relação interfamiliar. A lógica do mito, aceiramente utilizada no diálogo *Sofista*, compreende um mesmo fenômeno por dois planos, pois o pensamento apreende a separação da terra das águas simultaneamente como fato natural no cosmos visível e também como geração divina no tempo primordial mítico.

A comunidade de gêneros, entendida por seu recurso ao mito, professa esse duplo movimento do real, pois ao mesmo tempo exprime as relações de parentesco instituídas no núcleo interfamiliar e as estruturas supremas do âmbito numênico, reunindo na récita a co-presença do visível corpóreo e do invisível incorpóreo.

Não é lícito, então, supor uma cesura ontológica radical entre o gênero visível, por metonímia, sensível e o gênero inteligível, porque o poder de mútua comunidade permeia todos os entes. A diacosmese aparente, na qual há uma mútua comunidade entre ações e corpos, imita a tecedura dos gêneros a ser considerados supremos. Se o gênero visível, por metonímia, sensível, exprime a tecedura densa do real, o gênero inteligível evidencia a bela ordem incorpórea, de sorte que a realidade aparente, recipiendária do poder mútuo da comunidade, pode ou não manifestar, mediante o discurso, a opinião e a imaginação, a comunidade dos inteligíveis. A comunidade dos gêneros supremos, proposta no âmbito da inteligibilidade, é pensada, no horizonte da visibilidade, a partir da definição do gênero sofístico e de sua presumível alteridade ao gênero filosófico, haja vista ser antes preciso discernir os gêneros mais simples para então definir os gêneros mais complexos, indo do mais fácil para o mais difícil. O território dos inteligíveis é entendido mediante a referência à esfera das relações humanas realizadas no âmbito da pólis, porquanto o entendimento do poder ou não de comunidade mútua entre os gêneros supremos depende da evidência do poder ou não de comunidade mútua entre os gêneros produtores de discursos na pólis clássica. Revela-se o nexa entre sensível e inteligível, porque pode haver ou não relação mútua entre os gêneros tanto na esfera fenomênica quanto na esfera inteligível. O gênero sofístico, residindo no intermediário entre o ser puro imiscido e o não-ser absoluto, exprime, no lugar visível, a homologia ontológica com o gênero do não-ser, de sorte que a figura do sofista se reporta ao horizonte meônico da noturna manhã, onde o

homem vive uma vida hipnótica e onírica. O filósofo, porque habita a região ôntica da luz diurna, nos remete, em sua nítida oposição ao sofista doxósofo, à ambiência do ser e de sua inteligibilidade. A cosmologia parmenídea, supondo que tudo contém ente, rejeitando o não-ser, não estipula a figura do sofista, de um certo modo de não-ser.

Para Fabian Mié (2004 [2]:101), “Platão elabora, no *Sofista*, um conceito dialético de ente por meio da explicação do *lógos* e em resposta à posição eleata do *eón* que não permitiria postular senão entidades singulares, imóveis e simples no sentido do eleatismo lógico”.⁵³ As Formas inteligíveis, de acordo com essa conspícua concepção, seriam, pois, “entidades não privadas de combinação e composição”, de modo que o movimento das idéias dependeria da superação do imobilismo das entidades eleáticas, cuja opacidade específica definiria a impossibilidade de pensar a comunicação intereidética (Mié,2004[2]: 101). A assunção do movimento entre as idéias é, segundo Torrano (Torrano,2006:90), enfatizada pelo emprego da palavra gênero, que implica um sentido corpóreo e mobilista, em oposição ao sentido incorpóreo e imobilista, porquanto designaria, por meio do reporte “às palavras *gênesis* e *gígnesthai* com que se nomeia a noção de devir” (Torrano,2006: 90), a família no interior da tribo. A hipótese da comunidade de gêneros (*koinonía tôn génon*) superaria uma radical oposição entre idéia e fenômeno, essência e gênese, pois conteria em si a noção de movimento, rejeitando tanto a tese dos amantes das Formas, que imobilizam o ser real, quanto a dos filhos da terra, que o apreendem apenas no devir. A passagem da comunidade recíproca dos gêneros supremos prepara o epílogo da obra relativo à definição da figura do sofista. A concepção de uma presumível ruptura com um platonismo ortodoxo pela introdução do movimento no poder de comunidade intereidética descarta do escopo precípua do Diálogo, correlato à definição do sofista e da imagem.

O Estrangeiro de Eléia aduz quatro modos possíveis de comunidade pela distinção dos cinco gêneros supremos, o ser, o movimento, o repouso, o mesmo e o outro. O primeiro se refere ao discrimine, no todo genérico, dos gêneros do ser, do movimento e do repouso. Se se aquiesce, todavia, a existência tanto do movimento

⁵³ Cf.Mié (Mié,2004[2]:102): “La dialéctica platónica puede ser entendida como ‘dialéctica positiva’, en clara distinción respecto de la ‘dialéctica negativa’ de tipo zenoniano, cuya meta es destructiva y se alcanza mediante la demostración de la aporía (...) Mi tesis es que la *comunidad de los géneros* del *Sofista* debe ser entendida como la *explicación de la posibilidad del lógos del ente*, entendido como *idea*”.

quanto do repouso, fundamentais para o intelecto e para o ato do conhecimento, que consiste na hierogamia de ambos, então o segundo modo diz respeito ao gênero do ser, circundando os gêneros do movimento e repouso. O terceiro se refere ao gênero do outro, definindo a alteridade, o não-ser, pois, permeando múltiplas totalidades, não perde a sua característica. O quarto modo remete ao gênero do mesmo, em que cada forma é irreduzível à outra, definindo a identidade como critério ontológico. O Dom dialético será atribuído a quem filosofa pura e justamente. A vida livre requer tanto a dialética quanto a posse e presença da justiça. O sofista refugia-se na região obscura do não-ser, empenhando-se em habitá-la e, devido a obscuridade do lugar, é penoso compreendê-lo. O filósofo, sempre apegado, conforme seus próprios raciocínios, à forma do ser (*tê tou óntos idéa*)⁵⁴, por causa da luminosidade da região, não é fácil de ser visto, porquanto os olhos da alma dos muitos são incapazes de suportar pacientemente a contemplação do divino (*Sof.254a,b*). O ser imiscido e não imiscível tem como sua determinação própria precisamente o poder de comunidade entre os gêneros supremos do movimento e do repouso. A determinação platônica da forma do ser lhe permite, portanto, expor a possibilidade de mistura entre formas bastante precisas e sendo o filósofo congênera à forma do ser tanto pode se comunicar com o movimento sensível quanto com o repouso inteligível. A forma do ser atesta o poder de comunicação recíproca entre os *mégista gène*. Salienta-se a oposição entre, de um lado, o filósofo e o sofista no gênero visível e, de outro, entre o ser e o não-ser no gênero inteligível. O sofista pertence ao gênero meônico, topologicamente caracterizado pela noite escura e pelos deuses ctônios, enquanto o filósofo pertence ao gênero ôntico, topologicamente definido pela luminosidade diurna e pelos deuses olímpios. O sofista opera sua arte no intermediário entre esses lugares distintos, onde se manifestaria o reino das aparências, da verossimilhança e da prestidigitação. O lugar sensível, intermediário entre noite meônica e luz imiscida, manifesta, por um lado, tanto a opinião e o discurso verdadeiros quanto a opinião e o discurso falsos e, por outro, tanto a homologia e a reta imitação dos entes quanto seu dissenso e a sua imitação sinistra, sendo necessário entender a comunidade ou não entre os gêneros.

⁵⁴ Cordero entende *tên tou óntos idéa* como “a forma do ser”. V.Cordero (2000:44): “Chaque Forme doit d’abord exister, et exister c’est posséder ou acquérir cette capacité de communication. Et l’existence de chaque Forme découle de sa participation à la Forme de l’Être”.

Assim, certos gêneros desejam mutuamente manter comunidade, enquanto outros não, de sorte que certos gêneros têm comunidade com poucos, enquanto outros com muitos, havendo mesmo aqueles gêneros que, perpassando todos, não impedem que mantenham comunidade com todos (*Sof.254b*). Para o Estrangeiro, não é preciso aplicar o raciocínio em todas as formas (*mè peri pánton tôn eidôn*) a fim de não se confundir na multiplicidade. Mas, tendo escolhido os denominados maiores (*tôn megíston legoménon*), deve-se examinar primeiramente como é cada um e como podem manter reciprocamente o poder da comunidade (*koinonías dynámeos*), conquanto seja difícil apreender de modo evidente o ser e o não-ser (*Sof.254c*)⁵⁵. Os gêneros considerados supremos são o próprio ser, o repouso e o movimento (*Sof.254d*) e, por intermédio deles, o Estrangeiro aduz os gêneros conseqüentes do mesmo e do outro. O repouso e o movimento não podem misturar-se reciprocamente, sendo impossíveis, enquanto o ser, entendido como poder de recíproca comunidade, se mistura em ambos, pois dele participam e também devem sua existência, havendo, então, cinco gêneros distintos, sendo que cada um deles é o outro que os dois e o mesmo que si, logo, identidade e diferença, o mesmo e o outro. Se a forma do Bem (*he toû agathou idéa*) é em *República* VI 508e a causa da cognoscibilidade e verdade das idéias, das formas a ela subordinadas, a forma do ser é o poder próprio de mistura e comunidade entre os gêneros supremos, de sorte que “a existência e oposição mútua do movimento e do repouso, liame do ser e conseqüente irreduzibilidade do ser ao movimento e ao repouso, tudo isto é estudado para firmemente instituir o princípio da comunidade dos gêneros chamados supremos” (Diès,1972:500).

⁵⁵Os gêneros podem ou não manter uma mútua comunidade e por essa evidência se origina a possibilidade de provar a existência da opinião e discurso falsos. O discurso verdadeiro supõe o nexos real entre as Formas, pelo qual associa o enunciado da ação ao seu agente, portanto, o predicado a seu sujeito. Cf. Cordero (1993:50): “Le philosophe doit connaître le pouvoir de communication réciproque entre les choses a fin de saisir le *lógos* de l’être et du non-être”. Para Maura Iglésias (Iglésias,2004:254), “como parte da refutação do Parmênides, Platão substitui a noção de pensamento como um *noein*, entendido como intelecção direta do ser (de algo que é como é), pela de um *dianoeisthai*, pensamento compreendido como uma tessitura de seres, que só podem ser apreendidos nessa tessitura e de nenhuma outra maneira. Apreender o ser torna-se assim apreender as relações que une um ser a todos os outros, relações que se tornam evidentes na prática dialética”. Por essa definição, poderíamos anuir que se em *República* VI há a observância relativa à hierarquia epistêmica insita no diagrama da linha, refletindo homologamente a hierarquia mitopoética entre deuses e nunes invisíveis, heróis e mortais visíveis, no *Sofista* há a propositura da mútua comunidade entre os gêneros supremos (*mégista gène*), exprimindo homologamente a *koinonía* mitopoética entre os gêneros cosmogônicos, que, conforme Mattéi, seriam precisamente Hestia, Hermes, deuses, mortais, Urano e Gaia.

Seriam o Mesmo (*tó tautòn*) e o Outro (*tò tháteron*) dois gêneros diferentes dos três supramencionados, o ser, o movimento e o repouso, sempre misturados àqueles a partir da necessidade (*ex anánkes*)? (*Sof.254e*) Se se atribuísse o movimento e o repouso ao Mesmo e ao Outro, então o movimento se imobilizaria e o repouso mover-se-ia, pois se algum dos dois puder vir a ser outro, o outro altera a sua própria natureza em seu contrário, de modo que participe do contrário. Assim, por essa inferência, tanto o movimento quanto o repouso não podem ser ditos nem o Mesmo nem o Outro, mas participam do Mesmo e do Outro. Pode-se pensar o ser e o Mesmo como um? Se se aceita que o ser e o Mesmo não devem significar nenhum gênero diferente, mas sim idênticos, quando se fala que tanto o movimento quanto o repouso são, do mesmo modo afirma-se, ambos absurdamente, o Mesmo. O ser e o Mesmo não podem ser um. O Mesmo é pensado como sendo a quarta forma ao lado das três formas anteriores.

Deve-se afirmar o Outro como a quinta forma? Seria preciso pensá-lo e o ser como dois nomes, revestindo um único gênero? O Estrangeiro busca mostrar que, diferente de um único gênero, tendo dois nomes, há dois gêneros, o ser e o não-ser, pois certos entes são afirmados em si e por si (*tà autà kath'autá*), enquanto determinados outros são ditos sempre em relação a outros (*tà pròs álla aeì*) (*Sof.255c*). O Outro não é afirmado sempre em relação a um outro? Assim, é preciso afirmar a natureza do outro como a quinta entre as formas, atravessando todas as demais, pois cada uma é outra perante outras, não pela sua própria natureza, mas pelo participar da idéia do outro (*dià tò metéchein tês idéas tês thatérou*). O movimento é absolutamente outro que o repouso, não sendo o repouso e é, por causa do participar do ser (*dià tó metéchein toû óntos*) (*Sof.256a*). O movimento é outro que o mesmo, mas não é o mesmo, pois é o mesmo pelo participar dele (*Sof.256a*). O movimento participa do gênero do ser e do gênero do outro e também participa do gênero do mesmo. Portanto, é preciso homologar e não menosprezar que o movimento é o mesmo e não é o mesmo, porque quando se afirma ser e não ser o mesmo, não os falamos de modo semelhante. Afirmamo-lo ser o mesmo por causa da participação, por si próprio, no mesmo (*dià tèn métexin tautoû*). Porém, julgamo-lo não ser o mesmo por causa da comunidade com o outro (*dià tèn koinonían thatérou*), a partir da qual, tendo se separado do mesmo, devém não este, mas outro, sendo dito não o mesmo (*Sof.256b*).

O movimento é o mesmo, mantendo identidade consigo próprio e não é o mesmo, porque o gênero do movimento difere do gênero do mesmo, devindo outro. Se o próprio movimento recebesse o repouso, tivesse o poder da comunidade com o outro, não seria absurdo denominá-lo estático, haja vista que se separou do mesmo, vindo a ser outro que o mesmo. Assim, dentre os gêneros, certos aspiram a misturar-se mutuamente, outros não, devido a sua própria natureza. Se o movimento é outro que o ser, então é manifesto que o movimento é realmente não-ser e ser (*kínesis óntos ouk ón esti kai ón*), pois participa do ser, sendo necessário que o não-ser exista no movimento (*tò mè òn epí te kinéseos*) e também para todos os gêneros, porque, para todos, a natureza do outro, transformando cada um em outro que o ser, produz o não-ser (*Sof.256d,e*). Assim, é reto afirmá-los, todos conjuntamente, conforme tais relações, não-seres e, porque participam do ser (*hóti metéchei toû óntos*), seres, pois existir é participar da idéia do ser. No entorno de cada uma das formas, há, por um lado, uma pluralidade de ser e, por outro, uma quantidade ilimitada de não-ser (*Sof.256e*). A natureza do outro parece, ao Estrangeiro, se reduzir em ínfimos fragmentos, do mesmo modo que a ciência. Não obstante a ciência seja uma única, cada parcela que dela se separa, aplicada a um conhecimento específico, tem um nome que lhe é próprio, pois existem muitas artes mencionadas e muitas ciências. As parcelas da natureza do outro adviriam também de um único ser. O Estrangeiro pergunta a Teeteto se há, referente ao belo, alguma parcela do outro que lhe seja contraposta (*Sof.257d*). Pormenorizando, haveria alguma parcela da natureza do outro antitética à natureza do belo? Seria anônima ou teria alguma denominação? Teeteto responde ao estrangeiro que não-belo não seria qualquer outro, mas outro que a natureza do belo. Assim, não belo não seria algum outro, distinto de um determinado gênero dos entes, e que se opõe em relação a determinado dentre os entes? Se o não-ser é outro que o ser, então o não belo é outro que o belo. Belo e não-belo são empregados pelo Estrangeiro para entender a comunidade entre a identidade e a diferença, entre o mesmo e o outro, porquanto se o ser é um, o não-ser, outro que o ser, é plurívoco, de sorte que este é uma natureza indefinida e ilimitada, aquele é uma natureza definida e limitada. O não-belo parece, assim, resultar da oposição de ente a ente. Por causa deste raciocínio, tanto o belo não seria mais ente quanto o não-belo menos ente, pois tanto o belo quanto o não-belo,

assim como o grande e o não-grande, são semelhantemente (Sof.258a), i.e., mantêm comunidade com a forma do ser. A forma do ser tem a capacidade de fazer com que todas as formas, todos os gêneros sendo outros que ele, possam dele participar.

A região do não-ser não é o âmbito da contradição, mas sim do outro, horizonte da diferença. A natureza do outro, porque o outro é tanto ser quanto seu outro, manifestou-se 'ser' dentre os entes, entendendo 'ser' em sua acepção existencial, sendo necessário asseverar que suas parcelas não são menos entes. O todo e suas partes têm a mesma participação no ser. A oposição da natureza parcial do outro e da natureza parcial do ser, opondo-se reciprocamente, não é menos essência que o próprio ser, significando não o contrário daquele, mas meramente o seu outro. O Estrangeiro eleata recupera o discrime socrático onto-topológico de ser e não-ser, lugares desperto e onírico, territórios ôntico e meôntico, circunscrevendo-os nos horizontes do pensamento e da linguagem. Se o um é, de acordo com a concepção parmenídea, considerado todo, contínuo, homogêneo, ingênito e incorruto, as suas parcelas, pela resolução do Estrangeiro, mantêm o poder da comunidade com o ser, de modo que há o ser, o outro, as partes do ser e do outro e a antítese entre ambas.

Teeteto afirma que o próprio não-ser foi manifestamente examinado por meio do sofista (Sof.258b). O sofista é entendido como o outro do filósofo. O não-ser não é menos essência do que os outros entes, pois existe firmemente, tendo a sua própria natureza, porque o grande é grande, o belo belo, o não-grande não grande, do mesmo modo que o não-ser por si (*tò mè òn katà tautòn*), era e é não-ser, enumerado como forma única entre os muitos entes (Sof.258b,c), participando do ser. Aduzidos os gêneros do movimento e do repouso, do ser, do mesmo e do outro, o gênero do não-ser participa da essência, sendo forma única, irreduzível a outro gênero. Revelado que o não-ser é, desvela-se a forma do não-ser. Assim, tendo sido demonstrado haver a natureza do outro, fracionada em todos os entes, por mútua relação, cada parte da natureza do outro, oposta ao ser, é realmente não-ser (*óntos tò mè ón*) (Sof.258d, 258e). Os gêneros, reciprocamente, se misturam, em que o ser e o outro permeiam todas as coisas. O outro, participando do ser, por causa desta participação (*dià taúten tèn méthexin*), é, não aquele do qual participa, mas outro, outro que o ser, sendo evidentemente não-ser. O ser, participando do outro, é outro que os outros gêneros e

sendo outro que aqueles, não pode ser nem cada um deles nem conjuntamente outros, mas ele próprio, de sorte que o ser, muitas vezes não é, enquanto os muitos outros, tanto isolada quanto conjuntamente, muitas vezes são e não são (Sof. 259a,259b). O empenhar-se, para o Estrangeiro, em separar todas as coisas do todo não é, de modo algum, conveniente e é totalmente alheio às Musas e à filosofia (*amóusou tinòs kai aphilosóphou*) (Sof.259d). A mais consumada supressão de todos os discursos é desagregar cada parcela do todo, porque é pelo mútuo entrelaçamento das formas (*dià tèn allélon tòn eidôn sumplokèn*) que o discurso se origina em nós (*lógos gégonen hemîn*) (Sof.259e). O discurso, porquanto imita sensivelmente o ser real, é uma tessitura de formas que mantêm mutuamente a comunidade e o dialético é o único que tem a ciência própria para desvelar a complexidade do real e expressá-la mediante o discurso apropriado, diferenciando-o dos muitos outros produtores de discursos, como o orador, o sofista e o poeta. A perspectiva ontológica do Diálogo precisa ser entendida pelo prisma moral implicado no ofício dos diferentes gêneros produtores de discursos.

A apreciação da comunidade dos gêneros permite o entendimento da possibilidade do discurso verdadeiro e do discurso falso. O não-ser é um gênero entre os outros gêneros, permeando todos os entes, sendo preciso examinar se o não-ser se mistura à opinião e ao discurso. Se esses não se misturam ao não-ser, é mister evidenciar que tudo é verdadeiro. Porém, se se misturam ao não-ser, surgem a opinião e o discurso falsos (*dóxa pseudès gígnetai kai lógos*), porquanto, mediante o opinar ou falar os não-entes (*tò tà mè ónta doxázein è légein*), surge no pensamento e nos discursos o falso (*tò pseûdos en dianoía te kai lógois gignómenon*) (Sof.260b,c). Assim, havendo o falso, há o engano, em que tudo é pleno de imagens, de cópias e de aparições (*eidólon te kai eikónon kai phantasías*) (Sof.260c). O sofista refugia-se neste lugar, não aceitando absolutamente o falso, pois ninguém, para esse pensamento, nem pensa nem fala o não-ser (*tò gàr mè òn óúte dianoeîsthai tina óúte légein*). O não-ser não participa, de modo algum, da essência (*ousías gàr oudèn oudamê tò mè ón metéchein*) (Sof.260c,d). O não-ser, para o entendimento eleata do ente, é impensável, impronunciável e, podemos dizer, irrealizável. A comunidade dos gêneros nos propicia entender o nexos entre ontologia e política, lógica e moral, à medida que o sofista, limitado ao gênero agonístico, do combate, antilógico e erístico, induz, pelo discurso

falso, ou seja, pela comunidade entre o ser e o não-ser, seu interlocutor às imaginações e às opiniões falsas, produzindo o dissenso e o ilusionismo político. O sofista efetua no âmbito privado o que o retor, empregando a má logografia, realiza no território público enquanto orador popular.

O não-ser, de acordo com a comunidade de gêneros, se mostrou participar do ser. Se a opinião e o discurso não tivessem comunidade com o não-ser, não haveria o falso, interditando o entendimento da opinião e discurso falsos. É preciso, pois, explicar o que é o discurso, a opinião e a imaginação (*lógon kai dóxan kai phantasían*), a fim de tanto mostrar a comunidade que esses mantêm com o não-ser quanto demonstrar o falso (*Sof.260e*).⁵⁶ O raciocínio acompanhado da reta opinião participa do ser, enquanto a opinião e o raciocínio falso participam do não-ser, imprimindo na alma do ser simulacros, aparições. Do mesmo modo que o Estrangeiro eleata e Teeteto atestaram haver tanto a comunidade de letras quanto das formas, evidenciam que certos nomes mutuamente se harmonizam e outros não, atestando uma homologia entre formas, letras e discursos. Por intermédio da voz, há dois gêneros para conhecer a essência, os nomes e os verbos. O verbo é o meio de conhecer o ser segundo as ações e o nome é o signo vocal aplicado àqueles que agem. O discurso origina-se do entrelaçamento entre nomes e verbos, entre estas duas funções sintáticas precípuas, podendo ser tanto um discurso verdadeiro quanto um falso. Se se enunciam os outros como os mesmos (*thátera hos tà autà*) e os não-entes como entes (*mè ónta hos ónta*), por esta síntese originada de nomes e verbos, surge real e verdadeiramente (*óntos te kai alethôs*) um discurso falso (*Sof.263d*). O discurso falso, empregado tanto pela arte retórica quanto

⁵⁶ V.Mié (Mié:2004[2]:229): “Los distintos modos de conocer las entidades – el ‘pensamiento’ (*diánoia*), ‘la percepción sensible’ (*aísthesis*), ‘la imaginación’ (*phantasia*) y el juicio (*dóxa*) – hacen accesible la estructura de lo conocido y, con ello, representan miembros del mismo proceso de ‘verificación’, en cuanto se integran en el rendimiento epistémico de la *psykhé* (*Sph.* 263 d 6-7, d 7-8). La *psykhé* convierte esas diferentes vías de acceso a las formas en procesos mentales – donde se articula una estructura de unidad y multiplicidad de determinaciones inteligibles – y, de esa manera, en vías del conocimiento”. Para Mié, a apreensão cognitiva tanto da verdade quanto da falsidade de algo se realiza quando se estabelece uma estrutura de identidade e diferença pelo *lógos*, quando a definição de algo exprime a unidade real de múltiplas formas por meio de suas relações plurívocas, circunscrevendo a compreensão das formas pelo *lógos*. Assim, os distintos modos de conhecimento das entidades, *pensamento*, *sensação*, *imaginação*, *opinião*, assegurariam o acesso à estrutura do que é conhecido. *Aísthesis*, *dóxa*, *phantasia*, *mescla de opinião e sensação*, *diánoia* se referem, pois, a etapas de um mesmo processo de verificação epistêmica.

pela arte sofisticada, tornada apatética, se origina do não reconhecimento da verdadeira ciência discricionária dos gêneros supremos que é a dialética.⁵⁷

Não é, pois, evidente que esses gêneros, o pensamento, a opinião e a imaginação (*diánoia te kai dóxa kai phantasía*) produzam em nossas almas tanto o verdadeiro quanto o falso? (263d). Para o Estrangeiro, pensamento e discurso são o mesmo, dado que chamamos pensamento o diálogo interno e silente da alma consigo mesma. O discurso interior da alma consigo própria é pensamento. O fluxo, emanando da alma, saindo da boca, mediante a linguagem, é nomeado discurso (263e). O discurso pode ser afirmativo ou negativo. Quando eles surgem silenciosamente na alma, conforme o pensamento (*katà diánoian*), é denominado opinião. Mas, quando se apresentam, não por si mesmos, mas por meio da sensação (*di'aisthéseos*), a afecção é denominada imaginação (*tèn phantasían*) (Sof.264a). Porque há os discursos tanto verdadeiros quanto falsos, deles inferimos que o pensamento (*diánoia*) é o íntimo e silencioso diálogo da alma consigo própria (*ho entòs tês psychês pròs hautên diálogos*), a opinião o resultado do pensamento (*dóxa dianoías apoteleútesis*), a imaginação a mistura de sensação e opinião (*sýnmeixis aisthéseos kai dóxes*), pois sendo congêneres do discurso, alguns são falsos (Sof.264a,b). O pensamento, o discurso, a opinião e a imaginação podem ser ou verdadeiros ou falsos, não sendo essas últimas totalmente depreciativas, como supõe parte da fortuna crítica platônica. A circunscrição do não-ser como gênero supremo tem, pois, como meta o desvelamento do discurso falso e os seus efeitos acarretados nas afecções da alma, no pensamento, na opinião e na imaginação falsos. O *lógos* falso é também uma combinação, mas uma *symploké* de

⁵⁷ Para Maura Iglésias (Iglésias,2003,152), “provar que as imagens são possíveis a partir da mera afirmação de serem as coisas sensíveis imagens seriam uma grosseira petição de princípio, uma vez que a possibilidade de haver coisas que são imagens é o que se quer mostrar para poder afirmar a possibilidade de haver coisas sensíveis como imagens”. Segundo a autora (2003,153), “a investigação sobre o ser levou não só à descoberta do não-ser como ser outro, como à dedução dos gêneros supremos e à dedução da natureza do *pantelòs tò ón*, ou da realidade real, como uma tessitura de idéias (*symplokè tôn eidon*), uma estrutura complexa, formada por idéias das quais algumas (os gêneros supremos) se comunicam com todas, algumas abraçam totalmente outras, algumas se comunicam parcialmente, e algumas não guardam nenhuma relação direta entre si. É essa estrutura de relações, algumas necessárias, outras não, que determinam a tessitura possível do sensível. E é sobre as coisas, que se apresentam sempre tecidas, que o discurso vai falar, i.e., são as coisas, que se apresentam sempre numa tessitura, que ele vai fazer aparecer, tanto como elas são quanto como elas não são”. A autora compreende haver uma relação necessária entre a parte central do Diálogo (236e-264c) relativa à possibilidade ou não do discurso e opinião falsos e suas partes extremas (216a-236e;264c-268d) relativas à definição do gênero sofisticado e da natureza da imagem.

formas impossíveis. O campo da lógica do enunciado, com suas formas compatíveis e incompatíveis, com seus gêneros possíveis e impossíveis, permite a Platão expor, pelo Estrangeiro eleata, as prováveis confusões entre os gêneros filosófico e sofístico. Reconhecer o filósofo no sofista é supor o mesmo pelo outro, o ser pelo não-ser, a parcela pelo todo, conquanto unicamente o filósofo aspira à totalidade do real em face dos muitos amantes de espetáculos. O filósofo conhece, portanto, a natureza das partes a partir do conhecimento da natureza do todo.

A idolopéia (*eidolopoiikè*) se divide em duas formas, de um lado, a arte produtora de cópias (*tèn eikastikén*) e, de outro, a arte produtora de simulacros (*tèn phantastikén*) (Sof.264c). Comprovada a existência do não-ser, há o discurso e a opinião falsos, também as imitações dos entes (*mimémata tòn ónton*) e, desta disposição, se origina a arte do engano (*téchnen apatetikén*) (Sof.264d). O sofista se manifesta na arte aquisitiva, na caça, na agonística, no comércio e nas suas formas correlatas. O sofista opera por meio de uma idolopéia fantástica, pois sua arte repousa não na produção de cópias mas de simulacros e não dos próprios entes. O sofista efetua tanto a arte aquisitiva quanto a produtiva, que é diferenciada em partes divina e humana. A parte produtiva é todo o poder que vem a ser causa daqueles que, previamente não sendo, ulteriormente vêm a ser, por exemplo, todos viventes mortais, as plantas, tantas quantas brotam da terra a partir de sementes e raízes e também os corpos inanimados compósitos e terrenos, fusíveis e infusíveis, fogo, água, terra e ar, engendrados por uma demiurgia divina. Assim, as obras da natureza são efetuadas pela arte divina, enquanto as compostas pelos homens são exercidas pela arte humana, separando a natureza do artefato. O humano e todos outros viventes, fogo, água e seus congêneres, as imagens oníricas e tantas outras aparições que espontaneamente surgem são produtos e atos divinos, porquanto dois são os atos de produção divina, de um lado, a coisa mesma e, de outro, a imagem que a acompanha. A arte produtiva humana também se divide, por analogia à arte divina, em duas, há, por exemplo, a casa mesma, efetuada pela arte arquetônica, e há outra casa, efetuada pela arte pictórica, sonho humano realizado em vigília. Segundo esse raciocínio, há uma duplicidade de ações de nossa prática produtiva (*dittà érga tês hemetéras poietikês práxeos*), pois há a própria coisa (*tò autò*), originada da arte produtora de

coisas reais (*autourgikè*) e a sua imagem (*tò eídolon*), resultante da arte produtora de imagens, idolopéica (*eidolopoiikè*) (*Sof.266d*). O Estrangeiro busca examinar a técnica humana de produção de imagens e seu entrelaçamento, pela mimética, com a opinião e o discurso, podendo gerar tanto o verdadeiro quanto o falso. Teeteto evidencia que há duas formas de artes produtivas, a divina e a humana, em que cada uma é duplamente seccionada, de um lado, há o ente fabricado e, de outro, a obra que lhe se assemelha, o produto e a sua imagem. O gênero da idolopoética (*eidolourgikè*) é dividido assim na icástica, arte produtora de cópias (*tò eikastikón*) e na arte produtora de simulacros (*tò phantastikón*)⁵⁸, mostrando que o falso é realmente falso e que é, por natureza, um ente dentre os entes (*Sof.266d,266e*). O falso é o não-ser e o não-ser como gênero pode participar do ser, assegurando uma modalidade do discurso, manifesta na opinião e no discurso falsos. A possibilidade do discurso falso nos remete à comprovação do lado esquerdo da imagem, porque não há a rejeição da arte idolopéica como gênero imitativo, mas apenas de uma de suas partes, a arte fantástica, cujo escopo é a produção de simulacros. Pela divisão da arte idolopéica em icástica, seu lado destro, e fantástica, seu lado esquerdo, poderíamos anuir a compreensão platônica da relevância ou não da arte gráfica, tanto a escrita quanto a pictórica, pois a divisão operada pelo Estrangeiro no *Sofista* referir-se-ia à diferenciação socrática dos lados destro e esquerdo da escrita, imagem sensível da oralidade, no *Fedro*.

O gênero produtivo de simulacros é diferenciado em dois, havendo a produção de simulacros por meio de instrumentos e mediante quem produz o simulacro, quando, empregando seu corpo ou de sua voz, parece simular o gestual ou a voz de outra

⁵⁸ A reta definição de imagem, ligando-a ontologicamente ao próprio ser do gênero sofístico conclui o plano expositivo do Diálogo. Cf. Dixsaut (Dixsaut,2003:143): “L’art du sophiste est un art mimétique, mais la mimétique comporte deux espèces: l’une se soucie de respecter les proportions et les qualités du modèle, l’autre doit les modifier en tenant compte de la situation de celui à qui on veut faire illusion. La première espèce d’image (*eidôlon*) est une ‘semblance’ (*eikôn*), la seconde un simulacre (*phantasma*)”. Conforme Monique Dixsaut (2003:162), “o discurso é uma proposição verbal, não uma proposição predicativa, analisada em termos de sujeito, cópula e predicado”, haja vista que o sujeito não é compreendido como o suporte, substrato material, recipiendário de atributos, de acidentes, precisamente, como uma *hypokeimene ousía* ou *hypokeimene phýsis*, substância de todos predicados, conforme a propositura aristotélica oriunda de sua crítica à filosofia préplatônica e platônica. A lógica do estrangeiro eleata evidencia, porém, um indissociável nexa entre o agente e a sua ação, implicando uma mútua interdependência. A tecedura sintática, por esse prisma, produz um discurso que tem a característica de ser verdadeiro ou falso. Cf. Dixsaut (2003:162): “Mettre en position de sujet un nom signifiant un agent et non pas une substance ou un sujet logique, cela fait une différence considérable”. V.Mié (2004 [2]:154-158).

pessoa, utilizando o seu próprio corpo como um instrumento. O gênero mimético, segunda parcela do gênero produtor de simulacros, também se divide em dois, pois, entre os imitadores, há aqueles que conhecem o que imitam e há aqueles que não o conhecem. A divisão é efetuada em ignorância e conhecimento, porque quem não conhece é a alteridade de quem conhece. A imitação realizada pela opinião (*tèn metà dóxes mímesin*) é chamada doxomimética (*doxomimetikèn*), enquanto a realizada pela ciência (*tèn met'epistémes*) uma imitação sábia (*historikén tina mímesin*) (Sof.267d, 267 e). O sofista não pertence ao gênero daqueles que sabem, afastados apenas duplamente da natureza, mas daqueles que imitam, distanciados triplamente da natureza. O sofista não é imitador da verdade, mas de aparências. O sofista é o imitador privado de ciência, operando sua arte imitativa pela opinião, sendo praticante da doxomimética. O sofista se diferencia do filósofo, pois se este se apóia na filomatia, entendida pelo amor pelo conhecimento do todo, aquele se apóia na doxosofia, no parecer conhecer todas as coisas. Não há no Diálogo, a rejeição da arte imitativa, mas de uma parcela de sua atuação, a mimética baseada na opinião, *doxomímesis*, sem o auxílio da ciência. Se o sofista, praticante da doxomimética, imita discursos falsos com as opiniões e imaginações falsas, o filósofo, praticante da imitação verdadeira e sábia, imita, por sua postura, discursos verdadeiros com a reta ciência e opinião verdadeira, mas ambos precisam reconhecer a natureza da verdade para compor seus discursos.⁵⁹

Pela análise do entrelaçamento das formas presente na constituição de todo discurso, apreendemos a finalidade dos produtores de discursos e, particularmente, dos doxomimetas. O doxomimeta se revela de duas formas. Dentre os doxomimetas, há o

⁵⁹ Casertano (2002) considera a imitação apenas por seu lado sinistro, não reconhecendo o lado destro da arte mimética e, por conseqüência, a técnica imitativa do filósofo. Ora, a *mímesis* não é apenas objeto de vitupério para Platão, pois o mesmo distingue entre uma *mímesis phantásmatos* e uma *mímesis alétheias*. Segundo Casertano (Casertano,2002: 92), as imagens, imitações, as aparências e fantasmas, podendo ser reconhecidos como produto da discursividade humana, revelar-se-iam, pela perspectiva da construção de uma ontologia ética, imitações da má disposição presente na arte apatética. Não há, contudo, no prisma do estrangeiro, um reproche da imagem, mas sim a apreciação de ser o outro do modelo. Para Casertano, a diferença entre discurso verdadeiro e discurso falso não é uma diferença lógica ou ontológica, mas ética ou política (Casertano, 2002:90). Para Maura Iglésias, porém, "quando na primeira parte do Diálogo, o Estrangeiro acusou o sofista de ser o produtor de imagens no discurso, a sugestão parecia ser que haveria um discurso que não seria imagem. Mas o desenvolvimento das questões levantadas pelo não-ser acaba revelando o próprio discurso verdadeiro como imagem. I.e., algo cujo ser consiste em não ser aquilo a que ele se refere, mas que ele faz aparecer por uma relação natural de semelhança entre a tessitura que ele estabelece entre *onoma* e *rhema* com a tessitura da coisa de que ele fala, e que ele próprio não é" (Iglésias,2003:155).

ingênuo, que supõe saber coisas sobre as quais meramente opina. A figura do outro tem muita desconfiança e temor, pois ignora as coisas que manifesta, perante os outros, saber. O doxomimeta ingênuo é considerado um mero imitador e o outro um imitador irônico (*eironikòs mimetés*). O gênero ao qual pertence o imitador irônico é dividido em dois e, nesta precípua divisão, o Estrangeiro separa o orador do sofista. “A congeneridade do orador e do sofista poder-se-ia, pois, resumir em três traços comuns: a prestidigitação (*eidolopoiké*, ou *eidolourgiké*), a imitação opinativa (*doxomimetiké*) e o imitador irônico (*eironikòs mimetés*)” (Torrano,2006:94). O orador, considerado orador popular (*demologikón*) (*Sof.268b*), é um doxômimo capaz de dissimular em reuniões públicas, perante multidões, em longos discursos, enquanto o sofista, imitador de sábio, fingindo em breves discursos, em reuniões de caráter particular, compele seu próprio interlocutor a se contradizer. O imitador sofista, coagindo seu adversário a contradizer-se, pertence a uma parcela da arte imitativa irônica, referente à arte produtora de opiniões, a doxástica. O gênero do simulacro remonta à arte de produzir imagens, a arte imagética, cuja parte, não divina, mas humana da produção mediante discursos, define o prestidigitador. A arte da prestidigitação, própria ao sofista, é uma parcela da arte produtora de simulacros, que remonta à arte produtora de imagens. “O sofista é, pois, um fantasma, não meramente do filósofo, mas do homem sábio, de modo que, para definir o sofista, é preciso conhecer a natureza do filósofo” (Rosen,1983:246). O sofista produz, pela arte mimética, imitações e homônimos dos entes. O método de divisão por formas foi empregado para diferenciar o sofista dos outros gêneros miméticos, salientando a pluralidade de imitadores, dentre os quais se ressaltam o poeta e o retor, distanciados triplamente da natureza, o artesão e o carpinteiro, utilizando de instrumentos apropriados para as suas imitações cientes de paradigmas, distanciados duplamente da natureza, e, propriamente, o filósofo, porquanto realiza uma imitação sábia e verdadeira, pois o seu discurso e julgamento manifestam o entrelaçamento verdadeiro das Formas inteligíveis. A arte sofística, considerada arte apatética, repousa no âmbito dos discursos antilógicos, dos quais se evidencia, como sua segunda parcela, a técnica erística, empregando imitações não verdadeiras dos entes. A ontologia do Diálogo é, portanto, aduzida da crítica aos gêneros produtores de imagens sinistras, realizando a opinião e o discurso falsos. O gênero do filósofo,

correlato ontologicamente ao gênero do ser se constitui em oposição ao gênero doxomimético, portanto, doxosofístico, relativo ontologicamente ao gênero do não-ser, habitando esferas distintas. A posição do Estrangeiro concernente à circunscrição do gênero sofístico revela a necessidade de diferenciar os propósitos eleata e sofístico quanto à natureza do gênero do não-ser e dos discursos, das opiniões e imaginações falsos. A investigação lógica, epistemológica e ontológica constituir-se-iam “*pari passu*” à perquirição moral, ética e política, porquanto o texto platônico não as dissocia. Assim, se analisássemos o Diálogo por um prisma exclusivamente lógico, esmaeceríamos seu tema precípua que é a reta definição da natureza da imagem e suas diferenciações.

Se, no diálogo *Sofista*, a ciência dialética discrimina, pelo método de divisão por formas, o ser, o movimento, o repouso, o mesmo e o outro como gêneros ontológicos supremos (*mégista gène*) constituintes do ser absoluto (*tò pantelôs ón*), no *Filebo*, por sua vez, a ciência dialética, oposta à arte erística, define, por meio do mesmo método de divisão, o limite, o ilimitado, a mistura, a causa da mistura e, também, a causa da separação como os gêneros constitutivos da vida mista feliz. Retoma-se no *Filebo*, por meio de um Sócrates habilidoso na arte dialética e cômico de seus procedimentos, a forma do Bem como a forma suprema dentre todos os bens considerados desejáveis.

V. A bela ordem incorpórea no *Filebo*

Se nos diálogos predecessores o problema da relação entre a idéia e a pluralidade fenomenal, entre a forma única e a multiplicidade aparente, é pensado em termos ontológicos ou de participação no *Fédon* ou de semelhança na *República* ou de comunidade no *Sofista*, no *Filebo*, diálogo sobre o prazer e a vida feliz será pensado em termos da mistura entre elementos antitéticos, o limite e o ilimitado. A oposição entre finito e infinito, entre uma natureza definida e limitada e outra indefinida e ilimitada não é uma questão apenas pitagórica, mas pode ser aferida tanto na física milésia, no entorno da concepção anaximandreana de ilimitado, de onde provêm os congêneres, quanto na cosmologia parmenídea, adstrita à definição de ser como esfera delimitada e perfectiva. O tema da discussão reitera a problemática eleata da concentração no um e conseqüente dispersão fenomênica na multiplicidade aparente. A leitura e interpretação dos *Diálogos* apenas pelo prisma pitagórico reduz a possibilidade de interpretá-lo por

meio de uma incessante comunicação da obra platônica com as proposituras eleatas, fundamento da invectiva socrática à antilogia erística, atestada no próêmio do *Filebo* relativa à alusão ao Palamedes eleata. A tradição comentativa que analisa este diálogo pelo prisma eminentemente pitagórico e matemático esmaece os nexos entre o platonismo e o pensamento eleático e sua conseqüente crítica ao mau discurso.

Por meio da leitura de Monique Dixsaut (Dixsaut,2001:286), “o *Filebo* é o terreno da eleição dos defensores de uma ‘nova ontologia’ de Platão e dos partidários das doutrinas não-escritas”, pois exprimiria, para esses autores, suas preocupações finais partilhadas por seus discípulos na Academia e registradas pela doxografia aristotélica, circunscritas à teoria dos dois princípios correlatos ao um, princípio formal, e à díada indefinida, princípio material. Para os teóricos do testamento ágrafo, Platão, “rompendo definitivamente não apenas com a hipótese das Formas mas também com os gêneros supremos do *Sofista*, operaria naquele diálogo uma revisão minudente de sua ontologia e de seu método, a dialética” (Dixsaut,2001:286). Para os partidários da dogmática não-escrita que têm, segundo Dixsaut, a divina surpresa de aferir escritos os dois princípios que, por essa doutrina, seriam a mônada e a díada indefinida do grande e do pequeno, anuindo, por conseguinte, haver realidades matemáticas intermediárias, tratar-se-ia não de uma evolução da dialética platônica, mas da emergência de uma teoria esoterista. A tese da mescla comum entre prazer e sabedoria, assegurando a vida média feliz, revelar-se-ia, para a interpretação esoterista, apenas “o pretexto permitindo a Platão expor seus novos princípios metodológicos ou os seus princípios ontológicos ocultos” (Dixsaut,2001:287). Por essa perspectiva analítica, esmaecem-se, no platonismo tardio, os componentes ético e político e os tópicos reiterantes da dialética platônica, a crítica à erística, a invectiva das paixões deletérias, o opróbio à má escrita, a asserção de que a gênese do esquecimento é a fuga da memória, a prática da alma remêmora, a analogia entre as artes dialética, gramática e musical, em favor, então, de uma dogmática ágrafa, que anula tanto o âmbito cultural referente à hermenêutica platônica da herança mítica, quanto o político, o entendimento da relação do filósofo com os gêneros produtores de discursos. Se lêssemos Platão por um sistema apriorista de princípios em torno do um e da díada indefinida, não o interpretando por meio dos lugares constituintes de sua hermenêutica cultural, reconheceríamos ineludivelmente nele antinomias e lacunas.

O *Filebo*, assim como a maioria dos *Diálogos platônicos*, pertence ao gênero ético, que, desde o *Mênon*, de acordo com o estudo de Harold Cherniss (2004) sobre a economia filosófica da teoria platônica das Formas, contemplaria, também, a ontologia.

A ética mnemônica prescreve ser a sabedoria e a memória os bens absolutos para a vida feliz. A ética hedonista prescreve ser o prazer o bem absoluto. Qual é a vida feliz (*bíos eudaímon*)? Duas teses são expostas; a primeira, defendida por Filebo define ser o prazer (*hedonè*), enquanto a segunda, defendida por Sócrates e antitética àquela, define ser a sabedoria (*phronèsis*). Filebo afirma ser bom (*agathòn*) para todos os viventes a graça (*tò chaírein*), o prazer (*tèn hedonèn*), o júbilo (*térpsin*) e tantas quantas consoantes a este gênero (*Fil. 11b3*). Sócrates argumenta não ser aquelas, mas antes o conhecer (*tò phroneîn*), o pensar (*tò noeîn*) e o lembrar (*memnesthai*) e todos os congêneres, pois a reta opinião (*dóxan orthèn*) e o raciocínio verdadeiro (*aletheîs logismóus*) são melhores que o prazer (*tês hedonês*) (*Fil.11c*). A reta opinião associada ao raciocínio da causa, portanto, verdadeiro, nos remete ao estabelecimento da ciência no *Mênon*. Sócrates afirma a importância de evidenciar uma disposição e condição da alma (*héxin psychês kai diáthesin*) que assegure a todos os homens a possibilidade de uma vida feliz (*tòn bíon eudaímona*), argumentando ser a vida do conhecer, enquanto Filebo declara ser a vida da graça (*Fil.11d*), entendida em seu sentido hedonista. Se o prazer dominasse a inteligência, haveria o poder da vida hedonista (*krateî bíos tês hedonês*) e, se houvesse o inverso, adviria o poder da vida sábia (*tês phronéseos*) (*Fil. 12a*). Sócrates refletira sobre o prazer e a sabedoria, concluindo que nenhum deles seria o Bem, mas seria um terceiro outro, diferente deles, melhor que ambos. O *Filebo*, diálogo final, retoma a conspícua concepção da forma do Bem, analisada em *República* VI. A classe do Bem é a mais perfeita e suficiente, diferenciando-se de todos os entes. Sócrates rejeita que todos os prazeres sejam bons, haja vista que Protarco afirma ser o prazer um bem (*tagathón*) (*Fil.13b*). A tese de Protarco institui prazeres bons e maus como idênticos e semelhantes, não diferenciando as múltiplas espécies em um gênero único e o mesmo, sendo preciso, pelo método de divisão por formas, discerni-los. Se o método diairético institui no *Sofista* os *mégista gène*, estabelece no *Filebo* a bela ordem incorpórea entre os quatro gêneros da vida mista feliz. Se há prazeres maus, eles são mutuamente dessemelhantes (*anomoíous allélais*) e contrários (*enantías*) aos prazeres

bons, não podendo ser todos idênticos ao mesmo gênero do Bem. Protarco, não diferenciando as espécies de prazer, não compreende a multiplicidade determinada, confundindo assim coisas semelhantes e dessemelhantes, iguais e desiguais, operação própria ao raciocínio erístico. Como rejeitar o peremptório componente moral e político presente na indagação socrática sobre a relação entre a forma única e a pluralidade? Segundo Sócrates, todas as ciências parecem ser múltiplas e reciprocamente dessemelhantes. No processo de oposições, em que o um devém múltiplo, existe uma natureza admirável, concebida como o um (*tó hén*)⁶⁰, não sendo, todavia, estabelecido por aqueles que devêm e se corrompem (*tôn gignoménôn te kai apolluménon*) (Fil.15a). O um é sempre idêntico a si próprio, ingênito, e incorruptível. O entendimento socrático da relação entre o um e o múltiplo opor-se-á à concepção da erística, concernente a Zenão de Eléia, acerca da impossibilidade da multiplicidade, porquanto, para ele, é inconsistente anuir a existência do múltiplo, pois se os entes fossem múltiplos, não poderiam, ao mesmo tempo, ser semelhantes e dessemelhantes, nem o semelhante devir dessemelhante e assim reciprocamente. Se há, porém, a multiplicidade, é preciso admitir a natureza do devir, concomitante à aceitação da essência. O equívoco de Zenão reside no desconhecimento das relações efetuadas entre idéia e pluralidade fenomênica, ou seja, entre o um, entendido como essência, e a multiplicidade aparente.

Sócrates intenta examinar a natureza do um e do múltiplo, recusando uma provável identidade entre eles, pois é preciso admitir se tais unidades realmente existem (*monádas alethôs oúsas*) e como cada uma, sendo sempre a mesma e não aceitando nem geração nem destruição (*méte génesin méte ólethron*), pode ser no seu todo uma unidade a mais estável. Assim, deve-se instituir naqueles que devêm (*en toîs gignoménois*) e nos infinitos (*apeírois*) ou como sendo múltiplos e dispersos ou, o que parece ser de todas as coisas a mais implausível (*adynatótaton*), como sendo idênticos e unos que, separando-se, devêm, concomitante, no um e na pluralidade (Fil.15b). Não se pode aceitar a indistinção entre o plano fenomênico e o plano numênico, erro praticado pela arte erística. O mito primacial de Prometeu exprime, segundo o relato

⁶⁰ Cf. Mié (Mié,2004[2]:234): "En el Filebo, un Sócrates maduro en las artes dialécticas está en condiciones de asumir el problema ante el que se detenía el joven del *Parménides*; así, Sócrates expresa, en el primero de estos diálogos, que es preciso admitir aquella maravillosa (*thaumastón*, *Phlb.* 14c 8; cf. *Prm.* 129 e 4 *thaumastós*) tesis (*lógos Phlb.* 14 c 1), según la cual lo uno es múltiple e ilimitado y lo múltiple es uno (*Phlb.*14e 3-5)".

socrático, a relação entre o um e a multiplicidade aparente, unindo discurso filosófico e discurso mitopoético. O fogo ofertado pelos deuses para que Prometeu conceda aos mortais se liga às lições e ensinamentos indispensáveis relatados pelas antigas tradições, pois os antigos, morando perto dos deuses, deram a fama de que, do um e do múltiplo, os entes existem sempre, contendo, assim, o limite (*péras*) e o ilimitado (*apeirían*)⁶¹ neles próprios e brotados conjuntamente (*Fil.16c*). Mas, deve-se instituir uma forma única (*mían idéan*) para cada ente que se examine, pois as coisas se ordenam no todo. A diacosmese nasce precisamente da relação entre o um e a dispersão fenomenal. O um não se altera na gênese, porque mesmo no devir o um se mantém sempre idêntico a si mesmo, não admitindo em si os contrários, sendo próprio do método erístico não diferir o um da pluralidade fenomênica, não reconhecendo entre eles seus intermediários. Cada ente possui sua forma, sendo conhecida pelo citado método de divisão. “Platão parece-nos insinuar que o um, o gênero, em si mesmo, é múltiplo, pois o gênero contém as diferenças que constituem as espécies, o que é coerente com a teoria das idéias” (Pater,1965:51). Cada etapa do método de divisão possui dois gêneros ou espécies, ou um limitado número possível, pois o que é visado se insere em determinado gênero pela exclusão de seu pertencimento a outro. No que concerne à forma do infinito não é certo relacioná-la ao múltiplo sem considerar o seu número total no intervalo entre o infinito e o um (*Fil.16d*). Os deuses (*hoi theoi*) nos ofertaram reciprocamente, profere Sócrates, examinar, aprender e ensinar (*skopeîn kai manthánein kai didáskein*) (*Fil.16e*). Os homens sábios coetâneos, pondo lepidamente os infinitos depois do um, ignoram seus intermediários, porquanto respeitá-los é o que diferencia o dialético do erístico (*Fil.17d*), o filósofo dos muitos produtores de discursos.

Sócrates busca precisar a relação entre o um e o infinito pelo modelo do alfabeto. O entrelaçamento entre vogais e consoantes produz uma originária estrutura mental que revoluciona as categorias de pensamento gregas, pois entendido o ilimitado

⁶¹ Huffman (Huffman,1999:17) investiga as origens das noções do limite e do ilimitado, rejeitando a tese de Charles H. Kahn, para quem o ‘Apeiron’ seria antes registrado na física milésia de Anaximandro. Huffman anui que os princípios do limite e do ilimitado são atestados nas teorias de Anaxágoras e Zenão na segunda metade do V^o século. Segundo Huffman, “Filolau não se refere a princípios abstratos, o limite e o ilimitado, expostos por Platão no *Filebo* (*péras,apeirían*), mas fala, no plural, de limitantes e ilimitados. Cf.Dixsaut (2001:298): “Carl Huffman a brillamment démontré ‘que rien chez Platon ne suggère que le système de la limite et de l’illimité remonte jusqu’à Pythagore. Nous pouvons estimer par conséquent que Platon se réfère au système de Philolaos”.

dos sons, quer por um deus quer por um homem divino, uma tradição egípcia revelou que Theuth foi o primeiro a entender que, no infinito, as vogais não são o um, mas múltiplas⁶², com semi-vogais, dispendo também uma terceira espécie de letras, as consoantes, denominando-as elementos. Os elementos formam um liame único, revelado pela arte gramatical, “liame de interdependência, servindo de exemplo para cada arte determinada” (Gadamer,1994:83). O recurso ao alfabeto e à sua arte adequada, a gramatical, evidencia, no âmbito sensível, a comunidade ontológica dos gêneros supremos e a sua elevada ciência, a dialética. O paradigma do alfabeto nos auxilia no reconhecimento das presumíveis espécies de prazer e sabedoria, ajudando-nos a discernir no todo complexo suas formas próprias. O exemplo egípcio exprime o ato do pensamento em face do indeterminado, haja vista que, por meio da dialética, a multiplicidade indefinida tornar-se-ia pluralidade determinada, reconhecida, por exemplo, na música e na gramática. Para Dixsaut (Dixsaut,2001:312), o ilimitado não é uma matéria que o limite informaria, mas um devir estabilizado pelo limite, um perpétuo desigual em si, processo que não se pode reconhecer nem princípio, nem meio, nem fim, rejeitando a correlação esoterista dos princípios ontológicos do limite e do ilimitado ao um, causa formal, e à díada indefinida do grande e do pequeno, causa material. A análise dos prazeres permite efetuar a operação dialética supramencionada, discriminando no gênero do prazer as suas múltiplas espécies. Filebo, partidário da vida hedonista, de um lado, aquiesce ser o prazer, o júbilo, a graça e congêneres o melhor dentre os bens humanos. Sócrates, de outro, sustenta ser a rememoração, porquanto as reminiscências em nossa memória precisam ser convenientemente julgadas. O bem laudável, considerado melhor do que o prazer, seria, para a perspectiva socrática, o intelecto, a ciência, a compreensão (*sýnesin*), a arte e seus cognatos (*Fil.19c,d*).

Sócrates procede à investigação e julgamento da vida hedonista (*tón hedonês bíon*) e da vida sábia (*tòn phronéseos bíon*), considerando-as separadamente, não

⁶² Cf.Dixsaut (Dixsaut,2001:304): “Le dialecticien doit résoudre un problème analogue à celui qu’a rencontré Theuth, l’inventeur de l’alphabet phonétique (18b-d): comment, à partir d’une réalité illimitée, produire un ensemble organisé d’éléments interdépendants. Theuth a en effet lui aussi dû partir d’une réalité illimitée, la voix (*phônè*), et dans cet illimité il a été le premier à penser qu’il était possible de convertir cette unité indéfiniment variable en une pluralité (...) Ce à quoi Socrate veut en venir devrait donc, comme il l’affirme (18 d-e) être évident: le problème posé au dialecticien par le plaisir est un problème de nature semblable, car le plaisir est, comme la *phônè*, une réalité recouvrant une multiplicité indéterminée et, pour en découvrir l’unité réelle, il faut d’abord en constituer la multiplicité nombrée”.

havendo sabedoria na vida hedonista nem tampouco prazer na vida sábia, pois se uma delas, a vida sábia ou a vida hedonista, fosse o Bem, não carecia de nada, sendo, ao mesmo tempo, tanto autônoma quanto autárquica. A autonomia e a autarquia se referem apenas à idéia e poder supra-essencial do Bem, idéia que supera as outras idéias em poder e majestade. Mas, se precisasse de algo, não seria o Bem real (*tò óntos agathón*). Sócrates, a fim de investigar dialeticamente a real natureza autárquica do Bem, sugere a Protarco viver toda a vida, aprazendo-se (*hedómenos*) dos maiores prazeres (*hedonàs tás megístas*), de forma que, tendo-os inteiramente (*pantelôs*), não carecia de nada, nem do conhecer (*toû phroneîn*), nem do pensar (*toû noeîn*), nem do raciocinar (*logídzesthai*) (*Fil.21a,b*). Protarco admite não precisar de nada, vivendo a plenitude da vida hedonista. A tese de Protarco defende a prevalência do hedonismo, rejeitando qualquer outro bem. Porém, se não possuísse o intelecto (*noûn*), a memória (*mnémen*), a ciência (*epistémen*) e a opinião verdadeira (*dóxan alethê*), seria preciso, primeiramente, ignorar, sendo vazio de toda sabedoria (*kenón páses phronéseos*), se se apraz ou não (*Fil.21b*). Do mesmo modo, sendo privado de memória, não poderia lembrar se um dia regozijara, não remanescendo nenhuma memória do prazer experimentado no instante atual (*Fil.21c*). Da mesma forma, ausentando-lhe a opinião verdadeira, não lhe pareceria regozijar, mesmo regozijando, e carecendo-lhe, decerto, o raciocínio, não conseguiria calcular os prazeres porvindouros, não vivendo uma vida humana, não havendo, quer na vida hedonista quer na vida sábia, nem autonomia tampouco autarquia. A ética hedonista, prescrevendo o prazer, o júbilo e a graça como bens prevalentes, necessitaria, para poder vivê-los plenamente, dos bens propriamente intelectuais e dianoéticos, o conhecer, o raciocinar, a memória, a opinião verdadeira e o raciocínio. Sócrates permanece respeitoso ao culto de Afrodite, reconhecendo-a como um membro da família dos deuses olímpicos, limitando a pretensão de impô-la como o único poder regente do mundo (Gadamer,1994:95). A ética hedonista não é uma ética da compleição, ausentando-lhe, assim, o elemento dianoético. Recusar uma vida inteiramente hedonista não acarretaria na aceitação de uma vida inteiramente sábia, pois se aceitássemos viver, possuindo, em sua totalidade, sabedoria, inteligência, ciência e memória, não participando nem de um grande prazer tampouco de um pequeno, não havendo a dor, viveríamos em inteira apatia, não sendo uma vida digna

de escolha. As teses antitéticas, opondo as vidas hedonista e sábia, não respondem sobre a real natureza do Bem.

Aduzindo que o bem não estaria em nenhuma dessas duas vidas, Sócrates propõe que as duas conjuntamente, tendo vigorosamente se misturado, nasceria de ambas uma comum, composta de prazer, intelecto e sabedoria, sendo suficiente, perfeita e digna de escolha para todos os viventes, podendo vivê-la plenamente por toda a vida. Se alguém, porventura, escolhesse uma outra vida, apreendê-la-ia contrariamente à real natureza do verdadeiramente eleito, compelido involuntariamente pela ignorância ou por uma infeliz necessidade. Parece a Sócrates que não se deve considerar a deusa de Filebo, Afrodite, como idêntica ao Bem, considerado autárquico e autônomo, tampouco parece a Filebo ser meramente o intelecto. O intelecto, para Sócrates, é ao mesmo tempo verdadeiro e divino (*alethinòn háma kai theïon*), sendo diferente do prazer. Os prêmios da vitória da vida mista comum, a qual reúne sabedoria e prazer, não são dados apenas ao intelecto, mas também são partilhados pelo prazer.

Sócrates defende energicamente que nesta vida mista de prazer e sabedoria, o que a torna ao mesmo tempo eleita e boa (*hairètòs háma kai agathós*) não é o prazer, mas o intelecto, sendo-lha mais congênere e mais semelhante. Parece ser preciso um outro engenho que assegure ao intelecto o segundo lugar. Sócrates institui o método de divisão por gêneros. O deus lhe revelara que há nos entes o ilimitado e o limite e das duas espécies deviria a terceira, misturada de ambas. Não obstante, parece a Sócrates ser necessário o quarto gênero, considerado a causa da mistura recíproca daquelas. Sócrates declara, em primeiro lugar, o ilimitado (*ápeiron*), em segundo, o limite (*péras*), em terceiro, a essência misturada e nascida (*meiktèn kai gegeneménen ousían*) daqueles e, em quarto, a causa da mistura e da geração (*tèn tês meíxeos aitían kai genéseos*) (*Fil.27b*)⁶³. Os prêmios da vitória da vida comum e feliz foram atribuídos à vida composta de prazer e sabedoria (*tòn meiktòn bíon hedonês te kai phronéseos*), sendo considerada uma parcela do terceiro gênero, não meramente composto desses dois, mas de todos os ilimitados conjuntamente ligados pelo limite. O terceiro gênero seria, pois, entendido por Sócrates como um compósito do limite e do ilimitado e a vida

⁶³ Cf. Mié (Mié, 2004[2]:312): “Así como el excursus sobre los *mégista géne* del *Sofista* proveía las herramientas para explicar el no-ser y la falsedad, en el *Filebo* el excursus sobre los cuatro géneros busca explicar la estructura de las entidades a fin de dar cuenta de la naturaleza de la razón y del placer”.

mista de prazer e sabedoria seria concebida como parte do terceiro gênero. Os gêneros da vida mista seriam o limite, o ilimitado, a vida comum e o gênero da causa, que, pela universal e multifária sabedoria, conceder-nos-ia a alma, engendraria os exercícios do corpo e a medicina do corpo enfermo, pois há na composição do todo muito ilimitado, suficiente limite e uma causa não insignificante sobre eles, ordenando e governando os anos, meses e as estações, chamada meritoriamente saber e intelecto, não podendo haver saber e intelecto sem alma. Poder-se-ia mesmo afirmar que é inata à natureza de Zeus, intelecto puro imiscido, uma alma real e um intelecto real (*basilikèn psychén te kai basilikòn noûn*) por causa do poder da causa (*dià tèn tês aitías dýnamin*), havendo outros belos dons nos outros deuses de acordo com a denominação própria de cada um, sendo declarado pelos antigos, Anaxágoras ineludivelmente, que o intelecto comanda sempre o todo (*Fil.30d*). O intelecto é o rei e o poder hegemônico do terceiro gênero, misto do limite e do ilimitado. O enunciado socrático reitera e minudencia a prévia crítica, relativa à segunda navegação, à concepção anaxagorea de intelecto. Qual é o gênero do intelecto e que poder possui? O intelecto é do gênero denominado causa universal, sendo congênere da causa e próximo a este gênero, enquanto o prazer é ilimitado em si mesmo, próximo ao gênero que não tem e jamais terá nem princípio, nem meio nem fim. O prazer deve ser julgado não separado da dor, pois ambos possuem a mesma gênese, parecendo pertencerem a um mesmo gênero comum, segundo a natureza. Da harmonia se dissolvendo nos viventes, surgem a dissolução da natureza e a gênese do sofrimento físico. Porém, harmonizando-se, a saúde dos viventes retorna à sua própria natureza, produzindo o prazer. A fome é dissolução e dor enquanto o alimento e a repleção engendram o prazer. A sede é, ao mesmo tempo, corrupção, dissolução e dor, enquanto o poder do úmido, tendo preenchido o que foi dessecado, é prazer. A separação e a dissolução contra a natureza pelo aquecimento propiciam a dor, enquanto a retribuição e o resfriamento produzem o prazer. O frio, agindo, destarte, contra a natureza da umidade do vivente, acarretando o congelamento, produz a dor. Mas, o frio, retornando e separando-se em seus elementos primitivos carrega o prazer. Quando a forma animada nascida naturalmente do limite e do ilimitado se corrompe, a corrupção é dor. Porém, se a via retorna para a sua essência mesma, a retirada é prazer para todos. A via da corrupção

e da reparação remetem a uma espécie de dor e prazer, originadas das afecções corporais. Mas, reside na alma mesma, por intermédio da antecipação das afecções, a esperança prazerosa e confiante e a aflição temerosa e dolorosa, havendo, então, uma outra espécie de prazer e dor, nascida por antecipação na própria alma, princípio autárquico e intelectual, separada do corpo. Os prazeres e as dores se originam previamente na natureza da própria alma autônoma.

Sócrates propõe, de acordo com Gadamer (Gadamer,1996:228), constituir, pelo método de divisão por formas, a gênese efetiva dos prazeres. Por intermédio da análise das espécies de prazer, rejeita-se compreendê-los em uma totalidade homogênea e indiferenciada, pois há prazeres desejados e indesejados, considerando-os pela necessidade em suas formas específicas, podendo ou não receber a natureza discricionária do Bem. Se a destruição é sofrimento físico e a reintegração prazer, não havendo nem corrupção nem reparação, nem harmonia nem discórdia, haveria uma condição para os viventes, ausente de dor e prazer. Sócrates institui uma terceira disposição, ao lado do estado agradável e do doloroso, presente na vida intelectual e sábia, concebida a mais divina de todas, julgando meritório o segundo prêmio para o intelecto. A segunda espécie de prazeres, proveniente da própria alma, é originada pela memória. Porém, a compreensão da memória depende do entendimento da sensação, pois “a memória remete a uma percepção anterior, baseada em uma afecção corporal, uma impressão sensorial” (Gadamer,1996:234). Os prazeres corpóreos admitem o mais e o menos, prazer e dor infinitos, pertencendo ao gênero do ilimitado, enquanto os prazeres anímicos supõem a memória e a sensação. Das afecções do corpo, algumas se extinguem antes mesmo de atingirem a alma, enquanto outras, instaurando-se em ambos, provocam um abalo que os move singular e conjuntamente. As afecções que não penetram em ambos não são sentidas, porém as afecções que penetram conjuntamente em ambos são sentidas, imprimindo na alma do percipiente a memória do percebido. A compreensão do ignorado não indica uma gênese do esquecimento (*léthes génesin*), pois o esquecimento é a fuga, o êxodo da memória (*mnémes éxodos*) e a memória, se nem nasceu, tampouco existe (*Fil.33e*). Se a gênese do esquecimento é a perda da memória, não é plausível pensar a ausência de sensação, a apatia, como esquecimento, pois o ignorado não se apresenta à mente, não podendo conservar-se

mnemonicamente, não podendo nos propiciar a reminiscência voluntária. A memória supõe a sensação, a união entre a alma e o corpo como condição de atividade e a reminiscência supõe a lembrança do outrora percebido. Quando a alma devém apática, por causa dos abalos do corpo, o que denominamos esquecimento, denomina-se ausência de sensação. Quando, porventura, a alma e o corpo são reunidos em uma única e mesma sensação, denominamos, com efeito, sensação ao movimento. Para Gadamer, “Sócrates demonstra que o prazer e a dor físicos participam igualmente da economia geral da alma” (Gadamer,1996:235).

Assim, a conservação da sensação é denominada memória. Porém, a memória se diferencia da anamnese. “Platão opera uma distinção entre a memória que retém o conteúdo de uma percepção pretérita e a reminiscência que consiste em tornar presente algo que não existe mais, o conteúdo de uma antiga impressão ou, também, a lembrança perdida de uma sensação ou de um conhecimento pretéritos que a alma retoma na reminiscência” (Gadamer,1996:235). Sócrates nomeia reminiscência ou anamnese e não memória quando a alma, tendo antes experimentado afecções por intermédio do corpo e tendo-as retomado na memória sem o auxílio do corpo, rememora-as e quando, tendo perdido a memória quer de uma sensação quer de um aprendizado, relembra-os por si mesma a partir da reminiscência voluntária sem o auxílio da escrita. Se a memória é compreendida por um liame presencial com a sensação, a anamnese é uma qualidade pura da alma, a potencialidade de “instaurar um liame com o não-presente sem algum suporte material externo” (Gadamer,1996: 236). A reminiscência é a permanência da lembrança afetiva na memória do ser, possibilitando-o restaurar a experiência do divino. “A alma aprende, reagrupando, por reminiscência, os fragmentos de seu saber pré-natal” (Vlastos,1994:73). Assim, nem o prazer nem o desejo são autárquicos, pois dependem de sensações corpóreas e das afecções psíquicas, conjuntamente, para serem percebidos e do recurso à atividade mnemônica e à reminiscência voluntária, logo, da alma remêmora.

Não há, assim, desejo corpóreo, pois o esforço de todo vivente tende sempre para a afecção contrária àquela percebida no corpo. O apetite, guiando-se para as afecções contrárias àquelas atualmente sentidas, evidencia que há uma memória das afecções contrárias presentes no ser. O apetite, o desejo e o princípio de todo vivente

(*tèn hormèn kai epithymían kai tèn archèn toû zôou pantòs*) pertencem conjuntamente à alma (*Fil. 35d*). Se o prazer é uma afecção psíquica e não corpórea podemos inferir que, por causa de uma dolorosa afecção, lembra-se de prazeres que, surgindo, fariam cessar o sofrimento, mas não preencheriam ainda uma sensação agradável. Sócrates conjectura pelas duplas afecções que podem haver prazeres e dores verdadeiros ou falsos, do mesmo modo que podem existir opiniões e temores verdadeiros ou falsos ou também alguns verdadeiros e outros falsos. Se opinar e aprazer são semelhantes e se o prazer é unicamente verdadeiro, por que há opinião verdadeira ou falsa? Que sobrevenha à opinião o falso ou o verdadeiro e que surja por intermédio deles não meramente opinião, mas de cada um uma qualidade, é preciso examinar, pois instituindo que tanto os prazeres quanto as dores têm qualidades, sendo grandes ou pequenos, fortes ou fracos, se lhes sobrevier, porém, o vício, entendemos que a opinião devém viciosa ou o prazer vicioso. Mas, se lhes sobrevier a retidão, julgamos haver opinião reta ou prazer reto (*Fil.37d*). Se há uma suposição enganosa (*hamartanómenon tò doxazómenon*), é preciso homologar que a opinião, enganando-se, não supõe retamente. A opinião, por sua própria natureza, é um intermediário entre o ser e o não-ser, entre o verdadeiro e o falso. Se a dor ou o prazer, enganando-se acerca do que sofre ou se apraz, carrega o falso juízo, não havendo nem a retidão nem a utilidade. Assim, o prazer parece freqüentemente surgir em nós, diz Sócrates, não acompanhado de uma reta opinião (*metà dóxes orthês*), contudo de uma falsa opinião (*Fil.37e*).

Sócrates indaga se não há real diferença entre o prazer acompanhado de reta opinião e de ciência (*he metà dóxes te orthês kai met'epistémes hedonè*) daquele que surge freqüentemente em nós acompanhado do falso e da ignorância (*metà toû pseúdous kai agnoías*) (*Fil.38a*), evidenciando que opinião, prazer e dor, tanto os falsos quanto os verdadeiros, surgem a partir da memória e da sensação (*ek mnémes te kai aisthéseos*) (*Fil.38b*) A nossa alma assemelha-se a um livro, porque a memória, reunindo-se com a sensação e com as afecções originárias, parece escrever nas almas discursos (*gráphein en taís psychaís lógous*). Quando uma afecção escreve coisas verdadeiras, resulta-nos, a partir dela, opinião verdadeira (*dóxa alethès*) e discursos verdadeiros (*lógoi aletheîs*). Mas quando o escrevente (*grammateùs*), existindo em nós, escreve-nos o falso, o resultado seria o contrário das opiniões verdadeiras (*Fil.39a*).

Não há, pois, a apreciação do caráter deletério da escrita, mas o reconhecimento de que as paixões podem imprimir na alma do ser discursos verdadeiros ou falsos, dependendo do gênero produtor de discursos que as suscitam, podendo ser o filósofo, os poetas trágico e cômico, o retor e o sofista. Sócrates, discutindo o surgimento das opiniões falsas, emprega a razão gráfica (Brisson:1990) para esclarecê-las, ensejando a compreensão de que um outro produtor poderia ao mesmo tempo agir em nossas almas, exemplo, o pintor (*zográphon*), que, depois do gramatista (*tòn grammatistèn*), desenha na alma as imagens dos discursos (*tôn legoménon eikónas*). Quando os objetos de opinião e os discursos advenientes são separados da visão ou de alguma outra sensação (*tinós álles aisthéseos*), observar-se-iam as imagens do que foi opinado e do que foi dito (*Fil.39b*). As imagens das opiniões e dos discursos verdadeiros (*haí tôn alethôn doxôn kai lógon eikónes*) são verdadeiras, ao passo que as imagens das opiniões e dos discursos falsos são falsas (*Fil.39c*). A idolopéica pode manifestar tanto o lado reto da imagem, relativo ao conhecimento, à verdade e ao ser, quanto também o seu lado sinistro, correlato à ignorância, ao falso e ao não-ser. As referidas imagens decorrem de afecções pretéritas, presentes e porvindouras. O dialético mimético escreve pelo poder do dialogar, pensamentos, discursos e opiniões verdadeiros nas almas dos ouvintes, rejeitando pensamentos, opiniões e discursos falsos.

Os prazeres e as dores da alma surgem anteriormente aos prazeres e às dores corpóreos, à medida que nos propiciam, no que concerne ao tempo porvindouro, prazeres e dores antecipados, revelando-nos a pré-existência da alma em face do corpo. As letras e as pinturas postas em nossas almas se referem ao pretérito, ao presente e ao porvir, porque o homem é pleno de múltiplas expectativas no que tange ao futuro. Assim, o que se denomina expectativas são discursos e as aparições pinturas. A boa expectativa é concedida a quem é amado pelos deuses, reiterando a relação entre o filósofo e o divino. As inscrições, para o homem justo e piedoso, são oferendas verdadeiras, enquanto para o homem injusto são oferendas falsas. Sócrates diz que há nas almas dos homens falsos prazeres e falsas dores que imitam, conforme o risível, os verdadeiros, anuindo que tanto as opiniões quanto os prazeres são enganosos e deletérios quando tornam-se falsos. As sensações, as imagens impressas na alma, as opiniões, os prazeres serão verdadeiros se o homem participar do intelecto

divino, se sua ação for regida respeitando os prazeres bons. Os prazeres falsos, todavia, existem e nascem múltiplos e freqüentes. Se a alma é o desiderato dos estados contrários do corpo, o corpo é o permitidor de afecções dolorosas ou prazerosas. Os prazeres e as dores corpóreas, pertencentes ao gênero do ilimitado, originam-se e presentificam-se ao mesmo tempo e conjuntamente com as suas sensações contrárias e recíprocas. A corrupção da natureza pelas combinações e dissoluções, crescimento e diminuição engendra, com efeito, dores e sofrimentos. Porém, quando a sua natureza é reestabelecida, a sua restauração é prazer. A vida isenta de dor e de prazeres assemelha-se à vida divina, havendo três espécies de vida, a do prazer, a da dor ou a da completa ausência dessas afecções.

Sócrates propõe a hipótese de que se se isentar da dor, não seria a mesma coisa que se aprazer. Seria a mais prazerosa de todas as coisas passar toda a vida sem dor? (*Fil.43d*). Os êmulos de Filebo defendem que a vida feliz não reside na hegemonia do prazer mas na isenção da dor. Segundo a reta razão, a vida média (*mésos bíos*) não poderia devir nem prazerosa nem dolorosa, sendo ausente tanto de prazer quanto de dor. Os inimigos de Filebo são hábeis oradores (*deinoús legoménous*) da natureza, afirmando não haver absolutamente prazeres, adivinhando a não hegemonia do prazer não por uma arte, mas por uma nobre natureza, repudiando, por esse prisma, o poder do prazer (*tèn tês hedonês dýnamín*), não o considerando sadio, de modo que a sua própria arte da sedução (*tò epapogòn*) não é, para eles, prazer, mas sim charlatanismo (*tò goéteuma*) (*Fil.44c*)⁶⁴. Os maiores prazeres e as maiores dores se originam a partir do vício da alma e do corpo e não da virtude (*Fil. 45e*). Os prazeres misturados às dores nascem ora dos corpos e nos próprios corpos ou ora da própria alma e na alma, havendo também dores misturadas a prazeres, originadas do corpo e da alma, cujo conjunto denominar-se-ia ora prazeres ora dores. Porém, cólera, temor, saudade, lamentação, amor, ciúme, inveja e congêneres constituem dores da

⁶⁴ Para Mié, a tese dos inimigos de Filebo não corresponde àquela defendida por Platão, repousada na evidência da vida mista de prazer e sabedoria, não sendo capazes de contemplar no uso dos prazeres nenhuma forma de positividade. Cf. Mié (2004 [2]:316): “Pero la verdadera causa de esa tesis, que Platón aquí le hace combatir a Sócrates como la mera contracara de la posición hedonista, reside en la aversión a combinar *gênesis* y *ousía*”. Os ascetas, assim como os hedonistas, compartilhariam a incapacidade de conjugar dialeticamente gênese e essência, devir e idéia. A função do dialético é pensar, portanto, a mistura ou comunidade entre gêneros aparentemente diferentes, remetendo à questão da gigantomaquia manifesta no *Sofista*, que opunha aos partidários da incorporeidade os defensores da corporalidade.

própria alma (*Fil.47e*). Não há a rejeição da esfera das sensações, mas o reconhecimento de revelar a etiologia tanto dos prazeres quanto das dores. O liame de interrelação entre alma e corpo nos previne de uma concepção correlata a um suposto dualismo psicofisiológico. A crítica à tragédia e à comédia, artes poéticas imitativas dramáticas, revelar-se-ia indissociável duma etiologia dos prazeres, pois emergem dos discursos trágico e cômico a mescla indistinta entre prazer e dor.

As poesias trágicas propiciam-nos a mescla de prazer e dor, pois nos aprazemos devido aos lamentos. A fruição estética que a tragédia nos oferece se baseia em prazeres impuros, no amálgama entre prazer e dor. Seria também a nossa disposição de alma nas comédias uma mescla de dor e prazer? Sócrates mostra os estados de ânimo provocados nos amantes de espetáculo pela tragédia e pela comédia. A natureza precípua do risível é um vício, sendo diferenciada pelas riquezas, quando muitos supõem serem mais ricos que as suas próprias fortunas e, também, serem maiores e mais belos conforme o corpo do que realmente são. A terceira espécie se refere àqueles que supõem serem mais virtuosos do que são. O risível é discernido por uma espécie de desmesura que abala o reto julgamento (*Fil.49a*), pertencendo ao gênero do ilimitado. A apresentação da natureza do risível e de suas espécies permite a Sócrates expor o afastamento entre o filósofo e os falsos saberes, dirimindo a opinião comum de que o risível seria apreciado no filósofo, distante dos interesses vulgares. Sócrates defende que a ignorância é réproba e vil para os vigorosos, pois a nocividade lhe é congenitamente própria e também a suas imagens, enquanto a debilidade de caráter pertence à ordem e à natureza das coisas risíveis, devendo ser afastada da reta educação. Quando rimos dos ridículos de nossos amigos, o raciocínio nos mostra que, mesclando o prazer à inveja, misturamos o prazer à dor. Nos lamentos, nas tragédias e nas comédias, não apenas nos dramas, mas em toda tragédia e comédia da vida e em outras miríades, as dores misturam-se, ao mesmo tempo, aos prazeres, resultando na alma tanto do espectador quanto do paciente emoções ilimitadas. O componente deletério da tragédia e da comédia se efetua pela promoção dos prazeres impuros, produzindo na alma poderes contrários à reta natureza humana. A tragédia e comédia, à medida que são imitações de simulacros, distanciam o espectador dos prazeres puros e bons, imergindo-o em uma pluralidade de aparências, nas quais se misturam os

poderes nefandos das ações humanas. Os poetas trágico e cômico, afastados triplamente do real, imitam os atos humanos na ignomía e no risível. O imitador aparente mistura as opiniões falsas aos prazeres impuros. A crítica platônica à poesia trágica revela a disposição natural do tragediógrafo para a imitação não do caráter temperante mas do caráter irascível da alma, pela qual assegura a simpatia da multidão, misturando, em sua composição, o prazer à dor. A poesia, privilegiando o “ethos” colérico, nutre a parte ignominiosa e corrompe a parte racional da alma. O poeta imitador instaura na alma de cada ser um mau regime, propiciando a dissensão dos poderes anímicos.

A invectiva platônica contra a poesia repousa na inadequação da imitação poética à eunomia política. A poesia imitativa homérica propicia nos alimentarmos de prazeres impuros e ilimitados, pois nos lamentamos com os infortúnios de seus heróis, não nutrindo o caráter racional e temperante da alma. O melhor elemento de nossa natureza, não sendo corretamente educado pela razão e pelo costume, relaxa a guarda perante as lamentações dos heróis, não considerando deletério, como espectador, afligir-se com os sofrimentos do personagem. O poeta trágico provoca, pela simpatia com o lamento heróico, a fraqueza de alma, afastando-nos da adequação à vida justa, mista e feliz, do prazer puro e definido. A condenação platônica dos prazeres e opiniões miscíveis e falsos evidencia a sua crítica às poesias trágica e cômica, triplamente afastadas do real. O poeta cômico, produzindo o risível, apraz com suas imitações a pusilanimidade de alma. A piedade trágica e a bufonaria cômica provocam no espectador emoções patéticas, pois se originam tanto na comiseração quanto na derrisão prazeres e dores falsos e miscíveis, remissivos não ao gênero do limite, mas do ilimitado. A vida hedonista não pode, por esse prisma, ser sujeitada à natureza miscível e ilimitada das poesias trágica e cômica.

Por que entendemos a mistura em particular na comédia? Sócrates considera mais fácil apresentar a fusão nos temores, nos amores e congêneres. A crítica socrática da tragédia, comédia e outros dramas se realiza pela miscibilidade entre prazeres e dores. A apreciação das muitas espécies de prazer propicia a Sócrates evidenciar o afastamento do prazer do filósofo dos outros gêneros hedonistas, presentes em discursos alheios à filosofia, como a comédia, a retórica e a sofística. A eunomia política

não pode admitir a Musa voluptuosa, mas apenas os hinos em louvor aos deuses e o encômio dos homens bons. Qual prazer, enfim, distante dos prazeres impuros, é o prazer verdadeiro? O puro, imisturável e suficiente ou o extremo, numeroso e grande? Sócrates afirma que certos homens engenhosos se empenham em nos revelar que o prazer é sempre gênese (*aei génesis estin*) e não é absolutamente essência (*ousía de ouk ésti tò parápan*) (*Fil.53c*). Há dois gêneros de seres, o que é em si e por si (*tò mèn autò kath'autó*) e o que tende para um outro (*tò d'aei ephiémenon állou*) (*Fil.53d*). O primeiro é, por natureza, sempre o mais venerável, sendo autônomo e autárquico, enquanto o outro é inferior àquele, sendo-lhe subordinado. Sócrates busca entendê-los pelo impulso erótico, pois contemplamos nesse, ao mesmo tempo, jovens amados belos e bons e seus amantes viris, de modo que esta díade é símile àquela e a todas proferidas, pois se entende os seres ou em vista sempre de um fim (*tò hénéká tou*) ou, então, o próprio fim desejado (*tò d'hoû chárin*) (*Fil. 53e*). Sócrates emprega a imagem sensível da afecção erótica para evidenciar a relação entre gênese e essência. Se pensarmos na díade gênese e essência, qual seria em vista do fim e qual seria o próprio fim? A gênese visa à essência (*tèn génesin ousías hénéka*) ou a essência visa à gênese (*tèn ousían genéseos hénéka*)? (*Fil.54a*) Sócrates aquiesce que todos os medicamentos, todos instrumentos e todo material são oferecidos visando à gênese e, também, cada gênese determinada origina-se visando a uma outra essência determinada assim como a gênese em sua completude devém visando à essência em sua completude. Se o prazer é gênese, ele necessariamente nasce visando a uma certa essência (*Fil.54c*). Se o prazer, portanto, não é essência, sendo gênese, pertence a outra parcela que a parcela do Bem (*tèn toû agathoû moîran*) (*Fil.54d*), não podendo ser confundido, pelo método da divisão, como uma parte do Bem. Se o prazer é gênese e a geração aceita seu contrário, a corrupção, é forçoso reconhecê-lo também por meio da corrupção, podendo promover tanto a harmonia quanto o dissenso. Se o Bem não é nem prazer nem seu oposto, a dor, nem gênese nem corrupção, não sendo ilimitado, propõe-se uma terceira vida, a do conhecer, considerada a mais pura possível.

Não seria ilógico não admitir o bom e o belo nem em corpos nem em muitos outros, exceto na alma e nela unicamente o prazer? A coragem, a temperança, o intelecto e tantos outros bens não seriam atribuídos à alma? Não é lícito realizar uma

análise do prazer, sem privilegiar o intelecto e a ciência (*noû kai epistémes*), sendo preciso observar o que há por natureza neles de mais puro, empregando, para a mescla comum (*tèn krâsin tèn koinèn*), de suas partes mais verdadeiras, misturadas às do prazer (*Fil.55c*). Sócrates supõe que os aprendizados da ciência referem-se, de um lado, à formação e à educação e, de outro, à produção, anuindo que umas contêm mais ciência do que as outras, sendo preciso reconhecer que umas são mais puras enquanto as outras mais impuras. Assim é necessário discerni-las, separando, em cada uma daquelas, as ciências hegemônicas. Se separássemos de todas as artes a aritmética, a metrética e estática, o que remanesceria de cada uma delas seria insignificante. Restanos, afirma Sócrates, apenas conjecturar, exercendo os sentidos mediante a empiria e por uma prática rotineira, utilizando-se dos poderes da arte do conjecturar, que os muitos denominam artes, mas cuja eficácia advém de um exercício fatigante. A aulética é plena disso, pois ajusta a consonância não pela medida, mas pela empiria, assim como a música em sua totalidade, que procura a medida de cada corda pela conjectura, sendo permeada pela não clareza e pelo mínimo de firmeza, tal como a medicina, a agricultura, o estrategismo e a arte do timoneiro. Porém, a arte do carpinteiro emprega mais medidas e instrumentos, fornecendo maior rigor, sendo mais arte do que a maioria das ciências. Sócrates separa as mencionadas artes em duas, há aquelas que acompanham a música, apresentando menor exatidão em suas obras e há aquelas que se aproximam da arte do carpinteiro, tendo maior exatidão, utilizando-se de régua e compasso. A aritmética também pode ser separada em duas, há a aritmética dos muitos e há a dos filósofos, pois uns calculam unidades desiguais, como duas armadas, dois bois, magnitudes ínfimas e grandes, não superando a empiria e a prática rotineira, enquanto outros empregam a geometria filosófica, procedendo ao cálculo independentemente da prática empírica. A esfera dianoética nos remete ao conhecimento realizado por intermédio do intelecto, que depende do emprego de figuras, propiciando a superação da simples empiria. As artes se diferenciam ou por sua maior clareza ou por sua maior obscuridade. As artes aplicadas ao impulso dos verdadeiros filósofos são prodigiosas em exatidão e em verdade, distinguindo-se de todas as outras em medida e número, em qualidade e quantidade. O poder dialético (*he toû dialégesthai dýnamis*) se refere ao ser, ao real e ao sempre idêntico por natureza e

de modo absoluto (*tò òn kai tò óntos kai tò katà tautòn aeì pephykòs pántos*), sendo o conhecimento o mais verdadeiro (*Fil.58a*). A arte do persuadir subordina todas as coisas de acordo com o consentimento e não pela força, por anuência e não por violência, sendo de todas as artes a melhor. O poder natural de nossa alma é desejanter do verdadeiro, e tendo-o como fim, apropria-se do puro do intelecto e da sabedoria. Não há nenhuma outra ciência ou arte que esteja além dela e tampouco que se aproximasse mais do que ela mesma do verdadeiro.⁶⁵ As muitas artes, opostas à ciência dialética, utilizam-se de opiniões, dirigindo-se para o exame da natureza, do devir pretérito, presente e futuro, não se preocupando com o que sempre permanece idêntico, com o imutável, sobre as coisas que não possuem nenhuma estabilidade, não há nem intelecto nem alguma ciência que tivesse acerca delas o mais verdadeiro. O intelecto e a sabedoria são os nomes mais veneráveis atribuídos àquelas artes que permanecem sempre idênticas a si próprias. A opinião existe em vista da gênese e o intelecto em vista da essência. Porém, para Filebo, o prazer é a justa meta de todos os viventes e o seu bem universal, reiterando sua ética hedonista, de sorte que bom e prazeroso seriam dois nomes que se aplicam a uma mesma e única natureza.

Sócrates rejeita esta pretensa unidade, porque, para ele, o bom e o prazeroso têm naturezas diferentes, em que a sabedoria participa mais do lote do bem do que o prazer (*Fil.60b*). A vida feliz e comum seria a mescla recíproca de prazer e sabedoria, sendo mister entendermos, mediante a razão, o prazer imiscível à sabedoria e, do mesmo modo, essa não misturada ao prazer. A dicotomia entre prazer e sabedoria efetua-se meramente por meio do pensamento, pois memória, sabedoria, ciência e opinião verdadeira (*mnémen kai phrónesin kai epistémen kai alethê dóxan*) não subsistiriam sem o prazer nem este sem aqueles. A natureza do Bem se diferencia tanto de uma vida puramente hedonista quanto de uma vida puramente sábia, porque ambos, prazer e sabedoria, não coincidem com o perfeito, o universalmente elegível e o bem absoluto (*tó téleon kai pâsin hairetòn kai tò pantápasin agathòn*) (*Fil.61a*). O filósofo rejeita, pois, tanto a ética absolutamente hedonista quanto uma ética absolutamente sábia e mnemônica. A morada do bem seria a vida mista, comum e feliz

⁶⁵ Cf. Dixsaut (2001:324): “La dialectique a affaire à des réalités possédant ‘fermeté, pureté, vérité et ce que nous appelons intégrité et qui sont semblablement toujours mêmes’, mais aussi ‘le plus sans mélange’ (59c 2-4)”.

e reconhecê-la seria a maior expectativa. A demiurgia da vida feliz necessita ser efetuada mediante a mescla correta entre o prazer e sabedoria, pois há uma ciência mais verdadeira do que a outra e uma arte mais exata do que outras artes. A ciência mais verdadeira seria aquela que se dirige para o ingênito, incorruto e sempiterno.

Os portadores de libações, Sócrates e Protarco, misturariam a fonte prazerosa de mel à água austera e saudável da sabedoria. A vida mais desejável nasceria da mescla suficiente dessas seções as mais verdadeiras. A vida amada não poderia surgir de um único gênero, pois um gênero único, isolado e imiscível não seria nem possível nem proveitoso. Mas, de todos os gêneros, o melhor é aquele que, habitando conjuntamente com a sabedoria, conhece todos os outros e cada espécie de prazer perfeitamente e possível. Se misturarmos indistintamente toda espécie de prazer a toda espécie de sabedoria, não há nenhuma exatidão em obter a mistura adequada, pois as diferentes espécies não têm o mesmo grau de verdade no que diz respeito ao gênero (Gadamer, 1996:303). Os prazeres verdadeiros e puros, sujeitados à natureza limitada da sabedoria, são considerados quase nossos parentes, acompanhados da saúde, da temperança e de todos aqueles que seguem a virtude como se ela fosse uma divindade. Os prazeres que acompanham a intemperança e outros males, subordinados à hegemonia do ilimitado, nos trazem muita desrazão se porventura forem misturados ao intelecto.

Se quisermos contemplar o mais belo compósito e a mescla mais estranha às facções, então é preciso predizer o que é por natureza o bem nos homens e no todo e a sua idéia. Sócrates refere-se à predição, por causa do caráter divino da idéia do Bem, cujo poder é congênere ao inteligível. O filósofo empenha-se no exercício do poder dialético, aproximando-se da divindade imiscidos. Os prazeres bons, não viciosos, júbilo, sensações agradáveis, memória, sabedoria, intelecto, opinião verdadeira, são importantes constituintes para a admiração da idéia e natureza do Bem. Qual é, nesta mistura, o mais venerável e ao mesmo tempo a causa por excelência que supomos originar para todos os homens uma requerida condição plena de benevolência? Todo compósito, qualquer que seja a forma de sua composição, se privado de medida e proporção, os ingredientes e ele próprio necessariamente se corrompem. A mistura adequada, considerada uma ordem incorpórea, regendo belamente um corpo animado,

necessita dos critérios de medida e de proporção. Se não há mescla comum, mas um amálgama indistinto, origina-se para os seus possuidores um verdadeiro infortúnio. A bela ordem incorpórea, regente dos corpos animados “manifesta a essência do Bem por intermédio de suas três propriedades constitutivas, proporção, verdade e beleza” (Gadamer,1996:308). A vida mista compósita, para ser elegível e boa, precisa ser a mais congênere e mais semelhante à idéia do Bem. A idéia do Bem, conquanto mantenha, no dizer de Gadamer, um halo de imprecisão, é meramente contemplada pelos seus rebentos, o belo, o justo e o verdadeiro. O poder do Bem (*he toû agathoû dýnamis*)⁶⁶ refugiou-se, segundo a expressão socrática, na natureza do belo (*tèn toû kaloû phýsin*), porquanto a medida e a proporção, noções precisamente dianoéticas, fazem nascer por toda parte o belo e a virtude⁶⁷, misturando-se a eles nessa mescla a verdade. Qual deles, o prazer ou sabedoria, julgamos nos homens e nos deuses ser o mais venerável e o mais congênere ao melhor? Se o prazer é gênese, tende para um fim outro do que ele próprio, que seria uma essência. O prazer não é nem suficiente em si nem perfeito, não sendo o mais congênere à verdade. O intelecto é idêntico à verdade, o mais semelhante e o mais verdadeiro. O intelecto e a ciência são os mais proporcionados, ausentando-lhes qualquer desmesura. O intelecto participa mais do belo do que o gênero do prazer, porquanto jamais decerto alguém viu ou imaginou, diz Sócrates, quer em sono quer em vigília, que a sabedoria ou o intelecto pudessem devir ou ser viciosos.

O prazer não seria nem o primeiro nem o segundo bem desejável, pois o primeiro é concedido à medida, ao mesurado, ao conforme e todos quantos lhes forem idênticos. O segundo bem desejável é atribuído à proporção, ao belo, ao perfeito, ao suficiente e todas da mesma linhagem. O terceiro bem seria o intelecto e a sabedoria. As ciências, as artes, as opiniões retas seriam o quarto desejável, por serem mais

⁶⁶ V.Mié (2004[2]:322): “Similarmente a lo que sucede en la *República*, en el *Filebo* se demarca la dimensión de un más allá de las entidades, de una naturaleza que es la posibilidad articulada en toda realidad (*he toû agathoû dýnamis Phlb.* 64e), una potencia que se efectiviza en distintas formas y constituye la forma misma de la realidad”.

⁶⁷ Para Dixsaut (Dixsaut,2000:257), os três critérios fundamentais da forma do Bem, medida, proporção, beleza, não são três espécies de um mesmo gênero correlato ao Bem, mas três efeitos inseparáveis de seu poder que se interdependem. A forma do Bem nos é compreensível, segundo Dixsaut, por seus critérios. Segundo Mié (2004[2]:321), os conceitos de virtude e beleza definem a aparição e concreção do bem na estrutura da facticidade humana. Pela correlação entre o bem e a vida boa, Platão põe em relevo a orientação racional necessária à prática ética.

congêneres ao Bem que o prazer. O quinto seria os prazeres isentos de dor e os prazeres considerados puros da alma.

Sócrates diz que Filebo defendeu ser o prazer o bem universal e absoluto. Porém, Sócrates defendeu ser o intelecto superior e melhor do que o prazer. Mas, nem o prazer nem o intelecto são suficientes, faltando-lhes a autarquia e o poder do suficiente e perfeito (*Fil.67a*). No entanto, tendo se manifestado um terceiro, superou tanto um quanto o outro, tendo o intelecto mais parentesco e mais naturalidade com a forma do vencedor (*tê toû nikôntos idéa*) (*Fil.67a*). O intelecto é o mais congênere ao Bem, o supremo desejável. O prazer não seria o quarto, mas o quinto na ordem dos valores, pois o Bem é o primeiro. Não obstante, diz Sócrates, todos os bois, cavalos e todas as feras conjuntamente aspirem ao regozijar, os muitos julgam, acreditando neles, tal como os adivinhos nos pássaros, ser os prazeres os mais poderosos para o bem viver, considerando os amores das feras testemunhos mais autorizados do que os amores dos discursos vaticinados pela Musa filosófica (*Fil.67b*). A vida mista nutrida na alma filósofa adquire a felicidade, pois seu compósito é mesclado pelos bens desejáveis. A isonomia mútua da mistura assegura a vida feliz e comum, haja vista os principais bens serem a medida e a proporção. Se forem ausentes, a desmesura carrega corrupção e dor, enquanto, se presentes, gênese e prazer. A virtude, o verdadeiro, o intelecto, são frutos da retidão e da simetria. Reiterando, é preciso, para o inquirido socrático, fazer a justa eleição dos prazeres e conhecimentos mais puros, não miscíveis, a fim de instituir a autarquia e autonomia da vida feliz, a qual é proveniente da mescla correta, ou seja, de uma mistura cujos constituintes se combinam retamente e cuja superveniência de um componente qualquer não prejudica a eleição e administração de outro. A dialética é, portanto, a arte que evidencia a reta mistura entre o prazer e a sabedoria, entre uma natureza indefinida e ilimitada e outra definida e limitada. A dialética, enquanto poder de ascese anímica dos prazeres e opiniões para o vestíbulo do Bem é a única, oposta ao poder antilógico, que eleva-se para a vida feliz, porquanto é congênere ao poder do perfeito e suficiente. O dialético opõe-se ao erístico e aos outros produtores de imagens, pois, por meio da divisão das espécies de prazer, pode separar prazeres verdadeiros dos miscíveis, impuros. Mediante o método de divisão, separando os semelhantes dos dessemelhantes, o primeiro prêmio foi atribuído

à idéia e natureza do Bem, princípio não-hipotético. A forma do Bem, por causa de sua natureza supraessencial em estima e poder, deve ser apreendida pela atividade noética, congênere à razão divina pura e imiscida. A forma do Bem, porquanto idéia mais venerada e sublime, é própria da sabedoria divina. A razão humana pode apenas apreendê-la pela esfera dianoética, na medida em que essa supraessencialidade se refugia na natureza sublime do Belo. Se o poder do Bem refugiou-se na natureza do Belo, cuja contemplação sensível nos propicia a anamnese da idéia do Belo em si, a beleza é entendida dianoeticamente pelo liame com o verdadeiro, com a simetria e com a proporção. Os prazeres e dores ilimitados surgem do deslumbramento efetuado pela retórica e sofística, pelas poesias trágica e cômica, épica e lírica. Os prazeres puros não misturados nascem da causa da mescla comum entre vida sábia e vida hedonista. A alma filósofa ascende ao súpero, lugar supraceleste, onde mora o belo, a proporção, o perfeito, contemplados pelo poder dialético. Os gêneros supremos da vida mista e comum são, portanto, o limite, o ilimitado, a mistura e a causa da mistura, discernidas pelo poder dialético, refutando a pluralidade indeterminada. A vida feliz se realiza pela presença do bom nune. A vida numinosa é aduzida, por um lado, dos princípios dianoéticos, o limite, o ilimitado e a mistura resultante e, por outro, do princípio noético correlato à causa da mistura. A vida numinosa, portanto, se revela ao filósofo por causa de sua natureza teófila, afastada dos meros interesses vulgares hegemônicos nos tribunais e nas assembléias populares. A filosofia, protegida das Musas da astronomia e da poesia épica, Urânia e Calíope, filhas de Mnemosyne, deusa da Memória, aspira à morada do Bem, região divina e supra-celeste e supra-essencial, à qual pode ascender por uma espécie de congeneridade, manifesta em seu reto procedimento e discurso.

A ciência dialética não prescinde das três primeiras modalidades do conhecimento, pois tanto se privilegia a reta imagem do belo e a opinião verdadeira quanto a capacidade dianoética de apreensão da medida e proporção presentes na bela ordem incorpórea. A forma do Bem, por ser congênica à sabedoria divina, pode ser apenas reconhecida pela possessão numinosa, a qual compreende os princípios dianoéticos atestados nas mútuas relações entre as formas singulares. Revela-se a homologia, de um lado, entre as esferas divina e noética e, de outro, entre os âmbitos numinoso e dianoético, de sorte que a vida eudemonista, evidenciada pela posse e

presença do bom nune, é adquirida pela dialética filosófica. A indeterminação, portanto, da supraessencialidade do Bem requer ser aduzida não da pretensa lacuna do texto platônico, premissa da leitura esoterista, mas da própria consciência de seu autor ante a ontologia mítica atestada nas poesias homérica e trágica, separando as modalidades do ser entre mortais e heróis visíveis e entre nunes e deuses inteligíveis, entre uma complexa comunidade que reúne Hestia e Hermes, deuses e mortais, Céu e Terra⁶⁸. A ontologia filosófica se constitui não por ruptura com a consciência mítica e com a natureza da imagem, mas mediante a hermenêutica das relações mútuas entre os territórios do visível e do invisível, da imagem e da idéia, do sensível e do inteligível. A dialética filosófica entende, em primeiro lugar, a relação recíproca entre o sensível e o inteligível em termos de participação ou semelhança e, em segundo lugar, a relação mútua, por um lado, apenas entre os sensíveis e, por outro, apenas entre os inteligíveis em termos de comunidade ou mistura. A relação de participação ou semelhança entre a imagem sensível e a sua idéia inteligível é, pois, homóloga à relação de participação ou semelhança entre o mortal visível e o seu deus invisível, assim como a comunidade dos gêneros supremos evidencia a comunidade superna dos deuses imortais.

A proporção, beleza e verdade seriam, portanto, manifestações da idéia e do poder supra-essencial do Bem, critérios dianoéticos por meio dos quais se reconheceria o que é, por natureza, bom, reiterando o esquema genealógico que aquiesce ser o Bem o pai e a causa de todos os entes, princípio de cognoscibilidade. A medida, par nocional da proporção, e a simetria permitiriam ao sensível subtrair-se à hegemonia do devir,

⁶⁸ Hestia, Hermes, Gaia, Urano são, na leitura de Mattéi (Mattéi,1983:186, *passim*), correlatos míticos aos gêneros ontológicos, descritos no *Sofista*, do ser, do outro, do repouso, do movimento: Hestia representa, na estrutura lógica de oposição complementar, a permanência, enquanto Hermes a alteridade, do mesmo modo, Gaia representa o correspondente mitopoético do gênero ontológico do repouso, ao passo que Urano o correlato apresentado no *Sofista* do gênero do movimento. Se Hestia manifesta, no parecer de Mattéi, a essência (*ousía*) transmutada, na reflexão ontológica do Estrangeiro de Eléia, no gênero do ser e Hermes a mudança de estados e os contatos entre elementos estrangeiros, podemos inferir, de acordo com a análise de Mattéi, uma relação enantiológica entre o mesmo e o outro, entre a identidade e a diferença, na qual se define a comunidade entre deuses e mortais, pois cada ente é outro que os entes mesmos, não por sua própria natureza, mas porque participa da forma da alteridade. Cf. pág.138,139. Para Lambros Couloubaritsis, a lógica de oposição complementar, dominada pela forma de alteridade, estabelece que cada termo da relação possui qualquer coisa do outro termo (seu oposto), implicando, necessariamente, uma lógica da ambivalência (Couloubaritsis,1990:142,*passim*). No caso específico, a oposição *thnetós*, *athánatos* supõe relações mais complexas, em que o A-privativo não indica, propriamente, uma negação absoluta, mas uma diferença de ordem (Couloubaritsis,1990:186).

mantendo, com efeito, comunidade com a essência, haja vista que a gênese corruta deve ter como fim superno, se respeitar o intelecto, a essência incorruta.

A magnífica inovação do texto platônico reside em sua ineludível habilidade para incorporar em seus quadros de pensamento as formulações de seus predecessores, e de forma precípua o eleatismo, e interpretá-los pelo prisma de sua ontologia. A pretensão de circunscrever o Diálogo sobre a vida mista feliz a uma suposta teoria esoterista, refletindo as preocupações matemáticas do platonismo tardio e cuja fonte primária repousaria no hipotético testamento ágrafo, defendendo a redução da amplexo fenomênico a dois princípios relativos ao um e à díada indefinida do grande e pequeno, esmaece a compreensão de tópicos reiterativos da obra platônica e manifestos ao longo desta tese correlatos à afirmação de que a gênese do esquecimento é o êxodo da memória, ao reconhecimento de que as artes dianoéticas são disciplinas propedêuticas à apreensão pelo raciocínio da medida, do justo e do belo, à apologia da expectativa humana relacionada à idéia e poder supra-essenciais do Bem, à anuência de que a não-manifestação do ser carrega a imaginação, o discurso e a opinião falsos. Por esses dados, as inferências realizadas na diatribe sobre o prazer revelam-se fidedignas ao escopo do platonismo conspícuo, pois ressaltam a prevalência da sabedoria e do saber numinoso para a reta aquisição da vida compósita feliz e o posicionamento do filósofo dialético ante os muitos produtores de discurso que descuram da realidade fenomênica, fixando-se apenas no âmbito da prestidigitação e das imagens fantásticas dissimulatórias. Se não se produz a mescla correta entre as melhores partes dos prazeres e dos conhecimentos, a mistura imperfeita acarretaria na vida humana uma dependência dos prazeres impuros e dos falsos conhecimentos, freqüentemente praticados nas assembléias, nos tribunais e no âmbito público.

O filósofo dialético tem, oposto ao erístico, a ciência necessária para apreender as múltiplas relações efetuadas tanto entre as imagens e seus paradigmas quanto entre as próprias idéias, assim como o poeta outrora tinha o venerando dom tanto para reconhecer a participação dos mortais na divindade quanto para revelar a suprema comunidade dos deuses. A dialética filosófica não pode ser confinada nos limites de um saber metafísico, separado da própria história evolutiva da esfera política, haja vista que se apresenta como hermenêutica própria das categorias arcaicas longamente

sedimentadas no mundo grego pré-platônico. A invenção platônica da dialética deriva da necessidade de entender a relação entre o um e sua conseqüente dispersão fenomênica. A escolha, com efeito, do prazer como tema precípua da diatribe entre Sócrates, Protarco e Filebo permite a Platão reconstituir as linhas fundamentais de seu pensamento, correlatas à harmonia complexa entre o um e a multiplicidade fenomenal, ao reconhecimento da memória como critério do conhecimento, porquanto a gênese do olvido é a fuga mnêmica, à asserção da essência como fim supremo da geração e da ciência como finalidade superna da reta opinião, à comprovação da proeminência das artes ditas dianoéticas assegurando respeito e louvor à idéia e poder supra-essencial do Bem, ao encômio da morada divina do Bem, interdita à natureza mortal, reiterando, destarte, a hierarquia ontológica entre a gênese sensível e a essência inteligível, à analogia da dialética às artes gramatical e musical, pensadas como tessituras de elementos indivizíveis, à apreciação do caráter ou nefando ou venerando da escrita. Respeitados esses critérios, anuidos no processo da exposição, circunscreve-se, para o discurso filosófico, a questão ética da vida feliz pela determinação dos gêneros do limite, do ilimitado, da mistura e da causa da mistura. Se, não obstante, no inquérito sobre o gênero sofístico, diferenciam-se os gêneros supremos do ser, do mesmo e do outro, do movimento e do repouso, se, no discurso verossímil sobre a gênese do cosmo, aferem-se os gêneros da Forma, do fenômeno, do receptáculo e do demiurgo, não podemos aduzir uma perfeita semelhança entre esses gêneros e aqueles discernidos no escrutínio da vida média feliz, pois o pensamento filosófico platônico não se constitui como um sistema. Se é pertinente associarmos às Formas o limite, dado serem o intelecto e a ciência naturezas definidas, se é lícito relacionarmos aos fenômenos o ilimitado, pois há múltiplos prazeres, se se observa uma possível homologia entre a causa da mistura, o intelecto, e a atividade demiúrgica, não podemos, todavia, associar ao receptáculo, espaço onde todas as coisas devêm, a mistura entre o limite e o ilimitado, i.e., a mescla entre a vida hedonista e a vida sábia.

A aplicação de categorias epistêmicas modernas para o entendimento do diálogo nos induziria a atestar uma lacuna conceitual referente à idéia e ao poder do Bem. Porém, essa leitura é apenas lícita por uma interpretação extrínseca do diálogo, a qual presume haver um hipotético testamento ágrafo filosoficamente superior aos textos dos

Diálogos. A teoria esoterista, defendendo um presumível testemunho não-escrito, associa o limite e o ilimitado respectivamente ao um, causa formal, e à díada indefinida do grande e pequeno, causa material, apoiando-se nas chamadas lições platônicas sobre o Bem. A redução dos constituintes necessários à vida ética feliz a componentes matemáticos exprime menos os pressupostos da dialética platônica do que os fundamentos da metafísica aristotélica, reiterados pela doxografia peripatética de Teofrasto e Alexandre de Afrodísia. O grande e o pequeno referem-se a exemplos que firmam a premência das ciências dianoéticas para o entendimento das estruturas ontológicas, não se reportando a uma ulterior essência ou natureza substrata, substrato ou suporte material das idéias-número. A interpretação esoterista, fundamentada na dogmática não-escrita, minimiza as formulações platônicas relativas à ética e à política em proveito de um hipotético sistema apriorista de princípios correlatos aos princípios formal e material, ou seja, ao um e à díada indefinida do grande e do pequeno. A teoria dos dois princípios é, com efeito, ineludivelmente conexa à crítica metafísica aristotélica do préplatonismo e do platonismo. Para Luc Brisson (Brisson,1993), a tarefa suprema de Platão é constituir um projeto ético-político conjunto às contemporâneas disposições legislativas, pensando a ontologia e a epistemologia pela ética e política, fins que a corrente esoterista desconsidera.

A hermenêutica do texto platônico permite, antes, ponderar sobre os limites do saber humano e evidenciar a conseqüente transposição de uma moralidade trágica para uma moralidade filosófica, de um discurso mitopoético para um discurso filosófico. A congeneridade entre a sublime sabedoria divina e o inspirado saber humano se efetua à medida que o filósofo manifesta, por um reto discurso, a tecedura da demiurgia divina, baseada na mútua comunidade dos gêneros e no entrelaçamento das formas inteligíveis. O discurso verdadeiro, efetuado pelo poder dialético, oposto ao poder antilógico e erístico, deve aparecer como a imagem sensível da harmonia entre os entes invisíveis, intangíveis e incorpóreos. A dialética se apresenta como esse discurso vivo e animado, considerado logografia filosófica e suprema psicagogia, que, adverso aos gêneros miméticos retórico, poético e sofístico, portanto, à má logografia, à poesia e à doxosofia, imita sábia e verdadeiramente o ser e sua inteligibilidade. A crítica platônica à poesia, por exemplo, se reporta a uma invectiva de natureza não estética

mas ontológica, pois não se trata de desqualificá-la como obra literária mas de expor seus efeitos na alma, centrados em uma fenomenologia das paixões. A concepção deontológica da vida mista feliz se origina da compreensão ontológica da mescla comum entre o limite e o ilimitado. A observância da reta comunidade, na qual o ilimitado é subordinado à hegemonia do limite, permite, para o filósofo, o domínio das paixões, não obstante recrudescidas pela tragédia e pela comédia, promotoras das ilimitadas afecções respectivas de comiseração e derrisão. A crítica platônica à arte poética imitativa nasceria, por esse prisma, do reconhecimento duma fenomenologia das paixões, i.e., do acurado estudo das manifestações afetivas na alma do ser. Respeitadas essas considerações, poder-se-ia afirmar que o opróbio da imitação relacionar-se-ia, para Platão, às possíveis conseqüências deletérias produzidas na esfera pública pelos gêneros produtores de imagens falsas. A dialética filosófica almeja, pela reta linguagem, realizar o liame entre fenomenologia, ontologia e deontologia, pela qual o discurso pode manifestar retamente a opinião e a imaginação verdadeiras.

Epílogo

Salientou-se que a invenção platônica da dialética é coetânea à constituição de sua hermenêutica do real, entendida pela participação dos sensíveis nas formas inteligíveis, pela mútua comunidade entre, de um lado, os visíveis e, de outro, os gêneros supremos e pela mescla comum entre os gêneros, de sorte que se há uma teoria das Formas, essa requer ser pensada por meio da compreensão evolutiva dessas relações recíprocas, não havendo uma presumível doutrina apriorística de dois mundos, realizando a cesura entre o sensível e o inteligível, como fundamento de toda sua filosofia. A atividade compositora do autor Platão revela o entendimento dos constituintes precípuos do mundo fenomênico, particularmente correlatos ao mundo político, o qual imitaria os possíveis entrelaçamentos ou não entre as idéias. A forma, com efeito, pela qual a linguagem manifestaria ou não a suposta inteligibilidade presente na realidade aparente política constitui tópico essencial à especulação

filosófica platônica, discernindo na pólis ateniense clássica a existência de certos gêneros produtores de discurso, cujas prováveis semelhanças e dessemelhanças são examinadas ao longo de todo pensamento platônico, de modo que, pelo escrutínio de suas hipotéticas identidades e alteridades, se explicita a circunscrição da figura do filósofo e de seu gênero específico, a dialética filosófica. Realizaram-se a leitura e interpretação dos *Diálogos* por esse prisma, ressaltando seus elementos textuais, sem, porém, efetuar uma lógica extrínseca ao entendimento do próprio texto.

A tese buscou, assim, enfatizar a constituição da figura do filósofo e a sua oposição aos outros gêneros produtores de discursos existentes na pólis ateniense clássica. Se o retor e o sofista realizam imitações doxásticas, o poeta imitações de simulacros, o filósofo produziria uma imitação sábia e verdadeira, de sorte que a dialética constituir-se-ia menos como mero método e mais como gênero próprio do discurso filosófico, revelando-se, ao mesmo tempo, como elevada ciência e consumada retórica, projeto, concomitantemente, epistêmico e retórico, cultural e político, pois o filósofo discerniria na natureza complexa do todo as formas inteligíveis que a compõem, revelando no âmbito sensível a tessitura do real. Se o discurso retórico prescreve nas assembléias e nos tribunais a persuasão, se o discurso sofístico supõe a antilogia erística, cuja meta é o verossímil e a plausibilidade, se o discurso poético produz a comisseração e derrisão humanas, promovendo prazeres e dores infinitos, o discurso filosófico evidenciaria no âmbito sensível a sua participação ou não na inteligibilidade, retomando um dos tópicos precípuos do discurso mitopoético correlato à participação do humano no divino. Se o fragmento heracliteano anui haver uma harmonia invisível, pois a natureza ama esconder-se, se a segunda parte do poema parmenídeo assevera existir uma ordem verossímil das aparências, caberá à dialética filosófica platônica, reavaliando-os, por meio da gigantomaquia cosmogônica do *Sofista*, considerada por muitos o primeiro exercício da história da filosofia, explicitar a mútua relação entre a gênese sensível e a essência inteligível, o devir e o ser, entre a aparência e a forma, de sorte que se entende a dialética, em estrito senso, como verdadeira ciência filosófica, manifestando a diacosmese ínsita na pluralidade fenomênica. A dialética, propugnada por Platão, se insere na tradição multi-secular de decifração do mundo fenomênico.

Se nos diálogos iniciais se inquire sobre o aspecto de algo, buscando, por meio da ironia socrática, delimitá-lo na ordem do discurso, os diálogos intermediários concebem o aspecto como forma inteligível em oposição complementar à sua imagem sensível. A recepção platônica do pitagorismo, da filosofia jônica da natureza e do eleatismo permitem ao filósofo constituir a sua própria hermenêutica do real. A dialética não pode ser pensada como simples método, ancila de uma ontologia canônica, como se houvesse uma teoria apriorista das Formas regendo a compreensão do real, cindindo os domínios do sensível e do inteligível e estipulando uma doutrina dos dois mundos, mas como gênero imitativo produtor de discursos verdadeiros, logo, como imitação sábia, *mímesis historikè*, por oposição à imitação doxástica, realizada por retores e sofistas, e à imitação de simulacros, produzida por poetas. A constituição da dialética se efetua, assim, por sua oposição à crítica dos gêneros miméticos fantásticos e doxásticos, na medida em que esses produzem opiniões, discursos e imaginações falsos, ressaltando, em suas artes, afecções ilimitadas, prazeres e dores infinitos, adversos à ordem natural. A epistemologia e ontologia platônicas devem ser aduzidas da relação instituída entre os gêneros produtores de discurso existentes na pólis ateniense clássica, propriamente, de um lado, o filósofo e, de outro, o poeta, o retor e o sofista. Se o filósofo habita a região ôntica, o ser puro imiscido, o sofista reside, pois, na região meôntica, no intermediário entre o não-ser absoluto e o ser real, de sorte que as mútuas relações entre o ser e o não-ser instituídas no inteligível refletiria as relações recíprocas entre o filósofo e o sofista existentes no âmbito sensível. A constituição da dialética precisa ser interpretada não por uma teoria apriorística das Formas, que torna o território humano cópia esmaecida da inteligibilidade, causando o demérito do sensível e a conseqüente cesura entre dois mundos, contudo mediante a construção da figura do filósofo e de suas alteridades, de sorte que se atesta nos *Diálogos platônicos* a prevalência de uma tese central referente à circunscrição do filósofo, afeiçoado pelo entendimento da natureza do todo e da relação com suas partes. Podemos inferir que a reflexão platônica ontológica, epistemológica e lógica concerne e provém não de uma suposta teoria apriorista das Formas, prescrevendo idéias universais separadas, mas de uma atinada reflexão moral, ética e política relativa à pólis ateniense clássica. Assim,

a ontologia, a epistemologia e a lógica formuladas nos *Diálogos* se conjugam com as linhas fundamentais de sua moral, de sua ética e de sua política.

O surgimento da retórica, dos discursos antilógicos e de seus registros escritos propiciam a Platão apreender os presumíveis efeitos dos discursos persuasivos para a pólis clássica, sendo preciso avaliar ao mesmo tempo as práticas orais e seu reflexo na escrita, sensível da oralidade. Se o retor produz discursos antilógicos, fundamentados na convenção, na persuasão, na verossimilhança e na preferibilidade, o filósofo elabora discursos dialéticos, fundamentados na natureza, no conhecimento, na verdade e no ser. A refutação necessita se reportar ao próprio processo de argumentação, assistindo-lhe, assim, a fim de apreender o verdadeiro, noção ineludivelmente associada à relação de tensão entre idéia e fenômeno, essência e aparência. A refutação, elemento constituinte dos raciocínios antilógicos, contrapondo Sócrates aos interlocutores erísticos, precisa integrar-se à especulação fenomênica e metafenomênica, possibilitando a Sócrates ser um refutador que purifica os interlocutores de suas falsas opiniões. O reconhecimento dessa especulação, surgida duma apreciação que remonta ao pensamento mitopoético e arcaico, porque existia a compreensão da relação entre o ser puro imiscido e o ente fenomênico, permite a Platão a superação das aporias, presentes nas lides refutativas.

A linguagem outrora sagrada do mundo societário arcaico e da poesia homérica, se revela, no discurso antilógico, professado por retores e sofistas, dissociada de sua experiência cultural, prevalecendo não o ser, mas o parecer ser, não a essência, porém a aparência. A realidade normativa convencional aparece, para os hábeis produtores de discursos, interpelados por Sócrates, antitética à realidade natural essencial, revelando serem termos antinômicos. Se o discurso, a dimensão do 'lógos', se sujeita a propósitos humanos arbitrários, opera, pela citada tensão, o ilusionismo e a degenerescência moral e política. Se a antilogia, oriunda do gênero agonístico, produz a doxosofia e a doxomimética, a filosofia promove a dialética. A filosofia, protegida das Musas, retoma, pela invenção da mais consumada retórica, a dialética, o território teófilo correlato ao horizonte cultural. A dialética se constitui, por meio do filósofo, como suprema retórica e elevada ciência, projeto, concomitante, epistêmico e retórico, cultural e político, mítico e lógico. A dialética se apresenta como ciência filosófica, apreendendo a unidade entre o ser, conhecimento e verdade, manifestando, pela compreensão das formas ingêntas,

dos gêneros supremos e dos gêneros constitutivos tanto da vida mista feliz quanto da natureza do todo, a estrutura fundamental do mundo, o tecido complexo do real. Se o discurso antilógico admite ser a realidade fenomênica apenas multiplicidade aparente, o discurso filosófico a entende por sua participação na inteligibilidade. Pudemos, assim, comprovar como a anamnese se apresenta como um processo epistêmico que associa a determinado dado sensível seu correspondente inteligível. Não se trata de subordinar o homem, a dimensão humana, o lugar sensível, a uma teologia platônica, ao lugar inteligível, nem de instaurar uma condição totalitária atinente a um universalismo moral, mas de conceber o espaço político como imagem destra da natureza, promovendo o acurado nexos entre natureza e convenção. A dialética se propõe, para o autor Platão, como hermenêutica adequada dessa ontologia multi-secular, sintetizando teogonia, física e antropologia. Se o sofista privilegia a arte erística, o filósofo prioriza a arte dialética, autêntico saber psicagógico. O filósofo busca superar a mera refutação, para a qual a realidade, correlata à pluralidade fenomênica, é concebida como perpétuo devir, constante e metabólico fluxo, no qual todas as coisas, subordinadas à permanente alternância de contrários, são e não são, ao mesmo tempo e na mesma relação, semelhantes e dessemelhantes, retas e sinistras, grandes e pequenas, iguais e desiguais. O gênero filosófico, rejeitando a indistinção da pluralidade aparente, permissiva à prestidigitação e à apatética, empregando métodos de hipóteses, sínteses e de divisões por formas, discerne na totalidade complexa do real as formas indivisíveis e paradigmas que a compõem, produzindo outrossim a imaginação, a opinião e o discurso verdadeiros ante a imaginação, a opinião e o discurso falsos efetuados pelos produtores de simulacros, pela *mímesis phantasmátos*. O filósofo realizaria a imitação sábia e verdadeira da realidade, a *mímesis alétheias*. Se a escrita não é um mero sucedâneo da oralidade, mas a sua aparência sensível, então o filósofo deve elaborar os procedimentos adequados à consecução da reta grafia. A possibilidade de pensar a retórica filosófica por seu lado destro provém da constituição da ontologia platônica, haja vista que o discurso escrito pode ou não manifestar a tecedura das Formas. A consumada retórica filosófica, mobilizando o método de divisão por formas, se empenha em esclarecer a tessitura das idéias por meio do projeto exequível de uma linguagem dialética, consolidada no poder da comunidade dos gêneros supremos. A complexa

ontologia platônica precisa, deste modo, ser aduzida da crítica aos gêneros produtores de discursos falsos, particularmente, dos imitadores fantásticos e doxásticos, que não discernem o real entrelaçamento das formas, compondo uma linguagem falsa.

Se há uma teoria esoterista do autor Platão, essa requer ser atestada não numa presumível teoria matemática dos dois princípios, não contemplando nem a forma do Bem nem a forma do Ser, mas antes nos próprios *Diálogos*, à medida que a linguagem aparece, para seu autor, provida, ao mesmo tempo, dos componentes lógico e sagrado, humano e divino, de sorte que tanto a crítica ao poder deletério da escrita quanto a indeterminação da idéia supra-essencial do Bem precisam ser pensadas por esse prisma. A escrita assume para Platão estatuto moral, pois precisa se reportar à unidade mítico-filosófica entre verdade, conhecimento e ser, revelando-a. O reproche platônico referir-se-ia, assim, a certos gêneros produtores de discursos escritos, o poeta, o logógrafo e o nomógrafo, pois esses não contemplariam os critérios precípuos à consecução da escrita, relativos à fidedignidade do verdadeiro, a defesa duma possível refutação à composição resultante e o reconhecimento da insignificância do texto escrito perante o tema tratado. A relevância, portanto, da escrita reside em sua relação fidedigna com o verdadeiro, com o conhecimento e com o ser, com o inteligível em seu conjunto. O discurso filosófico formulado por Platão interpreta o discurso mitopoético, associando-o às inovações advindas do conhecimento científico, pois à relação mítica entre mortais e heróis visíveis, numes e deuses invisíveis remonta a relação lógica entre imaginação e crença sensíveis, pensamento e inteligência inteligíveis, de modo que a filosofia e o mito se articulam na estrutura complexa de deciframento do real, partilhando o mesmo fundamento ontológico. O aparecimento dos primeiros registros logográficos por parte dos retores, num horizonte cultural mnêmico, tomado pela mitopoesia, torna o discurso, outrora revelador da presença numinosa, subordinado aos ditames da oratória antilógica, relativos à persuasão, à preferibilidade e a opiniões metabólicas aparentes. A forma literária dialógica adotada por Platão, com os inúmeros relatos míticos, com discursos verossímeis e fábulas, com discursos breves e longos, permite ao leitor aferir as múltiplas teses defendidas pelos personagens, evitando-lhe a capciosa e ilícita adesão imediata de premissas persuasivas, a exemplo da logografia. Os Diálogos, como registro escrito, opor-se-iam, ética e epistemologicamente, aos

textos logográficos. A consciência, assim, da complexidade da escrita para Platão, de seu caráter legiferante e sagrado, reiterando a concepção heracliteana de 'lógos', nos previne da asserção de uma doutrina exotérica escrita popular contaposta a uma teoria esoterista oral, partilhada pelos membros da Academia, Aristóteles, Espeusipo, Xenócrates, incumbida de explicar as supostas lacunas deixadas por seu autor, apropriando-se de uma lógica extrínseca ao próprio contexto dos *Diálogos*, manifesto no liame entre os horizontes político e cultural, mítico e lógico.

A determinação da idéia supra-essencial do Bem revelaria menos a incapacidade do filósofo para defini-la ou a sua presumível exposição pelo testamento ágrafo do que a aquiescência com as estruturas fundamentais da mítica grega, na medida em que o Bem apresentar-se-ia como correlato epistêmico do deus puro imiscido, superando em poder e majestade todas as outras divindades. A compreensão da idéia e poder do Bem se efetua pela apropriação de uma ontologia mítica, relativa à hierarquia dos entes, mortais e heróis visíveis, numes e deuses invisíveis, e na precípua participação desses no divino imiscível, intelecto puro sem mistura. Ressaltam-se, portanto, na atividade compositora do autor Platão a leitura e conseqüente hermenêutica de categorias fundamentais do pensamento simbólico arcaico, promovidas pela racionalidade emergente e por seu acurado esforço de interpretação da tradição e do discurso mitopoéticos. A leitura dos *Diálogos* permite-nos aferir o nexos entre experiência cultural e experiência política, de sorte que a passagem do mundo homérico, repousado na comunidade gentilícia mnemônica, para o mundo clássico, fundado na comunidade política, não consiste meramente na transição de um discurso figurativo arcaico para um discurso conceitual clássico. O discurso filosófico, cuja forma completiva na pólis ateniense clássica realizar-se-ia nos *Diálogos platônicos*, retém múltiplos lugares-comuns do discurso mitopoético. A ontologia mítica precede e prepara a ontologia filosófica, havendo entre ambas uma homologia estrutural, porque à hierarquia quaternária entre deuses e numes invisíveis e heróis e mortais visíveis associar-se-ia a hierarquia epistêmica entre a imaginação e a crença sensíveis e pensamento e intelecção inteligíveis em *República VI*, assim como à comunidade recíproca entre deuses imortais, homens mortais, a Terra, Céu e Hestia corresponderia, respectivamente, a mútua comunidade de gêneros entre o mesmo, o outro, o

movimento, o repouso e a essência no *Sofista*, rompendo, com efeito, com a concepção meramente diacrônica das estruturais mentais do pensamento grego. A presença da sabedoria numinosa numa alma magnânime é, também, um dos componentes precípuos tanto da mitopoese quanto da filosofia, à medida que o herói e o filósofo a possuem, participando da natureza súpera. A possessão numinosa efetuaria a mediação entre os horizontes humano e divino, porque o filósofo revelar-se-ia congênera aos deuses e às idéias sem mistura, imiscidas. A vida eudaimônica e justa consistiria na mescla comum e perfeita entre as vidas sábia e hedonista, entre o limite e o ilimitado. A imagem da linha, atestada em *República* VI, elabora na linguagem filosófica e conceitual, a hierarquia do divino tradicional referentes aos seus quatro modos de ser. A assimilação refletida da oposição cultural entre Deuses ctônios e Deuses olímpios revelou-se paulatina na mentalidade arcaica e clássica, registrada tanto na relação entre o denso e o raro no poema parmenídeo quanto na oposição platônica entre a noite escura e a luz diurna.

A pesquisa evita conceituar a dialética pelas categorias epistêmicas aristotélicas, as quais remetem os gêneros do ser e do não-ser a uma hipotética teoria dos princípios, fundamento do testamento ágrafo, identificando o ser ao um, correlato à causa formal, e o não-ser à díada indeterminada do grande e pequeno, relativa à causa material. A análise aristotélica, circunscrevendo seus predecessores, à sua lógica da essência ou natureza substrata, interpreta a experiência platônica do sagrado por meio de uma teoria das idéias separadas. As leituras metafísicas esmaecem os constituintes históricos da invenção platônica da dialética, não privilegiando o nexos precípuo entre ontologia mítica e ontologia filosófica, pelo qual Platão realiza a hermenêutica das estruturas fundamentais do mundo grego, interpretando-as pelo prisma da racionalidade nascente, sem, porém, submetê-las a uma lógica apodíctica e não contraditória. A filosofia, à medida que surge da emulação com os outros gêneros produtores de discurso existentes na pólis clássica, os gêneros poético, retórico e sofístico, pretende superá-los em verdade, conhecimento e ser, constituindo-se como a imitação sábia e verdadeira. A invenção platônica da dialética filosófica contemplaria os componentes fundamentais do pensamento grego, correlatos à mútua comunidade entre, de um lado, os entes visíveis e, de outro, os entes invisíveis, pensados tanto

miticamente quanto ontologicamente, relativos à participação dos entes sensíveis na inteligibilidade, à mescla comum e perfeita entre os gêneros supremos, à relação de oposição e complementaridade entre as regiões ôntica e meôntica, correspondentes à luz diurna e à noite escura, ao conhecimento e à ignorância, à memória e ao esquecimento, enfim, entre as naturezas antitéticas, constitutivas da, assim chamada pela fortuna crítica, teoria platônica das Formas. A subordinação do entendimento do texto platônico à lógica da identidade e da não-contradição desfaz os nexos evidentes entre pensamento platônico e pensamento mitopoético, à medida que aferimos nos *Diálogos platônicos* não a passagem do discurso figurativo arcaico para o discurso conceitual clássico, da imagem para a idéia, mas prevalentemente uma relação dialógica entre esses termos supostamente antitéticos, devendo-se lê-los recompondo as linhas de força presentes na pólis ateniense clássica, presentes nas atividades do retor, do poeta, do sofista, do político.

A participação dos entes sensíveis em suas formas inteligíveis nos reporta sempre, à relação entre as formas antitéticas, movimento e repouso, imagem e modelo, não-ser e ser, iterando a lógica de oposição e complementaridade perante a apodítica, pois tanto a alma imortal invisível mantém uma relação enantiológica com o corpo gênito visível quanto o ser imiscido com o não-ser absoluto, de sorte que o ato real de conhecimento consiste, no pensamento mítico, na hierogamia entre as potestades olímpias da memória e as potestades ctônias do esquecimento. A leitura e interpretação dos Diálogos evidencia, assim, a constituição de uma hermenêutica platônica do real e de seus níveis de visibilidade e invisibilidade, expostos em seus mitos genealógicos e escatológicos. A partir da minudente análise da existência fenomenal, Platão compõe sua ontologia. A sua ontologia é adveniente da compreensão das relações existentes ou não entre o saber verdadeiro e os falsos saberes, de modo que não há no *Sofista* a rejeição de uma teoria canônica das Formas, promulgada conspicuamente tanto no *Fédon* quanto na *República*, mas o entendimento das possíveis relações ou não entre o filósofo e o sofista por meio da exposição da comunidade de gêneros (*koinonía tôn genôn*). A compreensão das relações instituídas entre os gêneros produtores de discurso na pólis ateniense, o filósofo, o poeta, o retor e o sofista, nos remete à concepção de esfera política como intermediária entre o ser puro imiscido e o não-ser

absoluto, esfera ctônia contraposta à esfera olímpia, na qual se manifestariam tanto a opinião, o discurso e a imaginação verdadeiros quanto a opinião, o discurso e imaginação falsos. As noções epistêmicas platônicas de ignorância, opinião e ciência são aferidas dessa citada relação topológica arcaica. Ressalta-se o evidente nexos entre ontologia e epistemologia, à medida que ao ser imiscido, ao intermediário e ao não-ser absoluto se associam o conhecimento, a opinião e a privação de conhecimento, correlatos à vida desperta sábia, à vida onírica hipnótica e ao esquecimento. A pólis se apresenta para Platão como a instituição político-cultu(r)al, recipiendária da pluralidade de imagens e fenômenos, na qual os diferentes gêneros imitativos podem ou não produzir os estados mentais supracitados. A dialética, por essas razões, foi conceituada, nesta tese, não como um mero método extrínseco ao seu próprio escopo, mas como elevada ciência e consumada retórica, projeto ao mesmo tempo epistêmico e retórico, político e cultural: essa dupla condição, aparentemente contraditória, permitiu ao filósofo ateniense elaborar uma sofisticada teoria filosófica, alheia, portanto, a uma lógica classificatória e da não-contradição, solicitando de seu leitor sensibilidade e razão para apreendê-la. Por meio das análises dos diálogos *Mênon*, *Fédon*, *República* V, VI e VII, *Fedro*, *Sofista* e *Filebo*, buscou-se circunscrever um conceito preciso de dialética, em co-relação com outras práticas discursivas presentes no espaço público, revelando suas prováveis semelhanças e dessemelhanças, identidades e alteridades.

Edições Consultadas

Platon, *La République* IV-VII. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

Ménon. Texte établi et traduit par A. Croiset. Paris: Les Belles Lettres.

Ménon. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias Editora PUC-Rio, Edições Loyola:2005.

Ménon. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. Paris:GF Flammarion, 1991.

Phédon. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

Phédon. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.

Phèdre. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

Phèdre. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1989.

Le Sophiste. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

Le Sophiste. Traduction, introduction et notes par Nestor-Luis Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

Philébe. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

Philébe. Traduction, introduction et notes par Jean François Pradeau. Paris: GF Flammarion

Autores Consultados

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: 1981.

BERNHARDT, Jean. *Platon et le Matérialisme ancien*. Paris:Payot, 1971.

BLUCK, Richard S. *Plato's Meno*. Cambridge: 1961.

- BOSTOCK, David. *Plato's Phaedo*. Oxford: 1986.
- _____. "The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*" in *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Edited by Gail Fine. Oxford:1999.
- BOUSSOULAS, Nicolas-Isidore. *L'Être et la Composition des Mixtes dans le 'Philèbe' de Platon*. Paris:PUF, 1952.
- BRANDWOOD, Leonard. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: 1990.
- BRÈS, Yvon. *La Psychologie de Platon*. Paris:1968.
- BRISSON, Luc. "Mythes, Écriture, Philosophie" in MATTÉI, Jean François (org.). *La Naissance de la Raison en Grèce*. Paris:PUF,1990.
- _____. "Platon, Pythagore et les Pythagoriciens" in DIXSAUT, Monique (org.). *Platon, Source des Présocratiques: Exploration*. Paris: Jean Vrin,2002.
- _____. "Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon" in *Méthexis VI*, 1995.
- CASERTANO, Giovanni. "Parménide, Platon et la Vérité" in DIXSAUT, Monique (org.). *Platon, Source des Présocratiques: Exploration*. Paris:Jean Vrin,2002.
- CASSIN, Bárbara. *O Efeito sofístico*. Rio de Janeiro:Editora 34, 2005.
- _____. "Consenso e criação de valores:O que é um elogio?" in CASSIN, Barbara; LORAUX, N.; PESCHANSKI, C.. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros*. Rio: Ed.34, 1993.
- CHERNISS, Harold. *The Riddle of the early Academy*. New York: Garland,1980.
- _____. "L'économie philosophique de la théorie des idées". (trad). J.F. Pradeau in PRADEAU, Jean-François (org.). *Platon: les formes intelligibles*. Paris: PUF, 2004.
- COLLI, Giorgio. *La Sagesse Grecque*. Volume III: *Héraclite*. (trad). Patricia Farazzi. Paris: Éditions de L'Éclat: 1992.
- _____. *Phýsis krýpthestai phýlei: Nature aime se cacher*. Paris:L'Éclat.
- CORDERO, Nestor-Luis. *Les deux chemins de Parménide*. Cahiers de Philosophie Ancienne 2. Paris/Bruxelles:1984.

_____. "La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon" in *Ontologie et Dialogue. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*. Jean Vrin, 2000.

CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy*. Princeton:1991.

_____. *Principium Sapientiae*. Cambridge:1952.

_____. *Plato's Theory of Knowledge*. London:Routledge & Kegan Paul, 1970.

_____. *The Republic of Plato*. Oxford:1974.

COULOUBARITSIS, Lambros. "Les Multiples Chemins de Parménide" in AUBENQUE, Pierre (org.). *Études sur Parménide*. Tome II. Paris:Jean Vrin, 1987.

_____. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelles:Ousia, 1990.

DANCY, Russel. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge:2003.

DIÈS, Auguste. *Autour de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

_____. *La Définition de l'Être et la Nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Félix Alcan, 1932.

DIXSAUT, Monique. *Le naturel Philosophe*. Paris: Jean Vrin, 1994.

_____. *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris: Jean Vrin, 2001.

_____. *Platon et la Question de la Pensée*. Paris: Jean Vrin, 2000.

_____. *Platon. Le Désir de Comprendre*. Paris: Jean Vrin, 2003.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato, An Introduction*. Pantheon Books:1958

GADAMER, Hans George. *L'Éthique dialectique de Platon*. Actes Sud,1996.

_____. *L'idée du Bien comme Enjeu platonico-aristotélécien*. Paris:Jean Vrin, 1994.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Les Dialogues de Platon*. Paris:PUF, 1971.

_____. *Le Paradigme dans la Dialectique platonicienne*. Paris: PUF,1947.

_____. *Questions platoniciennes*. Paris:PUF,1970.

GUTHRIE, W.K.C. *The Sophists*. Cambridge: 1971.

_____. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: 1979.

HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Harvard University Press:1963.

- HEGEL, G.W.F. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. (trad.) J.Gibelin. Paris:Jean Vrin,1963.
- HUFFMAN, Carl. "Limite et Illimité chez les premiers philosophes grecs" in DIXSAUT, Monique. (org). *La Fêlure du Plaisir: Études sur le Philebe de Platon*, 2. *Contexts*. Paris:Jean Vrin,1999.
- IGLÉSIAS, Maura. "Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão" in *Idéias*, Ano 11 (2). Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp:2004.
- _____. "A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do *Sofista* de Platão" in *Boletim do CPA*, Campinas, n ° 15, jan./jun.2003.
- IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. Oxford:1995.
- JOLY, Henri. *Le Renversement platonicien. Logos, Epistèmè, Polis*. Paris: Jean Vrin,1974.
- KAHN, Charles."Parmenides and Plato" in *Presocratic Philosophy. Essay in Honour of Alexander Mourelatos*. Edited by Victor Caston & Daniel Graham. Ashgate: 2002.
- _____. *Plato and the Socratic Dialogues. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge U.P.:1996.
- _____. "La Philosophie de Socrate selon Platon et Aristote" in DHERBEY, Gilbert Romeyer (org). *Socrate et les Socratiques*. Paris:Jean Vrin, 2001.
- KERFERD, George. *The Sophistic Movement*. Cambridge U.P:1981.
- KRÄMER, Hans. *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano:Vita & Pensiero, 1982
- LAFRANCE, Yvon. "La rationalité platonicienne: mathématiques et dialectique chez Platon" in NARCY, Michel (org.). *Platon: l'amour du savoir*. Paris:PUF, 2001.
- LIMA, Paulo Butti. *Platão, Uma Poética para a Filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- MATTÉI, Jean François. *L'Etranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*. Paris:PUF, "Epiméthée", 1983.
- _____. *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris:PUF,1996.

- MIÉ, Fabian. *Language, Conocimiento y Realidad en la Teoría de las Ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*. Córdoba:Ed. del Copista: 2004.
- _____. *Dialéctica, Predicación y Metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los Diálogos tardíos*. Córdoba:Ediciones del Copista:2004 [2].
- MOVIA, Giancarlo. *Apparenza, essere e verità. Commentario storico-filosofico al 'Sofista' di Platone*. Milano:Vita & Pensiero, 1991.
- MULLER, Robert. *Introduction à la Pensée des Mégariques*. Paris:Jean Vrin,1988.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge:1995.
- PATER, Walter. *Les Topiques d'Aristote et la Dialectique platonicienne*. Suisse: Editions St. Paul Fribourg, 1965.
- _____. *Platon et le Platonisme*. Conférences de 1893. Paris: Jean Vrin,1998.
- PRADEAU, Jean-François. *Platon et la Cité*. Paris:PUF, 1997.
- REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone. Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'*. Milano:Vita & Pensiero,1993.
- RYLE, Gilbert. *L'itinéraire de Platon*. (trad.) Jacques Follon. Paris:Jean Vrin, 2003.
- ROBIN, Léon. *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Paris: Félix Alcan, 1908. Reimp. George Olms:Hildesheim,1963.
- _____. *La Théorie platonicienne de l'amour*. Paris:PUF, 1964.
- _____. *Les Rapports de l'Être et de la Connaissance d'après Platon*. Paris:PUF, 1957.
- _____. *Platon*. Paris:Félix Alcan,1938.
- ROBINSON, Richard. *Plato's earlier Dialectic*. Oxford:1962.
- ROBINSON, T.M. *Plato's Psychology*. Toronto University Press:1970.
- ROSEN, Stanley. *Plato's Republic. A Study*. New Haven & London: Yale University Press, 2005.

- _____. *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*. New Haven & London: Yale University Press, 1983.
- _____. *Plato's Statesman. The Web of Politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.
- ROSS, David sir. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: 1951.
- SCHAERER, René. *La Question platonicienne*. Suisse: Neuchatel, 1938.
- _____. *Philosophie et Fiction*. L'Age d'Homme: Lausanne, 1978.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introdução aos Diálogos de Platão*. UFMG: 2001.
- SCHOFIELD, Malcolm & NUSSBAUM, Martha. *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: 1982.
- STENZEL, Julius. *Plato's method of dialectic*. (trad.) D.J.Allan. Oxford: 1940.
- SOULEZ, Antonia. *La grammaire philosophique chez Platon*. Paris: PUF, 1991.
- TORRANO, Jaa. "A Noção socrático-platônica de Herói: Apropriação e Distorção semântica" in *Idéias* Ano 11 (2). Revista do IFCH: Unicamp, 2004.
- _____. "Entre Cão e Lobo: com Sofista por Mestre" in *Hypnos* Ano 11, n^o 17, 2006.
- _____. "O Caráter dialético e as Implicações hermenêuticas da Crítica de Platão aos Poetas" in *Atas da 1ª Semana de Filologia da USP*, São Paulo: 2006.
- _____. "Mito e Verdade em Hesíodo e Platão" in *Letras Clássicas* n^o 2. FFLCH/ USP: Humanitas, 1998.
- _____. "Mito, Retórica, Dialética, no Diálogo 'Fedro' de Platão" in *Ensaio em Estudos Clássicos*, EDUFMG.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e Escrita em Platão*. (trad.) Fernando Rey Puentes & Roberto Bolzani. São Paulo: Discurso, 2003.
- TRINDADE, José. *Saber e Formas: estudo de filosofia no Êutifron de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- VERNANT, Jean Pierre. "Aspectos míticos da memória" in *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Paz & Terra, 1990.
- _____. *Mythe et Société en Grèce ancienne*. Paris: Maspero, 1974.
- VIEILLARD-BARON, Jean Louis. *Platonisme et Interprétation de Platon a l'Époque Moderne*. Paris: Jean Vrin, 1998.

VLASTOS, Gregory. "Anamnesis in the *Meno*" in *Plato's Meno in focus*. Edited by Jane M. Day. London & New York: Routledge, 1971.

_____. *Platonic Studies*. Princeton: 1994.

_____. *Socrate. Ironie et Philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994.