

Sérgio Augusto Sardi

O SILÊNCIO DA ESCRITURA

A dimensão anunciativa do discurso filosófico de Platão,
a partir dos Livros VI e VII da *República*

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr. Francisco
Benjamin de Souza Netto.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 22/12/2004.

BANCA

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto (orientador)

Prof. Dr. Hector Alcides Benoit

Prof. Dr. Maria Carolina Alves dos Santos

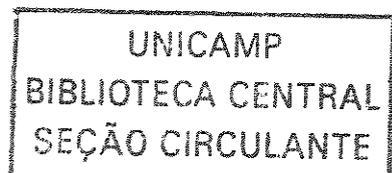
Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann

Prof. Dr. Walter Omar Kohan

Prof. Dr. Eduardo Luft

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

UNICAMP
DEZEMBRO/ 2004



UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	I/UNICAMP
V	EX
TOMBO BC/	62666
PROC.	16-60-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	1º/3/05
Nº CPD	

~ Bibid 343905

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S244s Sardi, Sérgio Augusto

Sa72p

O silêncio da escritura : a dimensão anunciativa do discurso filosófico de Platão, a partir dos Livros VI e VII da *República* / Sérgio Augusto Sardi. – Campinas, 2004.
202 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto.

1. Filosofia. 2. Discurso Filosófico. 3. Linguagem – Filosofia.
4. Escrita. 5. Silêncio (Filosofia). 6. Platão. I. Título. II. Souza Netto, Francisco Benjamin de.

CDD 184

Bibliotecária Responsável
Iara Breda de Azeredo
CRB 10/1379

O SILÊNCIO DA ESCRITURA

A dimensão anunciativa do discurso filosófico de Platão,
a partir dos livros VI e VII da *República*

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr. Francisco
Benjamin de Souza Netto.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 22/12/2004.

BANCA

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto (orientador)



Prof. Dr. Hector Alcides Benoit

Prof. Dr. Maria Carolina Alves dos Santos



Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann



Prof. Dr. Walter Omar Kohan



Prof. Dr. Eduardo Luft

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

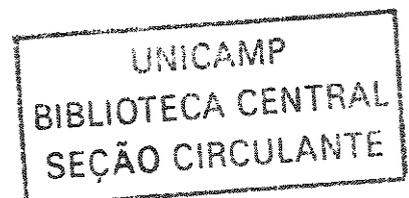
UNICAMP
DEZEMBRO/2004

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE



ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία
ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ
μόγις ὁρᾶσθαι

No limite do cognoscível
é que se faz possível ver, com
dificuldade, a Idéia do Bem



Resumo

Como motivo central desta leitura destaca-se a correlação entre as dimensões enunciativa e anunciativa do discurso filosófico de Platão, na medida em que isso circunscreve a estrutura conceitual na qual o problema das relações entre filosofia e linguagem foi, nos diálogos do período intermediário, com especial ênfase aos Livros VI e VII da *República*, considerado. O problema delimitou-se por buscar saber *como os efeitos sugeridos pela dimensão anunciativa interpenetram a estrutura geral da composição da escritura*. Isso parte da consideração de que, em Platão, o discurso filosófico se articula, nesses diálogos, a partir de uma intencionalidade, o que é observável na forma da escritura, seja em função da indissociabilidade entre o filosofar e o discurso filosófico ou, ainda, pela condição anunciativa do princípio, o que o torna irreduzível à sistematicidade, embora a ela tenda, situando-a como horizonte. Observou-se que esses efeitos são pretendidos pelo complexo entrelaçamento de distintas modalidades discursivas, como o *mythos*, o discurso mistérico, a dialogicidade e a dramaticidade, e corresponde à sua própria compreensão dos limites da escritura e do discurso filosófico como um intermediário.

Abstract

The correlation between the enunciative and the announcing dimensions of Plato's philosophical discourse is underline as the central motive of this reading as far as it circumscribe the conceptual structure in which the problem of the relationship between philosophy and language was, in the dialogues of the intermediary period, with special emphasis for the Books VI and VII of the *Republic*, considered. The problem was delimited in the search for knowing *how the effects suggested by the announcing dimension interpenetrate the general structure of the writing composition*. Such problem departs from the consideration that Plato's philosophical discourse, in this dialogues, is articulated as a result of an intentionality. This is noticed within the writing form either as a function of the indissociable nature of the link between philosophizing and philosophical discourse or through the announcing condition of the principle, what makes it impossible to reduce it to systematicity, although it tends to it, placing it as a horizon. It was observed that the mentioned effects are intended by the complex interwinement of the dinstinct discursive modalities, as the *mythos*, the mystical discourse, the dialogicity and the dramaticity, and correspond to its own comprehension of the limits of writing and philosophical discourse as an intermediary.

Agradecimentos

Meus expressos agradecimentos ao Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto, pela orientação, motivação e abertura indispensáveis para que eu pudesse desenvolver este exercício reflexivo, bem como por suas inestimáveis contribuições críticas, sob múltiplos aspectos, quanto aos rumos da pesquisa; ao Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann, pelo exemplo pessoal de amor à sabedoria, orientação dos estudos que precederam a esta tese, atenciosa leitura e revisão dos originais e introdução à Língua Grega; ao Prof. Dr. Jayme Paviani, pelos ensinamentos, leitura atenciosa dos originais e sugestões pertinentes à leitura de Platão, bem como pela instigante partilha do exercício da reflexão filosófica; ao Prof. Dr. Hector Alcides Benoit, por suas importantes observações a esta tese e grata motivação ao estudo da obra de Platão no meu período de estudos na Unicamp; à Prof^a Dr^a Maria Carolina Alves dos Santos, pela carinhosa seleção e empréstimo de bibliografia a este estudo e aconselhamentos na banca de qualificação; ao Prof. Dr. Walter Omar Kohan, pelas pertinentes sugestões aos rumos de minha pesquisa sobre o “filosofar com crianças”, bem como pelas considerações críticas a esta tese; ao Prof. Dr. Eduardo Luft, pelos animados debates acerca das relações entre filosofia e linguagem e seus corolários, bem como pelo tempo dedicado ao debate do projeto deste estudo; ao Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza, por sua motivação pessoal e por compartilhar algumas das aporias surgidas no processo de escritura; ao Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, por suas valiosas contribuições ao meu período de estudos na Unicamp/SP; ao Prof. Dr. Henrique Graciano Murachco, pelos ensinamentos de Língua Grega; ao Prof. Dr. Hans-Georg Flickinger, pelas aulas, orientações e

motivação pessoal ao estudo da filosofia durante muitos anos de convivência; ao Prof. Dr. Carlos Roberto Cirne-Lima, bem como aos demais membros do GPI-Dialética, pelos debates que proporcionaram uma continuada revisão crítica das minhas concepções; aos colegas da Unicamp/SP, especialmente ao Prof. Me. Aparecido Gomes Leal e ao Prof. Me. João Lima, pelo apoio nas atividades acadêmicas e à vivência da *philía* filosófica; aos colegas da PUCRS, alunos e amigos, em especial a Juliana Merçon, André Ribeiro, Adão Clóvis Martins de Souza, Charles Monteiro, Enio Marcos da Silveira Junior, Jorge Fernando Herrmann e Sandra Fasolo, pelo cuidado e motivação em nosso diálogo filosófico; às crianças, pelo contínuo aprendizado da disposição originante do filosofar; à PUCRS e ao CNPq, pelo apoio financeiro à pesquisa; à Unicamp/SP, pelo acolhimento da mesma, e a todos aqueles que, de algum modo, participaram da história do meu desenvolvimento intelectual e emocional até o presente momento, cuja citação cotidianamente exerço em meu íntimo.

Por fim, dedico este estudo a minha esposa, *Rosana*, e a minha filha, *Mariana*, bem como aos meus pais, *Jacy* e *Terezinha*, como contrapartida de um tempo de ausência e indicativo de suas inestimáveis *presenças*.

Sistema de transliteração do grego antigo

Este estudo segue as “Normas de transliteração de palavras do grego antigo para o alfabeto latino” acordadas pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, com as seguintes observações:

a) A letra Υ, υ será transcrita em **Y, y**, em consonância com a observação de Henrique G. Murachco, com exceção dos ditongos αυ, ευ, ηυ, ου, υι, que serão vertidos em **u**, por razões fonéticas¹(*).

b) As letras Η, η e Ω, ω serão transcritas em **E, e** e **O, o**, de forma a diferenciar o uso destas letras na transcrição².

c) O **y** não comporta acento nas línguas modernas. Os demais acentos serão assinalados ˘ ˘ ˆ.

d) O iota subscrito é adscrito.

A estrutura de transcrição passa a ser a seguinte:

A, α	A, a	Ξ, ξ	Ks, ks
Αι, α	ai	Ο, ο	O, o
B, β	B, b	Π, π	P, p
Γ, γ	G, g	Ρ-, ρ-	Rh, rh (rô inicial)
ΥΥ	ng	-ρ-	-r- (rô interno)
γκ	nk	Σ, -σ-, -ς	S, s
γξ	nks	T, τ	T, t
γχ	nkh	Υ, υ	Y, y / u (*)
Δ, δ	D, d	αυ	au
E, ε	E, e	ευ	eu
Z, ζ	Z, z	ηυ	eu
H, η	<u>E, e</u>	υι	ui
Ηι, η	ei	Φ, φ	Ph, ph
Θ, θ	Th, th	Χ, χ	Kh, kh
I, ι	I, i	Ψ, ψ	Ps, ps
K, κ	K, k	Ω, ω	<u>O, o</u>
Λ, λ	L, l		-
M, μ	M, m		h
N, ν	N, n		

¹ MURACHCO, Henrique Graciano. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 42.

² Cf. BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 9.

Sumário

Introdução

1. Do silêncio da escritura à escritura do silêncio.....	15
2. Dinâmica e estrutura do discurso filosófico de Platão.....	21
3. Estrutura e <i>corpus</i> da tese.....	26
4. Sobre a ordenação dos diálogos.....	27
5. Acerca da postura hermenêutica.....	31
6. Considerações complementares.....	35

I. O exceder de si do discurso

1.1. A ascensão do discurso.....	37
1.1.1. Dinâmica e complexidade estrutural.....	37
1.1.2. A dialética limite-processo.....	44
1.2. A dinâmica das significações.....	56
1.2.1. O visível e o invisível.....	56
1.2.2. <i>Aporía</i> e silêncio na transposição das significações.....	62
1.3. Da ascensão do discurso à ascese pelo discurso.....	66
1.3.1. Imagem e ascese ético-política.....	66
1.3.2. Das imagens-sombras e imagens-ecos à dialogicidade.....	71
1.3.3. O filósofo e a <i>pólis</i>	76
1.4. Discursividade e ruptura no currículo do filósofo.....	80

II. A condição anunciativa do princípio

2.1. A visão do Bem.....	89
2.2. A visão do Belo.....	94
2.2.1. A tríplice negação do <i>Hípias Maior</i>	94
2.2.2. <i>Khalepà tà kalá</i>	104
2.2.3. <i>Éros</i> e o discurso filosófico-iniciático.....	109
2.3. <i>Epékeina tês ousías</i>	114
2.4. A nomeação do princípio.....	124

III. Escritura e silêncio

3.1. <i>Mythos, lógos e mystérion</i>	129
3.1.1. O discurso do inefável.....	129
3.1.2. Hipergeografia: <i>mythos</i> e ordem.....	135
3.2. Para além da escrita e da oralidade.....	137
3.3. Dramaticidade, dialogicidade e discurso filosófico	145

Considerações finais	153
-----------------------------------	-----

Apêndice: O silêncio e o sentido	157
---	-----

Referências bibliográficas	193
---	-----

Introdução

1. Do silêncio da escritura à escritura do silêncio

O espírito da obra platônica nos instiga a reviver, não apenas a sua filosofia, mas o seu estilo de filosofar. Pois, ao reconstruir o curso de uma investigação que se expressa de forma dialógico-dramática, transitando entre planos diversos de um discurso que vai se desenvolvendo em complexo entrelaçamento, a escritura platônica indica, antes, uma *áskesis*³ filosófica do que um corpo doutrinário. Os diálogos platônicos sugerem um trabalho do pensar sobre o pensar, o exercício de um discurso que avança sobre os seus próprios limites, ao retroagir, sucessivamente, sobre as suas próprias condições de possibilidade, seja de uma perspectiva ontoepistemológica⁴ ou existencial. Nesse devir, a forma plasmada do texto impregna-se da dinâmica que se põe à base de sua criação, o que, de múltiplas formas, está também a sugerir.

O sentido filosófico do discurso platônico se torna, assim, indissociável do que anuncia e da atitude que insinua. E o que anuncia é o que está, a um tempo, na gênese e no processo do filosofar, assim como no princípio ontoepistemológico; o que anuncia, o que diz indiretamente, ao retroagir sobre si mesmo, é o estatuto do próprio discurso filosófico. A dimensão anunciativa do discurso se refere ao modo como a estrutura discursiva sugere e visa a suscitar, de modo indireto, e face ao não-dito, ou ao indizível, algo mais que aquilo que é

³ No duplo sentido de *exercício* e *ascese*.

⁴ O termo se refere à condição na qual o princípio é simultaneamente referido à ordem do Ser e do conhecer, em Platão, e à impossibilidade de considerarmos separadamente estes aspectos.

enunciado. Mas, o que é, assim, dito, permanece em aberto, enquanto dinâmica da enunciação, pois é lançado a um encontro silencioso do leitor, em seu próprio limite, na inauguralidade de sua relação com o texto. Em seu silêncio imanente, a escritura platônica remete à interioridade, indicando um continuado reencontro com aquilo que lhe é originário, e instaura uma direção. Mas, ante a forma de um discurso que, ao remeter sucessivamente à gênese das condições de possibilidade de sua significabilidade, sugere, a cada passo, que cada um possa e deva recriar o sentido do escrito a partir da sua própria experiência com o filosofar, essa direção restará não-determinada. É, portanto, desse dinamismo, disposto na relação entre o que enuncia e o que anuncia, isto é, entre aquilo que diz em sua estrutura lógico-formal e os efeitos que sugere e ultrapassam essa mesma estrutura, expressando, assim, a imanência do filosofar no discurso filosófico, que tratamos ao buscar contribuir, nos modestos limites deste estudo, para caracterizar o sentido das relações entre filosofia e linguagem, em Platão. Mas, isso deverá requerer um trânsito pelo uso que Platão faz da linguagem, em vista da articulação de sua dimensão anunciativa, para além daquilo que enuncia acerca das relações entre filosofia e linguagem⁵.

O problema principal passa a ser, desse modo, o seguinte: *como, então, os efeitos sugeridos pela dimensão anunciativa do discurso filosófico de Platão, nos diálogos que conformam a base deste estudo⁶, interpenetram a estrutura geral da composição da escritura?* No texto platônico, essa relação é vertida no concurso de distintas modalidades discursivas: na dialogicidade, que expressa o curso do filosofar, e diz, deste modo, o próprio filosofar em seu dinamismo, mais que uma doutrina determinada; no intercurso dramático, onde a narrativa da ação das

⁵ Sobre a dimensão anunciativa do discurso filosófico-filosofante, remeto ao ensaio, no Apêndice desta tese, intitulado *O silêncio e o sentido*.

⁶ Vide item 3 desta introdução: Estrutura e *corpus* da tese.

personagens se abre à indissociabilidade entre vida e filosofia⁷; nas sobreposições de planos discursivos, onde a ascensão do discurso conduz ao limiar do dizer, e prenuncia a interação do leitor-intérprete⁸; nas relações entre diálogo e dialética⁹; na força sugestiva da alegoria, da metaforização, da imagem, em níveis diversos do discurso; nas conexões entre a dramaticidade e a argumentação dialética, em seus múltiplos procedimentos; nas formulações e reformulações dos problemas filosóficos que se põem à base da escritura¹⁰; na circularidade aberta da interseção entre um discurso indireto e um dizer afirmativo. Aquilo que o texto pretende suscitar e remete a uma postura hermenêutica imanente ao discurso filosófico de Platão, é observável, ainda, na profusão de recursos estilísticos e na estrutura da composição literária dos diálogos; nas inconclusões e interconexões discursivas entre diálogos diversos, expressando um devir no qual o dizer é lançado, sucessivamente, a um novo dizer, e não se fecha em proposições afirmativas determinadas; nas omissões e

⁷ Cf. caps. 1.1 e 3.3.

⁸ Cf. cap. 1.1.

⁹ Sobre as relações entre diálogo e dialética, em Platão, vide: SARDI, Sérgio A. *Diálogo e dialética em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 15-16 e 101. Nesse contexto, a tematização da inter-relação entre o diálogo interior e o diálogo com o outro, em Platão, não deixa de expressar um aspecto daquilo que, neste estudo, é considerado: a correlação entre as dimensões enunciativa e anunciativa do seu discurso filosófico. Para um maior desenvolvimento do problema: GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven/London: Yale University Press, 1980.

¹⁰ Ressalta-se, nesse caso, em Platão, o problema do discurso falso e o da imortalidade da alma. Vide, ainda, a esse respeito, a posição de Gilles DELEUZE: “Uma proposição concebida como resposta é sempre um caso particular de solução, considerado por si mesmo abstratamente, separado da síntese superior que o relacionaria, juntamente com outros casos, a um problema enquanto problema. A interrogação, por sua vez, exprime, portanto, a maneira pela qual um problema é desmembrado, cunhado, traído na experiência e pela consciência, de acordo com seus casos de solução apreendidos como diversos. Embora nos dê uma idéia insuficiente, ela nos inspira, assim, o pressentimento do que ela desmembra” (DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 257). “A pergunta se desenvolve em problemas e os problemas se envolvem em uma pergunta fundamental. E assim como as soluções não suprimem os problemas, mas aí encontram, ao contrário, as condições subsistentes sem as quais elas não teriam nenhum sentido, as respostas não suprimem de forma nenhuma a pergunta, nem a satisfazem e ela persiste através de todas as respostas” (DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 59).

silêncios das personagens¹¹; na presença ausente do autor¹²; na interconexão entre *mythos*, *lógos* e *mystérion*¹³, no processo de refutação através de perguntas e respostas¹⁴, na atitude originante do filosofar¹⁵, nas aporias¹⁶, na condição anunciativa do princípio¹⁷, dentre outros motivos, ou seja, em todos os casos nos quais a estrutura enunciativa demarca as condições para que a escritura anuncie algo mais, e que está a-ser-dito, ou permanece não-dito, ou transite à sugestão de um efeito que é indissociável de sua inteligibilidade. Nos entrelaçamentos, na complexidade do texto, Platão traça um movimento que vai estabelecendo, em cada diálogo, a harmonia na tensão entre escritura e silêncio, onde o que é anunciado se perfaz desde o plano estrutural, embora não se reduza a uma função da própria estrutura¹⁸. E a *harmonía* (*Fédon*) é esse terceiro que surge da tensão, possibilitando ao que é dito transbordar no limite de sua própria contenção.

Dois eixos centrais de construção do discurso platônico são, então, verificáveis: o primeiro remete à dimensão literária de sua obra, à narrativa dramática, à forma dialogada, ao mito, à alegoria, à metáfora, ao discurso iniciático e a toda forma de expressão que, de forma indireta, anuncia ou sugere, em seu dinamismo, algo mais que aquilo que é enunciado. O segundo, à

¹¹ Cf. caps. 2.3 e 3.2.

¹² Cf. cap. 3.3.

¹³ Cf. cap. 3.1.

¹⁴ Que corresponde à “purificação”, ou seja, à postura assumida em função de um pretense saber que, por reconhecer a si mesmo como um não-saber, é reconduzido aos seus próprios limites, e se põe, assim, em condições de aprender, ou “rememorar” (cf. caps. 1.2, 1.3 e 2.2).

¹⁵ A “admiração”, o *thaumátzein*, expressa um momento de suspensão. Esse tema será considerado, em conexão com o subsequente, na primeira seção deste estudo.

¹⁶ A *aporía*, a perplexidade, consiste em um momento do método maiêutico de Sócrates, referido na sexta definição do *Sofista*, e também o primeiro passo do currículo do filósofo, na *Rep.*, VII (cf. cap. 1.4). No *Sofista*, demarca ainda o trânsito entre as diversas definições, e da *diáresis* à dialética dos gêneros supremos. Ademais, nas formulações aporéticas dos diálogos encontramos passagens para os demais, onde problemas são novamente considerados (como, por exemplo, no *Parmênides*), sem que isso deixe de conduzir a novas aporias e considerações ulteriores.

¹⁷ Cf. caps. 2.1 e 2.2.

¹⁸ Considerar-se-á esse ponto na próxima seção.

formulação matematizante da linguagem, ao método e aos procedimentos dialéticos, à teoria das Idéias, a uma enunciação estrutural que *tende* à sistematicidade.

A interseção entre estes dois eixos centrais, as dimensões anunciativa e enunciativa de seu discurso filosófico, deu lugar, na tradição interpretativa, a posições que estabeleceram o privilégio da segunda. Mas, essa disposição revelaria apenas que a atividade hermenêutica acabou por ser exercida desde uma prévia e exclusiva concepção do significado da filosofia e do filosofar. Enquadram-se aqui todas as tentativas de redução do platonismo à sistematicidade, incluindo as interpretações evolucionistas¹⁹ e as esoteristas²⁰. Nesse contexto, a composição dramática, a dialogicidade, os mitos, dentre outros motivos, permaneceram residuais, relegados a uma função exclusivamente propedêutica que, em última instância, deveria se resolver na forma sistemática. Mas, a suspeita de que isso que foi posto em segundo plano não era redutível a esse esquema interpretativo, talvez possa ser sugerida por aquilo que as interpretações sistematizantes se recusam a ver: que Platão, em sua obra, delimita, a seu modo, o estatuto do discurso filosófico, da *philosophía* e do filosofar. Não se permitiu, nesses casos, ler Platão em sua própria ambigüidade, na tensão dinâmica que torna o discurso filosófico um discurso que, efetivamente, dá a pensar.

No entanto, a tradição interpretativa tem fornecido elementos para se pensar a dimensão anunciativa do discurso filosófico de Platão, como, por

¹⁹ ROSS, David. *Plato's theory of Ideas*. London: Oxford University Press, 1971. p. 9-10; LORIAUX, R. *L'être et la forme selon Platon: essai sur la dialectique platonicienne*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1955; TAYLOR, A. Edward. *El platonismo y su influencia*. Buenos Aires: Nova, 1946. p. 48.

²⁰ KRÄMER, Hans. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 1989; *Dialettica e definizione del Bene in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1989; REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991. SZLEZÁK, Thomas A. *Platone e la scrittura della filosofia*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

exemplo: a consideração da centralidade da experiência metafísico-existencial, na obra de Platão, em Karl Albert; as relações entre o amor, o Belo e o método filosófico, em Léon Robin; a consideração da imagem, do poético, do simbólico e do místico enquanto vias alternativas aos processos pedagógicos e à expressão do Bem e do Belo, em Aloys de Marignac; a inseparabilidade entre teologia e filosofia, na obra platônica, em Victor Goldschmidt; a análise dos jogos e efeitos do discurso, das relações entre leitura e escritura e dos paradoxos do discurso platônico, em Jacques Derrida; a observação de uma intencionalidade, por parte de Platão, relativa aos efeitos pretendidos no leitor-intérprete, em termos da compreensão do sentido propriamente filosofante do discurso, por Friedrich Schleiermacher; a consideração da dimensão sintética, em oposição aos procedimentos analíticos, da metaforização, em Pierre Louis; a consideração da dialética platônica como sendo, fundamentalmente, diálogo, além da reconsideração do papel do mito, tornado inseparável da racionalidade, em Hans-Georg Gadamer; a observação do papel decisivo da dramaticidade e da dialogicidade, além da correlação entre a complexidade e níveis estruturais do discurso de Platão e o seu sentido propriamente filosófico-filosofante, em Emilio Lledó, dentre outros, e apenas para citar alguns aspectos de contribuições tão diversas²¹.

²¹ ALBERT, Karl. *Sul concetto di filosofia in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991; ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: PUF, 1964; MARIGNAC, Aloys de. *Imagination et dialectique: essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*. Paris: Guillaume Budé, 1951; GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963; DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991; DERRIDA, Jacques. *Khôra*. São Paulo: Papirus, 1995; LOUIS, Pierre. *Les métaphores de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945; SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002; GRENET, Paul. *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris: Contemporaines, 1948; GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven/London: Yale University Press, 1980; GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997; LLEDÓ, Emilio. *La memoria del Logos: estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1996.

É na correlação entre o que delimita estruturalmente e o que excede essa mesma estrutura, na sugestão do não-dito, ou do indizível, demarcando, com isso, os limites da escritura; é nos efeitos que objetiva suscitar, relativamente à postura filosofante que se põe à base da significação filosófica do discurso, ou à atitude originária disposta na inauguralidade do exercício da escrita e da leitura, que poderemos reconhecer algumas das características da auto-delimitação platônica do sentido do discurso filosófico. Nesse caso, a escritura indicaria, a um tempo, o seu próprio devir-discurso-filosófico, seja na dialogidade dramática, ou no inacabamento que suscita o trânsito ao que transcende o que é propriamente enunciado, dentre outros motivos, expressos *supra*. O silêncio que impregna a escritura platônica se torna, assim, indissociável de uma posição hermenêutica que considera o discurso filosófico de Platão desde a intenção maior do escrito: suscitar a rememoração da postura que se põe à base do sentido da própria discursividade filosófica e a preparação do momento no qual, em um ato súbito (*eksaíphnes*), torna-se possível a contemplação do Bem e do Belo. E isso se dá, no limite, e desde a condição de intermediário da filosofia e do discurso filosófico, na experiência metafísico-existencial do princípio e no infinito retorno à sua própria gênese²².

2. Dinâmica e estrutura do discurso filosófico de Platão

Tomando como ponto de partida os Livros VI e VII da *República*, esta leitura buscará detectar menos a estrutura do que a dinâmica imanente do discurso filosófico de Platão, embora essa só possa ser perceptível por uma

²² Cf. ALBERT, Karl. *Sul concetto di filosofia in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

análise que perpassa a dimensão estrutural. Nesse contexto, o que é anunciado e expressa a dinâmica da escritura é erigido à base de uma estrutura que *tende* à sistematicidade, enquanto, em um único movimento, essa mesma estrutura reafirma o seu sentido ao remeter àquilo que é, no limite, anunciado.

A estrutura delimita a forma geral pela qual a solidariedade entre proposições determinadas está articulada a partir de princípios reguladores gerais, em termos das suas relações de consistência internas; nesse sentido, o termo *estrutura* poderia ser correlativo deste outro, *sistema*. No entanto, nem toda estrutura configura um sistema, compreendido a partir da delimitação formal das condições ontoepistemológicas de sua efetivação, desde onde se tornaria possível sua auto-fundamentação, embora, como plano articulado de elementos dentro de determinados limites, necessariamente *tenda* à sistematicidade na medida em que a coesão interna das proposições exige, sucessivamente, a delimitação axiomática de sua unidade formal.

Em Platão, a estrutura é delimitada, por um lado, pelo método e procedimentos dialéticos e pela teoria das Idéias e, por outro, embora como exigência ontoepistemológica dessa, pela tendência à formalização de uma doutrina dos princípios, à base de um princípio último-primeiro. Esse passo, no entanto, não está configurado, nos diálogos do período intermediário²³, em termos de uma determinação categorial. No entanto, o princípio é expresso de modo anunciativo, no que reside um dos temas que buscaremos demonstrar. Nesse caso, as formulações de Tübingen-Milão, relativamente ao princípio e à estrutura sistemática da filosofia platônica, fundadas nas *ágrapha dógmata*, não parecem suficientemente justificadas: uma releitura da crítica platônica aos limites da

²³ Com relação aos diálogos do período intermediário, este estudo considerará, prioritariamente, a *República*, VI e VII, o *Fédon* e o *Banquete*, sendo a leitura desdobrada a partir do primeiro. Sobre esse ponto, considere-se o exposto na terceira e quarta seções desta introdução.

escrita, no *Fedro* e na *Carta VII*, pontos de apoio, na obra escrita, para as interpretações que buscam reconstruir sistematicamente a filosofia platônica a partir das doutrinas orais, nos fará observar, ao contrário, não a oposição entre escritura e oralidade, mas entre o dizível e o indizível, tornando essas passagens congruentes com a supracitada condição anunciativa do princípio e do sentido do discurso filosófico-filosofante, nesse período da produção platônica. No entanto, faz-se necessário assumir como significativa e orientadora a correlação entre a estética da produção e da recepção dos diálogos, proposta por Gaiser²⁴.

Consideramos, *supra*, que os diálogos do período mencionado *tendem* à sistematicidade. Acresce que essa mesma tendência, em sua incompletude e mobilidade, expressa o sentido pelo qual devemos compreender a concepção platônica de *philosophía*. Ou seja, é o próprio estatuto do discurso filosófico que denota que essa tendência não se resolve na completude sistemática, mas na tensão com esse mesmo horizonte, na medida em que a sua significabilidade remete à interioridade. Nesse caso, não se trata de uma incompletude negativa, mas de um inacabamento necessário em termos da imanência da dimensão anunciativa no discurso filosófico. Tem-se em vista, com isso, que o discurso da *philosophía* permanece como um intermediário, e realiza-se enquanto tal. Em sua mobilidade, prenuncia um horizonte que excede essa mesma condição, em seu

²⁴ Segundo Konrad GAISER, temos, historicamente, quatro linhas distintas de interpretação da obra platônica: 1) A interpretação *sistemática* (Zeller), que tentava compreender as obras singulares como componentes de uma exposição abrangente da filosofia platônica; 2) o ponto de vista da unidade *pedagógica* da obra escrita de Platão (Schleiermacher); 3) a interpretação *evolutiva*, que pressupõe que possamos reconhecer, na sucessão cronológica dos diálogos, o desenvolvimento mesmo do pensamento de Platão; 4) a interpretação *artística* ou *poética* (Paul Friedländer). Gaiser, por seu turno, pretende unificar as quatro perspectivas anteriormente apontadas, a partir de dois elementos fundamentais: "a) O primeiro pressuposto, o qual é necessário levar em conta, são os leitores, ou aqueles aos quais os diálogos de Platão eram originariamente destinados; b) o outro pressuposto é constituído pelas doutrinas orais e escolásticas de Platão, que formavam o fundo das obras literárias". Trata-se, pois, para Gaiser, de interpretar os diálogos platônicos considerando a mútua dependência entre uma estética da produção e uma estética da recepção (cf. GAISER, Konrad. *Platone come scrittore filosofico*. Napoli: Bibliopolis, 1984. p. 31-40).

tender à sabedoria (*sophía*), a qual, porém, pertenceria apenas aos deuses (cf. *Banq.*, 204a; *Fedro*, 278c-d).

A dinâmica do discurso platônico expressa, em um primeiro aspecto, a mobilidade interna da estrutura em termos dessa tendência. Nesse sentido, e considerando-se apenas este aspecto, ela *poderia* ser concebida, exclusivamente, em termos da evolução estrutural, ou pela constituição de planos estruturais sucessivos que expressariam o desdobramento de um caminho prefigurado por essa mesma estrutura rumo à autodeterminação das suas condições de possibilidade lógico-formais, expressas em um princípio último-primeiro. Mas, ocorre que o princípio, nos diálogos mencionados, é anunciado no limite. Relativamente ao princípio, a dinâmica do discurso platônico acaba, portanto, por transcender a esfera exclusivamente estrutural, e se efetiva a partir do que é prenunciado no limite da própria estrutura, embora à base desta, desde onde a ultrapassa.

É nesse segundo sentido que a dinâmica expressa a dimensão anunciativa do discurso. Portanto, o enunciativo, embora perpassasse a estrutura lógico-formal e tenha, nessa, uma condição necessária de sua efetivação, permanece, no entanto, em seu devir, no dinamismo do tensionamento no limite do dizer, na *áskesis* do discurso, simultaneamente aquém e além de uma forma exclusivamente sistemática. Aquém, na medida em que sua mobilidade se efetiva tendo em vista esse mesmo horizonte, que permanece indeterminado. Além, pois acaba por reconduzir sua significabilidade a um sentido mais amplo, o qual transcende o campo do dizível.

Ademais, o aspecto dinâmico da escritura platônica, no sentido em que transborda da estruturalidade, é expresso na forma pela qual o texto está

articulado de modo a provocar, no leitor, uma determinada atitude, sendo que os efeitos que pretende causar no público ao qual se destina são indissociáveis do sentido pelo qual, em Platão, um discurso filosófico é também um discurso filosofante. Nesse caso, já o afirmamos, a possível eficácia do texto resolve-se no filosofar do leitor, para além do movimento pelo qual obteria o seu acabamento desde um começo que inauguraria uma exposição linear, em direção à delimitação de uma doutrina dos princípios. Mas, essa atitude conduz, em última instância, à *anámnēsis* das Idéias e ao reencontro interior do significado do discurso filosófico, não perdendo de vista o escopo de suas possíveis repercussões na *pólis*. A práxis ético-político-pedagógica, em Platão, passa necessariamente pelo exercício do filosofar, desde onde requer uma mudança, uma *metabolé* cognitiva e discursiva. Nesse caso, é a “visão” da Idéia do Bem o que torna possível agir com prudência na vida pública e privada (cf. *Rep.*, 517b8-c5). Porém, o próprio Bem está *epékeina tēs ousías*²⁵.

A condição anunciativa do discurso filosófico de Platão coaduna-se, desse modo, com a concepção da escritura e/ou do discurso filosófico, expostos no *Fedro*, na *Carta VII* e no *Banquete*. Mas, essa mesma condição se torna expressa mais claramente no decurso dos próprios diálogos, quando então a mobilidade interna do discurso implica que o seu sentido é sucessivamente repostado e, assim, distendido a cada novo discurso, seja no plano da escritura, seja no plano hermenêutico, transbordando naquilo que prenuncia. Na medida em que o silêncio impregna a significabilidade do texto, a escritura conserva o registro do tensionamento que está em sua própria gênese, buscando suscitar, via indireta, e à base do dito, o silêncio da atitude filosofante em sua recepção. Nesse caso, a

²⁵ οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος – “Não sendo o Bem uma essência, mas ainda além da essência e superior a essa em dignidade e poder” (*Rep.*, VI, 509b8-9).

dialogicidade, a dramaticidade, o movimento de conjunto estabelecido pelo complexo entrelaçamento de distintos planos discursivos, dentre outros motivos, ultrapassam uma função propedêutica, ou a mera condição de forma literária.

3. Estrutura e *corpus* da tese

O ponto de partida desta investigação considerará, prioritariamente, alguns diálogos do período intermediário, a *República*, VI e VII, o *Banquete* e o *Fédon*, com especial ênfase ao primeiro, ponto de partida para a elaboração do estudo que se segue. A partir de tais bases, e dado o entrelaçamento dos diálogos no *corpus* platônico, relações com outros diálogos, prioritariamente o *Hípias Maior*, o *Fedro* e a *Carta VII*, dentre outros, se tornaram indispensáveis, objetivando esclarecer *alguns aspectos* considerados decisivos relativamente ao tratamento do problema principal, sem pretender, porém, em hipótese alguma, esgotá-lo.

Relativamente à arquitetura do conjunto desta exposição, dividida em três capítulos, reservou-se, à primeira parte, o movimento no qual a dimensão anunciativa do discurso se efetiva pela ascensão do próprio discurso, em sua complexidade estrutural e pelo exceder de si do dizer, ao prenunciar o limite do dizível, em vista dos efeitos que pretende suscitar. No segundo capítulo, considerar-se-ão as relações entre a estrutura do discurso e a condição anunciativa do princípio. No terceiro, tomando em consideração a dimensão literária dos diálogos, buscar-se-á compreender como a interação entre modalidades discursivas diversas, na estrutura geral de composição dos mesmos, preparam as condições para o trânsito a uma significabilidade que não se reduz ao que é expressamente dito, além de abordar o problema das relações entre

oralidade e escrita. Obviamente, essa delimitação não pretende ser exaustiva, mas, ao examinar alguns dos aspectos pelos quais a dimensão anunciativa do discurso filosófico de Platão interpenetra a composição da escritura²⁶, pretende apontar para uma proposta internamente coerente de leitura dos diálogos em questão, tema que deverá ser abordado nas considerações finais, as quais não pretendem, de forma alguma, encerrar o problema, mas contribuir, dentro dos limites propostos, ao debate, deixando-o em aberto para ulteriores determinações.

4. Sobre a ordenação dos diálogos

A ordenação dos diálogos platônicos, na Antigüidade, teve como Cânone a ordenação de Trasillo²⁷, disposta em nove tetralogias, estabelecidas à base de conexões de conteúdo entre as obras. Essa ordenação não considerou problemática a autenticidade de alguns diálogos²⁸, além de se fundamentar em correlações exclusivamente conteudísticas²⁹.

Mais recentemente, os resultados das investigações estilométricas, iniciadas por L. Campbell, permitiram estabelecer, de modo relativamente

²⁶ Na segunda seção desta introdução elencamos múltiplas perspectivas de abordagens das relações entre a dinâmica anunciativa e a estrutura enunciativa do discurso filosófico de Platão, as quais serão consideradas, porém, apenas na medida em que possam sustentar a conclusão geral.

²⁷ REALE coordenou a edição das obras completas de Platão, em italiano, tomando por base da *exposição* do texto as tetralogias de Trasillo. No entanto, estabelece uma ordenação cronológica distinta, disposta em três períodos, valendo-se das pesquisas estilométricas (cf. PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997. p. LXIII-LXV).

²⁸ Notadamente apócrifos, e constantes nas tetralogias são: *Minos*, *Amantes*, *Clitofonte*, *Teages* e *Hiparco*. De autenticidade contestada: *Alcibíades Menor* e *Epínomis*, além de diversas *Cartas*.

²⁹ Acresce que considerações acerca da ordenação, estabelecidas exclusivamente com base no conteúdo dos diálogos, dependem sempre dos resultados da própria interpretação, não permitindo a fixação objetiva da estrutura cronológica da composição. Por outro lado, como a obra platônica permite múltiplos entrelaçamentos, é possível que essas relações sejam unilateralmente estabelecidas, desde que realizadas a partir de leituras que levem em conta aspectos específicos, ou, ainda, por partir de determinados pressupostos. No entanto, em que pese todas essas dificuldades, não parece ser possível, ao se tratar deste tema, desconsiderar que as conexões cronológicas dos diálogos remetam, também, a relações conteudísticas, embora as mesmas, em vista das considerações *supra*, devam ser levadas em conta somente em termos aproximativos.

objetivo, três etapas de elaboração dos diálogos, dividindo-os em três grupos. Algumas convergências se tornaram possíveis nesse campo, em função de estudos mais recentes³⁰. No entanto, permanece problemática a ordenação seqüencial de todos os diálogos, e mesmo a posição de alguns diálogos em um ou outro grupo, além do problema de não se poder precisar o início e o término de composição dos diálogos maiores³¹. Acresce que a distinção de três grupos pressupõe a existência de três etapas no desenvolvimento do pensamento de Platão, o que pode ser discutível, segundo o critério que adotemos³². Ademais, não parece ser possível reduzir a dimensão evolutiva do pensamento de um filósofo a critérios estilísticos. Nesse sentido, a distinção em grupos deveria ser considerada exclusivamente para fins de ordenação cronológica da escritura³³.

Face às inúmeras divergências neste âmbito, alguns autores costumam relacionar distintas ordenações, assim como David Ross, ao citar as cronologias de Arnim, Lutoslawski, Raeder, Ritter e Wilamowitz, além de estabelecer a sua própria hipótese, a qual se baseia, principalmente, em dados biográficos acerca das viagens de Platão à Sicília³⁴. A mesma estratégia é seguida por Nuño³⁵. Face a esses estudos, que contam com inúmeras disparidades, podemos, no entanto, chegar a algumas conclusões gerais: a primeira delas, o ponto de partida das ordenações supracitadas, bem como dos estudos estilométricos, consiste em que

³⁰ BRANDWOOD, Leonard. Stylometry and chronology. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 90-120.

³¹ Cf. ROSS, David. *Plato's theory of Ideas*. London: Oxford University Press, 1971. p. 9-10.

³² David ROSS (op. cit. p. 10) supõe quatro etapas, onde as viagens à Sicília demarcariam as transições.

³³ "In my opinion, this division of Plato's dialogues into three separate groups – early, middle, and late – can be regarded as a fixed point of departure in any speculation about the chronology of the dialogues" (KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 44).

³⁴ Cf. ROSS, David. Op. cit. p. 1-10.

³⁵ Juan A. NUÑO (*El pensamiento de Platón*. México: FCE, 1988. p. 165) irá relacionar as cronologias de Lutoslawsky (1905), Ueberweg-Praechter (1907), Ritter (1910-1922), Friedländer (1928-1930), Wilamowitz (1929), Geffken (1931), Stefanini (1942) e Rivaud (1948).

o último diálogo escrito por Platão teria sido *As Leis*, a menos que consideremos, como Praecher e Raeder, a autenticidade do *Epínomis*³⁶.

O segundo ponto a poder ser estabelecido, mas de maior relevância aos fins desta tese, parte de que todos os autores supracitados, bem como as investigações estilométricas, situam a composição de algumas obras em proximidade, da qual destacamos o grupo composto, nessa ordem, pelo *Banquete*, *Fédon* e *República* (com exceção do Livro I, que deve ter sido escrito anteriormente)³⁷. Sejam eles incluídos no segundo, no final do primeiro ou no início do terceiro grupo, pertencem seguramente a um período intermediário da elaboração do *corpus* platônico, e foram elaborados em um período muito próximo³⁸. Essa unidade de composição se torna relevante na medida em que esses três diálogos formam a base desta tese, embora sejam estabelecidas relações com o *Fedro*, *Hípias Maior* e *Carta VII*, dentre outros. Nas cronologias de Raeder, Ritter, Ross e Friedländer, o *Hípias Maior* é situado antes do *Banquete* e deve ser incluído no primeiro período, o que se torna significativo, tendo em vista que, no capítulo 2.2, objetiva-se demonstrar a passagem deste diálogo para o *Banquete*, no que concerne à problemática do Belo, em Platão. A autenticidade do *Hípias Maior* é contestada. Mas, como “o diálogo apresenta uma evolução na teoria das Idéias, a qual é difícil de atribuir a alguém que não seja Platão”³⁹, e

³⁶ Segundo REALE (op. cit. p. LXIII), o *Epínomis* teria sido escrito por Filipe de Opunte.

³⁷ O *Fédon* é geralmente situado logo após o *Banquete*. Wilamowitz, porém, inverte essa relação. Em todas as cronologias referidas, a *República*, II-X, é imediatamente posterior a ambos.

³⁸ A ordenação de Charles KAHN (op. cit. p. 47) é a seguinte: Grupo I: 1. *Apologia*, *Crítion*; 2. *Íon*, *Hípias Menor*; 3. *Górgias*, *Menexeno*; 4. *Laques*, *Cármides*, *Éutifron*, *Protágoras*; 5. *Ménon*, *Lísis*, *Eutidemo*; 6. *Banquete*, *Fédon*, *Crátilo*. Grupo II: *República*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*. Grupo III: *Sofista – Político*, *Filebo*, *Timeo – Crítias*, *As Leis*. Também Giovanni REALE (op. cit. p. LXIV-LXV) ordena os diálogos em três períodos distintos, situando, no último: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Crítias*, *As Leis* e *Fedro*; e no período intermediário: *República*, *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *Górgias*, *Ménon* e *Eutidemo*. Os demais diálogos, de fundo socrático, são relacionados como pertencentes ao período da juventude.

³⁹ “Further, the dialogue shows signs of a development in the theory of Ideas which it is hard to assign to anyone but Plato” (ROSS, David. Op. cit. p. 4).

tendo em vista a alusão de Aristóteles, em *Tóp.* 146a, podemos considerá-lo como, muito provavelmente, autêntico.

Destaca-se, ainda, o grupo dos diálogos ditos metafísicos⁴⁰, composto pelo *Teeteto*, *Sofista* e *Político*, dispostos em seqüência, como já o indica a estrutura literária dos mesmos, além do *Parmênides*, sem, no entanto, se poder precisar devidamente a antecedência ou posterioridade do *Parmênides* com relação ao *Teeteto*. Acresce que esse segundo grupo é tido como posterior ao primeiro, tendo sido, muito provavelmente, o *Fedro* um diálogo intermediário entre ambos. A localização precisa do *Crátilo*, por sua vez, oferece grandes dificuldades, embora estabeleça uma importante relação com o *Teeteto*, o *Sofista*, o *Filebo*, a *Carta VII* e o *Fedro*, no tratamento do problema do estatuto da linguagem escrita⁴¹, devendo ser anterior a todos esses. O *Protágoras*, o *Ménon* e o *Górgias* antecedem o *Banquete*, e são geralmente relacionados na primeira fase, ou no início da segunda. A *Carta VII*, a considerar a sua autenticidade⁴², foi escrita em 353-352 a.C., após a última viagem de Platão à Sicília, e deve constar no conjunto das obras do terceiro período. O *Filebo*, por fim, deve ter sido um dos últimos diálogos publicados por Platão⁴³.

Muitas outras considerações poderiam ser feitas acerca da correlação entre os diversos diálogos, tendo em vista, inclusive, o problema de saber se a ordenação deve ser estabelecida exclusivamente em termos cronológicos ou em

⁴⁰ Segundo A. DIËS (Notice générale sur les dialogues métaphysiques. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome VIII, 1^{re} partie. Paris: Les Belles Lettres, 1950. p. V-XIX), a ordem e a cronologia dos diálogos ditos metafísicos é: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*, o que se funda em referências internas entre os diálogos. A hipótese de um quinto diálogo, denominado *O Filósofo*, não passaria de uma conjectura. Isso, de qualquer modo, pouco ou nada contribui quanto ao entendimento dos diálogos supracitados.

⁴¹ Sobre a datação do *Crátilo*, bem como suas relações com as obras supracitadas, vide DOMÍNGUEZ, Atilano. *Crátilo o del lenguaje*. Madrid: Trotta, 2002. p. 33-39. Vide, ainda: ROSS, David. Op. cit. p. 4-5.

⁴² A autenticidade da *Carta VII* é defendida pelos partidários da posição interpretativa da Escola de Tübingen-Milão, assim como Wilamowitz Moellendorf.

⁴³ ROSS (op. cit. p. 9) considera o *Filebo*, por razões conteudísticas, posterior ao *Timeo*.

vista, por exemplo, de uma temporalidade interna, indicada no decurso dramático dos diálogos, como o faz Hector Benoit⁴⁴. No entanto, será considerada, nesta tese, a ordenação *supra*, que permite situar os diálogos estudados em termos de sua anterioridade e posterioridade relativa.

5. Acerca da postura hermenêutica

Quando se trata de perscrutar o sentido das idéias de um determinado filósofo, quando se trata de avançar, pouco a pouco, nas linhas gerais de um pensamento que é parte indissolúvel da história, dirigindo-nos à obra escrita, indagamo-nos sobre a possibilidade de desvelar o seu “sentido próprio”, isto é, aquele que deveria expressar as idéias mesmas do autor em questão. Para Henri Bergson, o sentido de uma obra remete à intuição originária que presidiu toda a sua elaboração, mas que permanece, desde sempre, não-dita⁴⁵. Seria, no entanto, possível nos aproximarmos da mesma por via de uma “imagem”⁴⁶, após transitarmos através dos seus eixos centrais de articulação. No entanto, isso equivaleria a considerar a escritura e a própria linguagem em função de um

⁴⁴ Mais recentemente, Hector A. BENOIT (Notas sobre as temporalidades nos diálogos de Platão. *Boletim do CPA*, nºs 8/9, jun. 1999 – jul. 2000. p. 95-113) considera a temporalidade inscrita na ação dramática dos diálogos como uma referência intencional e objetiva de Platão relativamente à ordenação dos mesmos. Nesse caso, segundo a terminologia do autor, da temporalidade da *lêksis*, dramática, seria possível deduzir uma temporalidade da *nóesis*, relativa à ordenação ideal, iniciada no *Parmênides* e concluída no *Sofista*, e, desta, uma temporalidade da *gênesis*, como História da Filosofia, teoria da História e práxis. A ordenação cronológica seria referida como temporalidade da *poïesis*, não coincidente com as demais.

⁴⁵ “Mais, à mesure que nous cherchons davantage à nous installer dans la pensée du philosophe au lieu d’en faire le tour, nous voyons sa doctrine se transfigurer. D’abord la complication diminue. Puis les parties entrent les unes dans les autres. Enfin tout se ramasse en un point unique, dont nous sentons qu’on pourrait se rapprocher de plus en plus quoiqu’il faille désespérer d’y atteindre. En ce point est quelque chose de simple, d’infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n’a jamais réussi à le dire” (BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: Quadrigue/PUF, 1993. p. 119).

⁴⁶ Bergson distinguirá uma imagem intermediária (*image intermédiaire*; op. cit. p. 119), relativa aos intérpretes, e uma imagem mediadora (*image médiatrice*; op. cit. p. 130), criada pelo próprio filósofo. Em Bergson, a imagem está acima da representação, é um meio-termo entre a intuição e a sua expressão pela linguagem.

conhecimento, em si, não só inefável, mas independente do próprio discurso. Que o escrito possa sugerir algo que o ultrapassa, isso parece inevitável ao discurso filosófico, mas que a sua interpretação se realize a partir de um acesso direto, ou mesmo aproximativo, àquilo que, efetivamente, contém o seu sentido, seria desconsiderar a própria validação do escrito, e que ele, de fato, tenha algo a dizer, seja enunciativa ou anunciativamente. No tensionamento com os seus próprios limites, o escrito sugere aquilo que o transcende, sendo, no entanto, ainda, um dizer, desde onde podemos seguir o caminho inverso, pois o que o transcende só é significado ante o próprio dizer; ademais, é apenas em função de todo o seu desenvolvimento que um pensamento pode ser considerado filosófico. Goldschmidt, de forma semelhante, elabora sua crítica a essa postura interpretativa⁴⁷.

Segundo Goldschmidt, o “tempo lógico” de um texto é revelado em sua estrutura⁴⁸, considerada como o desenvolvimento de um método. Nesse caso, o método presidiria não só a exposição, mas a ordem da descoberta⁴⁹. Seria necessário, portanto, partir da obra escrita para que se possa reconstruir os próprios movimentos do autor⁵⁰. Em consonância com as afirmações *supra*, e relativamente a Platão, afirma: “É pelo método que se deve explicar a composição do diálogo ou, mais precisamente, sua estrutura filosófica”⁵¹. Mas, não seria de se

⁴⁷ “O primeiro motor de um sistema, quer se chame intuição, sujeito (*sujet*), pensamento central, não permaneceu na inação. Reduz-se ele a isso cada vez que se toma um sistema assim, às avessas; ora, a intuição, tão bem denominada ‘original’, tendeu, quanto a ela, a explicitar-se” (GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Apêndice: tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963. p. 140-141).

⁴⁸ Cf. op. cit. p. 143.

⁴⁹ Idem, *ibidem*.

⁵⁰ Cf. op. cit. p. 142.

⁵¹ GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 3. Ademais, afirma Goldschmidt, o método platônico se explica apenas na relação com as passagens no qual é aplicado: “Nous avons eu l’occasion de montrer combien il est malaisé de commenter des passages où Platon s’explique sur sa méthode, si l’on n’étudie en même temps les applications que Platon en a faites” (GOLDSCHMIDT, Victor. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: PUF, 1947. p. 2).

considerar que o próprio método, enquanto tal, seja também um dos resultados da investigação? Ou, ainda, que ele possa ser, inclusive, revisto ou negado ao fim de um processo? No entanto, a posição de Goldschmidt ganha força, na medida em que essa ruptura só poderia ser expressa à base de uma sedimentação estrutural e pela unidade metódica da construção das razões e de sua exposição⁵².

Para Schleiermacher, o sentido de uma obra é delimitado pela unidade entre conteúdo e forma, o que torna possível reconhecer a intencionalidade do texto escrito na unidade do seu estilo. Pressupõe, no entanto, a sistematicidade como a forma própria do discurso filosófico, desde onde efetiva a leitura da obra de Platão⁵³.

Em que pese as contribuições de todas as posições supracitadas, talvez possamos, ainda, considerar o problema sobre outras bases, pois o sentido de um texto não se resolve apenas no escrito, mas em nossas relações com ele. Ora, não há como dialogar com a História da Filosofia sem correremos o risco de nos expressar no âmbito de uma língua, de um tempo e de vivências que são outros. Mas, nesse mesmo gesto, há uma relação produtiva, visto que ela só

⁵² Isso, que pode ser válido para algumas obras, ou um conjunto delas, e mesmo para a totalidade das obras de alguns filósofos determinados, não parece ser, no entanto, suficiente para validar uma postura hermenêutica geral. Ademais, se considerarmos que o método preside a elaboração e, com isso, a sua própria apresentação enquanto método – o que nos forçaria a diferenciar o método apresentado do método aplicado no movimento estrutural –, em que o mesmo se distinguiria de uma “intuição” originária? Com relação a tais observações, Goldschmidt argumenta que “a obrigação, para a exegese, de compreender os textos que ensinam o método à luz daqueles que o colocam em prática, e reciprocamente, se nos impôs, desde aquele momento, a propósito de todos aqueles autores sobre os quais nos pusemos à prova: Aristóteles, os estoícos, Plotino, santo Agostinho, Espinosa, Bergson. No que se refere a Descartes, a legitimação desta obrigação, que não abre muitas vias de facilidade, recebeu uma confirmação brilhante pelo livro de M. Gueroult. É uma questão saber se ela vale para o estudo de todos os grandes autores, mesmo aqueles, por exemplo, cujo ensinamento não admite metodologia explícita, não requerem, também eles, a análise da estrutura de suas obras, a qual, nisso mesmo em que foi ditada por um procedimento filosófico, implica e propriamente constitui um *método*, no sentido etimológico do termo. [...] Mas o importante, na matéria, não é afirmar uma posição teórica, é formular uma regra, uma hipótese de trabalho a ser verificada em cada caso particular” (GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002. p. XXV-XXVI).

⁵³ Segundo GONZALEZ: “the ‘developmentalist’ interpretation also preserves Schleiermacher’s characterization of Plato as a ‘systematic philosopher’” (GONZALEZ, Francisco J. *Dialectic and dialogue: Plato’s practice of philosophical inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern Univ. Press, 1998. p. 4).

passa a ter sentido quando o nosso acesso é delimitado por uma estratégia de interpretação que a significa *em* nosso próprio tempo e circunstância. Por outro lado, faz-se necessário um certo distanciamento dessa mesma perspectiva para que possamos reconhecer, no próprio texto, o movimento de um pensamento que, passo a passo, funda as bases a partir das quais, na idiosincrasia de seu estilo, pela indissolúvel unidade entre conteúdo e forma – que se torna a condição mesma de seu potencial expressivo –, possibilita uma relação filosofante com nossas circunstâncias a partir da linguagem e das relações com a linguagem a que o texto nos conduz. Nesse caso, deveríamos considerar o sentido que o texto traz à nossa circunstância, mais que saber o sentido que conferimos ao texto a partir da mesma. Do mesmo modo foi expresso, *supra*, que não o significamos *a partir* de nossa circunstância, mas *em* nossa circunstância. Pois a obra de um filósofo remete a uma determinada visão de mundo, ou melhor, a uma determinada relação lingüística com o “mundo”, relação que está à base da própria significação *mundo*, bem como a uma determinada relação com a linguagem, ao podermos nos deixar mover no âmbito dos problemas enunciados e anunciados em seu discurso. Que pretenda, com isso, produzir um efeito no leitor, embora esse efeito permaneça sempre indeterminado ante a possível expectativa do autor, parece mesmo inevitável. E que o discurso interpretativo não deixe de consistir, nesse gesto, em uma espécie de metadiscurso e que estabeleça um diálogo com a própria obra, parece igualmente inelutável. Ao pretendermos instaurar um espaço de correspondência com o texto, situamo-nos, assim, na esfera do seu *sentido*, da direção que insinua ao pensar, na medida em que, na idiosincrasia do seu estilo, indicia uma determinada relação com a linguagem sob o horizonte da sua estrutura e do seu silêncio imanente.

Tal perspectiva, que expressa uma “ressonância” entre o texto e a circunstância do intérprete, instaura uma contínua reconsideração das nossas relações para com a filosofia, tendo em vista que, em seu dinamismo, incita a filosofar sobre o próprio sentido do discurso filosófico. E os diálogos de Platão expressam um convite a filosofarmos, dialogando com a sua obra⁵⁴, atitude que sustenta a possibilidade do seu sentido. O *sentido* denota uma rede de relações; o *sentido próprio*, do qual poderemos pretender nos aproximar indefinidamente, permanece de todo inacessível. Desde esse ponto de vista, uma crítica sobre os limites e possibilidades de uma reflexão hermenêutica, cuja validação só se completa no movimento que transcende uma mera recuperação, como tal inexistente, se coaduna com a multiplicidade de perspectivas que configuram as condições idiossincráticas de sua própria efetivação.

6. Considerações complementares

A diferenciação entre o Sócrates de Platão e o Sócrates histórico se torna irrelevante para os fins deste estudo, a não ser na medida em que lança alguma luz sobre a caracterização da personagem. A existência de um gênero de ficção literário, e não biográfica, em outros autores socráticos do mesmo período⁵⁵, reforça o tratamento de Sócrates como personagem de Platão⁵⁶. Por outro lado, o Sócrates platônico conservou os traços do Sócrates histórico, o que se torna

⁵⁴ “The study of the Platonic dialogues should ideally be itself a dialogue, primarily with the dialogues themselves” (GONZALEZ, Francisco J. Op. cit. p. IX).

⁵⁵ O que nos remete à referência de Aristóteles acerca dos *sokratikoi lógoi* (*Poética*, 1447b11).

⁵⁶ Para um maior aprofundamento acerca desse ponto, remeto a Charles KAHN (op. cit. p.1-35). Vide, ainda: MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *Le problème de Socrate*. Paris: PUF, 1952.

significativo, na medida em que o diálogo platônico acaba por mimetizar relações vivenciais com a filosofia e o filosofar⁵⁷.

Tomaremos como texto base, com relação ao *corpus* platônico, em grego, a edição *Les Belles Lettres*. As referências à tradução se farão, no entanto, a partir de edições diferenciadas, indicadas, em cada caso, sempre que o cotejamento com o original pareceu indicar a melhor alternativa. Relativamente à *República*, no entanto, a tradução de Shorey permaneceu exemplar, embora, como nos demais casos, outras referências sejam feitas. Os casos em que a autoria da tradução não é assinalada, permanecem sob minha responsabilidade, inclusive aqueles em que a tradução é cotejada com a de outros autores. O texto original, sempre que a referência à obra o exigir, será transcrito em rodapé.

⁵⁷ "We may say of Plato that he invents the conversations of Socrates with the same freedom as other Socratic authors, but that Plato does it both more philosophically and more lifelike. A lifelike picture of the past is one in which time and place, character and action are not only internally consistent but do not conflict conspicuously with well-know facts. Hence Plato's dialogues are relatively free of anachronism; that is simply a consequence of their dramatic realism" (KAHN, Charles. Op. cit. p. 35).

I. O exceder de si do discurso

1.1. A ascensão do discurso

1.1.1. Dinâmica e complexidade estrutural

Ao início do Livro VII da *República*, Sócrates solicita a Gláucon: “imagina (*apeíkason*), nesta circunstância, a nossa natureza (*physis*) relativamente à educação (*paideía*) e à não-educação (*apaideusía*)”⁵⁸. O uso do verbo *apeikázō* não deve ser fortuito. Indica-se, com isso, que Gláucon deverá tomar um ponto de partida semelhante ao dos prisioneiros da cena que Sócrates passa a descrever, a imagem (*eikasía*), quando então a narrativa alegórica é transposta ao plano dialógico. Não há, no entanto, um mero paralelismo, mas um intercâmbio, uma permuta, a articulação entre os dois planos do discurso: na cena dos prisioneiros,

⁵⁸ ἀπεικασον τοιούτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας (*Rep.*, 514a1-2). Nesse contexto, *apeíkason* assume o duplo sentido de “imaginar” e de “comparar”. Quanto ao primeiro sentido, vide *infra*; o segundo é estabelecido pelo próprio contexto, o qual relaciona *paideía* e *apaideusía* com a cena a ser descrita. Nesse caso, Reinhold Aloysio ULLMANN propõe: “Compara com esta circunstância a nossa natureza relativamente à educação e à não-educação”. A tradução de ἀπεικασον, nesse contexto, por Émile CHAMBRY é “représente” (PLATON. *Oeuvres complètes*. Tome VII, 1^{re} partie. Trad. de Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1949. p. 144). Paul SHOREY, no entanto, prefere “compare” (PLATO. *The Republic*. Vol. II. Introduction and translation by Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1946. p. 119). Maria H. R. PEREIRA, por sua vez, traduz por “imagina” (PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. p. 317). Embora todas essas possibilidades sejam indicadas pelo uso do verbo *apeikázō*, a opção por “imagina”, no entanto, é reforçada, não só pela aproximação com o substantivo *eikasía*, anteriormente empregado na imagem geométrica da linha (*Rep.*, VI, 509d-511e), mas também pela resposta de Gláucon, em 514b6: Ὅρω, ἔφη, “eu vejo, disse”, assim como pela continuação do discurso de Sócrates, em 514b7, que reforça o uso do verbo *horáō*, com conotação metafórica, na medida em que não designa, propriamente, uma visão dos olhos. Mais decisivo, no entanto, é o uso do termo *eikón*, ao se referir à cena dos prisioneiros da caverna, em 518d2. Ademais, “a palavra ἀπεικασον aparece na imagem seguinte equiparada expressamente aos demais εἰκόνες que Platão emprega neste contexto, como na imagem do Sol e na proporção matemática. Pois também esta última é um εἰκόν em toda a regra, como o demonstra o sinônimo ὁμοιότης em 509c6 e o múltiplo emprego do verbo ἔοικε derivado de εἰκόν (510a5; 510d7)” (JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes/Editora da UnB, 1989. p. 605, nota 65).

visionada por Gláucon (cf. *Rep.*, 514b6-7), reside uma das condições para a sua própria elevação à visão (*ideîn*) do princípio, *tò agathón* (cf. *Rep.*, 517b8-c5), e à consideração do papel do filósofo na *pólis*. Nesse caso, a ascese de Gláucon é análoga à do prisioneiro liberto⁵⁹. E irá, também, indiciar um plano mais abrangente, relativo ao leitor-intérprete. Nesse devir, cada um dos planos discursivos elabora sua própria ascensão, enquanto estabelece, simultaneamente, correlações com os demais.

Internamente ao primeiro plano, a ascensão se verifica no trânsito da *eikasía* à sugestão da “visão” do princípio, no símil do Sol, e na passagem de uma condição de dependência à autonomia ético-político-cognitiva, na trajetória do prisioneiro liberto; no segundo, na interconexão entre a *dialégesthai* filosofante de Gláucon e Sócrates e a inteligência da Idéia do Bem, por cada um, a partir de onde se torna possível agir com prudência⁶⁰ na vida pública e privada. Como vimos, a *eikasía* pertence também ao plano dialógico, embora corresponda a uma imagem interior, quando então a função epistêmica da imagem passa a se situar em um grau mais elevado; do mesmo modo, a inteligência do Bem corresponde, também, a uma “visão”⁶¹, mas superior àquela dos prisioneiros, ou mesmo à visão sensível dos dialogantes. Tanto no plano alegórico, como no dialógico, a correlação entre visão e cegueira na ascese⁶², a experiência do limite e da transposição do limite a cada deslumbramento, ou, ainda, a interconexão entre o encontro do outro e a solidão no percurso ascendente-descendente⁶³, são expressas tanto na ação ético-político-pedagógica daquele que retira o ex-prisioneiro da caverna, como na

⁵⁹ A ascese (*áskēsis*) corresponde, aqui, a um exercício de “purificação” ética e intelectual ante a *amathía*, um movimento de transposição de limites restritivos e uma *paideía* filosófica que tem em vista o desenvolvimento da *areté*, em busca de uma ascensão à contemplação do Bem e do Belo.

⁶⁰ *Emphrónōs* (*Rep.*, VII, 517c5).

⁶¹ Observe-se, nesse caso, em 517b8-c5, o jogo de relações entre *horágō*, *idéa* e *ideîn*.

⁶² No plano dialógico essa relação é expressa, principalmente, em 517b8-c5.

⁶³ Sobre a ascese, na *República*, VII, 514a-517c, envolver a simultaneidade da solidão e do encontro, na trajetória de saída e descenso à caverna, vide cap. 1.3.

relação dialógica entre as personagens centrais. Ademais, Gláucon é guiado por Sócrates, assim como o prisioneiro é guiado por aquele que desce à caverna para libertá-lo. Do mesmo modo, a saída e o retorno à caverna expressam um movimento análogo ao da construção da *pólis* ideal, em oposição àquela outra, onde os homens combatem por sombras e estão em disputa pelo poder⁶⁴.

No entrelaçamento do conjunto, expressa pela mobilidade recursiva de um a outro plano, ergue-se a unidade da estrutura dramática, onde os motivos expressos contribuem para um mútuo esclarecimento, demarcando a mobilidade interna de um discurso estruturalmente complexo⁶⁵.

Outro aspecto dessa complexidade se situa na relação da assim chamada “alegoria”⁶⁶, ou “mito da caverna”⁶⁷, com a imagem geométrica da linha, agora distendida à narrativa dialógica, em correspondência analógica com a narrativa

⁶⁴ καὶ οὕτω ἕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκήσεται ἀλλ’ οὐκ ὄναρ, ὡς νῦν αἱ πολλαὶ ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται, ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος (*Rep.*, VII, 520c5-d1). Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 143): “So our city will be governed by us and you with waking minds, and not, as most cities now which are inhabited and ruled darkly as in a dream by men who fight one another for shadows and wrangle for office as if that were a great good”. Segundo RADICE (*Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. 6. ed. Milano: Rusconi, 1997, p. 1243): “E così lo Stato potrà dirsi amministrato da gente desta e non trasognata, sia a nostro che a vostro vantaggio, mentre oggi la maggior parte delle Città è retta da uomini che si azzuffano per delle ombre e sono in perpetua rivolta per il potere, come se fosse un gran bene”. Observe-se que o verbo οἰκέω admite “habitar” e “governar”; no entanto, a opção por “governar” ou “administrar” é reforçada pelo contexto da argumentação, em 520c-521a.

⁶⁵ A trama interna do discurso filosófico de Platão parece ser inesgotável, seja em função do entrelaçamento interno dos planos discursivos de cada diálogo, seja pela relação que cada diálogo estabelece com todos os demais, assim como com o contexto sócio-político-econômico em que ocorreu a sua escritura.

⁶⁶ A dimensão alegórica expressa a condição de uma reflexão que toma a imagem como ponto de partida; mas a imagem, nesse caso, contrariamente à imagem geométrica da linha, exposta no Livro VI, remonta à narrativa, ao *mythos* de uma condição originária, não redutível ao *lógos*.

⁶⁷ Diversos mitos platônicos evocam, de múltiplas formas, o tema da ascese, como o mito do mistério do amor (*Banquete*, 209e-212b) e o da parelha alada (*Fedro*, 246a-249b), além das passagens relacionadas à reminiscência; o mito da distribuição das sanções (*Fédon*, 113d-114) mantém, ainda, explícito o tema da libertação dos grilhões dos prisioneiros (onde a caverna pode ser equiparada às regiões interiores da Terra), em correspondência com a imagem que Sócrates passa a descrever, na *República*, VII. Vide, ainda: nota 69 e cap. 3.1.

alegórica, mesmo que a correspondência supracitada não possa e não deva ser estabelecida de forma linear e pontual⁶⁸.

Na dramaticidade, a temporalidade imanente da narrativa do *mythos*, a temporalidade dialógica e a temporalidade da recepção se cruzam na ação de personagens circunstanciados. Nesse plano, a correlação entre interioridade e exterioridade, *mythos* e *lógos*⁶⁹, estrutura enunciativa e dinâmica anunciativa demarcam dimensões complementares e interatuantes de um discurso que, enquanto tematiza a ascese ético-político-cognitiva das *psykhaí*, mantém o seu próprio movimento ascensional.

Torna-se, com isso, significativo que a unidade seja reconstituída no dinamismo da estrutura dramática, pois a trama complexa de distintas ordens discursivas converge em uma narrativa onde personagens, na contextualização de suas relações, passam a representar o drama que une vida e filosofia. A dramaticidade contextualiza o leitor, viabiliza a passagem entre o seu próprio viver e a narrativa, sugerindo a inauguralidade de cada leitura possível. Na medida em que remete à condição vivida, ao relacionamento dinâmico entre a filosofia e o filosofar, oportuniza a distensão da correspondência supracitada a um plano mais abrangente, no qual o leitor-intérprete poderá se compreender em continuidade⁷⁰.

⁶⁸ A relação analógica, nesse caso, corresponde a que a interseção entre os dois planos expressa uma relação entre relações. O uso constante da analogia, nos diálogos platônicos, como procedimento dialético determinado, expressa a proporcionalidade entre a imagem e a idealidade. Essa, no entanto, não é redutora, mas aproximativa: tanto na passagem da imagem, correspondente à *eikasía*, aos *eíde*, como da alegoria, ou imagem-*mythos*, à dialogicidade, há um “salto”, ou seja, a passagem a um plano cognitivo que se destaca do precedente, embora a esse vinculado, na ascese das *psykhaí*. Sobre as relações entre a alegoria e a linha, vide seção 1.3.1.

⁶⁹ A distinção entre *mythos* e *lógos*, em Platão, permanece indeterminada (cf. PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993. p. 65). Um exemplo dessa correlação indeterminada entre *mythos* e *lógos* é expressa na concepção da *anámnēsis*, exposta no *Ménon*, assim como na *República*, Livro X, no *Fedro* e no *Fédon*. Ademais, Platão se refere, no *Teeteto*, à origem comum de *mythos* e *lógos*: o espanto (*thaumátzein*) primitivo: *μᾶλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν* (*Teet.*, 155cd) (cf. SCHÜLER, Donald. *Mythos e lógos nos diálogos platônicos*. *Letras Clássicas*, São Paulo, nº 2, outubro, 1998. p. 320).

⁷⁰ “Já no seu ensino real, porém mais ainda na sua imitação escrita, quando se considera que Platão também queria conduzir o leitor ignorante ao saber ou que, em relação a este, pelo menos

Essa direção é indicada no próprio texto: já ao princípio da descrição da cena, Gláucon demonstra seu estranhamento, pois lhe pareceu absurda (*átapos*)⁷¹. Sócrates, no entanto, ao dizer que os prisioneiros são “semelhantes a nós”⁷², indica a Gláucon a observação de sua própria condição; mas, há algo de sugestivo nessa expressão, pois é possível que o leitor se sinta incluído na ação pronominal. Na interação com a narrativa, deverão ser, os prisioneiros, também semelhantes àqueles que, em sua interioridade, revivem as condições de inteligibilidade do texto, conferindo vida ao escrito. A função personagem, no plano dramático do discurso, mimetiza relações dialógicas concretas e reforça esse trânsito⁷³. Reintegrado ao drama, caberá ao leitor, assim como a Gláucon, visualizar a imagem⁷⁴ e seguir, desde a sua própria experiência, um percurso análogo ao dos prisioneiros, para buscar “acompanhar o pensamento”⁷⁵ de Platão, mediado pelas personagens do diálogo.

tinha que se prevenir para que não causasse uma fantasia vazia do saber – pelos dois motivos, o principal para ele deve ter sido conduzir cada estudo desde o início e calculá-lo de maneira que o leitor fosse obrigado à geração interior própria do pensamento intencionado, ou então entregar-se, de modo bem claro, à sensação de não ter encontrado nada e de não ter compreendido nada. Ora, para isso é necessário que o fim do estudo não seja pronunciado diretamente nem redigido literalmente [...] mas que a alma seja obrigada a procurá-lo e seja dirigida para o caminho onde possa encontrá-lo” (SCHLEIERMACHER, Friedrich. Op. cit. p. 44). Vide, também: SCHMIED-KOWARSKI, Wolfdietrich. Platão – A Idéia do Bem – Aos primórdios da filosofia prática. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). *Amor Scientiae*: festschrift em homenagem a Reinhold Aloysio Ullmann. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 697.

⁷¹ ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους (*Rep.*, 515a3). De algum modo, Gláucon vê os prisioneiros como “sombrias”, na medida em que considera a descrição “estranha”, ou “absurda” (os dois sentidos estão incluídos na significação de *átapos*), até que Sócrates lhe faz notar: “São semelhantes a nós” (vide *infra*; *Rep.*, 515a4). Observar a sua própria condição, desde uma perspectiva mais abrangente, à semelhança dos prisioneiros, seria a sua primeira ruptura e o seu próprio deslumbramento.

⁷² Ὅμοίους ἡμῖν, ἦν δ’ ἐγώ (*Rep.*, 515a4).

⁷³ O diálogo escrito mimetiza, por um lado, o diálogo circunstanciado com o outro e, por outro, o diálogo interior. A função personagem, por sua vez, sugere uma identificação do próprio leitor com um ou outro dos dialogantes e, com isso, sua interação com o decurso da argumentação.

⁷⁴ Gláucon vê a cena (cf. *Rep.*, 514b6-7), assim como os prisioneiros vêem as sombras. Mas, não é possível uma equiparação completa, pois, ao contrário destes, como já foi expresso anteriormente, a imagem que lhe é oferecida pela descrição de Sócrates não deriva da “visão sensível”, mas de uma “visão interior” (embora não se trate ainda de uma “visão intelectual”), assim como é sugerida ao leitor.

⁷⁵ Fórmula recorrente dos diálogos platônicos, verificada em múltiplas expressões, como, por exemplo, em 517c5. No *Sofista*, 243a, a formulação “acompanhar o pensamento” é diretamente relacionada à dialogicidade, em oposição ao discurso longo.

No contexto da *República*, VII, 514a-517b, a correlação entre educação e não-educação é expressa pelo percurso que conduz das aparências à contemplação ideal. E o discurso que tematiza a ascese é, em si, ascensional. Esse movimento não é, no entanto, linear, mas evoca transposições, entrelaçamentos recursivos, e sugere significados. A condição simultaneamente alegórica e dialógica da narrativa faz com que, ao transitar de uma a outra, acabemos por entrever, no discurso platônico, que é, antes, o seu dinamismo o que mantém a unidade do conjunto, dado que o discurso é construído em vista de uma leitura que remete ao intérprete o processo de construção de um sentido que perpassa a singularidade de sua própria experiência, em sua atitude filosofante frente ao texto. Isso se deve a que o filosofar do discurso filosófico de Platão pretende recriar o movimento no qual a posição do problema filosófico, que está ao fundo das interrogações, possa ser alcançado. Em seu dinamismo está a sua unidade, pois reside nele o seu sentido, a direção que instaura a um pensar que co-participa de seu movimento desde a sua própria circunstância.

Nesse movimento, as condições da interpretação são distendidas para além do escrito, e o discurso se equipara a um "organismo vivo"⁷⁶. Em termos gerais, a alegoria, a dialogicidade e a dramaticidade indiciam essa mobilidade e, em sua esfera anunciativa, na sugestão de um percurso que deverá ser delineado pelo próprio leitor, incitam a pensar.

Na unidade entre dinâmica e estrutura, o exceder de si do discurso está ao fundo da tematização do problema da ascese das *psykhaí*, assim como de suas relações ético-políticas, ou seja, do exceder de si da própria condição humana. A

⁷⁶ No *Fedro*, 246a-c, assim como no *Crátilo*, 424e-425a, o escrito é comparado a um organismo vivo. No *Fedro*, é explícita a relação na qual, apenas na interioridade daquele que lê, ou na alma daquele que é seu pai, o escritor, o escrito torna-se vivo, dinâmico; considerado exclusivamente em si mesmo, é estático, incapaz de se defender.

condição filosofante de um discurso que, em seu devir imanente, excede a si mesmo, seja em cada um dos planos, como veremos a seguir, seja na força anunciativa da unidade dramática, se faz, desse modo, indissociável de seu sentido propriamente filosófico. É compreensível que o escrito platônico mantenha, assim, as marcas de seu inacabamento, as aporias de um pensamento que tensiona consigo mesmo, tendo em vista que é esse mesmo tensionamento o que deve, efetivamente, ser dito, para além daquilo que enuncia, em um processo no qual o dizer transborda de sua contingência.

Nesse primeiro momento, a unidade entre conteúdo e forma se expressou pela correlação entre planos discursivos, na qual a dinâmica ascensional interagiu com a tematização da ascese das *psykhai*. A escritura filosófica de Platão remete, assim, para além das definições e esquemas, a uma significabilidade que exige uma interação que torna possível compreender o seu sentido, a partir de uma experiência possível; e, em função de uma exigência imanente a esse mesmo movimento, situa-se na região intermédia entre o saber e o não-saber, o que inclui a consciência dos limites da própria discursividade, residindo, nesse processo, a sua força maior⁷⁷. Há, nessa forma de escritura, um estilo, expresso pela dinâmica imanente de um discurso que transborda, a cada passo, dos seus próprios limites. Mas é preciso, então, que a estrutura do discurso expresse essa mesma condição.

⁷⁷ No *Banquete*, 204a, a sabedoria humana (*phrónesis*) só se torna possível em função da consciência do não-saber.

1.1.2. A dialética limite-processo

Ao princípio da *República*, VII, 514a- 517c, o ver é, ele mesmo, opacidade; o mostrar é, em si, ocultar. Mas, o olhar excede no limite de sua cegueira, quando então o invisível é o que deve ser visto; e o não-pensado, o que deve ser pensado. Na dupla condição da posição de limite – negação e condição do excesso –, e na dupla condição de um processo que é, simultaneamente, condição e negação do limite, o não-dito é prenunciado na imanência do dizer⁷⁸.

Nessa correlação, cada um dos planos discursivos, o alegórico e o dialógico, conduz, na passagem supracitada, a um eixo de força central: as relações entre o limite e o devir no âmbito do limite, entre o devir em seu exceder pela ruptura do limite, e entre o exceder e a re-posição do limite em sua condição restritiva; ou, em outros termos, na correlação dialética entre limite e processo. Essa matriz articula a dinâmica da ascensão, seja na tematização do percurso dos prisioneiros ou de Gláucon, seja no plano da escritura, expressando, em conteúdo e forma, um sentido ao discurso filosófico em Platão, ou, em outros termos, e em conotação diversa, um sentido filosófico ao discurso de Platão, pois, se nessa passagem há um *télos* do discurso filosófico, na Idéia do Bem, há também um *télos* filosófico do discurso, em sua condição erótico-ascensional.

No plano dialógico, é no limite entre as dimensões enunciativa e anunciativa do discurso de Sócrates, isto é, na relação dinâmica entre o que diz e o que sugere, que Gláucon buscará acompanhar o seu pensamento. Em 517b-c

⁷⁸ O termo “processo” indica, aqui, um devir gradativo e ascensional, mas também o devir que excede na ruptura. Se, por um lado, o processo ascensional se diz sempre relativamente a um limite, por outro, o limite está também em cada passo, em cada ruptura instaurada, quando se diz relativamente ao processo; há, aqui, um processo imanente ao limite, e um limite imanente ao processo. Ademais, o limite, em si, permanece anunciado para além da discursividade, mas é apenas na discursividade, em seu processo, que pode ser enunciado.

essa distância fica indicada, tornando-se clara em 533a, quando Sócrates afirma que Gláucon já não poderá mais acompanhá-lo, pois o que afirma depende da sua própria visão do Bem⁷⁹. Gláucon deverá perseguir aquilo que, em sua própria experiência, e em sua interioridade, o discurso de Sócrates anuncia. E é o gesto que o faz estar no limite da relação dialógica, desde a sua interioridade, a condição pela qual o que se anuncia, impregnando o significado da enunciação, lhe permite estar em condições de reencontrar, em sua própria experiência, o sentido do dito.

No plano alegórico, é no limite de suas visões que os prisioneiros enfrentam a cegueira do deslumbramento para “atravessá-la” e poderem, com isso, e apenas por isso, observar-se em processo. No caso dos prisioneiros, a superação do deslumbramento não ocorre por mero acréscimo de uma condição outra do olhar, mas por um enfrentamento da própria cegueira, pelo desvio de um olhar que, dirigindo-se diretamente à luz, nessa direção se mantém, mesmo que conduzido ou reconduzido por outrem, mesmo que a tendência primeira seja o retorno; quando, então, se faz necessário cruzar por dentro da sua aparente impossibilidade. Há, aqui, a condição paradoxal de que é preciso estar na cegueira para vê-la, enquanto tal, e, nesse caso, a cegueira se torna a condição de um olhar que excede a si mesmo. Mais ainda: se a cegueira da cegueira dos prisioneiros expressa a condição primitiva do olhar no âmbito do limite restritivo, esse mesmo limite é o seu ponto de ruptura, quando então a cegueira transmuta no olhar do olhar. Nesse devir, emerge a condição de alguém que se re-conhece

⁷⁹ É, nos diz Sócrates, no limite do inteligível que se avista, a custo, a Idéia do Bem, para retornar, com prudência e consciência de si (*émphron*, 517c5), à vida pública e privada (cf. *Rep.*, 517b8-c5). O texto remete, nessas passagens, a uma experiência interior, tanto de Gláucon, como de Sócrates e, por extensão, do próprio leitor. Esse ponto será retomado no capítulo 2.

ao se des-conhecer, no habilitar-se, em seu ser-outro, àquilo que transborda em sua alteridade imanente.

Em cada contexto, o limite demarca a dualidade do fim e do início, e um conhecimento que ascende no dinamismo de sua ambigüidade. Nesse devir, no tensionamento entre o tender à oclusão, à pretensa autarquia e suficiência do ver, e o exceder de si, o limite é, simultaneamente, condição e negação do processo, e este, condição e negação do limite. Verifica-se, assim, a dupla condição na qual uma totalização determinada tende ao seu fechamento, enquanto, no limite desse mesmo movimento, prenuncia a emergência de um estado de excesso. Mas, o transbordar tenderá a um novo fechamento.

A dialética do limite e do processo é, assim, situada na circularidade de um discurso que, por um lado, remete à cristalização ante o limite restritivo (limite_1) de um processo que se efetiva como repetição, ou re-posição (processo_1), enquanto, por outro, prenuncia o limite-excesso (limite_2) de um processo que se efetiva como trans-posição (processo_2). Nesse caso, dizer o limite restritivo se dá apenas no processo de um dizer que transborda na sucessão de planos, assim como dizer o processo no qual o discurso ultrapassa a si mesmo se efetiva ante o limite no qual o dizer anuncia seu excesso. Mas, como já foi observado acima, ponto ao qual retornaremos a seguir, o exceder tende a ser novamente re-posto no limite restritivo, e este, por sua vez, em seu exceder. Pois, se o limite é condição e resultado de um *processus*, o avançar e estar em marcha, o é também de um ir além, uma saída, um *excessus*. Ademais, se o limite-*excessus* só se faz visível na retenção do limite restritivo, também esse só se faz visível, enquanto tal, no ato mesmo de seu transbordar, e apenas após a sua ultrapassagem, quando então, nessa correlação, é dito face ao seu sentido, da direção que instaura. Nessa

circularidade ascendente, onde o dinamismo se perfaz em função de sua própria ambigüidade, estar no limite é já ultrapassá-lo.

Na cena descrita por Sócrates, o ex-prisioneiro quer retornar, seja no caso da visão da fogueira, como no da saída da caverna. Ao tender a voltar atrás, ao tender ao devir repetitivo de sua condição anterior (processo₁), só vê o deslumbramento em sua condição restritiva (limite₁). Talvez esse retorno, no entanto, o torne mais apto à escuta daquele que desce ao seu encontro. Nesse movimento, a relação transmuta, e o ser-outro do limite, no ser-outro do olhar – um olhar que perpassa a própria cegueira –, transborda a partir de sua contenção (processo₂); pois o olhar que “vê” a sua própria cegueira, ao fazê-lo, excede a si mesmo (limite₂), e insinua um novo horizonte e, com ele, um novo limite. Pois o ex-prisioneiro será re-posto em seu limite restritivo, relativamente ao novo deslumbramento, à saída da caverna. O ciclo se repetirá ainda mais uma vez, no retorno à caverna, na nova cegueira daquele que passa da luz às sombras.

Se cada ruptura prenuncia um novo limite restritivo, e esse limite uma nova ruptura, a correlação, no entanto, não é simétrica: o primeiro consiste em uma tendência, uma deriva “natural” (cf. *Rep.*, 517c7-d2), e o rompimento ocorre por um constrangimento, um enfrentamento, e até mesmo uma certa violência, pela qual o prisioneiro é “curado” e “libertado” das suas amarras⁸⁰. Porém, essa violência é relativa, já que encontra correspondência na *dynamis*, na potência daquele que é liberto, sem a qual não poderia se elevar. Ademais, deve corresponder apenas ao limite da visão do próprio prisioneiro. A circularidade,

⁸⁰ O uso da voz passiva, nesse contexto, não designaria, porém, uma condição de mera passividade do prisioneiro, mas também a potência, a faculdade que permite a sua elevação. Já na *República*, V, 477c1-e3, Platão expressa a potência (*dynamis*) como a condição intermédia entre o ser e o não-ser, ou entre ciência (*epistémē*) e opinião (*dóksa*), relacionando-a com a vista e o ouvido, ou seja, aquilo que, em seu devir, dirige-se ao Ser. A *dynamis* equivale à “la capacità di produrre atti conoscitivi, e non una ‘conoscenza perennemente in atto’ (cf. *Theaet.* 197b-198d)” (CENTRONE, Bruno. In: PLATONE. *La Repubblica*. Bari: Laterza, 1997. p. 763, nota 75).

nessa assimetria, eleva-se na ruptura, o que é indicado pela sua irreversibilidade. A cada novo deslumbramento, o ex-prisioneiro não poderá mais retornar simplesmente à sua condição inicial: já é outro o seu olhar sobre as sombras, ou sobre aqueles que ainda estão restritos ao limite das sombras. Serão as próprias sombras, medida de sua visão anterior, que o cegam no retorno à caverna, indicando um esquecimento da condição anterior de seu olhar. O retorno equivaleria, assim, a um des-esquecimento, e a continuidade de sua ascensão ético-político-cognitiva, à base da visão do princípio, e não uma mera recondução à condição dos demais prisioneiros⁸¹.

A cada passo, o deslumbramento adquire um sentido diverso, situando-se em um grau mais elevado. Do mesmo modo, cada *excessus* tenderá a um devir repetitivo e fechado sob um limite restritivo de uma nova ordem. Face ao segundo limite, à saída da caverna, e a um retorno não mais possível por completo, não seria possível conjecturar que o prisioneiro poderia permanecer na condição intermédia daqueles que se escondem atrás do muro e iludem, com imagens artificiais, os demais? De fato, há, na figura desses outros habitantes da caverna, que permanecem ocultos (cf. *Rep.*, 514b-515a), a sugestão de uma nova espécie de aprisionamento, e a tendência à re-posição, em um plano distinto dos prisioneiros acorrentados, do devir repetitivo e fechado (processo₁-limite₁). Sendo os produtores do aprisionamento, suas condições poderiam nos parecer mais elevadas, pois manipulam objetos “mais reais”. No entanto, uma observação mais

⁸¹ καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἐκάστῳ εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν καὶ συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι· συνεθιζόμενοι γὰρ μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ τάληθῆ ἔωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 143): “Down you must go then, each in his turn, to the habitations of the others and accustom yourselves to the observation of the obscure things here. For once habituated you will discern them infinitely better than the dwellers there, and you will know what each of the ‘idols’ is and whereof it is a semblance, because you have seen the reality of the beautiful, the just and the good” (*Rep.*, 520c1-4).

atenta do contexto dramático nos fará observar que, sob certo aspecto, estão em estado ainda mais precário, relativamente àqueles que aprisionam, pois aquele que desce para libertar um dos prisioneiros não cogita em libertá-los. Mas, por que os prisioneiros acorrentados teriam a potência (*dynamis*) necessária para serem libertos, e estes não? A “escolha” do prisioneiro a ser liberto deixa entrever um motivo ético-político de fundo⁸². Os demais “prisioneiros” do muro da caverna, atrelados à sua própria *tékhnē*, limitados pelos artifícios que utilizam para iludir, reclusos pelo muro que os oculta, expressariam a condição da *amathía*, a ignorância, o não-saber do não-saber, que delimita o âmbito de um falso saber, enquanto fechado e pretensamente suficiente. Seria possível reconhecer, nessas personagens, um estado de *apaideusía*, tendo em vista que, cercados pelo muro e limitados em seu próprio agir, permanecem restritos a essa condição⁸³. A alegoria, no entanto, gira sempre em torno da idéia do rompimento do não-saber do não-saber, que perfaz o processo do prisioneiro liberto.

Um novo nível do limite restritivo surge na remissão àqueles que, permanecendo na “Ilha dos Bem-Aventurados”, negam-se a retornar, mas deverão ser constrangidos a fazê-lo em vista do bem maior da *pólis* (cf. *Rep.*, 519c-520a). A tendência do ex-prisioneiro de permanecer fora da caverna denota uma possível dissociação entre a dimensão ético-política da ação e a intelecção, de onde deriva a necessária construção da unidade entre ambas, o que expressa um sentido mais amplo à *paideía* platônica. E é em função dessa unidade que é preciso retornar à caverna, ir ao encontro daqueles que permanecem acorrentados. Mas, ao trilhar o caminho de volta, supostamente para escolher e

⁸² Segundo Gilles DELEUZE (*Abécédaire*: lettre “H”, de *Histoire de la philosophie*), o problema da “escolha” daquele que deverá ser o governante é o problema de fundo do platonismo.

⁸³ Assim como no caso dos prisioneiros acorrentados, a *apaideusía*, a não-educação, seria expressa pela relação restritiva e fechada com o limite. Essa condição é, simultaneamente, ética, política e cognitiva.

libertar outro prisioneiro, não repetirá todo o ciclo ascendente-descendente? Não estará “liberto”, o ex-prisioneiro, apenas em seu próprio devir-mestre, e na medida em que, nesse mesmo processo, busca exceder os seus próprios limites⁸⁴? Ou, ainda, apenas em face do limite último da morte, assim como é preconizado no *Fédon*, na medida em que a filosofia é uma preparação para a morte? Ou a sua “libertação” indicaria, antes, o estar em marcha, na sucessiva ultrapassagem de seus próprios limites? Tais questões sugerem que o problema da relação entre *paideía* e *apaideusía* estaria sempre relacionado a um movimento que não se esgota na libertação dos grilhões, na saída ou no retorno à caverna, ou sequer na “visão” do princípio, e passa a se referir ao próprio devir ascendente-descendente, simultaneamente político, ético e cognitivo.

Ora, nem mesmo a visão do Sol é ponto de chegada, mas, antes, a dobra, fazendo do retorno momento de um movimento mais amplo que é, em si, circular e ascensional, pois haverá uma nova dobra, no suposto encontro do outro, momento primeiro do seu devir-mestre, ao libertar outro prisioneiro. De fato, a primeira ocorrência estranha às sombras que o prisioneiro contemplava não seria a luz da fogueira, mas o outro que o liberta⁸⁵.

Desde uma tal inversão de perspectiva, aquele que liberta o prisioneiro está, também, em devir. Sua tarefa se perfaz desde a condição de alguém que, novamente, teve que se acostumar à escuridão, em sua descida, em seu retorno

⁸⁴ Sobre esse ponto, vide as seções 1.3 e 1.4. H. BENOIT (*Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996. p. 75) considera essa segunda ascensão do prisioneiro um momento de superação dialética, uma “síntese concreta”.

⁸⁵ O retorno à caverna está, em certa medida, analogicamente relacionado à dialética descendente, expressa na imagem da linha segmentada, na *República*, VI. Assim como o retorno, a dialética descendente indica, antes, a continuidade da ascense, na medida em que não se trata de uma recondução a uma condição anterior, dado que a visão do princípio possibilita a inteligência (*nósis*) dessa mesma condição. A imagem da linha, nesse percurso descendente, privilegia o aspecto ontoepistemológico, quando então, seguindo de Idéia em Idéia, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, e terminando em Idéias (cf. *Rep.* 511b3-c2), a relação entre *eikasía* e *nósis*, e entre gênese e princípio, é por fim reconduzida à ordem do Ser. A alegoria reintegra o aspecto ético-político nesse processo.

solitário: solidão no encontro, e, no limite, do des-encontro; solidão partilhada na radical reclusão de sua própria experiência, reconduzida ao outro; solidão na ruptura, na negação, na ultrapassagem que deixa para trás os outros prisioneiros e mesmo aquele que lhe conduziu, com os quais partilhava, em certa medida, a imagem de si. Ao retornar solitário, não reconhece mais essa imagem, e, nesse mesmo caminho, na medida em que excede o seu próprio limite, pode então conhecer a si mesmo. Mas, o autoconhecimento, o encontro de si, conduz ao encontro do outro no reconhecimento da condição humana⁸⁶.

Em sua condição atual, aprendiz de mestre na experiência do encontro e do des-encontro, há uma nova iluminação, e uma nova forma de ocultamento. O encontro do outro se põe agora na perspectiva da *pólis* ideal, ou para além da mesma: encontro com as Idéias, na *anámnese*, no retorno ao tempo que precede esta vida; encontro erótico, na partilha da ascese, no diálogo dos *phíloi* no decurso do tempo de suas vidas; encontro no desejo da sabedoria (*sophía*) e na preparação para a morte. No entanto, há algo de imponderável no retorno, como o atesta a condenação de Sócrates. E, se a narrativa se encerra antes de completar o ciclo, deixa em aberto também essa possibilidade.

Somos, assim, reconduzidos ao plano dialógico. O limite-anunciativo do discurso de Sócrates deverá ser ultrapassado, na experiência de Gláucon, inefável em sua alteridade. Na via que o conduz à experiência da “visão” do Bem, poderá atingir a condição pela qual se tornará possível retornar, com prudência (*émphron*), à vida pública e privada (cf. *Rep.*, 517b8-c5). A intelecção do princípio torna possível, não apenas o retorno, mas a intelecção do próprio processo

⁸⁶ Não está, também Sócrates, em ascese na medida em que, repetidas vezes, afirma nada saber, e que está disposto a uma investigação em comum? Mas, sendo assim, a *paideía* não consiste apenas em efetivar a ascese, mas em poder, a partir desse mesmo gesto, suscitá-la em outrem. Nesse caso, educar o outro é, também, um ato de auto-educação.

ascensional, incluindo aí o diálogo metodicamente conduzido por Sócrates, analogamente à dialética ascendente-descendente, expressa na imagem da linha, no Livro VI. Nesse caso, o conhecimento do caminho que conduz ao princípio é inapartável do conhecimento do princípio, e este, daquele. A circularidade limite-processo remete à dinâmica na qual ascensão e retorno remetem ao princípio e à ascese das *psykhaí*.

Mas, há um silêncio na dobra, esse ponto no qual o percurso ascendente-descendente se apóia, o princípio anunciado, silêncio que se des-dobra em processo. Do mesmo modo, há um silêncio no percurso, pois a dupla potência da *psykhé*, a de estar em devir a partir de sua *areté* e a de situar o Bem como *télos* desse devir, se apóia, em última instância, na interioridade. Nesse sentido, a escritura platônica insinua um diálogo entre dois silêncios.

E há, também, o silêncio do leitor-intérprete, silêncio que impregna, na circularidade limite-processo, a condição pela qual o texto, elevando-se na circularidade que correlaciona dinamicamente alegoria, dialogicidade e dramaticidade, “diz” algo mais do que enuncia. Nesse devir, a passagem supracitada sugere a reconstrução de um percurso que se perfaz no limite e no exceder de si do discurso. Pois é no limite daquilo que o texto sugere, do que anuncia e demarca o seu sentido, que o leitor-intérprete deverá reinaugurar o sentido filosofante do texto, percorrendo os planos sucessivos do escrito, e desde a sua própria experiência do pensar. Verifica-se, assim, o complexo entrelaçamento entre escrita e leitura, relativamente aos níveis pelos quais o diálogo sugere uma hermenêutica na qual o texto passa a ser considerado ante a significabilidade anunciativa estabelecida em sua estrutura enunciativa. Pois é na medida em que remete a uma experiência, ou a uma sucessão de experiências,

em si, não ditas, sejam de Sócrates, de Gláucon, ou dos prisioneiros da caverna, que deveremos estar atentos, o que exigirá, do leitor-intérprete, que busque, em si mesmo, antes, o sentido da filosofia platônica na experiência de seu próprio filosofar.

É, desse modo, na dimensão anunciativa do escrito, condição na qual o discurso remete a um movimento de suspensão e inauguralidade, que passamos a nos situar. Pois, se a *República*, VII, 514a-517c sugere a experiência do limite e do transbordar do limite, e se esse processo é configurado na singularidade de uma escritura que assume a forma de uma narrativa dramático-alegórico-dialógica, isso nos remete ao sentido pelo qual, no próprio uso da linguagem, Platão insinua a sua compreensão das relações entre o filosofar, a filosofia e linguagem: uma relação que, em seu processo, tensiona com o seu próprio limite, elaborando estratos de significabilidade, enquanto, simultaneamente, prepara as condições de sua ultrapassagem. Ou seja, o que é tematizado nos planos alegórico e dialógico, a dialética limite-processo, como conteúdo, determina agora a forma da escritura, que indicia o seu *excessus*, na medida em que cada um dos planos transborda no seguinte, e a estrutura dramática do conjunto, na sua recepção.

Na dialética do processo-limite, no trânsito do limite₁ (restritivo) ao limite₂ (*excessus*), e do processo₁ (ante o limite restritivo) ao processo₂ (a ultrapassagem desse limite), e no retorno circular-ascendente, em cada um dos níveis do discurso, o fechamento, a delimitação enunciativa, prenuncia um *excessus*, assim como o *excessus*, o dinamismo dessa superabundância ante aquilo que é anunciado, tende a ser re-posto em seu fechamento, isto é, em sua estruturalidade.

Ou seja, na correlação entre as dimensões enunciativa e anunciativa, na circularidade que correlaciona *mythos*, *lógos* e *alétheia* na estruturalidade e no dinamismo do exceder de si do discurso, revela-se a oposição primária entre o tender à cristalização e o romper com a cristalização do discurso, nas relações entre filosofia e linguagem, na idiossincrasia e no estilo platônico de filosofar.

É que a filosofia, em Platão, existe na medida mesma em que sujeitos filosofantes perfazem essa trajetória e passam pela experiência vertiginosa do deslumbramento, do *páthos* do espanto originário (*thaumátzein*) (cf. *Teet.*, 155c), suspensão que rompe com o já sabido para reinstaurar, neste “estado de excesso” da alma, um discurso que busca dar conta das condições da própria discursividade, seja na esfera ética, política, epistemológica ou ontológica.

Em seu devir, em seu tender ao limite e ao transbordar do limite, na correlação entre assentamento e ruptura⁸⁷, o diálogo filosófico deverá buscar uma “visão de conjunto” que permita dividir o discurso em suas “articulações naturais”, a dialética⁸⁸. Mas, o discurso filosófico, em Platão, não se resume ao método dialético ou ao conjunto de seus procedimentos, pois abrange a narrativa mítica e

⁸⁷ Nesse mesmo movimento, observe-se a função da *aporía* no método aplicado (cf. cap. 1.3).

⁸⁸ Conforme é expresso no *Fedro*, após “reduzir a uma Idéia única, em uma visão de conjunto, o que está disseminado em muitas partes” – Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα (*Fedro*, 265d2) “deve-se novamente dividir as formas de acordo com suas articulações naturais” – Τὸ πάλιν κατ’ εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ’ ἄρθρα ἧ πέφυκεν (*Fedro*, 265e1). Na *República*, lemos: “pois quem tiver uma visão de conjunto é dialético, se não tiver, não o é” – ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὖ (*Rep.*, 537c4-5). No contexto da *República*, o problema das relações entre o uno e o múltiplo, ou entre o ser e o não-ser é reconduzido à dialética ascendente-descendente, no Livro VI; nesse caso, as “articulações naturais do ser” poderiam ser interpretadas a partir da estrutura de participação que permite ir de imagem em imagem até às Idéias e, por outro lado, descender de Idéia em Idéia, sem depender em nada do sensível. Mas, as próprias relações entre ser e não-ser, isto é, a estrutura ideal de ordenação, fica inconcluso, e remete à dialética dos gêneros supremos, no *Sofista*. A fórmula que permite reintegrar o não-ser ao ser, como alteridade, de modo a escapar do pressuposto parmenídico da redução do não-ser ao ser (o que resultaria na negação do mundo sensível e, conseqüentemente, do discurso falso, pois não haveria não-ser), é expressa em consonância com a imagem das “articulações naturais”, quando o Estrangeiro argumenta: “Ora, ao menos uma destas [hipóteses] é necessária: ou tudo se une ou nada se une, ou então, há algo que se presta e algo que não se presta à mútua associação” – Καὶ μὴν ἔν γέ τι τούτων ἀναγκαῖον, ἢ πάντα ἢ μηδὲν ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμείγνυσθαι (*Sof.*, 252e1-2).

a estrutura dramático-dialógica, na qual a própria argumentação dialética se insere. O discurso filosófico efetivo não se limita à estruturalidade sistemática. Mesmo na imagem da linha, na *República*, VI, distingue-se uma dialética estrita (correspondente à *nóesis*) de uma dialética ampliada, ascendente-descendente, a qual percorre todos os níveis do Ser e do conhecer e se aproxima da ação dialógica. A ordenação do ser, do conhecer e do dizer se torna, assim, inseparável do processo ascensional pelo qual, em sua inconclusão relativa e em tensionamento com a cristalização do discurso, se constitui como discurso filosófico e filosofante.

Em Platão, o discurso filosófico nasce de uma tensão, demarca significados e é, sucessivamente, reconduzido a um *excessus*. Seja relativamente à determinação das condições último-primeiras da definibilidade, ou do princípio no sistema das Idéias; seja na delimitação do significado da *alétheia*, ou do discurso falso, na enunciação do paradoxo das relações entre ser e não-ser; seja na impossibilidade de uma perfeita simetria entre diálogo interior e diálogo com o outro, ou, ainda, na distinção relativa entre filosofia e retórica; seja na narrativa mítica, no discurso iniciático, na dialogicidade, na dramaticidade, na dimensão erótica do discurso filosófico, dentre outros motivos, o tensionamento no limite do dizível, a aporicidade, a dimensão anunciativa do dito, são marcas do discurso platônico. Da suspensão do *thaumátzein* ao paradigma-princípio, é em meio a dois silêncios que gira o discurso, desde onde conquista o estatuto que o faz tender à sabedoria na medida em que permanece, sucessivamente, a remeter a novos silêncios, ou melhor, a recriar silêncios.

É que o não-dito se faz visível, em Platão, apenas em torno de muito dizer, e de um dizer que insinua uma direção, quando então o discurso se abre àquilo

que, na latência da ilação, prenuncia sua alteridade imanente. E é na potência deste estado de excesso do discurso, onde o não-dito é também um dizer, que a escritura filosófica de Platão se torna indissociável da atitude filosofante de sua recepção.

1.2. A dinâmica das significações

1.2.1. O visível e o invisível

Na alegoria da caverna, a imagem, em sua mobilidade, traça os contornos de uma aproximação, para retornar à latência: linguagem potencial, indireta, a indicar um devir onde os significados vão sendo repostos em novas relações.

Observemos, assim, o sentido pelo qual as metáforas da “visibilidade” e da “não-visibilidade”, estabelecidas no Livro VI, estão aqui relacionadas⁸⁹. Em um primeiro momento, a invisibilidade corresponde à seção superior da linha e à saída da caverna, e a visibilidade à seção inferior e ao interior da caverna; a visibilidade corresponde à visão dos olhos, e a invisibilidade, à visão intelectiva⁹⁰.

Mas, na alegoria, isso expressa apenas a perspectiva dos prisioneiros e, no Livro

⁸⁹ Καὶ τὰ μὲν δὴ ὀραῖσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὀραῖσθαι δ' οὐ – Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 97): “And the one class of things we say can be seen but not thought, while the ideas can be thought but not seen” (*Rep.*, 507b9-10). Em 509d, a oposição entre o visível (*horatón*) e o inteligível (*noetón*) é retomada: ἀλλ' οὐν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὀρατόν, νοητόν; (*Rep.* 509d3-4).

⁹⁰ Ταύτην τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ᾧ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκῆσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει· τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεῖς οὐχ ἁμαρτήση τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 129-130): “This image then, dear Glaucon, we must apply as a whole to all that has been said, likening the region revealed through sight to the habitation of the prison, and the light of the fire in it to the power of the sun. And if you assume that the ascent and the contemplation of the things above is the soul's ascension to the intelligible region, you will not miss my surmise, since that is what you desire to hear” (*Rep.*, 517a7-b5). Em 529b3-4, o ser (τὸ ὄν) é equiparado ao invisível (τὸ ἀόρατον).

VI, a perspectiva dos que ainda não saíram da caverna. A passagem do visível (*horatón*) à luminosidade que deslumbra e é, ainda, invisível (*aóraton*), prepara uma virada de perspectiva.

É preciso dirigir o olhar, juntamente com a alma toda⁹¹, em direção à região mais brilhante do ser, em função de uma potência (*dynamis*) e de um instrumento (*órganon*)⁹² com o qual a alma aprende⁹³. É preciso ver o que antes era invisível, “até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser, à qual chamamos o Bem”⁹⁴. Mas, ao “ver” o Bem, o que era antes invisível é dado à visibilidade. A educação consistiria, assim, na arte (*tékhne*) mais eficaz para fazer “voltar-se em outra direção” (*metastréphō*) e, paradoxalmente, ver o invisível (cf. *Rep.* 518d3-4).

Mas, o invisível não estaria apenas no princípio, *tò agathón*, a dobra do retorno às sombras, mas a cada passo, em cada limite que torna intangível a demarcação entre o visível e o invisível. O prisioneiro recém-liberto já havia, antes mesmo da visão do Bem, ultrapassado a condição do seu invisível relativo, ao ver a luz da fogueira ou, ainda, ao sair da caverna. E o mesmo ocorre em cada etapa do percurso que se segue à saída.

⁹¹ Cf. *Rep.*, 518c. Nesse caso, está sendo considerada a concepção tripartite da alma, exposta em 439b-e. A parte da alma que deve conduzir a essa virada daquilo que é mutável em direção ao imutável, é o seu elemento racional (*λογιστικόν*, 440e). No *Fedro*, “a essência e a definição da alma” (*ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν*, 245e3), tanto divina quanto humana (cf. 245c2-3), reside na imortalidade do que se move sempre (*ἀεικίνητον*, 245c5), pois move a si mesmo (*αὐτὸ κινεῖν*, 245c7), sendo fonte e princípio de movimento, (*πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*, 245c8). Relacionado à concepção tripartite da alma, exposta no mito da parelha alada (*Fedro*, 246a-d), a essência (*ousía*) da alma deverá corresponder à sua parte racional, ou intelectual, em consonância com a *República*.

⁹² Assim como SHOREY, foi mantida a tradução por “instrumento”, pois é preciso evitar a possível analogia com o corpo que a tradução por “órgão” conduz. Nesse caso, esse *órganon* da alma é o que permite que ela possa “ver” o Bem, ou seja, a sua função intelectual.

⁹³ Ὁ δὲ γε νῦν λόγος, ἦν δ’ ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 135): “But our presents argument indicates, said I, that the true analogy for this indwelling power in the soul and the instrument whereby each of us apprehends” (*Rep.* 518c3-4).

⁹⁴ ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ’ εἶναί φαμεν τάγαθόν (*Rep.*, 518c7d1; cf. 527b).

E ainda além da visão do Bem, no ponto exato que demarca o fim do processo de saída da caverna e o início da trajetória de volta, ocorrerá uma inversão, quando então a invisibilidade passará a se referir não mais ao inteligível, mas às sombras⁹⁵. Nesse ponto, a transmutação do visível no invisível, e do invisível no visível se completa: o ex-prisioneiro nada vê ao descer, e o que era antes visível, se faz invisível⁹⁶. No decurso dessa etapa de sua ascense, paradoxalmente efetivada em descenso, é estabelecido o contraponto fundamental entre conhecimento e não-conhecimento. Nesse caso, o conhecimento que se põe em oposição à ignorância inclui, necessariamente, a cada passo, um horizonte que o transcende, e é não-conhecido. O conhecimento estende-se, assim, ao conhecimento do não-conhecimento, sendo o não-conhecimento o conhecimento que se dá conta de seu próprio limite⁹⁷. O trânsito a cada nível do ser e do conhecer, na alegoria da caverna, sendo ele mesmo iluminação, fazendo-se aparição daquilo-que-é, em cada nível correspondente, revela sua paradoxal opacidade com relação àquilo que não-é, ou ainda-não-é,

⁹⁵ Ao retornar à caverna, o prisioneiro se assemelha a um estrangeiro que, ao retornar à sua terra, não a reconhece mais. O filósofo, em Platão, não deixa de conservar um certo traço de estrangeirismo, relativamente à vida cotidiana dos homens da *pólis*. Essa relação entre o filósofo e o estrangeiro é tematizada no *Sofista* e em *As Leis*, onde as personagens centrais são, respectivamente, o estrangeiro de Eléia e o Ateniense (um estrangeiro, em Creta). Também Diotima, no *Banquete*, como Céfalo e seus filhos, na *República*, são estrangeiros.

⁹⁶ 'Ἄλλ' εἰ νοῦν γε ἔχοι τις, ἣν δ' ἐγώ, μεμνητ' ἄν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν, ἕκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς – Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 133): “But a sensible man, I said, would remember that there are two distinct disturbances of the eyes arising from two causes, according as the shift is from light to darkness or from darkness to light” (*Rep.*, 518a1-3).

⁹⁷ E o conhecimento do limite se faz no limite do conhecimento. Mas, ao reincorporar o não-saber, o limite excede a si mesmo.

relativamente ao sujeito cognoscente⁹⁸. E a visão, em sua condição intermédia, se define, antes, em sua própria opacidade, mobilidade e potência (*dynamis*)⁹⁹.

Atentemos, portanto, à imagem da sombra: contorno preenchido sobre um fundo luminoso, do qual se destaca. A sombra demarca, assim, uma distinção minimal. Nesta condição, sugere uma condição primária do conhecimento. Mas, ao se situar no *começo* do processo do conhecer, indica, simultaneamente, algo de irreduzível. Há aqui algo de paradoxal: a distinção minimal, a oposição figura-fundo, o recorte que delimita a passagem entre a luz e a sombra – que é o limite da luz refletida, a não-luz, ou o seu avesso, o negativo da luz –, situam a gênese do ver no ponto de encontro entre opacidade e iluminação.

Nesse ponto, a tônica do texto recai sobre a delimitação do ver pelo visto, e conota a pertença do olhar ao seu próprio ato de ver. Os prisioneiros não vêem a luz, mas as sombras, e, nesse mesmo gesto, não as reconhecem como tais¹⁰⁰. Dessa perspectiva, as sombras sequer são sombras. Destacadas de sua fonte de iluminação, se fecham em si mesmas. Mas, as sombras derivam e são o avesso da iluminação. E o que os prisioneiros vêem, mesmo sem o saberem, não são as

⁹⁸ A alegoria da caverna, ao contrário da imagem da linha, indica uma atitude gnosiológica distinta: na segunda, o conhecimento corresponde, em cada nível, a objetos determinados; na primeira, os objetos são relativos a cada etapa do processo ascensional. Sobre esse ponto, vide: PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 179.

⁹⁹ “É difícil não ser surpreendido pela importância que atribuem à noção de potência (*dynamis*) os dois diálogos que portam o nome de Hípias. O *Hípias Menor* faz dela o centro da argumentação e, em um raciocínio final, enuncia esta alternativa: a virtude (justiça) é ou uma potência (faculdade) ou uma ciência (*Hípias Menor*, 375d8-9). Recorde-se que, a respeito da definição de Belo pela potência, Sócrates sugere (*Hípias Menor*, 296a-b) que a potência é ciência” (GOLDSCHMIDT, Victor. Op. cit. p. 97). Sobre a importância do conceito de *dynamis*, em Platão, vide, ainda, *Rep.*, IV, 477c1: “diremos que as potências são um gênero de seres” – Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων – e também *Rep.*, 477d6-8: “Afirma que a ciência é uma potência, ou a colocas em outro gênero? Nesse, disse, e é de todas as potências a mais forte” – ἐπιστήμην πότερον δυνάμιν τινα φῆς εἶναι αὐτήν, ἢ εἰς τί γένος τιθεῖς; Εἰς τοῦτο, ἔφη, πασῶν γε δυνάμεων ἑρρωμενεστάτην.

¹⁰⁰ Desde a infância, os prisioneiros não podem voltar a cabeça em outra direção (*Rep.*, 514a-b), e sequer reconhecem as sombras como ponto de partida para uma condição outra que a atual, pois não seriam reconhecidas em sua condição de imagem, e pensariam, então, que a realidade, ou a verdade (*alétheia*), seria a sombra dos objetos: οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς (*Rep.*, 515c1-2).

sombras, em si mesmas, mas o contraponto luz-sombra. É o contraponto que delimita o âmbito do visível. O contraponto entre opacidade e luminosidade demarca o começo da visibilidade, é a condição primeira da visibilidade. Mas, ao mesmo tempo, é esse mesmo contraponto o que se faz invisível aos prisioneiros. Nesse caso, o olhar não vê a si mesmo, e é cego para o seu próprio começo. As sombras se equiparam, desse modo, ao não-saber do não-saber, à cegueira da cegueira.

A sombra, a contra-imagem da luz, delimita a condição de um olhar que, em sua própria potência de ver, a si mesmo oculta. Por outro lado, a visão da luz deslumbra, é cegueira. O ver é, relativamente à luz e às sombras, também o seu inverso. Em ambos os casos, é perspectivado, e o que é visto só o é em função do não-visto. Nem sequer aquele que retorna à caverna, em sua nova cegueira, está acima da perspectivação que faz, do contraponto luz-sombra, ou figura-fundo, ou visível-invisível, a condição mesma de seu olhar; só vê à base da transmutação do não-visto, desde a sua própria perspectiva. Tanto o prisioneiro acorrentado, como aquele que vê o Sol, assim como Gláucon e Sócrates, diante do Bem (que correspondem, respectivamente, ao plano alegórico e ao dialógico), situam-se em pontos limítrofes, onde o ver se dobra sobre si mesmo, insinua a direção oposta e uma virada de perspectiva.

O olhar ocupa, assim, já o dissemos, uma região intermédia, situada entre o visível e o invisível, desde onde se efetiva como potência (*dynamis*). E a sua mobilidade, na experiência que anuncia o ser-outro de sua condição, se perfaz na ruptura e descontinuidade dadas na transmutação processual da relação entre o visível e o invisível. Nessa inversão de perspectivas, a alegoria sugere uma tensão, simultaneamente ontoepistemológica, ética e discursiva. Pois olhar o

invisível requer, a cada passo, uma tomada de posição, a qual acaba por se revelar no decorrer de todo o processo, a cada ruptura do limite. No seio desse dinamismo, e na ambigüidade demarcada pela deriva das significações, põe-se em questão a condição humana.

O que anteriormente causou uma certa perplexidade, chegando-se a constituir um paradoxo, é o fato de que os prisioneiros da caverna têm, nas sombras, simultaneamente a condição e o limite de suas visões. Mas, por outro lado, também a luz seria, a um tempo, condição e limite de suas visões. A visão se efetiva, portanto, no contraponto luz-sombra. A virada de perspectiva se completa no retorno à caverna. Da perspectiva dos prisioneiros, a visão daquele que desce é não-visibilidade. Da perspectiva de quem desce, é a condição dos prisioneiros a de não-visibilidade. Ambos estão, assim, em devir potencial relativamente à perspectiva do outro. No entanto, a estrutura não é simétrica, pois aquele que desce deverá (o que indica o imperativo ético-político do retorno) guardar em si a iluminação do princípio e, desse modo, ao contrário da condição de ignorância dos prisioneiros, reconhece a sua própria não-visibilidade. Nesse jogo de inter-relações, revela-se a trama interna da narrativa: o aparecer, em sua parcialidade, na posição primária – e, simultaneamente, irreduzível – das sombras, é. Mas, ao tender ao fechamento sobre si mesmo, é também não-ser, pois, nesse caso, o aparecer do ser tende a parecer ser a totalidade do ser, o que define a ignorância, a condição ingênua do olhar. Mas, o aparecer do ser como não-ser, na visão que excede no limite de sua própria cegueira, transborda do aparecer e prenuncia o Ser.

A correlação, a transmutação de significados do par visível-invisível, na alegoria da caverna, indica uma *paideía* que se confunde com a dinâmica do

filosofar. Mas, sendo assim, o filosofar da alegoria suscita essa mesma relação dinâmica, ou seja, é preciso que seja lida fazendo com que as significações se tornem móveis e relacionais. Nesse caso, o discurso filosófico insinua a ruptura de um relacionamento meramente pragmático e cristalizado com a linguagem, pela sugestão daquilo que o excede e em sua condição mediática e dinâmica, na assunção de uma perspectiva que assume o seu próprio não-ser, ou o seu ser perspectivado, como condição que o faz desejoso de se aproximar o máximo possível do horizonte intangível da sabedoria (*sophía*) dos deuses¹⁰¹.

1.2.2. *Aporía* e silêncio na transposição das significações

Em um relato autobiográfico, Sócrates nos fala de duas cegueiras (cf. *Fédon*, 93e-100a). Em sua juventude, afirma que se sentiu admiravelmente (*thaumastós*) desejoso (*epethymēsa*) da sabedoria (*sophía*)¹⁰² que se chama investigação da natureza (*peri physeōs historían*)¹⁰³. Porém, ao inquirir sobre as causas (*aitía*; 96a6; 96e5) de certos fenômenos, conclui: “Em função desse estudo (ou olhar, *sképseōs*), fiquei completamente cego (*etyphlóthen*), de modo

¹⁰¹ Cf. *Banq.*, 204a; *Fedro*, 278c-d. No prólogo do *Sofista*, Sócrates expressará, mesmo antes de todas as definições, uma distinção entre o sofista, ou disputador (*éris*, 216b7 – relativo à erística, ou arte de disputar), e o filósofo: o primeiro pretenderia se passar por um ser superior e um “refutador divino” (Cf. *Sof.* 216ab), indicando um sentido irônico à expressão. No entanto, Teodoro comenta, a respeito do Estrangeiro de Eléia, que não o vê como um deus (*θεός*), mas como um homem de origem divina (*θεῖος*), pois chama assim a todos os filósofos: καί μοι δοκεῖ θεός μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μὴν πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω (*Sof.*, 216b7-c1). Em 232b9-233a3, o problema é retomado, sendo decisivo saber “se é possível que um homem saiba tudo” – Εἰ πάντα ἐπίστασθαι τινα ἀνθρώπων ἐστὶ δυνατόν (*Sof.*, 233a3). Sobre essa relação entre sabedoria humana e divina, vide, também: *Apologia*, 20d4-e1; *Banquete*, 204a ss.

¹⁰² O uso do termo *sophía* contém, nesse caso, uma certa ironia, tendo em vista que o limite deste conhecimento será demonstrado logo a seguir. No entanto, está relacionado à sua “cegueira”, tendo em vista que a verdadeira ignorância, para Platão, consiste em não saber que não se sabe.

¹⁰³ νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν (*Féd.*, 96a4-5). A expressão *peri physeōs* denota uma referência aos pré-socráticos.

que desaprendi até mesmo aquelas coisas que antes eu julgava saber”¹⁰⁴. A visão de sua cegueira lhe permite depurar esse mal, a *amathía*, a ignorância, a desmedida do saber¹⁰⁵. Pois, estaria cego ao restringir o olhar aos sentidos (*aísthēsis*), e em buscar as causas (*aitía*) nesse mesmo plano. Por se fazer perplexo (*thaumátzo*)¹⁰⁶, em função das perguntas que passou a formular, as quais requeriam outra espécie de causas, pôde ultrapassar o limite restritivo e se elevar sobre a *aísthēsis*¹⁰⁷. Passa, então, a se perguntar o que é o um¹⁰⁸, e qual a causa (*aitía*) da formação do dois¹⁰⁹. Nesse passo, o termo *aitía* será reconduzido a um novo significado, por estar, agora, relacionado a termos matemáticos,

¹⁰⁴ τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθη, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ᾧ μὴ εἰδέναι (*Féd.*, 96c3-5) – Segundo ROBIN: “Cette recherche arrivait à produire en moi un si radical aveuglement, que je désapprenais jusqu’à ces choses qu’auparavant je m’imaginai savoir” (PLATON. *Oeuvres complètes*. Tome IV. Trad. Léon ROBIN. Paris: Les Belles Lettres, 1952. p. 67). Observe-se que *sképsis* pode significar *olhar*, *percepção*, *exame*, *reflexão*, ou, nesse contexto, *estudo*, acentuando a relação entre o saber e a metáfora da cegueira (*typhlōtes*).

¹⁰⁵ Em 83c, o “mal supremo” (ὁ πάντων μέγιστόν τε κακῶν, 83c2) consiste em crer que o objeto de uma afecção (πάσχη, 83c6) é a verdadeira realidade (ἀληθέστατον, 83c7), e o sofremos sem reflexionar sobre ele (τοῦτο πάσχει καὶ οὐ λογίζεται αὐτό, 83c3). Nesse caso, o “mal supremo” é a *amathía*. No *Banquete*, 204a, a ignorância (*amathía*) é descrita como um saber pretensamente autosuficiente, e que não reconhece o seu não-saber. Ao filósofo caberia estar entre a sabedoria (*sophía*) e a ignorância, ou seja, ter conhecimento da própria ignorância. Em outros termos, “ver a própria cegueira”.

¹⁰⁶ O advérbio θαυμαστῶς (97a4) é empregado em conexão com o verbo θαυμάζω, em 97a1. Nessas passagens, o assombro, ou admiração, caracteriza um momento de início e ruptura. No primeiro caso, a “admiração” deriva de uma ação passional, de um desejo (*epethymēsa*, 96a4); no segundo, a “admiração” tem como ponto de partida uma ação intelectual, pois ocorre em função da mudança do caráter da pergunta que passa a fazer (busca a causa da geração do dois, o que denota uma visão que transcende a *aísthēsis* e a ação passional).

¹⁰⁷ No *Fédon*, o que transcende a *aísthēsis*, tem, no entanto, ponto de partida na *aísthēsis*. No segundo argumento acerca da imortalidade da alma, a reminiscência (*anámnēsis*) do Igual em si só é acessível por meio de uma sensação (*aísthēsis*). Isto é, se o ver, o ouvir, o tocar e outras sensações são o ponto de partida, é preciso que, antes, já tenhamos conhecido o Igual em si (cf. *Féd.*, 75a-b), que se destaca, é “separado” da igualdade que advém dos sentidos, tendo em vista que essa igualdade contém semelhança e dessemelhança (cf. *Féd.*, 74b-d), ao contrário do Igual em si, que nada contém de dessemelhança. No *Ménon*, no diálogo entre Sócrates e o escravo, o ponto de partida da *anámnēsis* é, mais uma vez, a *aísthēsis*.

¹⁰⁸ A situação é análoga à da *República*, 523a-525a, quando é afirmado que algumas sensações (*aísthēsis*) provocam o pensamento (*diánoia*), e outras não, pois conduzem a impressões opostas (*Rep.*, 524d); nesse caso, a alma fica em *aporía* (*Rep.*, 524a5), passando a se perguntar sobre o significado de cada uma das qualidades aí presentes, que consistem em unidades, e a perguntar, assim, sobre o significado não mais da unidade visível, mas da unidade em si, o que a conduz à contemplação do Uno (*hén*) (*Rep.*, 525a2). Há, aqui, um indicativo da correspondência entre o Uno, o Ser e o Bem, na *República*. Tratar-se-ia de perspectivas do princípio. Mas, sendo assim, denota-se já a sua transcendência e inefabilidade. Vide, ainda: cap. 1.4.

¹⁰⁹ αὕτη ἄρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο τοῦ δύο γενέσθαι (*Fédon*, 97a3-4).

situados em um nível mais elevado da gradação ontoepistemológica¹¹⁰. A subsequente crítica a Anaxágoras irá conferir à *aitía* ainda um novo sentido, relacionando-a à finalidade da ordenação pelo melhor (*áriston*) e pelo “boníssimo” (*béltiston*)¹¹¹. Nesse caso, a superação da cegueira, a desconstrução de um saber e a preparação ao *excessus* do saber do não-saber, tem um ponto de partida na linguagem: no perguntar e no devir pelo qual o significado de *aitía* é transposto a novas relações¹¹².

Ao passar, no *Fédon*, 99d, à “segunda navegação (*déuteron ploûn*) em busca das causas”¹¹³, Sócrates afirma que sua alma ficaria cega, se continuasse a olhar para os entes (*tà ónta*) e tentasse compreendê-los através dos sentidos (*aísthēsis*)¹¹⁴. Não se refere, aqui, às Idéias, mas aos entes (*tà ónta*) dados aos sentidos¹¹⁵. Deveria, então, “buscar refúgio”¹¹⁶ no conhecimento discursivo (ou proposições, *lógos*), e procurar nele a verdade das coisas (*tà ónta*)¹¹⁷. No entanto, o *lógos* consiste também em uma observação por imagens (*eikón*), e não é melhor que aquela que deriva de uma ação (*érgon*)¹¹⁸. O *lógos*, nesse contexto,

¹¹⁰ Em uma linguagem aristotélica, aos moldes da *Metafísica*, A, 3, não se trataria mais das causas eficientes ou materiais, mas das causas formais.

¹¹¹ βέλτιστον (*Fédon*, 97d3; cf. 97c-98a).

¹¹² A maioria dos diálogos platônicos têm, como ponto de partida, uma pergunta. Além disso, dos resultados aporéticos de alguns deles resulta a reformulação da pergunta original. Sobre a relação entre a pergunta, *erótēma*, e a arte erótica de Sócrates, vide: SOUZA, José Cavalcante de. *Dialogação platônica. Boletim do CPA*, Campinas, ano 2, nº 2, jul.-dez. 1996. p. 57.

¹¹³ τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν (*Fédon*, 99c7-d1).

¹¹⁴ Segundo LAN, na transposição da investigação da natureza à “segunda navegação”, na segunda parte do relato autobiográfico, “o que segue, ou seja, a descrição do nascimento da doutrina das Idéias, não corresponde mais a Sócrates, mas a Platão” (LAN, Conrado Eggers. *El Fédon de Platón*. Buenos Aires: EUDEBA, 1993. p. 183).

¹¹⁵ Conrado E. LAN propõe traduzir τὰ ὄντα por “coisas existentes” ou “reais” (op. cit. p. 184).

¹¹⁶ Ou seja, isso sugere que o recurso ao *lógos* não deixa de ser, também, um artifício.

¹¹⁷ ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀληθειαν (*Fédon*, 99e4-5).

¹¹⁸ οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις (*Fédon*, 100a1-2) – Leon ROBIN, no entanto, traduz *érgon* por “experiência efetiva”: “car je ne conviens pas sans réserve que l’observation idéale des choses nous les fasse envisager en image, plutôt que ne fait une expérience effective” (op. cit. p. 72). Também em 87b, Sócrates afirma que, assim como Simias, também ele sente necessidade

se põe ao nível das imagens; ele mesmo não deixa de se constituir em uma imagem. Porém, se o *lógos* é, também, imagem, essa, por outro lado, se põe ao nível do *lógos*.

Nesse intercurso, já não se trata mais de uma imagem (*eikón*) derivada das sensações (*aísthēsis*), mas outra, mais próxima da intelecção do Ser pela alma, ou seja, uma imagem que aproxima a alma do Ser. Na deriva de seu significado, o termo *eikón* passa a expressar um dos pólos de relações cognitivas, expressas em níveis. No extremo, aquilo do qual o próprio *lógos* é imagem, permanece não-dito, mas anunciado pela condição mesma do *lógos-eikón*, e em sua mobilidade.

Ademais, o próprio discurso de Sócrates sobre o *lógos* é, ainda, um *lógos*, e também uma imagem. Relativamente àquilo que, em sua condição de imagem, indica, permanece aquém, e transborda no outro pólo dessa relação. A relação *lógos-eikón*, por sua vez, ao ser dita na mobilidade de seus significados, na passagem da *aísthēsis* às Idéias, implica que o próprio ato de significar é móvel, e que deve ser dito em sua progressão. Nesse caso, dizer a progressão do dizer se dá, antes, na própria progressão do dizer. Mas, essa progressão indica, no limite, um silêncio.

Na *Carta VII*, o nome (*ónoma*), a definição (*lógos*), a imagem (*eídolon*) e a ciência (*epistḗmē*) não expressam ainda o “verdadeiro ser”¹¹⁹, “pois expressam tanto a qualidade como o ser de cada coisa por meio deste débil auxiliar que é o *lógos*”¹²⁰. O *lógos*, nessa que é uma das últimas obras de Platão, situa-se ainda no nível da imagem. Mas, a imagem não é apenas aquilo que está um ou mais

de uma imagem (*eikón*) para se exprimir: πρὸς δὴ τοῦτο τόδε ἐπίσκεψαι, εἴ τι λέγω· εἰκόνας γάρ τινος, ὡς εἰκεν, καὶ γὰρ ὡσπερ Σιμμίας δέομαι (*Fédon*, 87d1-3).

¹¹⁹ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν (*Carta VII*, 342b1); τὸ ὄν (*Carta VII*, 343a1).

¹²⁰ πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἧττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποιῶν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὄν ἑκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές (*Carta VII*, 342e2-343a1).

graus afastado do Ser, mas o caminho. Somente quando se puder passar pelos nomes, definições, visões (*ópsis*) e sensações (*aísthesis*), tornar-se-á possível a sabedoria (*phrónesis*) e a intelecção (*noûs*) do Ser (cf. *Carta VII*, 344b). Para isso, é necessário subir e descer de um a outro destes elementos (cf. *Carta VII*, 343e). O caminho passa, novamente, como no *Fédon*, pela *aporía*, pois aquele que possui a arte de refutar faz com que aquele que expõe uma doutrina, seja por escrito, ou *oralmente*, ou em perguntas e respostas, se dê conta de seu não-saber e, com isso, se ponha em condições de aprender (cf. *Carta VII*, 343d). O “verdadeiro ser”, no entanto, permanece não-dito¹²¹.

1.3. Da ascensão do discurso à ascese pelo discurso

1.3.1. Imagem e ascese ético-política

A alegoria da caverna pode ser relacionada, dentro de certos limites, à imagem geométrica da linha subdividida, expressa no Livro VI, 509d-511e, reconstituindo, na saída e retorno à caverna, os quatro graus da dialética ascendente-descendente. Poderíamos, ainda, considerar que a visão do Sol, na alegoria, assim como o princípio anhipotético, na imagem da linha, e a visão do Bem, na plano dialógico do Livro VII, corresponderiam a um quinto nível¹²². De qualquer modo, tanto a saída e o retorno à caverna, assim como a dialética ascendente-descendente, se efetivam, nos dois contextos, analogamente, à luz do princípio. Expresso em linhas gerais, ao primeiro nível da linha, a *eikasía*, corresponderiam as sombras da caverna; e à *pístis*, os artefatos, os objetos

¹²¹ Vide cap. 3.2.

¹²² Em correspondência com o “verdadeiro ser”, ou “quinto elemento”, expresso na *Carta VII*.

artificiais transportados por aqueles que se escondem atrás do muro. Seguir-se-ia a divisão principal, entre *dóksa* e *epistéme*, com a saída da caverna. À *diánoia* equivaleriam os diversos processos e níveis que se referem à adaptação do prisioneiro recém-liberto à luz do Sol; e à *noêsis*, não a contemplação pura e simples do Sol, mas o conhecimento de que o próprio Sol é imagem de algo ainda mais elevado, *tò agathón*¹²³.

Outro ponto de aproximação consiste em que a saída da caverna inclui, em um primeiro momento, o retorno à *eikasía*, na medida em que o ex-prisioneiro deverá novamente olhar as sombras (*skiás*; 516a5) e, depois, as imagens refletidas na água (*Rep.*, 516a6-7), os simulacros. No entanto, ao contrário das sombras, a imagem é, agora, ponto de apoio para a sua ascensão. Relativamente à linha, já havia sido expresso, em 510a-511a, que a imagem, o *eikón*, diz respeito a uma relação, e não a uma condição: na seção do inteligível (*noetón*), a alma deverá servir-se das imagens que, no plano anterior, imitavam os seres, para, a partir de tal inversão na relação entre *eikón* e *lógos*, se elevar a um *méthodos* (*Rep.*, 510b7) que se serve apenas de Idéias¹²⁴. Pois não se trata, aqui, de imagens-sombras, ou simulacros, ou seja, imagens que se confundem com aquilo que imitam, mas de um ponto de apoio visível em direção ao invisível, ou seja, são imagens das próprias Idéias, como é o caso da figura do quadrado, ou

¹²³ Nesse caso, a alegoria da caverna iniciaria com os prisioneiros frente à imagem das sombras e transitaria, em seu passo principal, à imagem do Sol. A passagem da imagem àquilo que a transcende, *tò agathón*, se efetiva apenas no plano dialógico, na relação entre Gláucon e Sócrates. Mas, mesmo nesse caso, o que ultrapassa a imagem permanece em silêncio.

¹²⁴ Ἡ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ ψυχῇ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον — τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον — ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 111): “By the distinction that there is one section of it which the soul is compelled to investigate by treating as images the things imitated in the former division, and by means of assumptions from which it proceeds not up to a first principle but down to a conclusion, while there is another section in which it advances from its assumption to a beginning or principle that transcends assumption, and in which it makes no use of the images employed by the other section, relying on ideas only and progressing systematically through ideas” (*Rep.*, 510b4-7).

da diagonal, que correspondem ao quadrado em si e à diagonal em si (cf. *Rep.*, 510c1-511a1). Em 511a5-6 é novamente expresso que, na região do inteligível, a alma seguirá “utilizando como imagens os verdadeiros objetos que são eles mesmos copiados e obscurecidos por aqueles da classe inferior a eles, e aqueles, em confronto com estes últimos, são estimados como mais claros e considerados com maior dignidade”¹²⁵. A condição relacional da imagem, bem como a mobilidade da mesma, são expressas tanto na alegoria como na imagem geométrica da linha.

Tais correlações, no entanto, seriam apenas aproximativas, pois há uma assimetria que parece ultrapassar uma equivalência linear. Ademais, não é possível precisar exatamente a quais momentos da linha correspondem as figurações da alegoria, em termos da correspondência entre os níveis do ser e do conhecer. Não se trataria, nesse caso, de uma mera transposição de planos argumentativos¹²⁶.

Nesse sentido, há de se considerar que, na *República*, VII, a contemplação direta do Bem não está diretamente associada à necessidade de retorno. Sugere-se, na alegoria, que a condição inter-relacional, expressa na figura daquele que antes havia liberto o prisioneiro de suas correntes, é o que está, de fato, a compelir ao retorno, por mais difícil que possa ser, não só pela cegueira relativa, ou pela reação dos habitantes da caverna, mas também por ter de ser realizada já sem o acompanhamento que lhe permitiu iniciar a ascensão. Ademais, será, desde o primeiro momento da alegoria, apenas em função dessa relação que a

¹²⁵ εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τιμημένοις. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 113): “That it uses as image or likenesses the very objects that are themselves copied and adumbrated by the class below them, and that in comparison with these latter are esteemed as clear and held in honour” (*Rep.*, 511a5-6).

¹²⁶ Em 517a8-c5, é sugerida uma relação entre a linha e a caverna, assim como em 532b4-c2. Embora alguns esclarecimentos sejam feitos, não ficam claras as relações pontuais.

libertação do prisioneiro se fez possível. No entanto, a presença do outro prepara o momento no qual o ex-prisioneiro deverá adquirir autonomia suficiente para o seu retorno solitário. Do mesmo modo, a *maiêutica* socrática pressupõe esse processo no qual o interlocutor, desde a sua própria interioridade, e solitariamente, deverá “dar à luz” as suas idéias, embora o início do processo, a purificação pela refutação, se efetive na relação com o “parteiro”¹²⁷. A imagem da linha, na *República*, VI, ao contrário da alegoria, não tematiza a dimensão ético-política-pedagógica, em sua dupla dimensão, isto é, na relação entre a presença do outro e o retorno à interioridade, no processo ascendente-descendente do conhecimento.

É preciso considerar, ainda, que, na *República*, VII, o ponto de partida dos prisioneiros, assim como o retorno às sombras e simulacros, não correspondem perfeitamente, no plano epistemológico, à mesma função relacional da imagem¹²⁸ da *República*, VI, 509d6-510a4. A assimetria consiste, primeiramente, em que, na seção visível (*horatón*) da linha, da qual a *eikasía* é uma subdivisão, há uma nova subdivisão, conforme é expresso 509d6-510a4: em primeiro lugar, o *eikón* corresponde às sombras (*skiás*; 510a1) e, a seguir, aos simulacros (*phantásmata*; 510a2-3)¹²⁹, exemplificados nas imagens refletidas na água ou em superfícies brilhantes. A condição dos prisioneiros corresponderia apenas a essa primeira subdivisão; mas estes, ao contrário da linha, veriam também as sombras de si

¹²⁷ Nesse sentido, a passagem do *Teeteto* que vai de 150b a 151d é exemplar: καὶ τοῦτο ἐναργῆς ὅτι παρ’ ἐμοῦ οὐδὲν πρόποτε μαθόντες, ἀλλ’ αὐτοὶ παρ’ αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὐρόντες τε καὶ τεκόντες – “nunca aprenderam nada de mim; as numerosas e admiráveis verdades que dão à luz as descobriram em si e por si mesmos” (*Teet.*, 150d5-6).

¹²⁸ Ademais, tanto a alegoria da caverna, assim como a linha, são, em si, imagens. Ora, a alegoria ultrapassa o esquematismo ontoepistemológico da linha. Mas, nessa relação, não estaria em ascensão a própria imagem discursiva?

¹²⁹ Cf. *Sof.*, 266b-c. As sombras (*skiás*) estariam no nível mais elementar, seguidas dos simulacros (*phantásmata*), resultado da reflexão da luz: λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πυκνὰ τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς (*Rep.*, VI, 509e1-510a3).

mesmos, assim como as sombras dos demais prisioneiros, e não apenas de objetos. A segunda subdivisão da *eikasía* é alcançada apenas após a saída da caverna, quando, então, o prisioneiro liberto veria imagens de homens, além de outras imagens, refletidas na água¹³⁰. Também, ao retornar, não encontrará apenas Idéias, mas seres humanos reais. A assimetria estrutural corresponderia, assim, àquilo que é posto em destaque na alegoria, em oposição à imagem da linha: a elevação do estatuto da própria imagem, que passaria a corresponder, então, a seres humanos, aos outros e a si mesmo. A estrutura da linha, ao mesmo tempo em que se complexifica na alegoria, transborda na ética e na política¹³¹.

Nos dois casos aos quais nos reportamos, na seção anterior, no *Fédon* (93e-100a) a *aporía*, a perplexidade, é, a cada passo, a condição da ultrapassagem. O mesmo foi indicado na *Carta VII* (343d), assim como na *República*, VII. A função epistêmica da perplexidade não é, no entanto, tematizada na imagem da linha, a menos que conjecturemos acerca da perplexidade de Gláucon ante a exposição de Sócrates, no plano dialógico, nesse mesmo contexto. A perplexidade é, no entanto, condição pela qual o discurso filosófico excede a si mesmo. De fato: a cada nova transição, na alegoria, há uma ruptura, uma cegueira, um limite a transpor, enquanto o percurso ascendente-descendente da linha, embora subdividido em seções, permanece contínuo. Nesse caso, a transposição do limite, na alegoria, depende de um imperativo ético, tanto por parte daquele que vem ao encontro do prisioneiro, como do ex-

¹³⁰ καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα (*Rep.*, VII, 516a6-7).

¹³¹ Segundo David ROSS, haveria uma diferença de interpretação entre as duas passagens citadas acima: "The interpretation of the Cave seems, as it were, to haven shifted a stage upwards" (op. cit. p. 75); "The whole tone of the Cave is different from that of the Line. The distinctions for which the Line stands are epistemological distinctions, and ethical considerations do not come in at all" (op. cit. p. 76).

prisioneiro, em seu retorno, assim como, em cada passo, na superação da tendência ao retorno. É que a consciência do não-saber depende da correlação entre a dimensão epistêmica e a dimensão ética do discurso, como o atestam o *Górgias*, o *Hípias Maior* e a própria *Carta VII* (343e). Mas, a dimensão ética do discurso não poderá ser simplesmente enunciada, pois se resolve na práxis político-pedagógica, na efetiva inter-relação dialógica, no conhecimento de si e no encontro do outro; requer, assim, a potência do discurso de produzir um efeito em outrem, correlativo à atualização de sua *areté*¹³².

Na relação entre a imagem da linha e a alegoria, o discurso da *República* ascende na delimitação da própria finalidade do discurso. Não se trata, para Platão, apenas de expor uma doutrina, mas de sua eficácia, em termos ético-políticos. Trata-se, assim, não apenas do que é dito, mas da relação com esse mesmo dizer, em termos dos efeitos pretendidos pela ação discursiva. O discurso filosófico deverá, portanto, manter em sua estrutura a potência desse dinamismo, sendo, ele mesmo, o discurso, imagem e ponto de apoio à ascese das *psykhái*, em vista de uma ascensão a ser efetivada.

1.3.2. Das imagens-sombras e imagens-ecos à dialogicidade

Os ecos, da perspectiva dos prisioneiros, na alegoria da caverna, são as vozes das sombras. Mas, nesse caso, essas vozes são também imagens, pois

¹³² A ética platônica pressupõe a harmonização entre pensamentos, discursos e ações, assim como é expresso no *Cármides*. Ademais, nesse contexto é afirmada, em ao menos duas passagens (161c; 163d), a possibilidade de uma dissociação entre pensamento e discurso. No *Eutidemo* encontramos a mesma correlação, onde, então, é considerada a dimensão pragmática do discurso: “falar é, ao mesmo tempo, agir e fazer” (*Eutid.*, 284a). Esse tema, que é tratado no âmbito do problema recorrente das relações entre erro e verdade, em Platão, é abordado, com maiores detalhes, no cap. IV de: SARDI, Sérgio A. Op. cit. p. 73-94.

estão ao menos um grau afastadas das vozes que imitam¹³³. Referidas às sombras, permanecem, da perspectiva dos prisioneiros, sem um sujeito determinado que as tenha proferido, e são, assim, escutadas no ensimesmamento que não reconhece a presença efetiva do outro. Oriundos das sombras, os ecos não têm endereçamento, são impessoais; não pedem respostas, não solicitam ou dão razões, são unilaterais. Assim escutados, não como ecos, mas no lugar de vozes reais, nesse menor grau possível da hierarquia ontoepistemológica, que corresponde ao menor grau possível do discurso e da comunicação, tornam impossível uma relação dialógica na qual se possa compreender a posição do outro no discurso, isso que os ecos encobrem em sua proferição. As imagens-ecos constituem, pois, uma falsa totalização, o fechamento do dito na impossibilidade da réplica.

Assim como os ecos, também as sombras dos outros, como as sombras de si mesmos, expressam totalidades fechadas. “Ver a sombra de si mesmo” é um tema sugestivo, na medida em que “si mesmo” é dito, aqui, como aquilo que se confunde com a própria sombra e acaba por ser encoberto nessa mesma relação. Serão, os outros, também sombras, circunscritos em sua aparição. Não há como deixar de pensar que a condição de aprisionamento, as amarras que os prendem, e os impedem de voltar-se em outra direção, são as mesmas que impossibilitam o estabelecimento de uma relação onde o outro possa, efetivamente, se constituir como sujeito, transparecendo em sua alteridade. Não há nada, até então, dado que os outros são sombras, que permita que uma verdadeira comunicação se estabeleça entre eles: os prisioneiros sequer podem dialogar, mas, se pudessem

¹³³ Τί δ' εἰ καὶ ἦχὼ τὸ δεσμοτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὅποτε τις τῶν παριόντων φθέγγαιτο, οἶει ἄν ἄλλο τι αὐτοὺς ἠγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοὔσαν σκιάν; Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 123): “And if their prison had an echo from the wall opposite them, when one of the passersby uttered a sound, do you think that they would suppose anything, else than the passing shadow to be the speaker?” (*Rep.*, 515b7-9).

fazê-lo, julgariam estar a nomear objetos reais¹³⁴. A condição de cada prisioneiro é a do des-encontro com o outro, e da negação da *pólis* no limite restritivo de sua *apaideusía*.

Ademais, os prisioneiros escutam os ecos oriundos das vozes daqueles que passam atrás dos muros, mas não os vêem e, na mesma medida, não vêem os muros, a proteção/ocultamento daqueles que a proferem. Não há, assim, como se opor às vozes das sombras, e essa passividade se confunde com o próprio aprisionamento.

A relação dos prisioneiros com as imagens-ecos e imagens-sombras será ultrapassada apenas com a chegada de outrem, aquele que desce à caverna para curar e libertar um dos prisioneiros de suas amarras. É essa, na verdade, a primeira relação que o prisioneiro escolhido¹³⁵ mantém com a alteridade, e não a visão da luz que emana da fogueira. Nesse momento, Sócrates lança a Gláucon uma pergunta decisiva:

Considera, então, eu continuei, se eles fossem soltos (*lyō*) e curados (*iasis*) dos seus vínculos e de suas demências (*aphrosyne*), se eles iriam, por natureza (*physis*), adaptar-se (*symbaíno*) ao que acontecia com eles. Quando alguém soltasse um deles e o forçasse (*anankastós*) repentinamente (*eksaíphnes*)¹³⁶ a levantar, a voltar o pescoço, a caminhar e levantar os olhos (*anablépo*) para a luz, tudo isso produziria dor (*álgos*), e o deslumbramento (*marmarygḗ*) impedi-lo-ia de ver (*kathoráo*) as coisas das quais antes só via (*horáo*) as sombras. O que julgas que ele iria responder se alguém dissesse que até então ele só vira charlatanarias (*phlyarías*), mas que agora estava mais perto da realidade (*tà ónta*) e voltado para coisas mais reais (*tà ónta*) e via mais corretamente (*orthóteron*)? E se, então, mostrando-lhe cada um dos objetos que passavam, o forçassem

¹³⁴ Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἱοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἦγῃ ἂν τὰ ὄντα αὐτοῦς νομίζειν ἄπερ ὄρῳεν; Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 121-122): "If then they were able to talk to one another, do you not think that they would suppose that in naming the things that they saw they were naming the passing objects?" (*Rep.*, VII, 515b4-5). É preciso, aqui, registrar o uso do verbo *dialégesthai*, em 515b4: "Se eles pudessem *dialogar* uns com os outros [...]".

¹³⁵ Cf. Gilles DELEUZE. Vide: notas 82 e 176.

¹³⁶ Sobre este termo, vide cap. 2.2.3.

(*anankastós*) com perguntas (*erótēma*) a distinguir o que era? Não te parece que ele ficaria perplexo (*aporeîn*) e determinaria que o que via antes era mais verdadeiro (*alēthēstera*) do que o que agora lhe mostravam? (*Rep.*, 515c5-d5)¹³⁷.

Nessa passagem, a ruptura, relativamente à condição na qual as sombras expressavam a totalidade do ser, se fará através da linguagem¹³⁸: “O que julgas que ele iria responder?” Não importa: assim como Gláucon, ele agora já estaria em outra posição, a responder e a dialogar com um sujeito real, mesmo que a sua resposta seja a de que “o que via antes era mais verdadeiro”¹³⁹. E “se alguém dissesse que até então ele só vira charlatanarias”, então, ao contrário dos ecos, o reconheceria como sujeito. E, ainda, se “o forçassem com perguntas”, o faria reconhecer, nessa relação dialógica, ser sujeito de sua própria voz. Novamente

¹³⁷ Σκόπει δὴ, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἶη, εἰ φύσει τοιαύδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν ἀχχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιάς ἑώρα, τί ἂν οἶει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἶει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἠγεῖσθαι τὰ τότε ὀρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα; A tradução de SHOREY (v. II, op. cit. p. 123-124) é a seguinte: “Consider, then, what would be the manner of the release and healing from these bonds and this folly if in the course of nature something of this sort should happen to them: When one was freed from his fetters and compelled to stand up suddenly and turn his head around and walks and to lift up his eyes to the light, and in doing all this felt pain and, because of the dazzle and glitter of the light, was unable to discern the objects whose shadows he formerly saw, what do you suppose would be his answer if someone told him that what he had seen before was all a cheat and an illusion, but that now, being nearer to reality and turned toward more real things, he saw more truly? And if also one should point out to him each of the passing objects and constrain him by questions to say what it is, do you not think that he would be at a loss and that he would regard what he formerly saw as more real than the things now pointed out to him?” (*Rep.*, 515c5-d5).

¹³⁸ A correspondência eco-sombra põe em questão não só a referencialidade do nomear, mas designa o seu nível mais elementar. E o que é elementar, nesse caso, está longe de ser desprezível, é na verdade a última realidade a qual o prisioneiro, após, liberto, em seu retorno, buscará compreender, para, então, supostamente ascender, junto com outro prisioneiro, à luz do Sol, passando pela experiência de ser ele o guia, e, como tal, aprendiz dessa mesma condição (cf. *Rep.*, VII, 515b4-5). Observe-se, ainda, que o problema, estabelecido no *Crátilo*, da correlação *physis/ónoma*, se faz implícito nessa passagem. Aqui, a referencialidade conserva um aspecto da *physis*, na medida em que a condição dos prisioneiros não é estranha à natureza humana, em sua condição de *apaideusia*, enquanto, de outra parte, diz respeito a uma relação gnosiológica determinada.

¹³⁹ Sobre a relação entre “real” e “mais real”, relativamente a esta passagem, vide: VLASTOS. *Platonic Studies*. Part I. Chapter 3: Degrees of reality. Princeton: Princeton University Press, 1973.

entra em cena a função do perguntar no processo de ruptura que propicia a ascensão dos significados, assim como foi considerado no capítulo precedente.

O resgate de sua individualidade e, ainda, de sua condição política, surge no contexto de uma *metabolé* discursiva, inter-relacional e intra-relacional, pois seria preciso que as perguntas, que instaurariam uma relação dialógica, pudessem ser assumidas em sua interioridade, em função da *dynamis* que lhe permitiria superar a dor (*álgos*) do deslumbramento (*marmarygê*). Se há, assim, um ato de relativa violência, por parte daquele que liberta o prisioneiro, o movimento deste em direção à luz depende, em última instância, de sua própria potência (*dynamis*). O diálogo é um ato ético-político-pedagógico, e sua força reside no excesso que carrega consigo. E esse excesso surge na forma de uma necessária tomada de posição, por um encontro no desencontro, um diálogo consigo e com o outro.

Consideremos, portanto, a correlação entre os dois planos do texto, a narrativa alegórica e a narrativa dialógica. Gláucon e Sócrates, diante de si mesmos, assim como do outro, dialogam acerca da *paideía* na *pólis*. São personagens, são imagens de homens reais. Mas, as imagens conduzem a homens concretos, singulares, viventes, assim como aqueles que, anônimos, exercitam um diálogo com a obra, ela mesma uma *mímesis* do viver, diante de suas próprias circunstâncias, de si e de outros. Assim, os planos se cruzam: desde a perspectiva do intérprete, a narrativa alegórica é também dialógica, e a narrativa dialógica é também imagem que dá a pensar. Ademais, em sua condição dramática, a escritura dialoga com o seu próprio tempo e com o porvir, na prenúnciação do *u-tópos*, do não-lugar que anuncia um horizonte,

transcendendo a circunstancialidade no desejo erótico daqueles que, assim como Hermes, se saibam intérpretes, ou intermediários¹⁴⁰.

1.3.3. O filósofo e a *pólis*

No *Fédon*, Sócrates, face à própria morte, exercita um diálogo no qual a sua vida se põe em questão. Mais além de suas palavras, a convicção inabalável de sua postura ante a morte e a filosofia diz, indiretamente, o sentido do ser filósofo, sentido que só se completa em sua relação com os *phíloi*. A pedagogia platônica remete sempre, em função da própria forma dialogada, a uma inter-relação onde a interioridade, o aprender consigo mesmo e a partir de si mesmo, se efetiva desde uma interação com o outro. E essa interação parte da aceitação mútua pressuposta na *philía*. A ascese requer um enfrentamento, simultaneamente público e privado, mítico-religioso e racional, mas esse enfrentamento ocorre no âmbito de um acordo, de uma reciprocidade, mesmo no embate. É com amigos, os *phíloi*, e não com discípulos, que Sócrates dialoga¹⁴¹. Mas, a amizade se define também por uma relação quase de violência, a exemplo da alegoria da caverna, que põe a tensão na gênese de uma ascensão onde o Belo e Bem são, antes, conquistas de almas que se impelem mutuamente a um enfrentamento interior que é, simultaneamente, um enfrentamento com o *lógos* proferido. Partindo e visando à *areté*, depreende-se que a *philía* erótica, expressa no perguntar (*erotáo*), é ético-filosófico-religiosa. Considere-se, ainda, que, nesse

¹⁴⁰ “Suas últimas obras são vivamente marcadas pela procura de intermediários, no nível epistemológico, ético e político, como que para demonstrar ser o filósofo aquele homem que, mesmo percebendo mais do que os outros os limites humanos, tenta refletir sobre a melhor maneira de transcendê-los, na medida do possível. E sua alma é o seu solo” (ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão - o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 206).

¹⁴¹ Cf. SOUZA, José Cavalcante de. Op. cit. p. 58.

mesmo sentido, o *Críton* e o *Fédon* são exemplares: No *Críton*, é perante um amigo de infância que Sócrates, em avançada idade, e sob a marca de tantos anos de uma relação de mútuo aprendizado, faz a sua segunda defesa. No *Fédon*, os *phíloi* o esperam desde o alvorecer para um diálogo derradeiro onde Sócrates pronunciará a sua terceira defesa. A defesa final, no entanto, como o diz no *Fédon*, a fará ante os deuses e a si mesmo.

Na *República*, VII, o filósofo é aquele que desce à caverna, e a descida às sombras o torna apto a governar homens reais, em seu próprio tempo. Em suas viagens à Sicília, Platão é o filósofo que tem em mente a consecução de um projeto político. No primeiro Livro da *República*, a delimitação do contexto, como a caracterização das personagens, dão a tônica de um propósito ético-político. O mesmo ocorre nos primeiros diálogos¹⁴². Em *As Leis*, sua última obra, na dramatização da jornada ao santuário de Zeus (cf. 625a), em debate sobre a reforma da *pólis*, mesmo após o fracasso da Sicília e a aparente revisão dos ideais da *República*, o escrever é, antes, práxis política.

Na *República*, VI, é expresso que o filósofo deverá ser compelido a governar. A ação política de Platão, no entanto, se funda, não no exercício do poder, mas na própria escritura. Nos diálogos platônico-socráticos, a inquirição tem um *télos*, constantemente referido ao contexto político ateniense do século V a. C., face à perda de referenciais relativos ao sentido da ação política na *pólis*, em pleno declínio ateniense. Da perspectiva do próprio Platão, a condenação de Sócrates, injustamente acusado pelo governo dos Trinta, demarca o motivo

¹⁴² “Os primeiros diálogos mostram as pessoas a quem Sócrates se dirige, como psicologicamente vivas e historicamente concretas, de tal modo que as convicções teóricas se lhes desprendem como emanções da personalidade e das suas circunstâncias. Mais tarde, os interlocutores desvanecem-se em pouco mais que formalidades dramáticas. Por todos os critérios, o Livro I deve considerar-se como um diálogo primitivo” (PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, 1996. p. 42).

político de virada da sua postura relativamente à filosofia. O próprio Platão declara, na *Carta VII*, 324d-325c, que a motivação decisiva ao rompimento da forma de sua relação com a política está apoiada na condenação de Sócrates. Mas, é preciso acrescentar que a condenação, em si, não surtiria efeito algum, se não se levar em consideração, por um lado, a sua *philia* por Sócrates e, por outro, a sua compreensão dessa mesma condenação em relação a um *télos* mais elevado.

Como expressa na *Carta VII*, caberá agora à filosofia, concebida como *mais* que um corpo doutrinal específico, a pretendida reforma da *pólis* e a elevação do sentido do humano pela “compreensão” do Belo, do Justo e do Bem¹⁴³. Na *República*, VII, 520c, os três termos são equiparados na definição da função do filósofo, o qual deverá descer novamente à caverna: essa equiparação, no contexto dramático da alegoria, expressa uma estrutura teleológico-deontológica da ação.

No entanto, o projeto se mantém em aberto. Mais que adotar uma filosofia determinada, Platão pretende que os guardiães comecem a filosofar. Ainda mais: se Platão não tem em vista alguma *pólis* específica, seja Atenas, ou Siracusa, para onde se teria dirigido três vezes, ou ainda, como em *As Leis*, Esparta e Creta, é porque o seu projeto está além de todas as *póleis*, de qualquer circunstância, e tem em vista o “homem Ideal” e a “*pólis* Ideal”.

E, se isso requer que um determinado modo de vida, uma postura esteja associada ao sentido do filosofar, é porque a *areté* é uma conquista, efetivada

¹⁴³ Referindo-se ao *Fédon* 97c-99b, GADAMER assinala: “Neste ponto, o fato de que Sócrates, como ele mesmo conta, se encontre desiludido na sua própria expectativa da teoria do *Noûs* de Anaxágoras, sublinha com extrema clareza que a Sócrates interessa uma outra forma de conhecimento. Podemos designar tal conhecimento como ‘compreensão’, entendendo com isso não apenas o estudo daquilo que é, pesquisando as suas causas, mas sobretudo a capacidade de reconhecê-lo enquanto ‘dotado de sentido’. Isso, para os gregos, significa poder identificá-lo com o ‘bem’” (GADAMER, Hans-Georg. *Platone. Teoria delle idee*. Genova: Melangolo, 1993. p. 98).

passo a passo, e no âmbito da inapartável correlação entre conhecimento e ação¹⁴⁴. Tanto no *Fédon*, como na *República*, ou mesmo na *Carta VII* (aludindo aos banquetes siracusanos, em 326ab), dentre muitas outras passagens, o autodomínio frente aos apetites do corpo é elogiado; mas, o sentido dessa postura vai muito além de uma mera negação: o desejo deverá ser reconduzido a uma ascensão em direção ao Belo, ao Justo e ao Bem em si.

Nesse caso, a ação designa também uma determinada *relação* com o conhecimento. Platão adverte, na *República*, que a *phrónesis* deve ser considerada relativamente aos seus efeitos práticos: segundo a direção que se lhe dá, poderá ser dirigida ao útil e vantajoso, ou ao inútil e danoso. Por isso, os maus “dão um giro” (*periaagogé*), invertem a sua direção e a utilizam em proveito próprio, de forma que, quanto mais aguda sua visão, maior é o mal que praticam¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Sobre este ponto, vide *Laques* 188d; *Cármides*, 160b.

¹⁴⁵ Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος — τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἕθεσι καὶ ἀσκήσεσιν — ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὔσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 135-137): “Then the other so-called virtues of the soul do seem akin to those of the body. For it is true that where they do not pre-exist, they are afterwards created by habit and practice. But the excellence of thought, it seems, is certainly of a more divine quality, a thing that never loses its potency, but, according to the direction of its conversion, becomes useful and beneficent, or again, useless and harmful” (*Rep.*, VII, 517d8-519a1). O termo *phrónesis*, nesta passagem, é objeto de múltiplas traduções, como: “virtù dell'intelligenza” (PLATONE. *La Repubblica*. Trad. de Franco Sartori. 1. ed. Bari: Laterza, 1997. p. 461; PLATONE. *Tutti gli scritti: Repubblica*. A cura di Giovanni Reale. 6. ed. Trad. de Roberto Radice. Milano: Rusconi, 1997. p. 1241), “faculdade de pensar” (PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. p. 323), “excellence of thought” (cf. SHOREY, Paul. V. II, op. cit. p. 137), “vertu des science” (PLATON. *La République*. 1. ed. Traduction et notes par Robert Baccou. Paris: Flammarion, 1966. p. 277). Segundo SHOREY, “Plato uses such synonyms as *phrónesis*, *sophía*, *noûs*, *diánoia*, etc., as suits his purpose and context” (op. cit. p. 137, note c). A afirmação, no entanto, parece excessiva: Platão utiliza de modo distinto estes termos, inclusive no contexto da *República*, relativamente à determinação de níveis e modos de conhecimento. Bastaria, para tanto, observar as distinções estabelecidas na analogia da linha, no Livro VI. Isso conduz à observação de BACCOU, com a qual se alinha a interpretação *supra*: “on remarquera que la signification de ce mot (i. é, *phrónesis*) a sensiblement évolué depuis le livre IV, 433c, où il servait à désigner une vertu toute pratique: la prudence des chefs” (op. cit. p. 443, note 469).

1.4. Discursividade e ruptura no currículo do filósofo

O ponto de partida é decisivo. Nele, está a gênese, e a gênese concentra em si o sentido de todo o percurso. No ponto de partida da formação do filósofo, mais que conteúdos, está a atitude característica do filosofar. E é esse dinamismo originário que cumpre, primeiramente, compreender:

Mostrarei¹⁴⁶, disse, se você puder discernir (*kathoráo*)¹⁴⁷ que nas percepções (*aísthesis*)¹⁴⁸ há objetos que não provocam (*parakaléo*)¹⁴⁹ a inteligência (*nóesis*) a um exame, porque basta o juízo (*kríng*) que lhes dão as percepções, enquanto outros o exortam à investigação, porque [nesses casos] a percepção (*aísthesis*) não pode ser confiável” (*Rep.*, 523a9-b3)¹⁵⁰. “Os objetos que não provocam (*parakaléo*) a alma à inteligência – esclareci eu – são todos aqueles que não conduzem¹⁵¹, simultaneamente, a percepções opostas; os que conduzem, coloco-os entre os que provocam [à inteligência], sempre que a percepção, quer venha de perto, quer de longe, não põe em evidência se se trata de um objeto, ou de seu oposto” (*Rep.*, 523b9–c3)¹⁵². “Nesse caso, ao contrário do primeiro, não é forçoso que a alma fique perplexa [*aporía*] ante o significado (*semainei*) de

¹⁴⁶ Trata-se, aqui, de “mostrar”, “fazer ver”, δείκνυμι, e não de uma demonstração lógica, o que é efetivado pelo exemplo dos dedos da mão, a partir de 523d.

¹⁴⁷ Ou “olhar do alto”, καθοράω, o que sugere uma ação intelectual de Gláucôn.

¹⁴⁸ A opção por “percepção”, nesse passo, parece ser melhor que essa outra, “sensação”. Pretende fazer notar que *aísthesis* não equivale a “dados primários”, o que é próprio das posições empiristas. Embora seu ponto de partida seja a *aísthesis*, o discurso filosófico efetua uma transição, efetivada por uma potência da alma, que não se limita ao que advém dos sentidos.

¹⁴⁹ Observem-se, ainda, os sentidos de “exortar”, “excitar”, “convidar” e “originar” do verbo παρακαλέω, o que se torna significativo nesse contexto.

¹⁵⁰ Δείκνυμι δὴ, εἶπον, εἰ καθορᾶς, τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 153): “I do point them out, I said, if you can discern that some reports of our perceptions do not provoke thought to consideration because the judgement of them by sensation seems adequate, while others always invite the intellect to reflection because the sensation yields nothing that can be trusted” (*Rep.*, 523a9-b3).

¹⁵¹ ἐκβαίνω tem ainda o sentido de “avançar”, “subir”, “sair de um lugar profundo”, o que denota o movimento ascensional aqui descrito, correlativamente à alegoria da caverna.

¹⁵² Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα· τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὴν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ, εἴτ' ἐγγύθεν προσπίπτουσα εἴτε πόρρωθεν. A tradução de SHOREY (v. II, op. cit. p. 153-155) é a seguinte: “The experience that do not provoke thought are those that do not at the same time issue in a contradictory perception. Those that do have that effect I set down as provocatives, when the perception no more manifests one thing than its contrary, alike whether its impact comes from nearby or afar” (*Rep.*, 523b9–c3).

uma percepção (*aísthesis*) de dureza e moleza no mesmo objeto [...]? (*Rep.*, 524a6-10)¹⁵³.

Sócrates adverte que as percepções opostas (*enantían aísthesin*) não resultam de um engano, como se poderia supor no caso de um objeto visto ao longe, ou de um desenho em perspectiva (conforme a interpretação de Gláucou, em 523b). A percepção (*aísthesis*), em si mesma, não conduz a alma à *aporía*, mas a provoca (*parakaléo*), lhe dá motivos, em função de uma relação discursiva que considera o percebido a partir de uma perspectiva que não se limita ao visto, mas destaca qualidades e as situa em relações de oposição (*enantíon*). E aquele que se vê perplexo ante o significado (*semaínei*) destas percepções passa a se perguntar sobre o que, antes, pensava saber. Ou seja, a perplexidade não advém da *aísthesis*, mas de seu significado (*semaínei*). Não obteríamos, com isso, um duplo sentido de *aísthesis*? No primeiro caso, o juízo (*kríno*) é limitado e delimitado pela *aísthesis*. Mas, nas “percepções opostas”, há uma virada de perspectiva: é a partir da ação intelectual que a *aísthesis* passa a ser considerada¹⁵⁴. A “visão” da *psykhé* impregna o olhar sensível, e é ela quem fica em *aporía*. Para exemplificar essa mudança de direção do olhar, Sócrates recorre a um exemplo:

“Afirmamos que estão aqui três dedos, o mínimo, o indicador e o médio[...] Imagina que estou a me referir a eles como se fossem vistos de perto [...] Cada um deles aparece (*phaíno*) igualmente

¹⁵³ Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἀναγκαῖον ἔν γε τοῖς τοιούτοις αὖ τὴν ψυχὴν ἀπορεῖν τί ποτε σημαίνει αὕτη ἢ αἴσθησις τὸ σκληρόν, εἴπερ τὸ αὐτὸ καὶ μαλακὸν λέγει [...]; (*Rep.*, 524a5-7).

¹⁵⁴ Ταῦτα τοίνυν καὶ ἄρτι ἐπεχείρουν λέγειν, ὡς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστί, τὰ δ' οὐ, ἃ μὲν εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει, παρακλητικὰ ὀριζόμενος, ὅσα δὲ μὴ, οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 159): “This, then, is just what I was trying to explain a little while ago when I said that some things are provocative of thought and some are not, defining as provocative things that impinge upon the senses together with their opposites, while those that do not I said do not tend to awaken reflection” (*Rep.*, 524d2-4).

como um dedo, e não faz diferença alguma que seja visto no meio ou na extremidade, que seja branco ou preto, grosso ou fino, ou qualquer outra qualidade desta espécie. Nesses casos a alma de muitas pessoas não é necessariamente (*anáanke*) forçada a perguntar à inteligência (*nóesis*) que coisa é (*tí pot'esti*) um dedo, porque nunca a vista (*ópsis*) apresentou, ao mesmo tempo, que um dedo seja o oposto de um dedo (*Rep.*, 523c3d5)¹⁵⁵.

A visão (*ópsis*) daquilo que aparece (*phaino*) não está em contradição consigo mesma. Mas, a multiplicidade das sensações (*aísthesis*, 523e6; 524a1) adverte a alma de qualidades opostas do mesmo objeto¹⁵⁶. Cada dedo é visto como “um dedo”, e delimitado, pela visão, em sua unidade (a imagem do *eídos* “dedo”). O tato, no entanto, não retém o objeto como uma unidade, mas apenas qualidades do mesmo (ser mole, ser duro, dentre outras). Esse ato de predicação, que atribui ao mesmo sujeito (o dedo) características opostas, é resultante de uma atividade que sobrepassa a visão, considerada isoladamente. Mas, era preciso que fosse primeiramente delimitado, pela visão, como “um dedo”, o sujeito ao qual se atribuiriam predicacões opostas, em função do que se poderia dizer

¹⁵⁵ οὐτοί φαμεν τρεῖς ἂν εἶεν δάκτυλοι, ὃ τε σμικρότατος καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ μέσος. [...] Ὡς ἐγγύθεν τοίνυν ὁρωμένους λέγοντός μου διανοοῦ. [...] Δάκτυλος μὲν που αὐτῶν φαίνεται ὁμοίως ἕκαστος, καὶ ταύτη γε οὐδὲν διαφέρει, ἕάντε ἐν μέσῳ ὁρᾶται ἕάντ' ἐπ' ἐσχάτῳ, ἕάντε λευκός ἕάντε μέλας, ἕάντε παχὺς ἕάντε λεπτός, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἢ ψυχῇ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος· οὐδαμοῦ γὰρ ἢ ὄψις αὐτῇ ἅμα ἐσήμηνεν τὸν δάκτυλον τούναντίον ἢ δάκτυλον εἶναι (*Rep.*, 523c3d5).

¹⁵⁶ Τί δὲ δή; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἢ ὄψις ἄρα ἰκανῶς ὁρᾷ, καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κεῖσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἢ ἀφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἄρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; ἢ ὧδε ποιεῖ ἕκαστη αὐτῶν· πρῶτον μὲν ἢ ἐπὶ τῷ σκληρῷ τεταγμένη αἴσθησις ἠνάγκασται καὶ ἐπὶ τῷ μαλακῷ τετάχθαι, καὶ παραγγέλλει τῇ ψυχῇ ὡς ταῦτόν σκληρόν τε καὶ μαλακὸν αἰσθανομένη; Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 155-156): “But now, what about the bigness and the smallness of these objects? Is our vision's view of them adequate, and does it make no difference to it whether one of them is situated outside or in the middle; and similiary of the relation of touch, to thickness and thinness, softness and hardness? And are not the other senses also defective in their reports of such things? Or is the operation of each of them as follows? In the first place, the sensation that is set over the hard is of necessity related also to the soft, and it reports to the soul that the same things is both hard and soft to its perception” (*Rep.*, 523e3-524a3). A tradução, nesse ponto, requer “sensações”, por se referir aos sentidos, como o tato ou a visão. Aqui, o tato é citado em particular, embora sejam considerados outros sentidos. A visão, por sua vez, por sua maior proximidade com as Idéias, tende ao aparecer fechado sobre si mesmo, e não conduz, por si só, à *aporía* e, portanto, à inteligência.

que haveriam qualidades opostas “deste dedo”, advindas do tato, ou de outro sentido. Apenas ao considerar essas relações é que a alma será tomada de perplexidade, pois não comporta em si a contradição. Deverá, então, pelo raciocínio lógico-discursivo (*logismós*) e pela intelecção (*no̅esis*), ser provocada ao exame¹⁵⁷ para saber se essas qualidades dizem respeito a uma ou a duas coisas (ou sujeitos lógicos), se estão unidas ou separadas (*kh̅orismós*)¹⁵⁸. E, ao contrário do que acontece com a visão, que apresenta essas qualidades misturadas (cf. *Rep.*, 524c3-4), será forçado a ver cada uma delas como separada (*kh̅orismós*), de onde surge, pela primeira vez, a indagação acerca de que coisa é a grandeza e a pequenez¹⁵⁹.

Mas, então, já é outra a “visão”. Como no caso dos prisioneiros da caverna, a visão é, simultaneamente, condição do aprisionamento e da superação deste estado. Em função de sua maior proximidade com a intelecção, tende a unir sinteticamente qualidades distintas e, desse modo, a se fechar. Mas, sendo assim, também a ignorância é uma forma de conhecimento. Porém, o que é assim expresso denota uma relação com a linguagem; relação esta na qual a *aísthesis* provoca (*parakaléo*), ou não, à intelecção.

O distanciamento do limite fechado e restritivo, por um olhar da alma sobre a multiplicidade antitética¹⁶⁰, dada na correlação entre os sentidos, conduz a um outro discurso, que requer a eliminação da contradição nesse nível, condição do

¹⁵⁷ Εἰκότως ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς τοιοῦτοις πρῶτον μὲν πειρᾶται λογισμὸν τε καὶ νόησιν ψυχῇ παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν εἴτε ἐν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων. Observe-se, nesse ponto, a manutenção desse verbo, *παρακαλοῦσα* (*Rep.*, 524b4), com uma função bem precisa.

¹⁵⁸ Κεχωρισμένα (*Rep.*, 524b9); κεχωρισμένον (*Rep.*, 524c3).

¹⁵⁹ Οὐκοῦν ἐντεῦθεν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ σμικρόν; (cf. *Rep.*, 524b3-6).

¹⁶⁰ Isto é, não apenas a multiplicidade, mas a multiplicidade dada em um jogo de oposições, apreensível apenas da perspectiva mais abrangente de uma alma que se pergunta e requer a distinção de aspectos.

surgimento da pergunta pela unidade ideal. As oposições grosso/fino, duro/mole, leve/pesado, no meio/na extremidade, e outras similares, indicam contradições entre estruturas de predicação (cf. *Rep.*, 523e-524a): nessas condições, dizer um dos termos opostos conduz, necessariamente, ao outro. Mas, não há lugar (*átopos*) para essas interpretações (*hermeneíai*) na alma (*psykhé*), ela é estranha, não-compreensível; a contradição existe, e deve ser superada¹⁶¹.

A pergunta surge como condição dessa superação. Mas, só pergunta quem, de algum modo, já antecipa algo. E, se a pergunta, nesse último passo, já não se prende mais à *aísthesis* (cf. *Rep.*, 524b3-6), mas requer saber que coisa é a pequenez ou a grandeza (ou outra qualidade qualquer), condição pela qual se faz a distinção entre o visível (*horatón*) e o inteligível (*noetón*)¹⁶², então o perguntar, movido pela *aporía*, indica um movimento ascensional da linguagem.

O mesmo percurso é efetuado no *Fédon*, a partir de 74a, onde a *aísthesis* indica que o “igual” é, simultaneamente, “desigual”, e não se confunde com o “Igual em si”, que não admite dessemelhança. Mas, não há nada que derive da *aísthesis* que não contenha semelhança e dessemelhança. Para conhecer o Igual em si, em sua pureza, é preciso que haja um segundo princípio, que se destaca da *aísthesis*, agindo sobre a mesma. A *anámnēsis* supre essa exigência de uma “segunda fonte” do conhecimento. Nesse caso, é significativo que *anámnēsis* e *aísthesis* estabeleçam uma correspondência, na medida em que indicam

¹⁶¹ Καὶ γάρ, ἔφη, αὐταὶ γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἑρμηνεῖαι καὶ ἐπισκέψεως δεόμεναι. (*Rep.*, 524b1). Segundo SARTORI: “Certo, disse, queste interpretazioni sono strane per l’anima, ed esigono attento esame” (PLATONE. *La Repubblica*. Trad de Franco SARTORI. Bari: Laterza, 1997. p. 473). SHOREY traduz *hermeneía* por “comunicação” (communications), com base em *Teet.*, 290a (v. II, op. cit. p. 157), CHAMBRY por “testemunhos” (témoignages) (op. cit. p. 160). A opção por “interpretações”, sugerida por SARTORI, indica, no entanto, com maior clareza, essa relativa dissonância entre conhecimento intelectual e percepção, estabelecida na ação discursiva.

¹⁶² Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ’ ὁρατόν ἐκαλέσαμεν (*Rep.*, 424c12).

conhecimentos que derivam da exterioridade¹⁶³, e que a *anámnēsis* indique uma certa “percepção das Idéias”, embora antes desta vida. Ora, as Idéias não são, por sua natureza, imanentes, mas distintas e separadas da alma, desde onde podem ser interiorizadas, e só por isso a alma pode esquecê-las. Por outro lado, é aquilo a que todas as almas têm acesso e por meio do qual participam de um único *lógos*¹⁶⁴. A *psykhé*, no entanto, é um intermediário, embora sua parte intelectual possa “perceber as Idéias”, quando em estado puro, separada do corpo (cf. *Fédon*, 67c). Nesse mesmo sentido, a filosofia, no *Fédon*, é descrita como uma “preparação para a morte” (cf. *Fédon*, 67d-68b). O que se torna, nesse contexto, significativo, é que a virada de perspectiva é correlativa a uma *metabolé* discursiva¹⁶⁵. A mesma relação é expressa no *Ménon*, na experiência entre Sócrates e o escravo.

Na *República*, VII, o problema indicado pela questão “o que é a unidade em si?”¹⁶⁶ corresponde a um discurso que não deriva diretamente da *aísthēsis*. Mas, em movimento análogo ao do *Fédon*, é *a partir* de uma relação com a unidade que advém da *aísthēsis* (tendo em vista que essa unidade é também o seu inverso, múltipla, conduzindo à *aporía*), que é alcançada. A ascensão do discurso, no metadiscurso da filosofia (pois se trata de um discurso que se eleva sobre o discurso derivado dos sentidos), possibilita formular questões deste gênero, que “fazem voltar [a alma] em outra direção (*metastreptikós*), rumo à contemplação do Ser (*toû óntos théan*) e em torno do estudo do um [em si] (*tò hén*)”¹⁶⁷.

¹⁶³ É compreensível, assim, que a *anámnēsis* seja alcançada *a partir* da *aísthēsis*, pois, por essa via, conhecemos aquilo que *participa* das Idéias.

¹⁶⁴ Nesse sentido, é possível aproximar a *anámnēsis* e o *a priori* kantiano.

¹⁶⁵ Nesse caso, há uma correlação entre conhecimento discursivo (*diánoia*) e intelecção (*nóēsis*).

¹⁶⁶ τί ποτέ ἔστιν αὐτὸ τὸ ἓν (*Rep.*, 524e5).

¹⁶⁷ καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἢ περὶ τὸ ἓν μάθησις. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 161): “And thus the study of unity will

Mas, essa nova questão não elimina a perplexidade, antes a repõe em outro nível do discurso. Seria, então, necessário perguntar acerca das relações entre a unidade sensível, a unidade matemática, a Idéia do um e o Uno. Seria necessário estabelecer a relação entre a contemplação do Ser, a visão do Bem e o conhecimento do Uno, dentre outras. O que é dito, neste ponto do diálogo, insinua, antes, uma direção. E é em função da instauração desse devir ascético que o currículo do filósofo é elaborado, sendo as ciências pontos de apoio ao mesmo.

Ademais, não se trata de um percurso linear. A *aporía*, a não-passagem, indica, paradoxalmente, o ponto de passagem, a virada de perspectiva, a ruptura em um processo onde a totalidade da alma está, em cada instância, integralmente implicada. Em sua potência discursiva e intelectual, ao retroagir sobre a *aísthesis*, inverte essa relação, e se faz outra em sua relação com a discursividade. Da linguagem como condição de cristalização transita à linguagem como condição de ruptura e passagem.

Haverá um longo percurso, no currículo do filósofo. A alma rumará à contemplação do Ser, passando por diversos níveis da linguagem, distanciando-se da *aísthesis* e do que está em vir-a-ser¹⁶⁸. As matemáticas, em suas diversas modalidades, e a contemplação astronômica, que tem por objeto aquilo que tem regularidade (e ordem), prepararão o próximo estágio: a dialética, em sentido

be one of the studies that guide and convert the soul to the contemplation of true being" (*Rep.*, 525a2).

¹⁶⁸ μάθημα ψυχῆς ὁκλόν ἀπό τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν (*Rep.*, 521d3-4): "O conhecimento que atrai (*olkós*) a alma do que está em vir-a-ser (*gígnomai*) para o Ser (*tò ón*)". Vide, ainda: *Rep.*, 519c7-d1.

estrito, quando então o discurso será pautado em função da estrutura da intercomunicação das formas (*eíde*)¹⁶⁹.

As formas (*eíde*), assim como o princípio, acessados em uma tão elevada interioridade da alma (que se faz, assim, plena exterioridade), passa por formas cada vez mais elevadas da linguagem. Mas, a que se dirige essa transição? A alma não busca, por um lado, a cada etapa, silenciar a anterior para poder ver aquilo que está mais além e, no limite, retornar¹⁷⁰? E, purificada em seu mais alto grau, e, face ao princípio, não deverá silenciar? Ou o princípio pode, *de algum modo*, ser dito?

¹⁶⁹ Relativamente ao Livro VI, é possível distinguir, na dialética, um sentido estrito e um sentido ampliado do termo. O primeiro é relativo à seção superior da linha, a *nóesis*. O segundo, ao percurso como um todo, e envolve a “dialética ascendente” e a “dialética descendente”.

¹⁷⁰ O currículo do filósofo tem um sentido ético-político que não se desvincula da ascese cognitiva. O motivo desse retorno transcende a pura inteligência das formas, e a ética é reposta no princípio (cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Platão revisitado: ética e metafísica nas origens platônicas. *Síntese*, Belo Horizonte, nº 61, abr.-jun. 1993. p. 181-197). Nesse retorno, o currículo do filósofo prenuncia a ação do mestre. E a linguagem do retorno, a linguagem pedagógica, é pronunciada por Sócrates, em seu diálogo com Gláucôn.

II. A condição anunciativa do princípio

2.1. A visão do Bem

Ao final da alegoria da caverna, a Idéia do Bem é dita em confluência com a metáfora da visão, ou melhor, na correlação entre visão e cegueira, experiência análoga à contemplação frontal da luz do Sol, pelo ex-prisioneiro da caverna:

Segundo a visão que deste modo me aparece (*phaíno*), no limite (*teleutē*)¹⁷¹ do que pode ser conhecido (*gnōstós*), é que se faz possível ver (*horáō*), com dificuldade (*mógis*), a Idéia (*idéa*) do Bem (*tò agathón*); e então, tendo sido vista (*ophtheísa*), o raciocínio (*sylogistéa*) conduz à causa (*aitía*) de completamente tudo o que é reto (*orthós*) e belo (*kalós*); que, no mundo visível, foi ela que fez nascer a luz, a qual governa; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade (*alétheía*) e da inteligência (*nóesis*), e que é preciso vê-la (*ideîn*)¹⁷² para se ser prudente (*emphrónos*)¹⁷³ na vida pública e privada (*Rep.*, 517b8-c5)¹⁷⁴.

¹⁷¹ A expressão parece conter uma conotação mística. Observe-se que o verbo *teléo* é utilizado, no *Fédon*, em referência à morte, e está relacionado às iniciações místicas.

¹⁷² O uso deste termo, nesse contexto, torna correlatas a “Idéia do bem”, τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, e a sua “visão”, ἰδεῖν, considerando-se, ainda, que *idéa* deriva de *ideîn*. A Idéia do Bem dependeria, assim, de uma “visão intelectual”, reforçada pelo uso de *nóesis*, em relação com *alétheia*, em 517c3. Sendo assim, a *idéa* do Bem não representaria, necessariamente, o Bem em si mesmo, mas a sua apreensão ou “visão” pelo intelecto (*nóesis*).

¹⁷³ Rel. *phronéo*. O advérbio *emphron* admite, ainda, o significado de “consciência de si”. Isso se torna significativo na medida em que a “visão do Bem” implica uma experiência interior.

¹⁷⁴ τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (*Rep.*, 517b8-c5). Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 131): “But, at any rate, my dream as it appears to me is that in the region of the known the last thing to be seen and hardly seen is the idea of good, and that when seen it must needs point us to the conclusion that this is indeed the cause for all things of all that is right and beautiful, giving birth in the visible world to light, and the author of light and itself in the intelligible world being the authentic source of truth and reason, and that anyone who is to act wisely in private or public must have caught sight of this”. Segundo SARTORI (op. cit. p. 457): Ora, ecco il mio parere: nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibili largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto. E chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla”. Segundo CHAMBRY (op. cit. p. 149-150): “En tuot cas, c'est mon opinion, qu'aux

A réplica de Gláucon é significativa, pois, ao buscar acompanhar o pensamento de Sócrates, vai “até onde é capaz de o seguir”¹⁷⁵. Não basta o discurso de Sócrates; Gláucon é remetido a uma experiência interior, pois é preciso ver (*ideîn*), o princípio, *tò agathón*, para que possa se conduzir com prudência na vida pública e privada. Deverá, então, reconstruir, por si e em si mesmo, o caminho renunciado. Mas, se a Idéia do Bem é relativa a uma certa “visão”, e essa é sugerida no jogo de significações de *horáo*, *ideîn* e *idéa*, se trata, no entanto, de uma “visão intelectual” que se dá, a custo, unida a uma relativa cegueira. Na interconexão entre interioridade e dialogicidade, no percurso que vai da experiência de Sócrates à experiência de Gláucon, há, pois, uma lacuna que não pode mais ser preenchida por argumentos.

A visão do Bem adquire aqui o caráter de uma iniciação, pois remete a um encontro, um acontecimento interior, em si indizível, e que deverá operar uma mudança pessoal. Mas, a visão do Bem não finaliza a ascese. Esta deverá ser reinaugurada no percurso descendente que manterá à vista o modelo, o paradigma. Esse caminho de volta, assim como a “visão” do princípio, é solitário, e envolve uma “passagem”: a inauguração de uma nova condição, onde o reconhecer é, também, des-esquecer, como no caso do ex-prisioneiro, relacionando o plano alegórico com o plano dialógico do texto. O retorno se dá, assim, em continuidade ao processo ascendente, sendo, em si, momento do processo

dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau; que dans le monde visible, c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique”.

¹⁷⁵ Συνοίωμα, ἔφη, καὶ ἐγώ, ὅν γε δὴ τρόπον δύναμαι (*Rep.*, 517c5).

ascensional da dialética limite-processo. A *alétheia*, disposta na intelecção do princípio, é reposta na práxis ético-política esclarecida¹⁷⁶.

Assim como Gláucon, deverá ser, em certa medida, igualmente solitária a experiência de Sócrates. Ao dizê-la a Gláucon, o que “diz”, não diz, e o que enuncia apenas se aproxima daquilo que mostra¹⁷⁷, pois o que está oculto é aquilo que pretende mais claro em seu próprio dizer. Porém, a potência (*dynamis*) de ver deverá ser pressuposta em Gláucon, em seu próprio devir, e em suas próprias rupturas, pois aquele que deseja a sabedoria deverá superar a si mesmo¹⁷⁸. Nesse intercurso, nesse diálogo entre dois silêncios, e em função de uma sucessão de experiências, em seu próprio teor vertiginoso, apenas tangenciadas pelo *lógos*, também o discurso rompe com sua cristalização e renuncia a sua ultrapassagem. Ao filosofar com Gláucon, na *República*, VII, Sócrates insinua o próprio sentido do filosofar, e, enquanto autodelimita as condições de efetivação de um discurso propriamente filosófico, lança, a este, o compromisso de realizar o seu próprio processo. A relação entre filosofia e *paideía* passa a ser, então, decisiva, na medida em que a filosofia, em Platão, é inapartável do filosofar, em sua dimensão ético-político-pedagógica.

¹⁷⁶ Ou seja, não apenas uma “prática”, mas a ação efetivada a partir da “visão intelectual”. Há, aqui, algo que poderíamos denominar, aproximativamente, de “iluminismo ético” (cf. SARDI, Sérgio A. Op. cit. p. 102), seja na ação esclarecida do guardião, após a visão do Bem, seja na sua disposição inata (cf. *Rep.*, VI, 486d; 489e-490a; 496b), dadas as virtudes que resguardam sua potência (*dynamis*), como é indicado no Livro VI (principalmente em *Rep.*, VI, 487a; 490c-d). Assim, a filosofia é para poucos, mas, através da ação esclarecida do guardião na *pólis* ideal, torna-se para todos. Nesse sentido, é sugestivo que aquele que desce à caverna “escolhe” o prisioneiro a ser libertado. O problema de “escolher” entre o verdadeiro e o falso pretendente a guardião, tematizado, principalmente, nos Livros V a VIII da *República*, será, segundo Gilles DELEUZE, um dos problemas de fundo que move o platonismo (DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 259-271). Assim, cumpre a poucos acolher o silêncio, pois o princípio, em sua luminosidade excessiva, não só permanece em relativa opacidade relativamente ao *lógos* que o pronuncia, mas em dependência de uma disposição: Φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἧν δ’ ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι – “É impossível que a multidão seja filósofo” (*Rep.*, VI, 494a4). Sobre esse ponto, vide, também: *Rep.*, VI, 503b; *Pol.*, 292e, 297b, 300e.

¹⁷⁷ Pois, nesse caso, trata-se antes de uma “mostração” que de uma “demonstração”.

¹⁷⁸ Em *As Leis*, I, 643b ss, Platão relaciona educação, virtude e razão com o autodomínio, resultado de uma luta na qual cada um deverá superar a dor e “vencer a si mesmo”.

O discurso platônico é aquilo que está em curso, em processo, requerendo, com isso, algo mais que uma determinação exclusivamente estrutural, tornando-se irreduzível à formalização sistemática, embora, a cada passo, *tenda* a se perfazer, isto é, a se fazer completo em sua estrutura, conquanto esse acabamento permaneça como um projeto ante a impossibilidade de uma enunciação conclusiva do princípio¹⁷⁹. É, portanto, em seu dinamismo, na retroatividade operativa e autocriativa de um *lógos* que busca exceder a si mesmo, é nas rupturas, nos interstícios do dito, na inescrutabilidade da experiência interior, no silêncio prefigurado na inter-relação entre interioridade e dialogicidade, e na experiência do leitor-intérprete, que deve ser compreendido o discurso filosófico de Platão. Em seu dinamismo, o discurso prenuncia significados, no limite, no *excessus*, na circularidade enunciativo-anunciativa do transparecer do princípio.

A circularidade da *alétheia*, na correlação entre estrutura e dinamismo, leva a compreender o sentido pelo qual a metaforização¹⁸⁰, em sua abertura, passa a se situar em todos os níveis ontoepistemológicos do discurso platônico, desde a *eikasía* à intelecção (*noús*), do *lógos* ao *mythos*, e que a fixação de um vocabulário do Ser se produza em correlação com o processo de metaforização,

¹⁷⁹ Em direção oposta ao afirmado *supra*, na medida em que TAYLOR considera esta tendência em termos de uma enunciação possível do princípio: “El ideal a que se aspira es algo semejante a la reducción de las ciencias exatas a deducciones de unos pocos principios últimos como se intenta en los *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell, con la diferencia de que Platón confía de que los últimos principios, una vez alcanzados, se expresarán con evidencia por sí solos” (TAYLOR, A. Edward. *El Platonismo y su Influencia*. Buenos Aires: Nova, 1946. p. 48).

¹⁸⁰ “La vraie philosophie n’apporte pas un savoir tout fait, mais conduit l’âme à découvrir la vérité qu’elle possède en elle-même. Les étapes de cette découverte sont jalonnées de métaphores qui soulignent ce caractère ‘psychagogique’ de l’enseignement du philosophe” (LOUIS, Pierre. *Les métaphores de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945, p. 126). A metaforização é, aqui, compreendida desde a perspectiva mais abrangente insinuada pela própria etimologia do termo, *metá-phérō*, “transportar para além”, o que indica, ao contrário do conceituar, a ampliação e a abertura de um campo de significabilidade por meio de um transporte de significados. Sobre a relação entre discurso filosófico e metaforização, vide: FERNÁNDEZ, José M. Sevilla; CASARES, Manuel Barrios. *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Tecnos, 2000.

no desenvolvimento da obra¹⁸¹. Pois há sempre uma estrutura expressiva que se põe, sucessivamente, em tensão consigo mesma, configurando, passo a passo, as condições pelas quais a relação entre a filosofia e o filosofar platônicos são estabelecidos, na consonância entre conteúdo e forma do discurso¹⁸².

Há, aqui, uma relação complexa, não apenas com o problema da ordenação do ser e do conhecer no platonismo, mas com o uso da linguagem na tematização de um problema que recai sobre a própria autodelimitação do sentido das relações entre filosofia e linguagem. Platão busca uma linguagem filosófica que possa, a exemplo das matemáticas, percorrer, com retitude, o caminho do ser. Mas, nesse caso, o devir indicado na circularidade da *alétheia*, na dialética do limite e do processo, e na correlação entre o plano enunciativo e o anunciativo do discurso, ultrapassa o paradigma prefigurado. Na passagem supracitada, a experiência iniciática da contemplação do Bem e do retorno remetem ao âmbito mais abrangente no qual a filosofia e o filosofar são teleologicamente considerados, em termos das relações entre ética, pedagogia e política, por um lado, e entre diálogo, dialética e intelecção do princípio, por outro.

A anunciação do Bem, na *República*, VII, 517b6-c4, estabelece um jogo de significados onde a relação dinâmica entre o dito e o não-dito repõe, no princípio, a indissociabilidade entre a filosofia e o filosofar. Nesse movimento, a ética se põe no princípio da ontoepistemologia platônica. Pois, a visão que se ergue, desde o mundo sensível, ao princípio, tem, na *areté*, a sua condição de efetivação e, simultaneamente, a sua finalidade.

¹⁸¹ A fixação de um vocabulário do Ser, em Platão, não parece pretender ser rígida; no entanto, podemos encontrar alguns termos articuladores das determinações internas do discurso, relativamente à teoria das Idéias, como o par *eídos-idéia*, além dos termos *ousía* e *génos* (*Sofista*), *henás* e *monás* (*Filebo*), as expressões *autò tò* e *autò kat' autó* e *autò hò estín*, dentre outros, embora permaneçam em aberto a determinações subseqüentes.

¹⁸² A conexão entre termos, como *eídos* e *idéa*, e imagens determinadas, como a metáfora da visão e a imagem do Sol, dentre outras, permitem ir além daquilo que é enunciado, estruturando, ainda, e de modo aberto, articulações gerais entre diversos diálogos.

2.2. A visão do Belo

2.2.1. A tríplice negação do *Hípias Maior*¹⁸³

No *Hípias Maior*, o Belo é situado em relação com o Bem (cf., 297c; 303e-304a)¹⁸⁴. A ética grega pressupõe essa conexão, na medida em que *tò agathón*, *tò kalón* e *alétheia* estão imbricados na travessia de uma vida. Essa ética, transfigurada em estética ideal¹⁸⁵ do conhecimento e da existência humana, tem o seu paradigma na *sophrosyne*, que indica a virtude do justo meio, do domínio de si, o equilíbrio, a prudência refletida, o cálculo raciocinado sobre as ações¹⁸⁶.

Platão quer mais do que aquilo que aparece (*phaínō*) como belo (cf. *Hípias Maior*, 294a-e). Em seu discurso, visa a atingir não o belo como qualidade das coisas, ou atos, mas o Belo em si, *autò tò kalón*, substantivado e, como tal, separado, embora presente na multiplicidade. Aproxima-se, com isso, da noção moderna de uma “estética transcendental”, pois requer um *lógos* especial, uma dialética que possa se dirigir, destruindo as hipóteses ao requerer as suas

¹⁸³ Sobre o problema da autenticidade do *Hípias Maior*, remeto às considerações estabelecidas na introdução deste estudo.

¹⁸⁴ O problema da distinção entre o Bem e o Belo não é resolvido no *Hípias Maior*. No entanto, é indicada em 303e12-a1: οὔτε γὰρ τὸ ἀγαθὸν ἂν εἶη καλὸν οὔτε τὸ καλὸν ἀγαθόν.

¹⁸⁵ Relativa à ordenação ideal do Ser, onde a interconexão eidética, ou comunidade (*κοινωνία*) das formas, resguarda a alteridade de cada *eídōs* na unidade de um princípio imanente-transcendente.

¹⁸⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1984. p. 58-72. A *sophrosyne* exige a *epimeléia*, “um controle vigilante de si” (VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1984. p. 58), isto é, um “domínio de si [...] da ordem de uma prudência refletida, de um cálculo raciocinado” (op. cit. p. 63). Tal ideal de *areté* deveria, assim, conformar um estilo de relações humanas onde o “conhece-te a ti mesmo”, o “nada em excesso” e “a justa medida é a melhor” fundariam a *paideía* deste período histórico. É significativa, neste sentido, a descrição da postura de Sócrates na batalha de Delion, em 424 a. C., conforme descreve o diálogo *Laques*, 180e. Segundo VERNANT, a *areté* dos séculos VI-IV se caracterizava, no campo militar, pela substituição do herói homérico, da audácia singular do guerreiro, pela figura do hoplita, este soldado-cidadão: “A virtude guerreira não é mais da ordem do *thymós*; é feita de *sophrosyne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral da formação” (op. cit. p. 44). Na *Rep.*, IV, 430d ss, a *sophrosyne* é um ideal ético-político, e se relaciona com a autonomia da *pólis* em virtude da harmonia de suas partes constituintes (cf. op. cit. p. 68).

próprias condições de possibilidade, até o princípio que não admite mais hipóteses, para retornar, fazendo uso apenas de Idéias, à ordenação ideal do ser¹⁸⁷. Mas, nesse percurso, há um silêncio na “dobra”.

E este silêncio impregna também todo o caminho, pois o que aparece como belo, mas apenas se parece com o Belo em si, tenderá a ocultá-lo em seu aparecer. O percurso a ser trilhado em direção ao Belo em si exigirá, assim, uma ruptura, um momento negativo, uma purificação¹⁸⁸. No *Hípias Maior* isso significará, por um lado, dizer o que o Belo não é, e, por outro, dizer como não se deve dizer o Belo, tanto de uma perspectiva ética como ontoepistemológica. A negação não define ou descreve o seu objeto, mas traça um contorno, e instaura uma mudança de direção relativamente àquilo que sugere.

Após essa tríplice negação, seria necessário um momento positivo, quando a alma, purificada, ruma ao Belo em si. Esse momento, no entanto, pressupõe um salto ontoepistemológico e uma relativa ruptura psicológica, a súbita iluminação dada em uma experiência iniciática, o que nos situa diretamente no discurso mimetizado pela personagem Diotima, no *Banquete*¹⁸⁹. Também o *Fedro* realiza

¹⁸⁷ Cf. *Rep.*, VI, 511a-d.

¹⁸⁸ A purificação, *katharmós*, é aqui equiparável ao primeiro momento da *maiêutica* socrática, a desconstrução operada na passagem da ignorância, *ágnoia* (o pensar que se sabe, quando não se sabe) à consciência do não-saber, quando então se preparam as condições para a elevação à *epísteme*. Na *República*, e relativamente à *diánoia*, ao plano lógico-discursivo, o processo requer a eliminação de hipóteses para, então, atingir o princípio anhipotético. No *Sofista*, no entanto, ocorre a recondução da lógica discursiva a uma lógica transcendental (ao modo de uma metamatemática da linguagem), pela determinação da intercomunicação das Idéias através dos gêneros supremos. A “purificação” é equiparável, no plano ético-estético, ao movimento geral da teoria das Idéias, onde tudo aquilo que se diz, se diz em múltiplos sentidos, que convergem para um sentido único, distinto, embora presente em cada um. No *Hípias*, esse trabalho negativo da razão percorrerá o trânsito da *dóksa* à *epísteme* para, por fim, ensaiar a mesma relação no âmbito da *diánoia*, o que permanece inconcluso, como veremos a seguir.

¹⁸⁹ Observe-se que, em ambos os diálogos, o *Hípias Maior* e o *Banquete*, Sócrates mimetiza outra personagem para falar do Belo. No *Hípias Maior*, mimetiza a si mesmo, em um jogo que vai se desvelando pouco a pouco, até ficar claro, em 298b. Nesse ponto, a estrutura dramática do diálogo sugere o *daímon* socrático, e “o outro de si mesmo” presente em seu diálogo interior. Isso parece pôr em evidência também o fato de que, no *Banquete*, ao falar pela voz de outro (Diotima), ocorra uma mimese similar. Nesses casos, é significativo que “dizer o Belo” se produza, no plano dramático do diálogo, como *mimesis*, imitação. Isso sugere que a própria escrita mimetiza o Belo,

movimento análogo¹⁹⁰. Em ambos os casos, o problema das relações entre filosofia e linguagem coincide com a possibilidade da realização de um discurso erótico-ascensional, e o Belo em si é tão-somente anunciado.

No *Hípias Maior*, em um primeiro plano, a “definição negativa” do belo diz respeito às qualificações adjetivas que decorrem do uso comum das palavras. Da primeira definição de Hípias decorre que, embora o belo se diga de algo individual, como no exemplo da virgem, o belo não é algo individual¹⁹¹; do mesmo modo, o belo não é uma classe determinada, como o ouro ou o marfim, na definição subsequente, embora possamos assim adjetivá-la. E, mesmo que possamos qualificar de belo aquilo que é conveniente, o belo não é o conveniente, o que se efetiva do modo adequado e na ocasião adequada (*prépon*, 290c8; 290d4); sequer o útil (*prágmata*, 294b1); nem mesmo o proveitoso, ou seja, aquilo que é útil, na medida em que é eficaz (*ophélimon*, 296e), ou o prazer (*hedoné*, 297e5). No percurso que vai de uma a outra definição, e em função de sucessivas negações, ocorre a elevação das condições da definibilidade a exigências cada vez mais rigorosas, desde o individual às classes particulares, passando pela moralidade (o útil, o conveniente e o proveitoso) em direção a uma qualificação da cognição, relativa ao ver e ao ouvir (o prazer). Nesse caminho, o trabalho de negação obtém um resultado positivo, embora relativo e parcial, na própria ascensão efetivada.

No segundo plano, a negação está relacionada ao próprio desenvolvimento da teoria das Idéias, compreendida enquanto constructo ontoepistemológico da

e que só seja, efetivamente, bela nesta relação. Ademais, também a forma dialogada escrita, relativamente à oralidade, é mimética.

¹⁹⁰ Sobre esse ponto, vide a seção 2.2.2.

¹⁹¹ Em 287a-b, Hípias não diz que o belo é a “classe das belas virgens”, mas “uma bela virgem” (*parthénos kalé*). O belo é um indivíduo concreto. Nos exemplos do ouro e do marfim, no entanto, o belo diz respeito a uma *classe* de coisas que, acrescida a outras, as fazem belas.

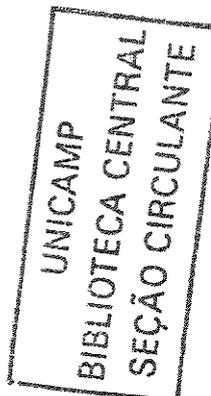
ordenação do Ser, e se processa enquanto negação das estruturas discursivas que pretendem dizer o belo, sendo estabelecido pelas relações entre o método socrático e o de Hípias, em seus pressupostos ontoepistemológicos.

Mas, se um discurso que nega relações discursivas determinadas, como o de Sócrates, está a insinuar um outro discurso, como validar a sua pretensão de verdade? Nesse caso, é pressuposto que a Idéia do Belo, sua substantivação e separação, bem como a participação do sensível no Belo e a presença do Belo no sensível¹⁹², só faz sentido a partir da aceitação da própria teoria das Idéias, o que recai em má circularidade, isto é, em circularidade fechada em petição de princípio. Essa má circularidade deveria ser rompida pela evidência do princípio. Porém, o princípio, em si, resta sempre além das próprias condições de sua enunciação. Nesse passo, exposto *supra*, o *Hípias Maior* prepara o segundo momento, no qual o princípio é dito anunciativamente, o qual nos remete ao *Banquete* e ao *Fedro*.

Relativamente à negação dos pressupostos ontoepistemológicos subjacentes ao dizer de Hípias, observemos que, em 287d, Sócrates busca diferenciar a pergunta “o que é o belo?”, dessa outra: “o que é belo?”¹⁹³. São

¹⁹² Segundo David ROSS (op. cit. p. 17), referindo-se ao *Hípias Maior*: “At this stage the relation of the Idea to the particular is thought of simply as that of universal to particular; there is as yet no mention of the failure of the particular to be a true instance of the Idea. The Idea of beauty is ‘that identical thing which makes pleasures of sight and pleasures of hearing beautiful, that which is present to both together and to each separately’ (300a9-b1). The point is made that individual things are not always or in all relations instances of the same universals – that in some relations gold will appear no more beautiful than fig-wood (291c7); but the point is not made that no particular is ever a true instance of an Idea, that the Idea is a standart or limit rather than a universal, and the relation of the individual to it that of imitation, not of participation”. Ademais: “This whole group of early dialogues treats the Ideas as being immanent in particular things. It is ‘present’ in them; it is placed ‘in them’ by the craftsman; it comes to be ‘in them’; it is ‘common’ to them; the particulars, in turn, ‘posses’ it or ‘share in’ it” (op. cit. p. 21).

¹⁹³ ΣΩ. »Εἰπέ δὴ, ὦ ξένε,« φήσει, »τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν;« ΠΙ. »Ἄλλο τι οὖν, ὦ Σώκρατες, ὃ τοῦτο ἐρωτῶν δεῖται πυθέσθαι τί ἐστὶ καλόν; ΣΩ. Οὐ μοι δοκεῖ, ἀλλ’ ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν, ὦ Ἱππία (Hípias Maior, 287d2-4). A pergunta socrática é também expressa em: ἐρωτᾷ γὰρ σε οὐ τί ἐστὶ καλόν, ἀλλ’ ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν (Hípias Maior, 287d9-e1); τί ἐστὶ τὸ καλόν; (Hípias Maior, 286d1); αὐτὸ τὸ καλόν ὅτι ἐστὶ (Hípias Maior,



perguntas qualitativamente distintas, e a formulação socrática evidencia uma referência à teoria das Idéias. Sócrates busca o que é belo sempre, em todos os tempos, para todas as pessoas¹⁹⁴. A resposta de Hípias não se atém a essa distinção, e, em sua primeira definição, diz que o belo é uma bela virgem (cf. 287c)¹⁹⁵. É que o pressuposto de Hípias é outro, o que, no entanto, ficará claro apenas quase ao final do diálogo: segundo Hípias, Sócrates não vê as coisas como um todo (*hólos*, 301b2), e separa (*apolambáno*, 301b3) o belo e cada uma das partes (*hekastón*, 301b4) do real, não percebendo a continuidade, a grande “urdidura dos corpos do ser” (*dianekê sómata tês ousías*, 301b5). Para Hípias, não seria possível conceber uma afecção (*páthos*, 301b6) ou essência (*ousía*,

286d7-e1). Há uma diferença de cunho ontoepistemológico entre a pergunta de Sócrates: ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν; – “o que é o belo?” – e a de Hípias: τί ἐστὶ καλόν; – “o que é belo?” (vide, ainda: LIMINTA, Mª Teresa. In: REALE, Giovanni. Op. cit. p. 998, notas 25 e 26).

¹⁹⁴ A noção de universalidade, relativamente à Idéia do Belo, requerida na questão socrática τί ἐστὶ, está expressa em: *Hípias Maior*, 292e.

¹⁹⁵ Após multiplicar os casos em que algo é belo, buscando separar a Idéia do Belo das coisas belas (um procedimento dialético utilizado em muitos diálogos do período socrático da obra platônica), Sócrates força Hípias a dizer que, nessa relação, a virgem é bela em mais alto grau (288e). Mas, para Sócrates não se trata de uma questão de gradação quantitativa: a separação dos belos aparentes da Idéia do Belo é qualitativa. No entanto, esse passo servirá para que, citando Heráclito, faça Hípias perceber que a virgem em questão poderia ser posta em outra relação, no caso, com uma deusa, tornando-se, simultaneamente, bela e feia, quando então retorna a questão “o que é o belo em si?»: Ἄν τοίνυν ταῦτα ὁμολογήσωμεν, γελάσεταιί τε καὶ ἐρεῖ: »ᾧ Σώκρατες, μέμνησαι οὖν ὅτι ἠρωτήθης;« Ἐγωγε, φήσω, ὅτι αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ποτὲ ἐστίν. »Ἐπειτα,« φήσει, »ἠρωτηθεὶς τὸ καλὸν ἀποκρίνη ὃ τυγχάνει ὄν, ὡς αὐτὸς φήσ, οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν;« “Se estivermos de acordo com isso, ele irá rir, e me dirá: ‘Sócrates, te recordas da minha questão?’. Sim: o que é o belo em si mesmo. Então, dirá, ‘e a essa pergunta me respondes indicando uma beleza que é indistintamente feia ou bela?’” (*Hípias Maior*, 289c). Sobre esta passagem, e o sentido de οὐ μᾶλλον: “What does the formula mean? If a thing is οὐ μᾶλλον A ἢ B that means to Plato that at the level of appearance double affirmation and double denial would be equally appropriate, but neither A nor B holds of the nature of the thing” (WOODRUFF, Paul. The skeptical side of Plato’s method. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, vol. 40, nº 156-157. p. 35). Ademais, a equiparação entre a virgem e a deusa pode parecer despropositada; no entanto, da perspectiva de Sócrates, seria suficiente afirmar que, se podemos conceber, mesmo imaginariamente, algo mais belo, então a consequência é necessária. Mas, é necessária apenas desde a sua própria perspectiva: Sócrates busca aquilo que, estando além dos casos particulares, comunica-lhes a qualidade de serem belos. A substantivação do belo se oporia ao uso adjetivo do termo. No entanto, para Hípias, o que é belo é aquilo que aparece como tal aos sentidos, uma qualidade das coisas, e este insiste nos exemplos concretos, onde o belo é aquilo que, aos sentidos, aparece como belo: o ouro, o marfim e coisas do gênero.

301b6) que estivesse em duas coisas simultaneamente (*amphóteron*, 301b6)¹⁹⁶, se não estiver em cada um dos dois elementos (*hekáteron*), ou o inverso¹⁹⁷. Tanto para Sócrates, como para Hípias, o belo é algo real. Mas, é o próprio estatuto do real o que se põe ao fundo da discussão. Para Hípias, aquilo que é, é dado no aparecer (*phaíno*)¹⁹⁸, dada a “urdidura”, o entrelaçamento, a continuidade dos seres¹⁹⁹; Sócrates, por sua vez, pressupõe uma cisão na ordem do ser, a qual poderá ser reintegrada apenas desde a idealidade²⁰⁰. Nesse sentido, busca um caráter comum entre dois, mas distinto de cada um em particular²⁰¹, pois a ordenação do ser requer que a relação entre o uno e o múltiplo preserve, separadas, cada uma destas instâncias, pela qual Sócrates e Hípias podem se dizer “um”²⁰², e não se reduzam a nada, enquanto tais, na unidade contínua dos seres, pois, com isso, seriam também dois (cf. 301e). Mas, o pressuposto da

¹⁹⁶ A noção de simultaneidade, já presente em *amphóteron*, é reforçada pelo uso do advérbio *háma* (cf. *Hípias Maior*, 301b7).

¹⁹⁷ Ἄλλὰ γὰρ δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σύ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. καὶ νῦν τοσοῦτόν σε λέληθεν, ὥστε οἶσι εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν, ἢ περὶ μὲν ἀμφοτέρα ταῦτα ἔστιν ἄμα, περὶ δὲ ἕκατερον οὐ, ἢ αὖ περὶ μὲν ἕκατερον, περὶ δὲ ἀμφοτέρα οὐ. Conforme LIMINTA (op. cit. p. 991-992): “Ma tu, o Socrate, come tutta la tua cerchia, non consideri le cose nella loro totalità; voi fate un'analisi del bello e di ogni altro ente, cogliendolo solo in parte e lo spezzettate nei vostri discorsi; così vi sfuggono nella loro grandezza e continuità i grandi corpi dell'essere. Ed ora, a tal punto questo ti è sfuggito, da farti credere che ci sia una qualche affezione o essenza che appartenga a due realtà contemporaneamente, ma che sia estranea a ciascuna di esse, singolarmente presa o che, al contrario, riguardi ciascuna nella sua individualità, ma che non appartenga alle due considerate nel loro insieme” (*Hípias Maior*, 301b2-c1).

¹⁹⁸ Τὸ φαίνεσθαι, ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες (*Hípias Maior*, 294e5). Sobre como a maioria das pessoas vêem apenas as aparências do belo, tomando-as como tal: *Rep.*, VI, 505d.

¹⁹⁹ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας – “a urdidura dos corpos do ser” (*Hípias Maior*, 301b5); διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας – “a teoria da urdidura do ser” (*Hípias Maior*, 301e3).

²⁰⁰ Em 301e5-6, Sócrates concorda com a posição de Hípias. Mas, a sua concordância é parcial: o entrelaçamento dos seres deve ser pressuposto em sua própria concepção. O que está em questão é o problema da diferença ontológica, da inclusão do não-ser na ordem dos seres, o que se traduz na questão: πότερον εἷς ἔσμεν ἐγὼ τε καὶ σύ, ἢ σύ τε δύο εἶ κάγῳ δύο; – “somos, tu e eu, um, ou cada um de nós é dois?” (*Hípias Maior*, 301e6).

²⁰¹ Εἰ ἄρα τι αὐταὶ αἰ ἡδοναὶ ἀμφοτέραι πεπόνθασιν, ἕκατέρα δὲ μὴ, οὐκ ἂν τούτῳ γε τῷ παθήματι εἶεν καλαί - “Se, então, um caráter fosse comum a ambos os prazeres, mas não pertencesse a qualquer um deles em particular, não se encontraria aqui a razão de serem belos?” (*Hípias Maior*, 300b4-5).

²⁰² O mesmo exemplo da irredutibilidade do múltiplo no Uno, no dizer “cada um de nós”, é também estabelecida no *Parmênides*, quando Sócrates se opõe à exposição de Zenão.

descontinuidade na unidade, ou, em outros termos, da inclusão do não-ser na ordem do ser, não é aceito pelo eleático Hípias.

Ademais, torna-se sugestivo, no sentido em que se pretende observar que há distintas ontoepistemologias em oposição ao fundo deste diálogo, que, ao introduzir o momento em que o diálogo efetivará o trânsito à dialética do uno e do múltiplo, Sócrates contrapõe, às imagens de Hípias, uma outra visão, uma “visão intelectual”, manifesta (*prophaíno*) diretamente à alma (*psykhé*), mas que não seria crível (*ápiustos*) por Hípias, pois não é visível a ambos (cf. 300c7-8). Só assim pode ver (*horáo*, 300c4-5) algo que a Hípias parece impossível²⁰³.

A oposição entre “visão intelectual” e “visão sensível” já havia sido estabelecida na *República*. No entanto, a metáfora da visão indica, mesmo no plano ideal, a experiência do ver; e isso não foge à perspectiva platônica: a “visão” das Idéias concerne a uma experiência interior. Mas a “visão” de Hípias é outra. Na oposição entre interioridade e exterioridade, distintas concepções ontoepistemológicas (e, por extensão, antropológicas) entram em choque.

A crítica de Hípias, exposta acima, antecipa, de algum modo, a crítica aristotélica. Mas, se, por um lado, Hípias não conduz a seu termo a discussão, ensaiada na dialética do uno e do múltiplo, em 301d-302b, a refutação de Sócrates, por outro, não responde à centralidade do problema eleático: a inclusão da diferença ontológica, isto é, do não-ser, na ordenação eidética do Ser. A esse respeito, observe-se que Hípias é também denominado “estrangeiro de Eléia”²⁰⁴, e, desse modo, tornado homônimo da personagem central do *Sofista*, onde esse problema alcançará resultados positivos com a inclusão do não-ser, compreendido como alteridade, na ordem dos seres.

²⁰³ A passagem de *horáo* a *prophaíno*, nessa passagem, é sugestiva, pois *pro-phaíno* indica o que “aparece antes”, e essa “anterioridade” se faz relativa à alma (*psykhé*).

²⁰⁴ ζῆνε Ἡλεῖε (*Hípias Maior*, 287c1).

Os resultados obtidos, face à “negação fraca” da dimensão ontoepistemológica do discurso de Hípias, serão os seguintes (sem pretender, no entanto, reduzir os resultados do diálogo às considerações que se seguem): primeiramente, decorre o resultado afirmativo de que é sempre pressuposta uma ontoepistemologia subjacente a todo dizer que pretenda definir o belo; em segundo lugar, a recondução do debate ao plano ideal (o que corresponde, na *República*, VI, à passagem da *dóksa* à *epistéme*, sendo que, em 301d-302b, prefigura-se a passagem da *diánoia* à *nóesis*, esta inconclusa); em terceiro, que há uma forma do discurso que, a exemplo das matemáticas, conduz a conseqüências necessárias (*anáanke*; 303a1). Mas, a ontoepistemologia platônico-socrática não chega a ser esclarecida, e permanece inconclusa a dialética do uno e do múltiplo, restando em aberto o problema das relações entre o Ser e o não-ser, o que conduz ao *Sofista*. Do mesmo modo, permanece em aberto o problema de compreender e estatuto do discurso que pretenda dizer o Belo em si, o que nos conduz ao *Banquete* e ao *Fedro*. Porém, é sobretudo em face dos seus resultados afirmativos, do movimento ascensional efetivado, que podemos compreender a condição aporética do *Hípias*. Pois, se a sua condição aporética indica o limite, por outro lado, o limite é re-posto em processo.

O terceiro plano de negação é relativo à ética do discurso. A alegação de que apenas um dos modos de dizer o belo sairá vitorioso deste embate, em oposição à sofística, se faz entrever na afirmação de Sócrates de que o encontro da verdade gera um assentimento necessário (cf. 304a)²⁰⁵. Há, nesse caso, ao contrário da sofística, uma única verdade a ser encontrada. Mas, será necessário, para esse fim, que o discurso se eleve aos seus pressupostos, onde então a

²⁰⁵ Em 281d o diálogo expressa claramente a identificação de Hípias como um sofista. Nesse caso, a vitória seria relativa ao discurso “mais forte”, aquele que produz persuasão, dada a pressuposição sofística da possibilidade de provar, igualmente, teses contrárias.

desconstrução poderá, efetivamente, ser realizada. Nesse caso, a refutação da posição de Hípias só se faz possível a partir do momento em que este se vê obrigado a esclarecê-la, o que reconduz à segunda dimensão da negação, ao plano ontoepistemológico.

A investigação ontoepistemológica seria dependente, no entanto, no decurso dialógico da investigação, de uma ética do discurso, pois só seria possível chegar a esse plano do debate, e ultrapassá-lo, em uma investigação conjunta da verdade. O trabalho negativo, no plano ético, é visível, no entanto, apenas na correlação entre a argumentação e o contexto da narrativa dialógico-dramática. Nesse caso, Sócrates demonstra, em suas atitudes, que o desejo da verdade deveria estar além das pretensões individuais. Por isso, é preciso opor ao discurso de Hípias a dialogicidade, e isso implica uma ética discursiva distinta. Por duas vezes Sócrates nega a Hípias que realize uma reflexão solitária (cf. 295a3-5; 297e1-2); afirma que será, para Hípias, um jogo resolver a questão, se este se separa (cf. 295a): é preciso pôr à prova o que foi concebido por cada um, dando as suas razões e pedindo as razões ao outro, ou seja, o problema deverá ser resolvido em comum para que possa conduzir a um mútuo assentimento (cf. 297e).

Por outro lado, em Platão, o *lógos* se realiza, mesmo na interioridade, como *diá-lógos*: em 298a, Hípias concorda com a definição de Sócrates; mesmo assim, mesmo podendo ter levado a seu termo o debate (como supostamente faria o sofista), Sócrates refuta e ultrapassa a si mesmo. Sai assim vitorioso, pois Hípias não pôde, antes, refutá-lo; avalia também, desse modo, a simulação do “outro homem”, em seu diálogo com Hípias, já que sugere o julgamento do outro de si, seu *daímon* interior. Mas, em última instância, trata-se do julgamento do

lógos, na interioridade de Sócrates. Com seu gesto, Sócrates sugere a Hípias que, assim como ele, é frente ao seu julgamento interior que deverá se deparar. A ética platônica está sempre associada a este desejo da verdade que se funda, em última instância, na interioridade²⁰⁶.

A beleza do discurso depende de saber o que é o Belo (cf. 304d), mas também de uma relação com a discursividade que busque um assentimento necessário, a exemplo das matemáticas, para além da persuasão (*peísa*, 304b1), seja pública ou privada, como pretendia Hípias. Para isso, é necessário, antes, desejar a sabedoria e, nesse caso, o vitorioso não é Sócrates, não é Hípias, nem sequer Platão, mas o próprio *lógos*. Porém, não é o *lógos* o sujeito do discurso, são indivíduos concretos, como Sócrates ou Hípias, no decurso de suas próprias experiências, que o encarnam como potência (*dynamis*) humana de se conduzirem no caminho do conhecimento. O *lógos* surge, assim, como expressão de um desejo, de uma disposição, uma posição prévia assumida face àquilo que, sendo humano, transborda da condição humana e o aproxima do divino. O *lógos* está no meio, está a caminho, em ascensão, sendo, como *éros* e o filósofo, um intermediário. A terceira dimensão da negação, no *Hípias*, instaura um sentido, uma direção ao discurso filosófico. Há uma experiência e, no ápice desta experiência, um encontro, um mistério, uma iniciação a ser dialógica e solitariamente buscada. Nesse ponto, resta a afirmação final: *khalepà tà kalá*, “as coisas belas são difíceis”. E isso dá a pensar.

²⁰⁶ Também no *Sofista*, a crítica a Parmênides (cf. 242a), aos materialistas e aos “amigos das formas” (cf. 246d) é justificada frente a um compromisso primário com a verdade.

2.2.2. *Khalepà tà kalá*

No *Hípias Maior*, uma melhor compreensão do sentido da expressão *khalepà tà kalá* é considerada, por Sócrates, como um resultado do diálogo com Hípias e um certo homem, que não deixa de discutir com ele e de o refutar, e que sugere a relação pela qual, em seu diálogo interior, Sócrates pretende superar a si mesmo²⁰⁷.

Observemos, no entanto, um pouco melhor o sentido da expressão. Sendo *tà kalá* o sujeito do plural neutro, a tradução exige “as coisas belas”. Mas, se “as coisas belas são difíceis” (e não “o belo é difícil”), então a expressão pode estar se referindo à multiplicidade do belo, e não ao Belo em si. No entanto, desde a perspectiva de Platão, no *Hípias Maior*, as coisas só são belas devido a participarem do Belo e à presença, nestas, do Belo em si. De fato: a relação com *tò kalón* (304e1) já havia sido expressa pouco antes: “E de que modo julgarás belamente (*kalôs*) um discurso (*lógos*) ou uma ação (*práksis*), tu que não conheces (*ágnoia*) o que seja o belo (*tò kalón*)? Crês que a vida, neste estado, pode valer mais que a morte?”²⁰⁸ Ademais, a relação entre *tò kalón* e o advérbio *kalôs* (304e1) reforça a relação entre *tà kalá* e *tò kalón*, o que não implica, no entanto, reduzir um ao outro²⁰⁹.

²⁰⁷ τὸ «Χαλεπὰ τὰ καλὰ» (*Hípias Maior*, 304e6-7). Na seção anterior, observou-se que o contexto dramático sugere que esse homem anônimo seja o próprio Sócrates, em diálogo interior.

²⁰⁸ «Καίτοι πῶς σὺ εἶση,» φησὶν, «ἢ λόγον ὅστις καλῶς κατεστήσατο ἢ μή, ἢ ἄλλην πρᾶξιν ἠντινοῦν, τὸ καλὸν ἀγνοῶν; καὶ ὅποτε οὕτω διάκεισαι, οἶει σοι κρεῖττον εἶναι ζῆν μᾶλλον ἢ τεθνάναι;» Segundo LIMINTA (op. cit. p. 995): “Ed in che modo giudicherai se un discorso è bello o no, se una certa azione è o non è bella, tu che non conosci il bello? Ed in una tale condizione, pensi che sai meglio vivere piuttosto che morire?” (*Hípias Maior*, 304d6-e2). Nesse caso, é importante ressaltar a relação entre o não-conhecer (*ágnoia*) e *tò kalón*.

²⁰⁹ Em 294a7-b1 encontramos essa relação direta entre “as coisas belas” e o Belo: ὦ Ἴππία; ἡμεῖς μὲν γάρ που ἐκεῖνο ἐζητοῦμεν, ὃ πάντα τὰ καλὰ πράγματα καλὰ ἐστίν. Segundo LIMINTA (op. cit. p. 986): “O Ippia; noi, infatti, siamo alla ricerca di ciò per cui tutte le cose belle sono belle”. Ademais, segundo Édouard des PLACES (*Une formule platonicienne de*

Nesse caso, será preciso relacionar “as coisas belas”, ou seja, aquilo que é belo em seu aparecer, com o Belo em si. E contemplá-lo, para que se possa, como diz Sócrates, julgar belamente e poder, assim, reconhecer um sentido aos discursos e ações, em termos da consecução de uma travessia da vida que tem em mira uma finalidade. Caso contrário, viver não vale mais que a morte. O “difícil” (*khalepá*), relativamente às “coisas belas” (*tà kalá*; 304e7) deve dar-se, portanto, nesta conexão com *tò kalón*, pois exige uma necessária tomada de posição.

Esta expressão traz, portanto, um indicativo para a leitura do texto, e sugere a ultrapassagem de um resultado exclusivamente aporético: a relação com o Belo e com a verdade vai além da pretensão de se sair vitorioso em uma disputa (*éris*) de argumentos. Mais ainda, torna nula a compreensão do diálogo como erística: ante o Belo em si, há um imperativo ético a mover discursos e ações²¹⁰. Nesse caso, é preciso romper com um saber que se pretende acabado, caso em que estas palavras finais não deixam de traçar uma ironia à postura de Hípias.

Há, portanto, a proposição de um processo que não se limita à escritura, e se dirige à formação da *areté* do leitor-intérprete. Acresce, nesse mesmo sentido, que a relação entre ética e linguagem se coloca como pano de fundo do texto. Sugere-se, com isso, que o diálogo seja lido nessa mesma direção, na medida em que, em suas linhas de força centrais, a tematização da relação entre o belo e o Belo em si anuncia um *metabolé*, em vista da superação de uma relação instrumental com o discurso e com a ação.

réurrence. Paris: Guillaume Budé, 1929. p. 19), τὸ δὲ ποιῶν εἶναι καλά (294b8), “isso que faz ser belas as coisas”, retoma ὅτι πάντα τὰ καλά πράγματα καλά ἐστὶν (294b1).

²¹⁰ Também no *Banquete*, 210a-212a, o aprendizado do amor em direção ao Belo corresponde, em cada nível, a uma distinta relação com o discurso. Mas, sobre o Belo em si, não há discurso (cf. cap. 2.2.3).

No *Crátilo*, a expressão surge ao início do diálogo, e traz consigo uma consideração acerca do sentido do dialogar, da investigação em conjunto; mas, em Platão, a investigação com o outro é demarcada pelo contraponto de um trabalho interior. “As coisas belas são difíceis”, portanto, diz Sócrates a Hermógenes, “quando se pretende aprendê-las”²¹¹, o que corresponde a um processo a ser efetivado, seja na inter-relação dialógica, seja na interioridade da *psykhé*, e que diz respeito ao pôr-se em marcha em vista de uma finalidade ideal à condição humana. E é relativamente a esse “aprender o belo”, a essa *paideía*, que é preciso acrescentar que “tornar-se bom é difícil”, o que é sugerido pelo paralelismo da expressão, no *Protágoras*²¹².

No *Protágoras*, Sócrates é interrogado acerca de uma poesia de Simônides: “É difícil tornar-se um homem verdadeiramente bom (*agathón*) [...]”²¹³. No diálogo que se segue, Protágoras busca demonstrar o erro de Sócrates em sua interpretação, pois teria afirmado ser a poesia bela e correta, embora a sua continuação, de acordo com Protágoras, apresentasse uma contradição, pois observa que Simônides teria expresso que Pítaco não agiu com justeza ao afirmar que “é difícil ser bom (*esthlón*)”²¹⁴. Mas, se Simônides censura Pítaco por dizer o mesmo que ele, então estaria em desacordo consigo mesmo. Estabelecida a contradição, não seria possível que a poesia fosse considerada bela. Dada a

²¹¹ ὦ παῖ Ἱππονίκου Ἑρμόγενης, παλαιὰ παροιμία ὅτι χαλεπὰ τὰ καλὰ ἐστὶν ὅπῃ ἔχει μαθεῖν. Segundo DOMÍNGUEZ (PLATÓN. *Crátilo o Del lenguaje*. Edición y traducción de Atilano DOMÍNGUEZ. Madrid: Trotta, 2002. p. 74): “Hermógenes, hijo de Hipónico, dice un antiguo proverbio que ‘todo lo hermoso es difícil’, cuando hay que aprenderlo” (*Crát.*, 384b1).

²¹² Também no *Alcibiades I*, encontramos uma variação da mesma expressão: “Todas as coisas justas e também belas” – πάντα τὰ δίκαια καὶ καλὰ (*Alc. I*, 115a7). Esta expressão se segue a algumas observações acerca do método dialógico, desde 112e. Nesse contexto, Sócrates busca demonstrar a Alcibiades que quem afirma é quem responde, e não quem pergunta: “Ἴθι δὴ, ἐνὶ λόγῳ εἰπέ· ὅταν ἐρώτησίς τε καὶ ἀπόκρισις γίγνηται, πότερος ὁ λέγων, ὁ ἐρωτῶν ἢ ὁ ἀποκρινόμενος; (113a7-8).

²¹³ ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν (*Prot.*, 339b1).

²¹⁴ χαλεπὸν φάτ’ ἐσθλὸν ἔμμεναι (*Prot.*, 339c4).

vertigem de Sócrates (cf. 339e), Pródico é solicitado a participar. Sócrates lhe pergunta: “A ti parecem o mesmo ‘ser’ e ‘tornar-se’, ou diferentes?”²¹⁵. As palavras de Simônides se revelam, assim, em consonância com as de Hesíodo, “é difícil tornar-se (*genésthai*) bom, pois diante da virtude (*areté*) os deuses colocaram o suor; mas, uma vez que se tenha chegado ao seu cume, embora a virtude seja difícil, torna-se depois fácil possuí-la”²¹⁶.

Na *República*, 435c, quando Sócrates propõe refletir acerca do problema de saber se a alma possui, ou não, três partes, a resposta de Gláucon irá relacionar a expressão supracitada à importância da investigação²¹⁷. No entanto, para Sócrates, a dificuldade é ainda maior que a imaginada por Gláucon, e está no próprio caminho a ser seguido pela investigação, já que prenuncia a necessidade de uma revisão do método (*méthodos*, 435d1) até então empregado²¹⁸. No *Sofista*, 259cd²¹⁹, a expressão surge, mais uma vez, relacionada a uma mudança no método da investigação, que deverá seguir a forma de uma argumentação crítica, efetivada passo a passo. Na *República*, 497d10²²⁰, a expressão está vinculada à função e à tarefa da filosofia na reforma da *pólis*; e complementa:

²¹⁵ ταυτόν σοι δοκεῖ εἶναι τὸ γενέσθαι καὶ τὸ εἶναι, ἢ ἄλλο; (*Prot.*, 340b4).

²¹⁶ γενέσθαι μὲν ἀγαθὸν χαλεπὸν εἶναι — τῆς γὰρ ἀρετῆς ἔμπροσθεν τοὺς θεοὺς ἰδρῶτα θεῖναι — ὅταν δὲ τις αὐτῆς εἰς ἄκρον ἵκηται, ῥηϊδίην δῆπειτα πέλειν, χαλεπὴν περ εὐῶσαν, ἐκτῆσθαι Segundo REALE (op. cit. p. 834): “È difficile diventare buono, perché *dinanzi alla virtù gli dèi hanno posto il sudore*, ma che una volta che si sia *raggiunta la cima di essa, per quanto la virtù sia ardua, riesce poi facile* mantenerne il possesso” (*Prot.*, 340d1-4). Manteve-se, acima, a correspondência com a tradução de Giovanni Reale.

²¹⁷ Οὐ πάνυ μοι δοκοῦμεν, ἔφη, εἰς φαῦλον ἴσως γάρ, ὃ Σώκρατες, τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά. Segundo SHOREY (v. I, op. cit. p. 377-379): “It does not seem to me at all trifling, he said, for perhaps, Socrates, the saying is true that ‘fine things are difficult’” (*Rep.*, 435c6-7).

²¹⁸ *Méthodos* pode significar, também, “caminho tortuoso”, “artifício”, e ainda “caminho para (além de)”, dada a sua derivação de *metá-hodós*, o que se torna significativo neste contexto.

²¹⁹ χαλεπὸν ἅμα καὶ καλόν. “Ao mesmo tempo difícil e belo” (*Sof.*, 259c3-4).

²²⁰ Τίνα τρόπον μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται. τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, καὶ τὸ λεγόμενον τὰ καλά τῶ ὄντι χαλεπά. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 57-59): “The manner in which a state that occupies itself with philosophy can escape destruction. For all great things are precarious and, as the proverb truly says, fine things are hard” (*Rep.*, 497d8-9). Essa relação é reforçada em 499d, quando se afirma que é difícil (*khalepá*) que a filosofia venha a exercer o comando da *pólis*.

“Digo que o mais difícil diz respeito ao *lógos*”²²¹, indicando a necessidade da passagem a um nível superior do discurso, assim como de uma *paideía* (cf. *Rep.*, 498b ss) que possa corresponder a essa exigência.

Nos diálogos supracitados, a expressão *khalepà tà kalá* surge como citação de um *palaiós lógos*²²², e sempre se tem em consideração o problema de uma *metabolé* ético-político-pedagógica e discursiva, em vista de um processo que correlaciona a ação, a investigação dialético-dialógica, a *paideía* e a ascensão do discurso. Ao mesmo tempo, é possível considerar que a expressão *Khalepà tà kalá* delinea uma relação de *phília* entre as personagens às quais, nos diálogos supracitados, é atribuída: Sócrates, no *Hípias Maior*, *Crátilo* e *República*, 497d10; Gláucon, na *República*, 435c; o Estrangeiro de Eléia, no *Sofista*, e Simônides, no *Protágoras*. Segue-se, portanto, que a expressão sugere que a própria *phília* se efetiva em torno de uma postura comum. Por fim, como fórmula recorrente nos textos, *Khalepà tà kalá* não deixa de representar, ainda, um motivo básico de Platão em sua compreensão das relações entre filosofia, linguagem, *paideía*, ética e política.

Há de se compreender, assim, que “as coisas belas são difíceis”, pois isso indica uma trajetória que exige a sucessiva transposição de limites restritivos, a exemplo de Sócrates. Essa é a mesma condição que relaciona o amor, o Belo e o Bem²²³, e que possibilita compreender o desafio de Diotima a Sócrates, no *Banquete* (209e4-210). Reconhecer a beleza nas coisas, no conhecimento, na

²²¹ λέγω δὲ χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 59): “By the most difficult part I mean discussion” (*Rep.*, 498a2-3).

²²² Observe-se, no *Banquete*, 178b-c, assim como em diversas narrativas e reconstruções míticas, como no *Ménon* (ao discorrer sobre a *anámnēsis*), Platão faz referências àquilo que é “antigo” (*palaiós*) e que tem, nessa mesma medida, a sua “verdade”.

²²³ “Toutefois l’objet dernier de l’Amour, c’est la contemplation de l’Idée, et sous le rapport qui l’a fait naître lui-même; c’est dire que cette contemplation est la contemplation de l’Idée du Beau. Par elle, il est vrai, nous sont ouverts des horizons plus étendus; car l’Idée du Beau, c’est l’Idée du Bien se manifestant à nous et faisant impression sur nous” (ROBIN, Léon. *La théorie platoniciennne de l’amour*. Paris: PUF, 1964. p. 188).

linguagem e na travessia da vida exige ultrapassar diversos graus e trilhar um caminho que exige não só um enfrentamento dos falsos pretendentes ao comando da *pólis* ou à educação dos jovens, mas, principalmente, consigo mesmo. “As coisas belas são difíceis”; o caminho em direção ao Belo é difícil. A contemplação do Belo, no entanto, não é difícil: momento digno esse, dentre todos, de ser vivido, e que faz do homem desejoso de estar sempre ao seu lado, o que equivale a ser iniciado em um mistério (cf. *Banq.*, 211d)²²⁴.

2.2.3. *Éros* e o discurso filosófico-iniciático

Intermediário entre deuses e homens, *éros* é carência e astúcia, potência, princípio de um dinamismo. Assim como no encontro dos *phíloi*, nasceu em um banquete, quando comemoravam os deuses o nascimento da bela Afrodite, e se fez, desse modo, desejoso do belo (cf. *Banq.*, 203b)²²⁵. Mas, o que alcança sempre lhe escapa, o que obtém, logo perde, e está no meio, entre o mortal e o imortal, a riqueza e a pobreza, a sabedoria e a ignorância (cf. *Banq.*, 203e). *Éros* está entre o bom e o mau, o feio e o belo, assim como a opinião verdadeira está entre a sabedoria e a ignorância (cf. *Banq.*, 202a). *Éros* é filósofo (cf. *Banq.*, 204a-b), e incita o parto, na alma, daquilo que é belo, ao se aproximar do belo, quando então transborda, dá a luz e gera (cf. *Banq.*, 206c-d)²²⁶.

²²⁴ Vide, também: *Prot.*, 340d1-4.

²²⁵ O título do diálogo *O Banquete* conservará essa ambigüidade: o banquete dos homens e o banquete dos deuses. O discurso de Diotima, na voz de Sócrates, parece ser, no entanto, o “prato principal”, desde que sejam capazes de se iniciarem nos mistérios, na mesa dos deuses. Também no *Sofista*, 251b, a imagem do banquete é relacionada à busca da verdade. Em *As Leis*, I, 641a-b; 646d-650b, a instituição do banquete é associada à educação, pois a ingestão de vinho, com moderação, permite ao homem exercitar-se em manter o equilíbrio interior, a justa medida entre tendências contrárias, e, ao mesmo tempo, por revelar defeitos, permite ao homem se curar.

²²⁶ Há uma referência, embora implícita, à *maiêutica* socrática, nessa passagem.

Nada permanece idêntico, mas a geração permite que aquilo que tende a se dissolver seja sucessivamente repostado (cf. *Banq.*, 207d-e). Nem sequer somos os mesmos nas ciências (*epistḗmē*), mas o exercício (*mélete*), introduzindo uma nova lembrança (*mnḗmē*), resgata o que foi esquecido (*léthe*), e é assim que, tanto no corpo (*sōma*), como em tudo o mais, o mortal participa da imortalidade, no movimento circular da geração (cf. *Banq.*, 208a-b)²²⁷.

Des-esquecer é rememorar; e rememorar é, simultaneamente, ir além e retornar, o sucessivo atualizar, onde o que emerge insinua o que se mantém. Em seu devir circular-ascendente, na relação entre circularidade e finalidade, *éros* designa o sentido do ser filósofo e da filosofia, e esse sentido conjuga-se com a noção da incompletude de um processo sucessivamente repostado em tensão com o limite, deslocado sempre para além de si mesmo em direção a uma realidade que transcende a condição humana. O filósofo está entre a sabedoria e a ignorância, entre homens e deuses, e, em sua condição de intermediário, não lhe cabe uma verdade definitiva (cf. *Banq.*, 204a).

A filosofia é erótica. Está em devir e necessita ser objeto de um contínuo exercício, no qual possa parir. Nesse caso, só permanece o que transborda de si. Assim como *éros*, o seu papel é o de interpretar e transmitir aos deuses o que é

²²⁷ Nesse ponto, o discurso de Diotima, narrado por Sócrates, segue em direção aparentemente oposta à concepção socrática acerca da imortalidade da alma, no *Fédon*. Por outro lado, o *Fédon*, 245c-e, relaciona a imortalidade da alma à *autḗ kinesis*, o auto-movimento, em uma estrutura análoga à do *Banquete*, e que parece vir em complemento à argumentação do *Fédon*, onde esse problema permanece em aberto, apesar da convicção de Sócrates acerca da imortalidade, expressa ao início do diálogo. No entanto, o *Banquete* parece não deixar nenhuma pista quanto à imortalidade individual da alma. Tratar-se-iam de perspectivas diferentes de abordagem do mesmo problema? O *Banquete* estaria, nesse caso, considerando a *autḗ kinesis* relativamente à *physis*, o que seria observável em 206c-208b. Essa interpretação é reforçada na medida em que, no *Sofista*, a unidade entre movimento e repouso reside no “auto-movimento estacionário”: αὐτῆ κίνησις στάσεως (*Sof.*, 256b5), embora não relacionado ao problema da imortalidade da alma. Em *As Leis*, 893b-896d, a mesma relação entre auto-movimento e imortalidade da alma é expressa. Nesse caso, o disposto no *Fédon* e em *As Leis* corresponderia à resolução do problema, deixado em aberto, no *Fédon*, acerca da imortalidade da alma. Obteríamos, com isso, um indicativo para relacionar o auto-movimento da *physis*, expresso no *Banquete*, com a “alma do mundo”, no *Timeo*.

próprio dos homens, e aos homens o que vem dos deuses²²⁸. Mas, o que está no meio, completa, de modo que o todo permanece ligado a si mesmo (cf. *Banq.*, 203e). O que está no meio é o elemento que propicia a unidade. Do mesmo modo, o discurso deseja ser circular, auto-fundante, mas só pode sê-lo pela incessante criação de seu outro, quando, então, dá à luz e transborda de si. O discurso da *philosophía*, ante a finitude humana, permanece intermediário e mediador: deseja incessantemente a ligação entre dois mundos e entre duas linguagens distantes. Não será, então, na “língua dos homens”, nem sequer na “língua dos deuses” que, assim como Hermes, a *philosophía* deverá realizar essa ligação, essa tradução do sentido, mas em uma “linguagem intermediária”. Nesse percurso, é próprio do filósofo estar em processo, e exceder de si em vista do Belo, este *télos* antecipado nas coisas que aparecem belas. Mais que uma linguagem *propriamente* filosófica, a filosofia e o filosofar indicam uma *relação* com a linguagem, no *meio*, no *entre*, no *através de*, na ascese e na tensão com o limite, pois é *éros* quem motiva todos os discursos desse gênero.

Também, no *Fedro*, a sabedoria é própria apenas dos deuses, e o discurso sobre *éros* é, ele mesmo, erótico (cf. *Fedro*, 278d). E isso se verifica no movimento onde, como no *Banquete*, diversos discursos sobre *éros* se sucedem e buscam exceder os limites do discurso anterior. No *Fedro*, ocorre que Sócrates refutará a si mesmo, em seu segundo discurso, realizando uma palinódia (retratação), o que não deixa de se constituir em uma ironia. Ao ultrapassar a si mesmo, dirige o jogo discursivo à dialética das Idéias, a qual poderia dotar o filósofo de uma maior competência discursiva. Mas, a competência acaba por se revelar, antes, na realização de um discurso que visa à sua própria ascensão.

²²⁸ Observe-se, também, a relação entre *éros* e o deus Hermes, intermediário e tradutor do discurso dos homens e dos deuses, no *Crátilo*, 408a.

Desde a perspectiva dramática, no *Fedro*, como no *Banquete*, *éros* está na dinâmica do próprio discurso que o tematiza²²⁹.

Diotima lança a Sócrates um desafio: talvez ele possa ser iniciado (*myestheis*), se for capaz de a seguir (cf. *Banq.*, 209e4-210)²³⁰. Os graus dessa ascese se sucedem em torno do desenvolvimento de uma maior potência discursiva. No primeiro nível, é preciso que “ame um só corpo e então gere discursos belos”²³¹ para, a seguir, fazer-se amante de todos os belos corpos. No segundo e terceiro níveis, deverá amar a beleza das almas e “parir (*tíktō*) discursos que pretendem tornar melhores os jovens”²³², para então contemplar o belo nos ofícios e nas leis (*nómos*; 210c3). No quarto nível, deverá buscar a beleza na ciência, (*epistéme*; 210c5)²³³, para que, “voltado ao vasto oceano do belo e o contemplando (*theoreín*; 210d3), possa parir muitos discursos belos e magníficos”²³⁴, para então contemplar uma ciência única, da qual o objeto é o Belo.

No *Banquete*, a ascese erótica, rumo à contemplação do Belo em si, parte do sensível e perpassa o caminho dos homens, a polifonia do *mythos* e do *lógos*, para se resolver na iniciação misteriosa, na experiência de uma súbita iluminação: “chegando ao termo final (*télos*) do amor, súbito (*eksaíphnes*) perceberá algo de

²²⁹ No *Fedro*, busca-se a dimensão noética do *lógos*, com a dialética das Idéias; mas, há algo mais, nesse diálogo, na intersecção entre *éros*, *mythos*, *mystérion* e *lógos*. Sobre este ponto, vide a terceira seção deste estudo.

²³⁰ O termo *myestheis* indica uma iniciação religiosa.

²³¹ ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἑρᾶν καὶ ἑνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς (*Banq.*, 210a5-6).

²³² καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους (*Banq.*, 210c1-2).

²³³ Nesse ponto, devemos considerar que *nómos* e *epistéme* são, em si, ações discursivas.

²³⁴ ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτει (*Banq.*, 210d3-4).

natureza admiravelmente bela”²³⁵. Mas, do Belo “não há discurso e não há ciência” (*oudé tis lógos oudé tis epistéme*; 211a6)²³⁶.

É possível estabelecer, neste ponto, a hipótese de que este nível corresponda à visão do Sol, na alegoria da caverna, assim como à visão do Bem, por Gláúcon e Sócrates, no plano dialógico desta passagem, e também ao princípio anhipotético, na imagem da linha, na *República*, VI, bem como ao “verdadeiro ser” (ou “quinto elemento”), na *Carta VII*.

O súbito (*eksaíphnes*) indica, nas passagens supracitadas, um conhecimento que opera um “salto” em relação aos graus precedentes do processo de ascese das *psykhaí*, e demarca o momento de uma verdadeira comunhão com o Bem e o Belo²³⁷. Ademais, *eksaíphnes* surge, relacionado à inteligência do Uno, no *Parmênides*, 156d ss. De todos os níveis do conhecimento, seja na *República*, VII, 515c, ou na *Carta VII*, 341cd, assim como no aprendizado do amor, no *Banquete*, 210e, *eksaíphnes* sugere um processo ético-cognitivo de qualidade distinta, um momento que, em sua imediatidade, faz-se próximo de uma intuição, assim como a tradição veio, posteriormente, a considerar o significado deste termo²³⁸.

²³⁵ πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν (*Banq.*, 210e3-4).

²³⁶ οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη (*Banq.*, 211a6).

²³⁷ Sobre o caráter supra-racional da visão do Belo que finaliza a ascensão dialética no *Banquete*, vide: FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1950. Vide, também: SCHUHL, Pierre Maxime. *L'oeuvre de Platon*. Paris: Vrin, 1971. p. 81-84. Em posição contrária: VAZ, Henrique C. de Lima. A ascensão dialética no ‘Banquete’ de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 9, nº 35-36, 1956. p. 37 passim.

²³⁸ Segundo BOCAJUVA: “O súbito é explicitamente nomeado no diálogo *Parmênides*: τὸ ἐξαίφνης, terceiro passo do desdobramento da demonstração da ἰδέα do uno. Na *Carta Sétima* este mesmo termo, τὸ ἐξαίφνης, foi usado para falar do momento de acesso ao τὸ ὄν até então inacessível. Na alegoria da caverna, no Livro VII da *República*, é também ἐξαίφνης o termo usado no momento da virada do prisioneiro em direção ao processo de sua libertação. O advérbio demarca justamente o acontecimento do “toque” nomeado como μεταλαμβάνειν ou μετέχειν, quando, numa instantaneidade, convivem em sua *diferença* ‘intransponível’ ‘ser’ e ‘não-ser’, paradigma e *imagem*. Se desde a iniciação, com a φρόνησις, surge a sensibilidade cada vez mais clara para um tal acontecimento, essa sensibilidade percebe justamente o quanto τὸ

Em Platão, o discurso filosófico, em sua condição de intermediário, recorre ao *mythos*, em salvaguarda do *lógos*; recorre ao *lógos*, em salvaguarda do *mythos*; congrega estrutura formal com a linguagem metafórica, poética e anunciativa; e remete o dito ao seu silêncio de fundo. Isso porque, em Platão, o silêncio se põe apenas em torno de muito dizer.

2.3. *Epékeina tês ousías*

O início do Livro VI da *República* é marcado por uma definição: “os filósofos são aqueles que são capazes de se ligar (*epháptō*) com aquilo que é sempre o mesmo, enquanto que aqueles que não o são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos”²³⁹. O filósofo deve olhar para aquilo que é “sumamente verdadeiro” (*alēthéstaton*; 484c8), e “levar na alma um modelo (*parádeigma*)”²⁴⁰ que sirva de referência para julgar o que é belo, justo e bom no mundo; deve ser “amante (*érōs*) daquele conhecimento que torna clara (*delóō*) a essência (*ousía*) que é sempre a mesma”²⁴¹, sem deixar escapar nenhuma parte, seja grande ou pequena (cf. 485b). Por isso, o filósofo não deverá jamais admitir voluntariamente a mentira e a falsidade (cf. 485c), pois não há nada mais relacionado com a

ἔξαιφνης sempre fez e fará parte de tudo quanto aparece, não obstante seu silêncio e invisibilidade” (BOCAYUVA, Izabela Aquino. *A linguagem como horizonte do pensar ontem e hoje*: o que uma investigação acerca do λόγος em Platão provoca a pensar. 1999. 207 f. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. p. 166-167).

²³⁹ ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἀλλ’ ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 3-4): “The philosophers are those who are capable of apprehending that which is eternal and unchanging, while those who are incapable of this, but lose themselves and wander amid the multiplicities of multifarious things, are not philosophers” (*Rep.*, 484b3-5). SHOREY adverte, ainda, que a fórmula κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος remete a: *Fédon*, 78c, *Sofista*, 248a, *Timeo*, 41d, 82b, *Epínomis* 982b, 982e (op. cit. p. 3, note d).

²⁴⁰ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα (*Rep.*, 484c7).

²⁴¹ μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης (*Rep.*, 485b1-2).

sabedoria (*sophía*) do que a verdade (*alétheia*)²⁴²; “aquele que é amante do conhecimento (*philomatê*) deve, desde jovem, tender (*orégo*) ao máximo à verdade integral (*páses aletheías*)”²⁴³, pois é “uma alma que espera (*méllo*) alcançar (*eporáō*) integralmente e na sua totalidade o divino e o humano”²⁴⁴. As mesmas idéias são retomadas em 490a7-b6, culminando na concepção de que o filósofo deve “se aproximar (*plesíázō*) e se unir (*mígnymi*) com o que é realmente real, e gerar a inteligência e a verdade”²⁴⁵.

O filósofo, portanto, é *amante do conhecimento*, da verdade e da sabedoria, *tende* ao máximo à verdade integral, *espera alcançar* o conhecimento sobre o divino e o humano, e deve ser capaz de se *aproximar* e de se *ligar*, ou *unir* àquilo que é realmente real. Reproduz-se, aqui, relativamente ao Bem, a ascese erótica e a contemplação e união mística com o Belo, expostas no *Banquete*. O filósofo, nesse caso, se define, antes, por sua *dynamis*, fundada em sua *areté*, o que requer uma harmonia entre as dimensões ética e cognitiva das suas virtudes particulares²⁴⁶.

Mas, não basta ser uma alma bem-dotada por natureza, é preciso que essas qualidades sejam desenvolvidas por uma *paideía*²⁴⁷ distinta daquela proposta

²⁴² Ἡ οὖν οἰκειότερον σοφία τι ἀληθείας ἂν εὔροις; – “Você pode encontrar algo mais relacionado com a sabedoria do que a verdade?” (*Rep.*, 485c9).

²⁴³ Τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθὺς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι (*Rep.*, 485d3-4).

²⁴⁴ ψυχῆ μελλούση τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέζεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 9): “A soul that is ever to seek integrity and wholeness in all things human and divine” (*Rep.*, 486a5-6).

²⁴⁵ ὧ πλησιάσας καὶ μιγεῖς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 29): “And through that approaching it, and consorting with reality really, he would beget intelligence and truth” (*Rep.*, 490b4-5).

²⁴⁶ Efetivamente, na *República*, VI, passa-se a discorrer, a partir de 486a, sobre as características da alma do filósofo: não deve ser covarde (*deilós*; 486b7), amante da riqueza (*philokhrēmatos*; 486b6), grosseiro (ou não-livre: *aneleútheros*; 486b6) ou charlatão (*alatzón*; 486b6); deve aprender com facilidade (*eumathés*; 486c3) e ter boa memória (*mnēmonikós*; 486d2); e não deve ser alguém inculto (*ámousos*; 486d4) ou sem boas maneiras (*askhēmonos*; 486d4). Ademais, neste homem deve haver uma disposição “inata” (*autophyés*; 486d10) para as Idéias (*idéa*; 486d10).

²⁴⁷ Nesse ponto, é importante distinguir a posição de Platão de uma concepção aristocrática aos moldes homéricos, a qual deveria pressupor essas virtudes *em ato*, desde que inatas. Em

pelos sofistas, cuja ciência consiste em conhecer a fúria e os prazeres da multidão (cf. 493d). E será também necessária a reforma da *pólis*, pois, se, em Platão, o filósofo deverá ser compelido a governá-la e a delinear a sua constituição (cf. 497b-501d), também a *pólis* deverá possibilitar que essa natureza bem dotada do filósofo possa se desenvolver, o que condiz com as relações entre a alma e a *pólis*, expressas no Livro IV da *República*. A filosofia, em relação à sofística, não se reduz, pois, a uma técnica discursiva, e não consiste também em uma ciência particular, mas em um conhecimento mais elevado. Ponto extremo desse conhecimento reside na possibilidade de se unir ao Bem e ao Belo. Dessa união mística não resulta, no entanto, que o Bem e o Belo possam ser definitivamente enunciados; porém, eles só poderão ser referidos, de modo anunciativo, em função da própria união mística.

Ser filósofo consiste, assim, em se situar diante de uma trajetória na qual se tende ao extremo das possibilidades do conhecimento humano. No decorrer deste processo, faz-se necessário um trabalho, sem o qual a sua *areté*, embora não-prejudicial, seria inútil²⁴⁸. Nesse caso, a *paideia* do filósofo deverá exigir o

Platão, tais qualidades, ou virtudes particulares, são, antes, potências (*dynamis*), e devem ser desenvolvidas pela *paideia*; caso contrário, se se deparam com uma má educação, exatamente por serem bem-dotadas, essas mesmas almas se tornam extremamente perversas (cf. 491e; 495a). Por outro lado, aqueles cuja natureza não é bem-dotada, mas se dedicam ao estudo da filosofia, produzirão apenas sofismas (cf. 496a). O currículo e a concepção metodológica desta *paideia* da formação do filósofo será exposta no Livro VII. No entanto, depreende-se que o próprio texto da *República* atua neste mesmo sentido. A *areté*, em Platão, exige, assim como em Hesíodo, um esforço, um trabalho a ser realizado e que caracteriza o sentido pelo qual a *paideia* implica uma *áskeis*, no duplo sentido de “exercício” e “ascese”. É nesse contexto, relativamente à relação entre *paideia* e *areté*, que é feita a crítica à sofística; mas, para Platão, é impossível que a multidão seja amante da sabedoria, e que possa reconhecer que existe o Belo, e não apenas as múltiplas coisas belas, e que existe cada coisa, mas não a multiplicidade das coisas particulares (cf. 493e-494a). Portanto, a concepção platônica incorporaria, do aristocratismo homérico, a concepção da existência de virtudes inatas, essa para poucos, embora, em seu entender, as mesmas sejam potenciais, e, de Hesíodo, o desenvolvimento dessa *dynamis* pela *áskeis* requerida na *paideia*.

²⁴⁸ Um novo perigo ronda a filosofia: aqueles que, mesmo sendo naturalmente dotados para a filosofia, não encontram uma *pólis* onde possam efetivamente se desenvolver (o que exige uma constituição escrita à base do paradigma do Bem; cf. 497b-501d), tendem a se refugiar em seus afazeres, vivendo à parte do turbilhão de injustiças (cf. 496b-e), tornando-se não perversos, mas inúteis (cf. 499b), devendo ser compelidos a governar (cf. 499b-c).

reconhecimento do seu não-saber, o que equivale à superação da sua ignorância (*amathía*), em consonância com o processo descrito por Sócrates, em sua autobiografia, no *Fédon*, e com a condição de *éros* como filósofo, no *Banquete*²⁴⁹.

É nesse contexto que, na *República*, VI, se passa a discorrer acerca do conhecimento do Bem, a partir de 505a. Sócrates parte da consideração de que “a Idéia do Bem (*toû agathoû idéa*) é o mais elevado de todos os aprendizados (*máthema*)”²⁵⁰, e que não o conhecemos suficientemente (cf. 505a4)²⁵¹. No entanto, solicitado por Gláucon a fazer uma exposição sobre o Bem (cf. 506d), Sócrates renuncia. Essa renúncia já vinha sendo antecipada desde 497e1-3, quando Sócrates o havia prevenido de que, se não puder alcançar o termo dessa exposição, não será por falta de vontade (*boulé*) de sua parte, mas por “não ser capaz de o impedir” (*tò mē dynasthai diakolyse*)²⁵². O problema passa a consistir, portanto, em poder delimitar mais precisamente o sentido desta negação e as razões deste impedimento.

Em 506d, Sócrates justifica a sua renúncia de fazer um “esclarecimento sobre o Bem” (*peri toû agathoû diéltheis*; 506d4), dizendo não ser capaz de fazê-lo (cf. 506d5-6)²⁵³, e propõe deixar, no momento, a questão de saber “o que é o Bem

²⁴⁹ Θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι — ἔστι γάρ — οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. — “Nenhum deus filosofa ou deseja se tornar sábio – pois já o é – e nenhum outro que seja sábio filosofa” (*Banq.*, 204a1-2).

²⁵⁰ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα (*Rep.*, 505a2). SHOREY (v. II, op. cit. p. 87) traduz *máthema* por “learn”.

²⁵¹ Em 506c, adverte sobre a dificuldade que está envolvida neste conhecimento, pois não basta uma *dóksa*, mas é necessária uma *epistéme* acerca do Bem. No entanto, uma *epistéme* do Bem não implica reduzi-lo a uma enunciação. Sobre esse ponto, vide *infra*, relativamente à passagem 532a-537d.

²⁵² Οὐ τὸ μὴ βούλεσθαι, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλ' εἴπερ, τὸ μὴ δύνασθαι διακωλύσει. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 59): “It will be no lack of will, I said, but if anything, a lack of ability, that would prevent that” (*Rep.*, 497e2).

²⁵³ ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 95): “But I fear that my powers may fail and that in my eagerness I may cut a sorry figure and become a laughing-stock” (*Rep.*, 506d5-6). SHOREY propõe, ainda, que προθυμία poderia ser traduzida por “excess of zeal” (idem, *ibidem*, note d).

em si” (*Rep.*, 506d7-e1)²⁵⁴. Irá, então, propor uma analogia com o Sol, o “filho do Bem”. Gláucon consente, porém solicita que, após isso, Sócrates deverá retornar à narração sobre o “pai”. Sócrates, no entanto, expressa sua impotência ante a questão²⁵⁵.

Por fim, em 509b8-9, ficam claros os motivos de sua renúncia: O Bem (*tò agathón*) não é uma essência (*ousía*), embora seja ele que proporcione a possibilidade de serem conhecidos aos objetos do conhecimento, assim como dele derivam as suas existências e essências. Mas, o próprio Bem não é uma essência, e está “para além da essência” (*epékeina tês ousías*)²⁵⁶.

²⁵⁴ αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθόν (*Rep.*, 506d7-e1).

²⁵⁵ ἄλλ', ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι — πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν — ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, ἔάν. Ἄλλ', ἔφη, λέγε· εἰς αὐθις γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποτείσεις τὴν διήγησιν. Cf. Henrique G. MURACHCO (PLATÃO. *República*, VI, 506d-VII 515d9: proposta de uma tradução linear. *Letras Clássicas*, nº 2, São Paulo, out. 1998. p. 173): SÓCR. “[...] Mas, meus alegres amigos, o Bem, o que por acaso ele é, deixemo-lo por agora, pois ele me parece maior para atingir do que pela presente tentativa; eu quero dizer, [e] pelo menos maior do que parece agora para mim. Ele [o Sol], que é nascido do Bem e o mais semelhante a ele; e se isso também a vós agrada, está bem; se não, passemos. GLÁUC. Pelo contrário, disse ele, fala; e mais tarde, de novo, tu nos devolverás a narração sobre o pai. SÓCR. *Pudesse eu, disse, devolvê-la e vós recolhê-la*” (*Rep.*, 506d6-a2, *grifo nosso*). Observe-se, no entanto, que o termo *makáριοι*, em 506d9, refere-se mais à noção de “felicidade”, ou “bem-aventurança”, do que, propriamente, “alegria”, conforme consta na tradução supracitada. Ademais, deve ser preferível optar por “o que é o Bem em si” para a expressão αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθόν.

²⁵⁶ Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 107): “In like manner, then, you are to say that the objects of knowledge not only receive from the presence of the good their being know, but their very existence and essence is derived to them from it, though the good itself is not essence but still transcends essence in dignity and surpassing power” (*Rep.*, VI, 509b8-9). Em 507b5-7, a “essência” é referida como o *hò éstin* e a unidade de cada Idéia: Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, »δ' ἔστιν« ἕκαστον προσαγορεύομεν. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 97): “And again, we speak of a self-beautiful and of a good that is only and merely good, and so, in the case of all the things that we then posited as many, we turn about and posit each as a single idea or aspect, assuming it to be a unity and call it that which each really is” (*Rep.*, 532a-537d). SHOREY adverte: “ὁ ἔστιν is technical for the reality of the ideas. Cf. *Phaedo* 75b, d, 78d, *Parmen.* 120b, *Symp.* 211c, *Rep.* 490b, 532a, 597a” (idem, ibidem, note d). Segundo CENTRONE (op. cit. p. 769, note 62): “Per quest'uso di *hò éstin*, sinonimo di *ousía* e di *óntos ón*, ciò che è realmente, cfr. *Phaedo* 74b2; 78d4-5”.

Em relação à compreensão desta passagem, é preciso remontar à primeira das três analogias da *República*: o Sol, assim como o Bem, propicia às coisas visíveis a potência (*dynamis*) de serem vistas, e também a sua gênese (*génesis*), alimentação e crescimento, sem ser, ele mesmo, a gênese (*Rep.*, 509b2-3). O que a analogia pretende fazer observar não é uma equivalência do sentido pelo qual o Bem e o Sol são causa, tendo em vista que o Sol poderia ser interpretado, em termos aristotélicos, como causa eficiente, e o Bem como causa final. Essa mesma diferenciação é feita na autobiografia de Sócrates, no *Fédon*²⁵⁷. O que está em jogo é a *separação* desta causa, o Bem, ou o Sol, relativamente àquilo do qual são causa. Ou seja, isso nos conduz ao problema da relação entre a transcendência e a cognoscibilidade do Bem.

Em 508e1-509a4²⁵⁸, em passagem paralela a 509b8-9, o Bem é expresso como princípio epistemológico, pois fornece a verdade às coisas conhecidas e, ao sujeito cognoscente, a faculdade de conhecê-las, sendo causa (*aitía*) do conhecimento (*gignósko*) e da verdade (*alétheia*), enquanto esta é pensada (*diánoia*) e conhecida (*gignoskoménes*); sendo ambos belos, o saber e a verdade, o Bem, no entanto, é ainda mais belo (*kállion*). E, assim como a luz e a visão, na

²⁵⁷ Cf. cap. 1.2.2.

²⁵⁸ Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὡσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. Segundo SHOREY(v. II, op. cit. p. 103-105): "This reality, then, that gives their truth to the objects of knowledge and the power of knowing to the knower, you must say is the idea of good, and you must conceive it as being the cause of knowledge and of truth in so far as know. Yet fair as they both are, knowledge and truth, in supposing it to be something fairer still than these you will think rightly of it. But as for knowledge and truth, even as in our illustration it is right to deem light and vision sunlike, but never to think that they are the sun, so here it is right to consider these two their counterparts, as being like the good or boniform, but to think that either of them is the good is not right. Still higher honour belongs to the possession and habit of the good" (*Rep.*, 508e1-509a4).

analogia estabelecida, são semelhantes ao Sol, mas não são o Sol, o conhecimento e a verdade são semelhantes ao Bem, mas não são o Bem, pois o Bem é ainda mais elevado. Ou seja, o Bem transmite cognoscibilidade e verdade, mas, ele mesmo, está *além* do conhecimento e da verdade. A resposta de Gláucon, em 509a5, reafirma essa condição: *Amékhanon kállos*, extraordinária beleza! Essa expressão será reforçada em 509c1, com o termo *hypérboles*, referido ao Bem²⁵⁹. O tom irônico da exclamação de Gláucon, em 509c1 pode sugerir, simplesmente, que ele esperava, como o afirmou anteriormente, uma explicação, ou um esclarecimento sobre o Bem. Esse “esclarecimento” virá, no entanto, anunciativamente, em 517b8-c5²⁶⁰.

No entanto, poderíamos nos perguntar: a transcendência do Bem, que está *epékeina tês ousías*, não se reduziria ao seu sentido deontológico²⁶¹? Tal interpretação não se sustenta, na medida em que o que o Bem é também expresso em termos de suas relações epistemológicas e ontológicas, seja nas passagens supracitadas, como em toda a gradação expressa pela imagem da linha, na *República*, VI. Além disso, o princípio supremo, em Platão, assim como o caminho em direção ao mesmo, resultam em uma indissociável unidade entre ética, ontologia e epistemologia.

E é por permanecer não-dito, que Sócrates, em 509c, mais uma vez, é solicitado, por Gláucon, a retomar a exposição sobre o Bem. Porém, mais uma

²⁵⁹ Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἐπολλων, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. Σὺ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἔμοι δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 107): “And Glaucon very ludicrously said, ‘Heaven save us, hyperbole can no further go’”. No entanto, SHOREY adverte que não há, em inglês, um termo adequado para traduzir ὑπερβολῆς. Segundo RADICE (op. cit. p. 1235): “E Glaucone, molto comicamente: ‘Apollo! – esclamo – Che divina superiorità!’”.

²⁶⁰ Cf. cap. 2.1.

²⁶¹ Segundo CENTRONE (op. cit. p. 770): “Nella sua funzione normativa, il bene rappresenta il dover-essere più che l’essere, e l’*epékeina tês ousías* indicherebbe l’irriducibilità della dimensione deontologica a quella fattuale”.

vez, Sócrates renuncia. Não será, no entanto, por vontade sua que deixará algo para trás (*apóleipo*; 509c5; 509c8).

Em nenhum momento é citada, por Sócrates, a impossibilidade de realizar uma exposição sobre o Bem por motivos contextuais externos à ordem da investigação. Sequer é expressa ou sugerida, ainda, a possibilidade de que essa exposição seja oralmente realizada (embora seja necessário reconhecer a superioridade da oralidade em relação à escrita, em Platão²⁶²), ou que algo esteja sendo omitido. Sócrates, várias vezes, diz não ser capaz (*dynamis*) de realizar esta exposição, de não ser por vontade (*boulê*) sua que renuncia. Observe-se, além disso, que a linguagem dos mistérios parece ser sugerida em algumas ocasiões²⁶³. Nesse caso, o que parece ser mesmo uma exigência do texto escrito, e dispensa suposições outras, é o fato de que o conhecimento do Bem em si exige uma outra via, e não o *lógos*, seja escrito ou oral, embora deva ser *aproximado* ao máximo pelo *lógos*, sendo essa mesma aproximação o que tornará possível, no limite, anunciá-lo. Quanto ao Bem, “há uma visão, tomada de contato com a realidade, ainda que o diálogo escrito seja obrigado a traduzi-la em fórmulas, a conceituá-la, se se preferir”²⁶⁴. Ademais: “Se o Bem em sua

²⁶² O diálogo escrito não deixa de estar um grau mais afastado do Ser que a oralidade. No entanto, Platão em momento algum faz alusão ao fato de que a oralidade poderia, efetivamente, enunciar em fórmulas, definições ou conceitos o Bem. Sobre esse ponto, vide o cap. 3.2.

²⁶³ Como na expressão ἀκούειν φανὰ τε καὶ καλὰ – “ouvir coisas luminosas e belas”. (cf. SHOREY, Paul. V. II, op. cit. p. 94, note a). Mas, também o termo μακάριοι, “bem-aventurados”, em 506d6 sugere essa mesma relação. A noção de uma “visão bem-aventurada” também se encontra no *Fedro*, 247c, 250b7.

²⁶⁴ GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. de Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963. p. 48. “Esse Bem inteligível é ‘o que toda alma busca, e do qual ela faz o fim de todos os seus atos, porque adivinha seu valor, embora sendo impotente para apreender claramente sua essência” (op. cit. p. 33). “A relação entre o Bem e as Formas eternas está fundada no ser e subtraída ao tempo. Mas, com esta reserva, pode-se figurá-la pela imagem de uma fonte que se derrama e transborda num rio, ao mesmo tempo, distinto de sua origem, da qual se afasta, e idêntico, gota a gota, ao jorro donde deriva e *procede*” (op. cit. p. 45). “Nenhum diálogo tenta o conhecimento do Bem [...]. O Bem ilumina toda a pesquisa dialética; ele não é visado, diretamente, por nenhuma” (op. cit. p. 49). Vide, também: caps. 2.1 e 3.1.

transcendência parece subtrair-se a toda tentativa de definição formal, ele pode, ao menos, ser sugerido, graças a metáforas”²⁶⁵.

A renúncia de Sócrates, portanto, não requer ser interpretada em função da suposição de que os diálogos deveriam ser apenas o prelúdio de uma doutrina a ser exposta a iniciados, na forma de um saber esotérico²⁶⁶. Tratar-se-ia, antes, da transcendência e da indizibilidade do Bem em si²⁶⁷.

Acresce que a terceira renúncia de Sócrates, em 509c, antecederá a exposição da segunda *imagem* sobre o Bem, a linha segmentada, a qual irá correlacionar a gradação da ordem do ser e do conhecer. A terceira *imagem*, a alegoria da caverna, será exposta no Livro VII, propondo, conforme *supra*²⁶⁸, a ultrapassagem do texto escrito em direção à sugestão de uma experiência interior.

Mesmo assim, o Bem é, indiretamente, dito, seja como “princípio anhipotético”, na imagem da linha, seja relacionado às Idéias, à verdade, ao conhecimento e ao Belo, seja pela analogia do Sol, ou ainda em outros termos. Mas, o Bem também deve ser enunciado, embora essa enunciação seja dependente de seu sentido anunciativo. Pois, o filósofo deve buscar se aproximar o máximo possível do Bem, do Belo e da verdade (cf. 485d3-4; 486a5-6) com *lógos*, para então unir-se a estes em silêncio, pois dessa união com o Belo e com o Bem não há discurso. Sua *dynamis* a essa ascensão está em sua *areté*, mas pode decair, ou não, dependendo da direção que for dada à sua *paideía*, dado que a *psykhé* é um intermediário.

²⁶⁵ Idem, ibidem, p. 44.

²⁶⁶ Posição sustentada pela Escola de Tübingen-Milão.

²⁶⁷ “A unidade da estrutura onto-gnosiológica, como dos aspectos ético-políticos, é estabelecida a partir de um princípio geral regulador: a noção suprema do Bem, conforme o estabelecido, por Platão, a partir da *Rep.* VI. Mas, com relação à Idéia do Bem, Platão declara sua indefinibilidade racional (cf. *Rep.*, 509). O Bem pode ser conhecido, no entanto, por um jogo de analogias” (NUÑO, Juan A. Op. cit. p. 68).

²⁶⁸ Na primeira seção deste estudo.

Elimina-se, assim, a aparente contradição, exposta no Livro VII, 532a-537d, com a passagem de 509b8-9, onde é expresso que o Bem está *epékeina tês ousías*. Nesse contexto, será expresso que a dialética, sendo a mais elevada de todas as ciências (cf. 534e), a única capaz de ter uma visão de conjunto (537c4-5)²⁶⁹, deverá apreender, com *lógos*, a essência (*ousía*) de cada ente (534b2)²⁷⁰, e definir (*lógos*) a Idéia do Bem (*toû agathou idéan*)²⁷¹. Mas, *definir* é estabelecer relações entre Idéias com base em uma Idéia mais elevada²⁷². O Bem, no entanto, só pode ser “definido” na relação com as Idéias que lhe são inferiores, sendo, no entanto, ele mesmo, objeto de uma “intuição”, de um conhecimento imediato, o que é expresso pela contemplação e união místicas com o Bem e o Belo²⁷³. Além disso, a dialética corresponde ao nível superior, à *nóesis*, na imagem da linha. O Bem, no entanto, está acima, e corresponde ao “princípio anhipotético”. Nesse caso, o *lógos* é necessário no processo ascensional, mas não finaliza em si o conhecimento. Nesse mesmo sentido, Platão considera, na *Carta VII*, que é necessário passar pelo *lógos* para, então, se poder alcançar o “verdadeiro ser”, ele mesmo não redutível a fórmulas.

²⁶⁹ ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ (Rep., 537c4-5).

²⁷⁰ Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; (Rep., 534b2).

²⁷¹ Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὅς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν [...]. Segundo SHOREY (v. II, op. cit. p. 207): “And is not this true of the good likewise – that the man who is unable to define in his discourse and distinguish and abstract from all other things the aspect or idea of the good [...] (Rep., 534b6-d1).

²⁷² “Conhecer uma Forma ‘em si’, separada de suas imagens sensíveis e das outras Formas, poderia parecer que não fosse coisa possível senão unicamente pela intuição. De fato, desde os Diálogos ditos de juventude, o conhecimento de uma Forma deve resultar numa definição, isto é, num relacionamento da Forma procurada com outras Formas [...]. A dialética pode definir-se como a arte de descobrir as semelhanças e as diferenças entre as Formas” (GOLDSCHMIDT, Victor. Op. cit. p. 43).

²⁷³ Vide cap. 3.2.

2.4. A nomeação do princípio

Ao buscarmos compreender o princípio, em Platão, nos movemos no âmbito de uma correspondência entre termos diversos. De fato: observou-se, *supra*, como o súbito (*tò eksaíphnēs*) relacionou o Bem (*Rep.*, 515c), o Belo (*Banquete*, 210e), o “verdadeiro ser” (ou “quinto elemento”) (*Carta VII*, 341cd) e o Uno (*Parmênides*, 156d ss)²⁷⁴. A união mística com o Bem, na *República*, VI²⁷⁵, também esteve relacionada à contemplação do Belo, no *Banquete*, 211a ss. Ademais, o Bem e o Belo são separados de todas as outras Idéias²⁷⁶, enquanto, ao mesmo tempo, possibilitam suas inter-relações e a possibilidade de que cada Idéia tenha uma *ousía* separada das demais. A mesma relação se dá entre o Ser e os gêneros supremos, no *Sofista*²⁷⁷. Por fim, o princípio anhipotético, expresso na *República*, VI, 511b5-6, também esteve relacionado ao *parádeigma*, em 484c7, e ao que é “sumamente verdadeiro” (*alēthéstaton*), em 484c8, apenas para citar algumas conexões.

Essas poucas relações, no entanto, bastam para que se possa perceber que, nesse ponto, dois problemas se tornam visíveis. O primeiro diz respeito à

²⁷⁴ Cf. Cap. 2.2.3.

²⁷⁵ Na *Rep.*, VI, 490b, é expresso que a alma deverá buscar se aproximar (*plēsiasis*) e unir (*mígnymi*) ao verdadeiro Ser: ὃ πλησιάζας καὶ μιγείῃ τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν (*Rep.*, 490b4-5).

²⁷⁶ Cf. *Rep.*, 509b8-9; *Banq.*, 210e2 – 211b5.

²⁷⁷ Nesse caso, a hipótese da transcendência do Ser, no *Sofista*, é, no mínimo, plausível. Em 256d9-a9 e 259a-b, lemos: Οὐκοῦν καὶ τὸ ὄν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι λεκτέον (*Sof.*, 257a1) – “Por conseguinte, o ser em si mesmo (*tò ón autó*) é outro (*héteron*) que todo o restante (*tôn állo*)”. Presume-se, aqui, que se trate do restante das formas (*eidos*), referidas em 256e5. Segundo DIÉS: “Donc l’être lui même, devons nous dire, est autre que le reste des genres” (op. cit. p. 371). Segundo ROSEN: “He goes on to remind us that *being* in other than all others (τῶν ἄλλων; 257a1-3). Given the context, ‘others’ presumably refer to the other forms. The Stranger then adds: ‘*Being* is not in the same amount that the others are; for not being these, it is itself one, and the number of the others is not boundless’ (257a4-7). Again, I take ‘these’ and ‘the others’ to refer to forms. The unity of *being* depends upon its independence from the other forms, which are of a infinite number” (ROSEN, Stanley. *Plato’s Sophist: the drama of original and image*. New Haven/London: Yale University Press, 1983. p. 281). Vide, também: DIÉS, A. *La definition de l’être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1932. p. 114: “Car cette existence déterminée, qui participe à l’être, n’épuise pas l’être et donc n’est pas l’être (257a)”.

unidade do pensamento de Platão. O segundo, às relações entre o princípio e o *lógos*.

A partir disso, poder-se-ia estabelecer uma interpretação que buscasse ver, em cada um destes nomes, um aspecto do princípio. A proposição é plausível; no entanto, no *Hípias Maior*, ou no *Banquete*, apenas para citar dois exemplos, o Bem e o Belo, embora relacionados, são distintos²⁷⁸. Ademais, essa interpretação deverá requerer um princípio ainda superior ao Bem e ao Belo, do qual seriam aspectos, e isso poderia exigir que pudéssemos reconhecer, em Platão, uma teologia que transcendesse a elaboração filosófica; mas, há de se considerar, como Goldschmidt, a unidade entre teologia e filosofia no seu pensamento²⁷⁹. Por outro lado, tal diferenciação de aspectos poderia significar, simplesmente, uma insuficiência do *lógos* em expressar o princípio, o que se tornaria compatível com a crítica estabelecida na *Carta VII*²⁸⁰. Outras soluções poderiam considerar uma hierarquia entre esses nomes²⁸¹, ou situá-los no contexto do desenvolvimento do pensamento de Platão acerca do princípio. Mas, o Bem e o Belo são simultaneamente referidos em diversos diálogos, e tais concepções deveriam partir do pressuposto da evolução do seu pensamento em direção a uma ordenação exclusivamente sistemática, em detrimento de outras dimensões da discursividade filosófico-filosofante, o que, segundo os motivos expressos *supra*, seria estranho à sua própria compreensão de *philosophía*²⁸². Porém, há de se

²⁷⁸ οὐδὲ ἄρα τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν καλόν. (*Hípias Maior*, 297c3); Cf. *Banq.*, 202c-d;

²⁷⁹ GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

²⁸⁰ Cf. cap. 3.2.

²⁸¹ Segundo ROBIN, por exemplo, o Bem está acima do Belo (op. cit. p. 188).

²⁸² “Quando Platão fundou a Academia, pouco depois do regresso da sua primeira viagem à Itália e à Sicília, tinha já aquilo que se poderia chamar um sistema filosófico, se a palavra ‘sistema’ não sugerisse um corpo de pensamentos perfeitamente elaborado e encerrado numa forma definitiva. Uma sugestão desta natureza, porém, falseia o próprio espírito do Platonismo, que para o seu autor foi sempre uma filosofia no sentido próprio da palavra, uma procura de sabedoria”

considerar a existência de um desenvolvimento no pensamento de Platão, o qual, porém, não se reduz a uma evolução sistematizante, fato ao qual acrescem, ainda, aporias surgidas no decorrer desse processo, como o expressa o trânsito do Uno ao Ser, do *Parmênides* ao *Sofista*, assim como a reconsideração da formulação de diversos problemas, estabelecidos nos diálogos da juventude, de caráter socrático, nos períodos intermediário e de maturidade de sua obra ou, ainda, a muito provável repercussão das suas malogradas viagens à Sicília em sua produção posterior²⁸³.

Em que pesem tais considerações, torna-se necessário avaliar o problema da unidade do pensamento de Platão, nesse ponto, em função das relações entre o *lógos* e o princípio. Um caminho, portanto, se oferece, a partir do momento em que passamos a considerar o sentido do nomear, em alguns momentos da sua obra. No *Sofista*, 251a, é observado que uma única e mesma coisa poderá ser designada por uma multiplicidade de nomes e, na *República*, VII, 533d, esclarece-se que a disputa não é acerca dos nomes (ao se referir à gradação do conhecimento), dentre outras passagens, onde a função do nomear é relativizada. No *Crátilo*, por sua vez, é expressa a necessidade de um apelo, através do nome, àquilo que é nomeado, e que não se confunde com o próprio nome²⁸⁴. Além

(CORNFORD F. M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. p. 71).

²⁸³ Segundo DODDS: "Farei uma suposição. Suporei que a filosofia de Platão não saiu completamente madura, quer da sua própria cabeça, quer da cabeça de Sócrates; tratá-la-ei como algo de orgânico que se desenvolveu e se modificou, em parte obedecendo à sua lei interior de crescimento, mas em parte também respondendo a estímulos externos" (DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 224).

²⁸⁴ "If a name is to be measured with regard to its fitness, then the distinguishing accomplished by a naming in which that name is used as an instrument must be measured against the distinctness belonging to things themselves. Such a measuring is possible only if one somehow has access to what is to serve as the measure. The result is that the fitness of a name, the accord between the proper being of things and what is made manifest in the naming for which the name in question serves as an instrument, cannot be determined solely within the compass of the naming itself. On the contrary, an *appeal* beyond the naming and what it makes manifest is required" (SALLIS, John. *Being and logos: the way of platonic dialogue*. Atlantic Highlands: Humanities Press International,

disso, na *Carta VII*, Platão afirma: “Quanto ao nome, dizemos que nenhum deles tem qualquer estabilidade”²⁸⁵. Isso não implica, no entanto, considerar o nome de um modo exclusivamente instrumental²⁸⁶.

Trata-se, nesse caso, de estabelecermos a hipótese mais simples, ou seja, de que, em Platão, a nomeação do princípio deve ser relativizada²⁸⁷. A multiplicidade de termos expressaria, portanto, a própria impossibilidade de reduzir o princípio ao *lógos*, ao nomeá-lo. Nomes distintos corresponderiam, portanto, a distintos contextos argumentativos. Ademais, torna-se significativo, nesse mesmo sentido, que no *Parmênides* o Uno seja dito exclusivamente no contexto de relações aporéticas, e que tanto na *República*, como no *Banquete*, seja expressa a dificuldade da “visão” do princípio e que o Bem e o Belo sejam ditos por sucessivas aproximações imagéticas.

Mas, não é apenas relativamente ao divino, ou ao princípio, ou às “coisas mesmas”, que o *lógos* deverá indiciar “algo mais”. Também a dialogicidade apela a um sentido que deverá ser, sucessivamente, reinaugurado na interioridade, isto é, deverá ser “rememorado”, para além da escrita e da oralidade²⁸⁸. Do mesmo modo, o discurso místico e o mito poético prenunciam um limite; e se torna significativo que acabem por introduzir intervalos de silêncio no percurso de diversas investigações dialético-dialógicas²⁸⁹. Em sua multiplicidade, o nomear

1986, p. 223). “[...] The measure of the fitness of names requires an appeal beyond naming, beyond *logos*, to the things named” (op. cit. p. 224).

²⁸⁵ ὄνομα τε αὐτῶν φαμεν οὐδὲν οὐδενὶ βέβαιον εἶναι (*Carta VII*, 343a7-b1).

²⁸⁶ Platão afirma, na *Carta VII*, o necessário trânsito pelos nomes para que se possa alcançar o “verdadeiro ser” (cf. cap. 3.2). Vide, também: SOULEZ, Antonia. *La Philosophie et la science des noms: pour une relecture du Cratyle. Les Etudes Philosophiques*, Paris, n^o 1, 1981. p. 53-76.

²⁸⁷ O mesmo podemos dizer do nome *khôra*, no *Timeo*, 48e e 52a. Sobre esse ponto, vide: DERRIDA, Jacques. *Khôra*. São Paulo: Papirus, 1995.

²⁸⁸ Cf. cap. 3.2.

²⁸⁹ “En Platón el pensamiento, la violencia por la verdad, he reñido tan tremenda batalla como la poesía; se siente su fragor en innumerables pasajes de sus diálogos, diálogos dramáticos donde luchan las ideas, y bajo ellas otras luchas aún mayores se adivinan. [...] Mas también es ostensible, que en los pasajes más decisivos, cuando parece agotado ya el camino de la dialéctica

indicia, portanto, em sua própria insuficiência assim manifesta, um silêncio que não deixa de anunciar um sentido que o transcende²⁹⁰.

y como un más allá de las razones, irrumpe el mito poético. Así en la *República*, en el *Banquete*, en el *Fedón...*" (ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 18).

²⁹⁰ "Mas é decididamente o fato de que a linguagem tem mesmo suas fronteiras, de que confina com três outras modalidades de manifestação – a luz, a música e o silêncio – , que fornece prova de uma presença transcendente na estrutura do mundo. Exatamente porque não podemos ir mais longe, porque a língua nos falha de maneira tão precisa, temos a certeza de um sentido divino que supera e envolve o nosso. O que há para além da palavra humana é revelador de Deus. Esse reconhecimento de uma jubilante derrota tem sua maior expressão nos poemas de São João da Cruz e da tradição mística" (STEINER, George. *Linguagem e silêncio*: ensaio sobre a crise da palavra. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 58-59).

III. A escritura do silêncio

3.1. *Mythos, lógos e mystérion*

3.1.1. O discurso do inefável

O que é misterioso, iniciático, não ocorre, em Platão, à margem do *lógos*²⁹¹. Exige, porém, uma renúncia, um retiro àquilo que, desde sempre, é o âmago velado da palavra. Sua significação remete ao silêncio de um acontecimento interior, inaugurado a partir de uma experiência voluntária, na qual se faz possível reconhecer uma mudança pessoal²⁹². A “visão” dos *mystéria*²⁹³ ocorre na *psykhé*, como aproximação entre o divino e o humano, desde onde o transparecer, o des-

²⁹¹ “Os mistérios eram rituais de iniciação de caráter voluntário, pessoal e secreto que visavam a uma transformação do espírito por meio de uma experiência do sagrado” (BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1991. p. 24). A linguagem dos mistérios é freqüente nos diálogos platônicos. Na revelação final de Diotima, no *Banquete*, em 210a, encontramos *tà de télea kai epoptiká*, termos utilizados nos mistérios de Elêusis (cf. ROBLEDO, Antonio Gómez. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: FCE, 1986. p. 407, nota 46). Podemos, também, encontrar referências à linguagem dos mistérios na *República*, no *Fédon* e nos mitos do *Fedro*. Ademais, a própria “alegoria” ou “mito” da caverna poderia ser relacionada ao culto mitraico, realizado em cavernas (sobre a iniciação mitraica, vide: BURKERT, W. Op. cit. p. 29), ou, ainda, aos mistérios de Elêusis, face à utilização da característica expressão *en katharói* (*Rep.*, 520d; cf. *Fédon*, 79d; 109b); ademais, os mistérios de Elêusis deveriam ser “vistos” (BURKERT, Walter. Op. cit. p. 32-33), metáfora que percorre toda a extensão da gradação ontoepistemológica. Também no *Banquete*, 209e ss, “a distinção entre ‘iniciação preliminar’ (*myein*) e os ‘mistérios perfeitos e epópticos’ se refere claramente a Elêusis”, assim como os mitos da parelha alada e da reminiscência, no *Fedro* (BURKERT, Walter. Op. cit. p. 102). No entanto, na *Carta VII*, 333e, Platão opõe a amizade fundada no interesse pela filosofia à amizade superficial da hospitalidade e das iniciações nos mistérios; na *Rep.*, II, 366a, Adimanto critica aqueles que vêem nas iniciações uma forma de influenciar os deuses em proveito próprio; em *As Leis*, 908d-e, o Ateniense critica certas formas de “iniciações secretas”, comparáveis à magia, e que se amparam na simulação. É que, como em outros casos, Platão deverá separar uma boa e uma má iniciação, e é na relação entre a linguagem dos mistérios, a linguagem mítica e o *lógos*, que se compreende a função da iniciação em sua obra. A iniciação, em Platão, se desvincula da prática votiva, e diz respeito ao conhecimento do princípio, no limite da inteligência humana. No *Fédon*, 69c encontramos, ainda, uma importante relação entre verdade e linguagem dos mistérios. Vide, também: MANON, Simone. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 15.

²⁹² “Esse papel da iniciativa pessoal está nitidamente ligado às condições sociais que tinham se desenvolvido no século VI a. C., com ênfase sobre a descoberta do indivíduo” (BURKERT, Walter. Op. cit. p. 23).

²⁹³ Outro termo empregado para Platão para designar os mistérios é *teleté*, *iniciação*, *fim*, *acabamento* (derivado de *téllo* que, simultaneamente, significa *eleva-se*, *nascer*, *completar*, *executar* e *perfar*). Todo esse campo de significados está presente no uso do termo, em Platão.

esquecimento do ser, a *alétheia*, transborda do âmbito do dizer²⁹⁴. Mas, se o *lógos* requer a experiência iniciática como condição de sua própria ascensão, essa, por outro lado, não pode prescindir da via do *lógos*. A “visão” do princípio se faz possível a partir de uma ruptura no limite do dizer, e apóia-se na intelecção (*nóesis*); mas a intelecção, por sua vez, retém sua verdade a partir da “visão” do princípio. O supra-racional se situa, assim, no limite mesmo do *lógos*, desde onde o sustenta e impregna todo o dizer e a ação virtuosa.

Na *República*, a relação com o princípio é expressa pela possibilidade de “se aproximar e unir ao ser que é na realidade, gerando assim inteligência e verdade”²⁹⁵. A experiência iniciática, no *Banquete*, literalmente expressa em 210a, reafirma a singularidade da súbita (*eksaíphnes*) experiência da visão (*katópsetai*) do Belo, maravilhosa (*thaumastón*)²⁹⁶ por sua natureza, e que não se mostrará como um discurso (*lógos*), ou ciência (*epistéme*), ou outra coisa qualquer (cf. *Banq.*, 211a5-6)²⁹⁷, mas em si mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uma forma única (*monoeidés*)²⁹⁸; a visão do Belo (*kalón ideîn*), separado (*eilikrinés*), puro (*katharón*), não-misturado (*ámeikton*) (cf. *Banq.*, 211e1)²⁹⁹ faz a alma desejar uma união, uma íntima proximidade (*synóntos*) a ele (cf. *Banq.*, 212a2).

Nos mitos do *Fedro*, 246a-250b, a reminiscência (*anámnēsis*) do divino e da verdade, a partir das coisas deste mundo, só é possível em função de a

²⁹⁴ Na religiosidade grega, o *mystēs*, o iniciado, deveria guardar silêncio, de onde a sua derivação de *myō*. Isso ia além de uma proibição normativa, que de fato existia, mas consistia na impossibilidade de dizer algo que só fazia sentido no âmbito dos *mystéria* (cf. BURKERT, Walter. Op. cit. p. 21).

²⁹⁵ ὅτι πλησιάζσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν (*Rep.*, 490b4-5).

²⁹⁶ ἐξαίφνης κατόψεταιί τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν (*Banq.*, 210e3-4).

²⁹⁷ Cf. cap. 2.2.3.

²⁹⁸ ἀλλ’ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν (*Banq.*, 211b1); cf. 211e3: μονοειδὲς, *uniforme*, ou *simples*, além da orção *forma única*, campo de significação aplicável nesse contexto.

²⁹⁹ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον (*Banq.*, 211e1).

psykhé ter, anteriormente, contemplado (*theáomai*) a verdadeira realidade (*tá ónta*)³⁰⁰. No *Fedro*, assim como na *Carta VII*, há algo que, embora deva permanecer, em si, não-dito, sustenta toda a amplitude e a potência do dizer: o espaço divino (*hiperurâneo*) permanece além da perspectiva humana³⁰¹. Mesmo assim, “é preciso ter a coragem de dizer a verdade, especialmente quando se fala da verdade”³⁰². Mas, o que significaria dizer a verdade sobre a verdade? Não seria o mesmo que dizer que a verdade não pode, em si, ser dita, embora o lugar de seu “encontro”, na interioridade da alma, possa ser anunciado?

Todas as passagens relacionadas acima convergem à *anámnēsis*. De fato, na reminiscência³⁰³, seja relativamente às Idéias, ou ao princípio, o Bem, cruzam-se, no platonismo, em um movimento único, *mythos*, *lógos* e experiência iniciática. Nesse entrelaçamento entre planos discursivos, o retorno ao tempo que se põe antes de todos os tempos, a narração da origem, o *mythos*, a verbalização da fundação originária, é acolhida em silêncio³⁰⁴.

³⁰⁰ πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθεάται τὰ ὄντα (*Fedro*, 249e4-5). Em 247c5-7, a contemplação (*theaté*) pelo guia da alma, o intelecto (*noús*), da essência (*ousía*) que verdadeiramente é, que é intangível (*anaphés*), sem cor (*akhrómátós*) e sem figura (*askhemástistos*), faz gerar a verdadeira ciência (*alethoús epistémēs*): ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος.

³⁰¹ Vide, também: cap. 3.2.

³⁰² Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησει κατ’ ἄξιάν. ἔχει δὲ ὧδε – τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα (*Fedro*, 247c3-5) - “L’iperurano, il luogo sopraceleste, nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno. La cosa sta in questo modo, perché bisogna avere veramente il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla dalla verità” (REALE, Giovanni. Op. cit. p. 556).

³⁰³ No *Ménon*, a *anámnēsis* é considerada em termos epistemológicos, embora a afirmação preliminar a refira a um *pálios lógos*.

³⁰⁴ O termo *mythos*, em Homero, significa *discurso, proclamação, notificação, dar a conhecer uma notícia*, e nada indicava a noção de falsidade, ou mesmo de relação com o divino (cf. GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997. p. 25). Em conexão com *lógos*, encontramos, em Homero, *mythologeúō* (*Odisséia*, 12; 450, 453), contar uma história verdadeira, sendo posterior o valor de *fábula* (cf. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1990. p. 718-719). *Mythos* indica a narrativa, a verbalização da ação que está na origem, e remete a um tempo que se destaca do curso dos acontecimentos contingentes, o “tempo originário em que os deuses tiveram um relação mais manifesta com os homens” (GADAMER, Hans-Georg. Op. cit. p. 17), relativamente ao qual a contemporaneidade, o passado e o futuro encontram sua verdade. O termo *lógos*, por sua vez, deriva de *léggō*, cujo

Mas ocorre que, em Platão, o silêncio se dá no percurso do *lógos* que reúne o que antes estava disperso, para, com isso, indicar o seu próprio limite; e a sua força se faz, antes, na potência de se pôr no limite, e não em seu acabamento. Face ao transbordamento do dito; ao encontro de um horizonte anunciado que se põe, sucessivamente, além de si mesmo; ao retorno ao que está além/aquém de todo dizer, sem perder este a sua condição sempre incompleta de intermediário; ao desvelamento do simples na complexidade do que se mostra; à escrita que tensiona consigo mesma e com a oralidade, são tênues os contornos que, em Platão, distinguem a linguagem dos mistérios, a narrativa do *mythos* e a ordem do *lógos*.

Iniciar-se é resgatar um esquecimento primordial, em uma experiência qualitativamente distinta, da qual o *lógos*, sucessivamente, pretende se aproximar. Nessa aproximação, o que está em questão não é o *lógos*, em si, mas o *lógos* proferido e escutado, a potência humana de ver para além daquilo que é percebido na tênue iluminação que destaca o que emerge na *physis*³⁰⁵. Em seu devir, e em sua mútua interpenetração, *lógos* e *mythos* fazem da obscuridade a condição do transparecer da condição originária, acesso e *matabolé*, transformação que requer que a lídima manifestação do ser nas *psykhaí* torne

sentido original é *juntar, reunir, colher, escolher* (*Ilíada*, 23, 239), ou ainda *enumerar* (*Odisséia*, 11, 374), sendo derivados os sentidos de “contar, dizer”; com o vocalismo *o*, *légo* deriva *lógos, propósito, palavra* (*Ilíada*, 15, 393; *Odisséia*, 1, 56), assumindo, em jônico e ático, diversos sentidos: *relato, narração, cálculo, consideração, explicação, raciocínio, razão, palavra*, “por oposição à *realidade (érgon)*”, em clara relação, em sua origem, com a abstração numérica (cf. CHANTRAINE, Pierre. Op. cit. p. 625). *Lógos* indica o *reunir* e o *escolher*, o trabalho da palavra/pensamento rumo ao descobrimento “daquilo que é” por via de um cálculo, a palavra que se guia por um critério de ordenação, correlativo à ação humana e às coisas, e o encontro de seu fundamento para além do devir do tempo histórico. Não há, aqui, superação do *mythos* pelo *lógos*, mas distintos caminhos de acesso à *alétheia*. No primeiro caso, cumpre à palavra, na narrativa da origem, propiciar o des-esquecimento; no segundo, cumpre reunir e separar, e reconstruir, segundo um cálculo, por uma força imanente, o caminho que ascende do devir àquilo que permanece, o que é “sempre”, para além de todos os tempos. Em Platão, “a argumentação racional se estendeu, por assim dizê-lo, passando por cima dos limites de suas próprias possibilidades demonstrativas, até o âmbito a que somente as narrativas são capazes de chegar” (GADAMER, Hans-Georg. Op. cit. p. 27).

³⁰⁵ *Physis* é derivado de *phyo*, “brotar e permanecer”; indica aquilo de que algo se origina.

possível, por uma reminiscência que ultrapassa toda experiência sensível, reconhecer, por des-esquecer o princípio³⁰⁶. E o que é, assim, “visto”, anuncia-se ao outro desde a interioridade, e em seu próprio silêncio, ao ser lançado em direção a outro silêncio. Mas, se o *lógos*, no *diálogos*, remete ao silêncio, o *mythos* o acolhe na verbalização que conduz à rememoração iniciática.

O *lógos* platônico ruma àquilo que, na interioridade, purificada das múltiplas sensações, transcende na exterioridade ideal. Nesse movimento, o princípio se diz no limite da própria transcendência, exterioridade da exterioridade, no limite último da interioridade, apenas tangenciada por um mortal. E, se a sua ontoepistemologia assume a correlação entre exterioridade e interioridade como imanente à filosofia e ao filosofar³⁰⁷, faz-se possível compreender que esse mesmo movimento se produza na escritura, da dialogicidade à dramaticidade, e que o transparecer da *alétheia* se produza no âmbito de uma tensão.

Pois, o transparecer da *alétheia*, no princípio, requer um dizer que anuncia um *excessus*, e requer o dinamismo erótico de um discurso que deseja o transparecer infinito, sem nunca esgotá-lo, na circularidade onde o dizível, sendo ainda e sempre um dizer, impregna-se do não-dito. Nessa trajetória, o *lógos* não é apenas o instrumento que reúne, escolhe e calcula, mas aquilo que se efetiva

³⁰⁶ E, nesse sentido, o preceito délfico, assumido por Sócrates, γνῶθι σαυτόν (*Alc.* I, 124a7-b1) “conhece-te a ti mesmo”, indicará, também, o conhecimento do ser. Há, nesse caso, uma correlação entre conhecer-se e rememorar a origem. Lígia Araújo WATANABE (*Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1995. p. 83-84) propõe, nesse caso, uma outra tradução: “Conhece-te tu mesmo”, considerando *autón* como acusativo instrumental. Nesse caso, considera que seríamos, também, instrumento, e não apenas objetos de conhecimento de nós mesmos. Vide, também: *Cármides*, 164c-167a.

³⁰⁷ Sobre esse ponto, vide: BONAGURA, Patrícia. *Exterioridad e interioridad: la tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1991. A interioridade, a *psykhé*, é expressa, no *Sofista*, 263e, assim como no *Teeteto*, 189e-190a, como dialógica. Exterioridade e interioridade expressam uma circularidade cuja tensão resulta na própria criação do discurso, ou melhor, em criação discursiva. É considerável, portanto, que a discursividade guarde algo desta tensão de origem, e que a mesma se revele na relação dialógica, seja interna, seja com outrem: nessa correlação de planos, na inter-relação entre “diálogo interior” e “diálogo exterior”, expressa-se a condição de um filosofar que se efetiva no *diálogos*, o *lógos* que se efetiva no *entre*, no decurso *através de*, separando e, simultaneamente, unindo.

como distensão e conquista, atualizando a *areté*, percorrendo as razões, desde as imagens, elevando-se em direção a uma verdade que deverá se manifestar, no limite, em seu mais alto grau. Mas, o transparecer contém uma luminosidade excessiva; e o *excessus*, a saída, a retirada, o que se situa além daquilo que cessa, é, em si, afastamento indizível, ou dizível apenas no *mythos* que narra o tempo da fundação.

Em Platão, o inefável deverá, paradoxalmente, ser dito; caso contrário, equiparado ao não-ser absoluto, nada seria, tornando-se, como em Parmênides, impensável, impronunciável e incomensurável. Mas, o que é assim dito, o é, no limiar, sugerido a um encontro no qual o outro poderá apenas re-conhecer em si, por uma iniciação verificada em sua própria experiência, o silêncio da interioridade que se alça a uma transcendência imanente. O que é assim dito, é, antes, anunciado, inaugurando uma dimensão outra do dizer, quando então o não-dito impregna sua significabilidade e insinua um devir em direção àquilo que denuncia.

Na confluência entre *lógos* e *mythos*, iniciação e ascese, discurso e silêncio, o texto platônico sugere uma leitura do seu próprio devir ascensional, quando, então, é significado ante o duplo *télos* do processo e do limite. Se faz, com isso, necessário acompanhá-lo até ao ponto em que, em seu exceder, no afastamento de sua tendência à cristalização, o que se diz, se anuncia, e requer uma aproximação simpática, o acolhimento do dito na experiência inaugural, no silêncio que guarda a sua vitalidade. Pois o silêncio é sempre inaugural, é a própria inauguralidade do dizer, em seu próprio devir.

Mas, em Platão, o silêncio é gestado em torno do dizer, naquilo que é anunciado no âmbito da enunciação, quando então a letra sugere uma outra

escuta e uma outra atitude ante a relação entre filosofia e linguagem. Momento privilegiado esse em que o filósofo cala, onde faz entrever a sua própria experiência do pensar na experiência, sempre outra, silenciosa e inaugural de cada leitor. Em Platão, nos intervalos da escritura, a experiência do pensar é dada ao pensar em sua própria inauguralidade. Mas, com isso, o silêncio do princípio, sendo simultaneamente um, tem múltiplas vozes, múltiplos nomes e acessos, sendo recriado em cada experiência interpretativa e em cada caminho trilhado pelo discurso, embora permaneça tão somente tangenciado pelo *lógos*³⁰⁸.

3.1.2. Hipergeografia: *mythos* e ordem

O mito do julgamento das almas, no *Fédon*, não deixa de ser, de certo modo, uma antecipação do inferno de Dante. E, assim como em Dante, o Tártaro tem uma ordem numérica: sua geometria é fundada em uma complexa estrutura da *circunvaldades e oposições*. Ao descrever a infra-estrutura fluídica da Terra, Sócrates situa o rio Oceano em oposição geográfica ao Aqueronte, e o Pírflegetonte em oposição ao Estígia. O rio Oceano corre circularmente, no exterior, assim como o Aqueronte, também circular, embora do lado oposto³⁰⁹. Ao rio, em cujas cabeceiras corre fogo, o Pírflegetonte³¹⁰, também circular, opõe-se o Estígia, com um lago correspondente. Aqueronte e Estígia formam lagos, mas, ao contrário de Estígia, as águas do Aqueronte não se fundem no lago. É para lá, para o Lago Aquerusiano, que as almas dos mortos permanecem o tempo de um

³⁰⁸ Vide, também: cap. 2.4.

³⁰⁹ Isto é, no interior da Terra, o que é necessário inferir da leitura do texto.

³¹⁰ *Fédon*, 112e-113c. Segundo Sócrates, este rio é também chamado de Cocito pelos poetas. Mas, seria irônica essa relação dos poetas com o Pírflegetonte, o rio de água de chama, “ardente com fogo”?

decreto, de onde são enviadas novamente para o lugar de onde nascem os vivos³¹¹.

Oposição e circularidade são relações lógicas, ou geométricas, mas constituem o fundamento da hipergeografia mítica. Indicam, assim, uma estrutura protometafísica do mito. Na *oposição*, observa-se uma relação fundante de outras relações; na *circularidade*, a perfeição, a repetição, a imutabilidade que sustenta o devir. Mas, como compreender essa ordem, à base da geografia e da temporalidade míticas?

Poderíamos inferir que, se há uma ordem, haveria uma cognoscibilidade lógica, racional do Tártaro. Porém: “Não é prudente, ou sensato sustentar que as coisas sejam exatamente assim” (*Fédon*, 114c-d), embora valha a pena que se creia nisso; ou seja, em relação ao *mythos* há um imperativo moral que se sobrepõe à necessidade lógica. A ordem mítica se faz, assim, conjectural, mas válida, na medida em que remete a motivos que ultrapassam a potência do *lógos*. No entanto, seria necessário um *lógos* que possibilitasse uma imagem ordenada, em sua exposição, para que ele pudesse se tornar verossímil. Por outro lado, sugere-se que ordem lógica e *mythos* não estão divorciados, remontando, por sua vez, o *lógos*, a uma fundação que o excede.

No mito de *Er* (*República*, X), repetem-se os motivos, e há uma numerologia mítica, provavelmente de origem pitagórica, a sustentar a descrição da geografia do além-túmulo.

Mythos e *lógos* se interpenetram na ordenação de um espaço e um tempo não mais correspondentes a esse mundo em que vivemos, mas outro, mais

³¹¹ Essa “maquinaria fluídica” parece se aproximar da descrição de um organismo vivo. Do mesmo modo, o “lugar de onde nascem os vivos” poderia, conjecturalmente, ser relacionada ao útero.

amplo, do qual participamos sem o saber. Nesse sentido é nítida a relação entre esta passagem e a alegoria da caverna, na *República*, VII³¹².

3.2. Para além da escrita e da oralidade

O mito da reminiscência, no *Fedro*, 249b-250b, inicia requerendo que o filósofo aprenda a “linguagem das Idéias (*eídos legómenon*), que parte de uma multiplicidade de sensações (*aísthe_usis*) e encontra a unidade no raciocínio (*logismós*)”³¹³. Esse passo, no entanto, requer uma reminiscência (*anámnēsis*) das realidades vistas outrora. Não é suficiente ouvir o *lógos* que diz ou pretende dizer o “ser verdadeiro”, é preciso rememorar-lo, reconhecê-lo em sua interioridade, remontando a um tempo anterior a esta vida onde a alma teve contato com as Idéias. Assim como no *Ménon*, ou no *Fédon*, a correlação entre *lógos* e *anámnēsis*, o que corresponde a dizer entre *lógos* e *mythos*, perpassa a própria teoria das Idéias³¹⁴. A *anámnēsis*, a “memória do ser”, a referência ao que há de mais antigo e profundo na alma (e, portanto, também uma “memória de si”

³¹² “Nello scegliere l’immagine della caverna Platone risente di suggestioni precedenti, provenienti in particolare dall’orfismo, dal pitagorismo (cf. Emped. B120; 121 DK) dai culti catabatici; la caverna è luogo buio e di prigionia e la conoscenza è, come già nel poema di Parmenide, un viaggio iniziatico dall’oscurità dell’ignoranza alla luce della verità. L’immagine è usata già nel mito del *Fedone* (109b ss): gli uomini, credendo di abitare la vera terra, vivono in realtà in una della sue tante cavità, luogo guasto e corroso in cui non è possibile una visione veritiera di ciò che sta in alto” (CENTRONE, Bruno. Op. cit. p. 777-778, nota 1).

³¹³ δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον (*Fedro*, 249b5-c1). Platão retorna a esse tema em 266b, 270d e 273d-e.

³¹⁴ No *Ménon*, a pergunta da personagem homônima do diálogo, é decisiva: “Mas, de que maneira vais tu investigar, Sócrates, aquilo que de todo ignoras o que seja? E quais das coisas que tu não sabes te proporás a indagar? Ou, então, se te encontrares por acaso com isso, como irás reconhecer que era aquilo que ignoravas?” – Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα; (*Ménon*, 80d4-6). Nesse diálogo, a teoria da reminiscência surge precisamente em resposta a essa questão. No *Fédon*, a *anámnēsis* é a base da primeira prova da imortalidade da alma. Nesse ponto, a *anámnēsis* não é refutada, apenas não pode responder suficientemente ao problema da imortalidade, ou não, da alma.

que transcende as experiências factuais), busca responder ao problema da condição de possibilidade da correlação entre discurso e “realidade”, assim como da intuição das Idéias, em si mesmas, o que é necessário considerar para que se possa situá-las em inter-relações, como é o caso da definição. Nesse plano, a proposição platônica permanece distinta da evidência cartesiana, ou do reconhecimento de uma condição transcendental de possibilidade da formulação de uma fundamentação último-primeira da ordem do Ser e do pensar, pois recorre à condição anunciativa de um discurso que remonta ao *mythos*.

Por isso, é justo que só o conhecimento discursivo (*diánoia*) do filósofo tenha asas (*Fedro*, 249c4), e que a *anámnēsis* dependa de uma iniciação: “Um homem que se sirva de tais recordações de modo correto é sempre iniciado nos mistérios perfeitos, e apenas ele se torna completo”³¹⁵. Esse discurso, inspirado pela divindade, sofre, no entanto, a reprovação da multidão; corresponde a uma forma especial, isto é, a melhor (*áristos*), a mais elevada forma de delírio, ou loucura (*manía*) (cf. *Fedro*, 249d-e). A tarefa de contemplar o ser verdadeiro não é tarefa fácil para todas as almas, e somente um pequeno número delas conserva suficientemente bem a lembrança. Essas, quando contemplam uma imitação das coisas daquele mundo, ficam fora de si e não mais se controlam. E nem elas compreendem a natureza do que experimentam, porque não o percebem distintamente (*diáisthánomai*) (cf. *Fedro*, 250a-b): mesmo face à contemplação do ser verdadeiro pela reminiscência, não é conclusiva a relação da alma com o conhecimento de si. Do mesmo modo, na perda do autodomínio ante tal experiência, o conhecimento da própria condição humana resta em aberto.

³¹⁵ τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται (*Fedro*, 249c5-6). Observe-se, nessa passagem, o jogo de palavras, não traduzível, entre *teléous*, *teletás*, *teloumenos* e *téleos*, que relacionam finalidade, perfeição ou acabamento, iniciação e, em certa medida, morte, o que pode ser sugerido, também, pelo uso do termo no *Fédon*.

A crítica da escritura, no *Fedro*, será, assim, situada nesse contexto, ou seja, no âmbito de uma narrativa mítica. Platão, portanto, critica a escritura por meio do escrito (o que permite considerar que dessa crítica não resulta uma negação da potência própria do escrito); e mais ainda: por via de uma escritura anunciativa, o *mythos*, e no contexto da tematização da *anámnesis*.

No julgamento de Tamuz, a invenção da escritura pelo deus Theuth gerará efeitos contrários aos pretendidos por este, já que deverá “produzir o esquecimento (*léthe*) na alma (*psykhé*) daqueles que aprendem, pois, fiando-se (*pístis*) na escritura, se habituariam a recordar (*mnéme*) de modo externo e mediante signos estranhos, e não a rememorar (*anamimnésko*) a partir de dentro (*éndon*) de si mesmos e por si mesmos”³¹⁶. Para Tamuz, a escritura opõe a memória viva à memória mecânica do texto³¹⁷. A relação entre sabedoria (*sophía*) e memória, nesse contexto, além da diferenciação entre dois modos distintos de memória, indica que Platão esteja, aqui, opondo *mnéme* e *anámnesis*. Nesse caso, a escrita não deveria ser “um remédio para fortificar a memória (*mnéme*), mas para ajudar a rememoração (*hypómnesis*)”³¹⁸. Ademais, o julgamento de Tamuz é um julgamento humano, realizado desde a perspectiva humana, esta, incompreensível a um deus, para quem não há esquecimento, e sequer, portanto, diferenciação entre essas duas memórias.

Nesse âmbito, a crítica ao escrito, no *Fedro*, considera a supremacia da oralidade, tendo em vista que o escrito, quando questionado, é incapaz de se

³¹⁶ τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησία, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἀλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ’ αὐτῶν ἀναμιμνησκομένους· (*Fedro*, 275a1-4).

³¹⁷ Considerada segundo Teuth, a escritura produzirá uma “*dóksa* de sabedoria aos seus discípulos, e não irá abrir caminho à verdade”: σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· (*Fedro*, 275a5), pois eles se tornarão *doxósofoi*, ao invés de *sofoí* (Cf. *Fedro*, 275a5-b2).

³¹⁸ οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦν ἔργον (*Fedro*, 275a4). Em 275c7-d1 é expressa a mesma relação entre escritura e rememoração.

defender, e necessita recorrer ao seu pai (cf. *Fedro*, 275d-e). Também no *Protágoras*, 328d-329b, Platão expressa a vulnerabilidade de um texto escrito, tendo em vista que, se questionados, eles nada podem responder ou perguntar (cf. *Prot.* 329a3-4)³¹⁹. No entanto, nada nos diz que a oralidade possa ser capaz de dizer o que é dado à rememoração, mormente o princípio.

A crítica da escritura, realizada no *Fedro*, nos remete, assim, à *Carta VII*, onde Platão afirma que, sobre as verdades maiores, nunca houve nem haverá um escrito (*syngramma*) seu, e critica Dionísio por ter escrito a esse respeito³²⁰. Ora, na *Carta VII*, Platão afirma que não escreveu sobre o princípio, porque esse conhecimento diz respeito a uma experiência interior, súbita (*eksaiφhnes*), “como uma luz que se acende na alma”³²¹. A partir de 342a, passa a expor a razão principal desta recusa: o conhecimento do quinto componente do conhecimento, isto é, do “verdadeiro ser” (*alethōs estin ōn*)³²², transcende o nome (*ónoma*), a definição (*lógos*), a imagem (*eídōlon*) e a ciência (*epistéme*). O nome não contém nada de estável (cf. 343a7-b1); as definições, visto que são compostas por nomes

³¹⁹ εἰ δὲ ἐπανερόιτό τινα τι, ὡσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι (*Prot.* 329a3-4).

³²⁰ τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφότων καὶ γραφόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὐρόντες αὐτοί· τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαίειν οὐδέν. οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται: Segundo RADICE (op. cit. p. 1820): “Questo, però, posso dire sul conto di tutti quelli che hanno scritto o scriveranno e che affermano di sapere le cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai” (*Carta VII*, 341b5-c4). Tratam-se, aqui, dos princípios primeiros e supremos da natureza, sobre os quais teria escrito Dionísio: Διονύσιος ἔγραψέν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων (*Carta VII*, 344d3).

³²¹ ῥητόν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. Segundo RADICE (op. cit. p. 1820): “In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta” (*Carta VII*, 341c4-d1).

³²² πέμπτου δ' αὐτὸ τίθεναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν (*Carta VII*, 342a7-b1).

e verbos, também não são suficientemente estáveis (cf. 343b3-5); as imagens são distintas daquilo que representam, como, por exemplo, o desenho do círculo, que é distinto do círculo em si (cf. 342c1-3); a ciência (*epistémē*), a inteligência (*noûs*) e a opinião verdadeira³²³, dispostas em quarto lugar, ao contrário dos elementos anteriores, ocorrem propriamente na *psykhé* (cf. 342c4-5), enquanto aqueles estão em relação com os sentidos. Destes últimos, a inteligência (*noûs*) é a que tem maior semelhança e está mais *próxima* do quinto componente (ou “quinto elemento”) (cf. 342d1-2)³²⁴. No entanto, uma nova distinção se faz necessária, pois este se destaca dos precedentes.

Ao reunir esses quatro elementos, Platão preserva o elemento de identidade que os une, o conhecimento de cada uma das coisas existentes, isto é, de cada ente que se apresenta como uma unidade (*tôn ónton hekástoi*). A inclusão da imagem (*eídolon*) em terceiro lugar, e da definição (*lógos*) em segundo, parece significar, relativamente aos três primeiros, que Platão faz uma enumeração, sem considerar uma gradação ontoepistêmica entre os mesmos. Quanto à inclusão da inteligência, da opinião verdadeira e da ciência em um único nível, estaria sendo considerado que a unidade entre os mesmos se daria em função da maior proximidade destes com a *psykhé*, ao contrário dos anteriores. A distinção, portanto, entre os três primeiros componentes do conhecimento e o quarto, e entre este e o “verdadeiro ser”, operam os cortes principais, de onde se infere que essa ordenação deva corresponder exclusivamente aos objetivos de

³²³ τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν· (Carta VII, 342c3-4).

³²⁴ τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεῖα καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίασεν. Segundo SARTORI (op. cit. p. 1821): “Di queste quattro cose la più vicina per affinità e per somiglianza alla quinta è l'intuizione intellettuale” (Carta VII, 342d1-2).

Platão nesta argumentação específica, e não a uma rigorosa ordenação ontoepistemológica³²⁵.

Os quatro primeiros, situados no plano discursivo, são, no entanto, necessários ao conhecimento do “ser verdadeiro” (cf. 342d-e). Somente quando se puder dispô-los em relações recíprocas e se puder passar por debates serenos, então a sabedoria (*phrónesis*) se torna possível (344b3-c1)³²⁶. Mas, o “ser verdadeiro” permanece não dito, dado que a alma não busca a qualidade, mas a essência (cf. 343b-c), sendo preciso refutar os quatro componentes do conhecimento que se apóiam sobre o sensível (cf. 343c), seja por via da escrita ou do discurso oral (*en lógois è grámmasin*; 343d3-4; *gráphein è légein*; 343d5; *he psykhé toû grápsantos è léksantos*; 343d6)³²⁷. Além da escrita e da oralidade, e em concordância com o disposto no *Banquete*, acerca do Belo, e na *República*, sobre o Bem, o “ser verdadeiro” é cognoscível apenas por uma experiência súbita (*eksaíphnes*) e interior, mas permanece, em si, inefável, embora o *lógos* busque

³²⁵ Em *As Leis*, 895d, Platão distingue a “essência do mesmo”, a “definição” e o “nome”. Nesse caso, a gradação se dá ao inverso, embora falte aqui a imagem. Sobre essa mesma relação, vide: *As Leis*, 964a; *Sofista*, 218c.

³²⁶ μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμένεσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ’ εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην. Segundo RADICE (op. cit. p. 1822): “Sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l’intuizione dell’intelletto, per chi compia il massimo sforzo possibile alla capacità umana” (*Carta VII*, 344b3-c1).

³²⁷ ἐν οἷς δ’ ἂν τὸ πέμπτον ἀποκρίνασθαι καὶ δηλοῦν ἀναγκάζωμεν, ὁ βουλόμενος τῶν δυναμένων ἀνατρέπειν κρατεῖ, καὶ ποιεῖ τὸν ἐξηγούμενον ἐν λόγοις ἢ γράμμασιν ἢ ἀποκρίσεσιν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀκούοντων δοκεῖν μηδὲν γινώσκειν ὦν ἂν ἐπιχειρῇ γράφειν ἢ λέγειν, ἀγνοούντων ἐνίοτε ὡς οὐχ ἢ ψυχὴ τοῦ γράψαντος ἢ λέξαντος ἐλέγχεται, ἀλλ’ ἢ τῶν τετάρων φύσις ἐκάστου, πεφυκυῖα φαύλως. Segundo RADICE (op. cit. p. 1821): “Invece, in quei casi in cui noi costringiamo a rispondere sul quinto elemento e a manifestarlo, chiunque sia in possesso dell’arte di confutare, se vuole, ha la meglio, e fa sì che chi espone una dottrina in discorsi o scritti o in risposte a domande appaia alla maggior parte di quelli che lo ascoltano nelle condizioni di chi non sa nulla degli argomenti sui quali cerca di scrivere e di parlare; però costoro a volte ignorano che non è l’anima di chi scrive o di chi parla che viene confutata, bensì la natura di ciascuna di quelle quattro componenti del conoscere, la quale è debole” (*Carta VII*, 343d2-e1).

uma *aproximação*, o que requer passar pela via negativa da refutação daqueles quatro primeiros componentes do conhecimento (cf. 343e).

Segundo a Escola de Tübingen-Milão, a crítica platônica ao escrito, tanto na *Carta VII* como no *Fedro*, além dos “passos de omissão”³²⁸, sustentaria a necessidade de uma complementação do escrito, o qual seria dirigido ao grande público, e que Platão teria reservado à oralidade a transmissão desse conhecimento, de caráter esotérico. No entanto, o primeiro limite da interpretação de Tübingem reside exatamente naquilo que objetiva: reconduzir Platão a uma interpretação sistemática. Decorre dessa posição (que não deixa de consistir em uma posição previamente assumida ante o significado de “filosofia”) a conseqüente possibilidade e necessidade da enunciação do princípio³²⁹. Mas, em consonância com as passagens da *Carta VII* e do *Fedro*, expostas *supra*, cumpre avaliar, com maior propriedade, que o motivo da crítica seja inerente à compreensão platônica de *philosophía*, e que a oposição principal não se dá entre a escrita e a oralidade, mas entre o dizível e o indizível³³⁰.

³²⁸ Cf. SZLEZÁK, Thomas A. *Platone e la Scrittura della Filosofia*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

³²⁹ A referência, preconizada por Tübingen-Milão, às doutrinas não-escritas, situará, assim, o Uno e a Díade como princípios. Vide, a este respeito, a introdução de Giovanni REALE à obra de Giancarlo MOVIA. *Apparenze, Essere e Verità*. Milano: Vita e Pensiero, 1991. Vide, ainda KRÄMER, Hans. *Platone e i Fondamenti della Metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 1989; *Dialettica e Definizione del Bene in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1989; REALE, Giovanni. *Per una Nuova Interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991. Acresce, no entanto, que a recondução do princípio às *ágrapha dógmata*, em termos da sistematização do pensamento de Platão, deveria incluir uma justificação da sua obra com base em textos escritos por outros, o que se torna, no mínimo, problemático.

³³⁰ “A hipótese segundo a qual a razão da preferência platônica pela comunicação oral teria significado histórico e não filosófico é, por outro lado, essencial para que a interpretação da Escola de Tübingen-Milão seja sustentável. Com efeito, alguém, já há algum tempo, lançou contra os túbíngueses a objeção ‘ingênua’ segundo a qual não seria lícito escrever sobre aquilo que Platão não escreveu [nota: KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 1982, p. 130]. Ora, se a intenção de não escrever sobre determinado assunto fosse por razões filosóficas, a objeção não seria em nada ingênua mas totalmente coercitiva. [...] Os túbíngueses não prestaram muita atenção a esse problema, considerando a situação relativa a Platão em todo análoga àquela relativa a outros filósofos que se expressaram apenas oralmente, como Pirro, Arcesilau, Carnéades, Amônio, etc. [nota: KRÄMER, H. Op. cit. p. 131]. Na verdade, o paralelo não é em nada óbvio. Com efeito, em Platão não temos uma simples escolha, contingente e factual, em favor da comunicação oral. Platão escreveu muitíssimo, por essa razão a sua declarada desconfiança em relação à escrita (além do mais declarada por escrito!) levanta uma

A recusa, ou melhor, a impossibilidade da enunciação do princípio irá incidir sobre a consideração da função do discurso anunciativo no conjunto da obra platônica. Do mesmo modo, possibilita avaliar o sentido do discurso oral, no âmbito da Academia, desde que reconhecido em sua potência anunciativa. Pois, a força da oralidade em “purificar” a *psykhé*, por reconduzi-la à consciência do seu não-saber, ao proceder por perguntas e respostas, subindo e descendo todos os níveis da gradação ontoepistemológica, só poderá ser efetiva a partir de um possível efeito causado naquele que acolhe o discurso em sua interioridade. Seria possível incluir, no entanto, nesse caso, também a oralidade dos mistérios. Porém, também é possível reconhecer, em Platão, uma crítica à oralidade, assim como uma valorização da escrita.

Em primeiro lugar, observe-se que o *Eutidemo*, o *Górgias* e o *Hípias Maior*, dentre outros, não deixam de colocar em xeque a oralidade, na medida em que são tematizadas, no decorrer dos mesmos, as dificuldades, sobretudo éticas, de uma argumentação dialógica com os sofistas. Em segundo, que a escrita será valorizada na medida em que se faz necessária à elaboração da constituição da *pólis* ideal, como é expresso na *República*, VI, assim como em *As Leis*. Além disso, há de se considerar a função ético-político-pedagógica da imensa obra escrita de Platão nesse mesmo sentido. Ademais, o texto escrito busca conduzir o leitor-intérprete ao limite do inteligível, onde se deverá efetivar um salto à contemplação do Bem e do Belo. Mesmo os diálogos aporéticos oferecem resultados, dado que os problemas em voga acabam por estabelecer complexos

questão que dificilmente pode ser considerada irrelevante, do ponto de vista filosófico, e reduzida a um puro dado factual. [...] Por isso, nenhum paralelo pode esconder o verdadeiro problema crucial que é necessário discutir, qual seja, se a atitude de Platão em relação à escrita tinha um significado histórico/contingente ou teórico/filosófico. Porque só respondendo a essa questão poder-se-á estabelecer se, e em que medida, a tradição indireta é importante para compreender a filosofia de Platão” (TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo: Discurso; Ilhéus: Editus, 2003. p. 32-35). Vide, também: BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

entrelaçamentos com outros, a serem posteriormente considerados, e a formulação das questões que movem um diálogo, a exemplo do *Ménon*, acaba por transitar a um nível superior de entendimento. O escrito também pretende provocar um efeito de caráter pedagógico, uma “purificação” ético-cognitiva, a partir das personagens, no leitor-intérprete. O sentido de tal “crítica”, portanto, deve ser relativizado. Para Platão, é sempre necessário transcender o discurso, desde a interioridade, em direção àquilo que é mais elevado. Porém, há um caminho ao silêncio que o *lógos* disponibiliza.

3.3. Dramaticidade, dialogicidade e discurso filosófico

O diálogo platônico ocorre em um espaço determinado, possível de ser reconstruído em uma encenação, e elabora um jogo dramático que participa das condições de inteligibilidade do texto³³¹. Indicia, assim, uma experiência que se põe à base da sua significabilidade frente ao leitor-intérprete. Nesse sentido, os diálogos platônicos não só poderiam ser representados frente a um público determinado, mas cada um é, de certo modo – ou melhor, ao seu modo –, convidado a representá-lo em si e para si mesmo, ao acompanhar as imagens, a narrativa e a argumentação, passando a estar, também, existencialmente implicado. A temática e a estrutura do *Fédon* são particularmente impressionantes nesse mesmo sentido. Há, no plano dramático da obra, um limite com o qual o filósofo está constantemente a tensionar: a sua própria morte. O diálogo com os *philoí* não teria o mesmo efeito no leitor, como naqueles com quem dialoga, não

³³¹ “Os *tópoi* do diálogo não são sem importância. Os temas, os lugares no sentido da retórica, estão estritamente inscritos, compreendidos em situações a cada vez significantes, eles são encenados; e nesta geografia teatral a unidade do lugar obedece a um cálculo ou a uma necessidade infalíveis” (DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 15).

fosse o fato de que Sócrates, ao dialogar sobre a imortalidade da alma, se encontre, ele mesmo, diante da morte iminente³³².

Sócrates aguarda o momento no qual, ao beber voluntariamente a cicuta, iniciará a derradeira transcendência. Antes de beber, porém, tira os grilhões para aguardar a “passagem”, a separação da alma do corpo-prisão³³³. O limite de um processo de purificação (*katharmós*) que dura toda uma vida é desejado, mesmo que a prova final e definitiva acerca da imortalidade da alma fique em aberto. Não importa: desde o início do diálogo, Sócrates já havia expresso a sua convicção. Sócrates deseja ultrapassar a si mesmo, para dirigir-se à morada dos deuses. É que o filósofo, afeito à contemplação do supra-sensível, à intelecção do Bem e do Belo, vê na morte um processo ético-cognitivo ascensional: “É preciso pensar assim, companheiro, se ele é um verdadeiro filósofo: que há de crer fortemente que em nenhum outro lugar, senão além, encontrará a sabedoria (*phrónesis*) na sua pureza. E se é assim, como dizia antes, não seria completamente absurdo que tal homem temesse a morte?”³³⁴

Sua postura, enquanto aguarda a morte, em seus silêncios, na escuta atenciosa das críticas, na firmeza ante a posição assumida no tribunal e na recusa a fugir de Atenas, diz, de modo indireto, algo mais que aquilo que é expresso no texto acerca do sentido de ser filósofo e do sentido de ser a filosofia uma “preparação para a morte” (cf. *Fédon*, 64bc), o que conduz à aporia que faz

³³² Sobre a estrutura dramática do *Fédon*, vide: MARCAZZAN, Mario. *Scene e maschere del dramma socratico*. Cap. 4. Torino: Fratelli Bocca, 1929. p. 171-202. Segundo o autor, o *Banquete* e o *Fédon* inauguram uma nova fase do drama platônico (op. cit. p. 20), enquanto nos primeiros diálogos este é reduzido aos mínimos termos (op. cit. p. 10).

³³³ A prisão se assemelha a uma caverna. E Sócrates está agrilhado. Sugere-se, aqui, como no mito final (cf. *Fédon*, 109b ss), uma relação com a *República*, VII.

³³⁴ οἴεσθαί γε χρεῖ, ἐάν τῳ ὄντι γε ἦ, ὃ ἑταῖρε, φιλόσοφος· σφόδρα γὰρ αὐτῳ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἀλλ’ ἢ ἐκεῖ. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, οὐ πολλή ἂν ἀλογία εἴη εἰ φοβοῖτο τὸν θάνατον ὁ τοιοῦτος; (*Fédon*, 68b2-5).

do romper com a vida, a morte (do corpo - *sôma*), a expectativa de um encontro da *vida* (da alma - *psykhê*), em sua forma pura.

No *Fédon*, o diálogo com os *philoí* se dá diante de uma espera. E, ao dialogarem sobre a morte, essa mesma *espera* se põe, a cada um dos presentes, em questão. É ela que faz da temporalidade da vida um intervalo que os reúne em tácita cumplicidade e radical opacidade. O sentido de seu dizer reclama, assim, a densidade inefável da relação vida/morte, e re-vela o que todos já sabem: carregam a morte e a *vida* na alma; esqueceram-se disso. Diante da espera da morte, não se faz possível escapar da radical honestidade de um juízo sobre o próprio viver. Portanto, Sócrates reúne os *philoí* em sua segunda defesa; mas, também se trata da sua defesa frente a si mesmo, assim como aos deuses. A narrativa da morte de Sócrates, sugere, desse modo, o sentido de sua *relação* com a morte, contraparte de sua relação com a vida e a filosofia.

O sentido no qual o jogo dramático participa da argumentação filosófica exige uma leitura singular, e uma escuta da oralidade do texto. Por um lado, trata-se de compreender o sentido da argumentação pela reconstituição do contexto no qual esta argumentação está inserida; por outro, a dimensão dramática da mesma reconduz o leitor a uma experiência que transborda dos limites do texto e o reconduz à sua própria experiência com o filosofar. Este último ponto, que faz do ato interpretativo um ato inaugural, da leitura uma aproximação, e do filosofar a via de acesso à filosofia, delimita as condições pelas quais a significabilidade filosófica da interpretação remetem o leitor, desde a sua própria e idiossincrática produtividade, ao dinamismo, potência e virtualidade ínsitos à sua relação com o filosofar e a linguagem. Além disso, em se tratando de Platão, é a sua própria

concepção de *philosophía* o que está em jogo na relação entre dramaticidade e argumentação.

A dramaticidade dialógica não pode, pois, ser reduzida a uma função exclusivamente propedêutica. Não há, além disso, como separar a dialogicidade da ética e da dialética platônicas³³⁵. Em Platão, o diálogo mimetiza, não apenas a oralidade, mas o jogo de inter-relações entre interioridade e exterioridade. Insinuando a convergência possível entre o viver e o filosofar, a dramaticidade dialógica busca capturar a presença do outro e o próprio curso do filosofar a partir de um compromisso assumido ante o seu próprio tempo e espaço, enquanto busca retroagir sobre esse mesmo contexto, adquirindo um sentido inapartável dos efeitos que pretende suscitar. O diálogo platônico reclama uma audiência que possa não assumir o dito como dogma fundante de uma verdade acabada, mas reconstituir o próprio movimento no qual esse dizer instaura um sentido ao pensar. Não é, pois, apenas na dialética das Idéias que o diálogo platônico se faz ouvir, mas também lá, onde a presença do outro e da vida real impõem a necessária tomada de uma posição³³⁶.

³³⁵ Sobre esse ponto, vide: GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven/London: Yale University Press, 1980; GONZALEZ, Francisco J. *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998.

³³⁶ "En un diálogo platónico este problema de la reconstrucción o la interpretación presenta especial interés. No ha habido en toda la filosofía posterior ninguna obra filosófica tan viva y, por su misma viveza, tan inteligible. El primer nivel de esta inteligibilidad se debe, sobre todo, al género literario en el que esta filosofía se nos ofrece, o sea, al diálogo. Es cierto que algunos filósofos, o científicos, han utilizado la forma de diálogo para comunicarse, así Bruno, Galileo, Berkeley, Leibniz, etcétera, pero el diálogo es, en estos casos, la mera sucesión de monótonos discursos, puestos en la boca de acartonados y convencionales personajes. Son monólogos, partes de un mismo bloque de ideas, cortados sólo por la incisión caprichosa de un nombre... Filonus, Hylas, Sagredo, Filateto, que se responsabiliza de lo que sigue a continuación, una vez que aparece en escena. Al lado de estos 'diálogos', los de Platón pertenecen a la vida real. Los problemas surgen en el desarrollo mismo de la conversación; los personajes sienten los planteamientos y los vemos asombrarse, ilusionarse, divagar, discutir, casi respirar a través de ese inmenso espacio teórico en que Platón los sumerge, y que cada vez se amplía más, a medida que hablan y piensan. Incluso en aquellos largos monólogos, como, por ejemplo, el de Diotima en el *Banquete*, los sentimos atravesados por la presencia de Sócrates que los relata, o interrumpidos por los golpes de Alcibiades borracho, en la puerta de Agatón (*Banquete*, 212c). Toda esta invasión de la vida sobre el pensamiento, de la realidad y la perspectiva sobre el éxtasis del

Na dialogicidade dramática, a condição paradigmática da personagem Sócrates aponta um caminho a ser sucessivamente reinaugurado. Mas, também outras personagens, como Timeo, o Estrangeiro de Eléia, Parmênides, o Ateniense, Gláucôn, dentre outros, indicam caminhos alternativos. Pois, mesmo nos diálogos em que Sócrates não aparece, como em *As Leis*, ou é posto em segundo plano, como o *Sofista*, o *Político* e o *Timeo*, seria de se perguntar até que ponto, efetivamente, Platão rompe com a sua própria personificação, ou a transpõe a outras personagens, com funções análogas³³⁷.

Nos diálogos, o *lógos* é dado à proferição, reclamado nas múltiplas vozes onde Platão se deixa, a um tempo, representar e ocultar. As personas não deixam de ser, como no teatro grego, *mímesis* de sua presença oculta. Ademais, o próprio nome “Platão”³³⁸ não deixa de ser uma “persona”. *Platos*, em grego, significa “largura”, “extensão”, e teria sido conferido a Aristocles (seu nome de nascimento) por seu mestre de ginástica, em função de suas características físicas. O nome, em grego, não poderia, muito provavelmente, deixar de soar metaforicamente e, de certo modo, ser relacionado à sua obra, podendo ser assumido desde uma conotação intelectual.

A assunção explícita de máscaras teria o efeito de denunciar as próprias máscaras, para remeter a vida do texto à atitude do leitor-intérprete, e não às personas. Platão, ele mesmo, deixa em silêncio a sua própria presença, nas personagens, cenários e planos da narrativa dialógica. No *Fédon*, diz estar

language, hace de la obra platónica una obra singular y única, y convierte la función del lector en algo que, en todo momento, trasciende el acto de leer” (LLEDÓ, Emilio. *La memoria del Logos: estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1996. p. 52).

³³⁷ Um caso notável, no entanto, em que o texto é construído de modo não-dialógico, é o *Timeo*. Nesse caso, seria interessante observar as múltiplas referências que apontam para relações entre este diálogo e escritos de cunho pitagórico. Sobre este último ponto, vide: BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 35-54.

³³⁸ No original: Πλάτων (*Plátōn*).

doente, e justifica assim a sua ausência; no *Timeo*, parece ser a figura ausente ao encontro. Cita a sua presença *no contexto dramático* de uma única obra: a *Apologia* (34a1; 38b5), no julgamento de Sócrates; no entanto, ela é apenas referida, sem que Platão se manifeste³³⁹. Será, antes, no estilo de sua escritura que irá denunciar esse modo outro pelo qual efetiva sua presença. Nos diálogos, em geral, sua presença ausente perpassa, assim, os meandros, os interstícios do texto, e permanece no horizonte do ato mediador da interpretação.

Nos prólogos onde se inserem as narrativas dos diálogos principais, Platão acaba por sugerir, não só uma dupla temporalidade da narrativa, que remete a um passado e a um futuro indeterminados, mas também que a própria relação dialógica e filosófica das personagens que narram o diálogo principal pressupõe uma perspectiva que o torna relativamente ficcional. A estrutura da narrativa dos prólogos acaba por conferir uma distinção de planos discursivos, pois há diálogos dentro de diálogos, e estruturas dramáticas dentro de outras. Isso se repete no *Teeteto*, no *Protágoras*, no *Banquete* e no *Parmênides*, dentre outras obras de Platão. O prólogo exerceria, no entanto, uma função mais ampla do que a de ser simplesmente um “diálogo introdutório”, ou a de consistir em um recurso literário inócuo, por exercer a função de introduzir o importante tema da memória no contexto da narrativa dialógica e por introduzir, em alguns diálogos, a perspectivação do intérprete sobre a narrativa, o que a repõe em um contexto relativamente ficcional. Além disso, aproxima o diálogo principal da oralidade e do leitor intérprete, atuando como medida de distância em relação ao próprio texto

³³⁹ Restam as diversas citações das *Cartas*, escritas em primeira pessoa, mas, nesse caso, não podemos incluí-las no conjunto das obras literárias destinadas ao grande público, além de serem destituídas de um contexto dramático.

escrito³⁴⁰. De tudo isso podemos ainda inferir que, na medida em que esse “diálogo de fundo” deve ser pressuposto durante todo o desenvolvimento do diálogo principal³⁴¹, este acaba por ser situado em relação a um contexto dramático-existencial que subjaz à argumentação dialógico-dialética, implícita nessa mesma estrutura dramática, o que torna o próprio diálogo central uma narrativa, e mais: uma narrativa do drama que une vida e filosofia³⁴².

³⁴⁰ A obra de Platão deve ser, ainda, compreendida no contexto mais amplo da transição de uma cultura oral para uma cultura escrita, o que implicou uma mudança nos meios de comunicação social e interpessoal, bem como da própria postura cognitiva ante a linguagem (cf. HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Editora da Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 15-20).

³⁴¹ Observem-se, nesse sentido, as situações de retorno das personagens do prólogo, reforçando esta estrutura dupla e estabelecendo um intervalo entre os dois planos, como, por exemplo, em *Fédon*, 102b.

³⁴² Sobre esse ponto, observe-se a distinção de quatro tipos de prólogos, além da consideração de que os mesmos acabem por conferir à escritura platônica o sentido de uma biografia, em: DESCLOS, Marie-Laurence. La fonction des prologues dans les dialogues de Platon. *Recherches sur la philosophie et le langage*, Paris, nº 14, 1992. p. 15-29.

Considerações finais

1. Estrutura e anunciação

O sentido do discurso filosófico de Platão deverá ser buscado, não apenas na argumentação dialética, na assim chamada teoria das Idéias, ou no processo de desenvolvimento de um sistema filosófico, mas no movimento que congrega ordens discursivas diversas no percurso dinâmico das relações entre a filosofia e o filosofar. Na dramaticidade, na dialogicidade, na narrativa mítica, no discurso iniciático, nos motivos implícitos da composição da escritura, nos enlaces, nos planos que perfazem a complexidade estrutural de um discurso que tensiona com os seus próprios limites enquanto prenuncia a sua ultrapassagem, no silêncio que sugere e na intencionalidade de seus efeitos, que propiciam a inauguralidade de cada leitura que remete a vida do texto à interioridade do leitor, o sentido filosófico-filosofante de seu discurso se perfaz na medida mesma em que a estrutura enunciativa prepara o trânsito à dimensão anunciativa. Nesse caso, o *excessus* do discurso é dito, por via indireta, no curso de um dizer que, em seu dinamismo imanente, na ascensão do próprio discurso, e em seu inacabamento, anuncia esse mesmo dinamismo como horizonte de sua significabilidade.

O discurso filosófico de Platão suscita, assim, a cada passo, e indiretamente, a gênese e o curso do filosofar, bem como, ao menos nos diálogos do período intermediário, o princípio. Nesse caso, o *télos* da escritura desloca-se sob esse horizonte, mas a postura filosofante ou o princípio permanecem além do que é expreso, restando, no entanto, vestígios no modo pelo qual o que é enunciado sugere algo mais. Pois, o princípio está *epékeina tês ousías*, embora o

caminho que conduz ao mesmo passe, necessariamente, por discursos que possam percorrer toda a gradação da ordem do ser e do conhecer. Nesse devir, é preciso que a escritura reconheça os seus próprios limites, ante o indizível e ante a tendência à cristalização do dizer. Mas, é também no âmbito desses mesmos limites que se realiza a sua potência de efetivar o trânsito das imagens às Idéias e ao princípio. Nesse caso, a oposição principal não se dá, em Platão, entre oralidade e escritura, mas entre o dizível e o indizível, o que se resolve nas relações entre as dimensões enunciativa e anunciativa do seu discurso filosófico-filosofante. O anunciativo se refere ao modo como a estrutura discursiva sugere e visa a suscitar, de modo indireto, e face ao não-dito, ou ao indizível, algo mais que aquilo que é enunciado, e ao modo como a enunciação visa a causar um efeito no leitor-intérprete, efeito esse indissociável de sua significabilidade. O sentido filosófico do discurso é indiciado, desse modo, na unidade dinâmico-estrutural que se efetiva em função da própria intencionalidade da escritura, bem como pelo singular entrelaçamento de múltiplas ordens discursivas, movimento no qual as relações entre filosofia e linguagem denotam, em Platão, um estilo idiossincrático.

2. A escuta do silêncio da escritura

A filosofia e o diálogo filosófico requerem, conforme o *lógos* platônico, uma postura e uma predisposição, uma virtude, uma *areté*. A filosofia se torna, com isso, protagonista do drama no qual as relações entre conhecimento e verdade se situam no âmbito da travessia de uma vida; e, nesse devir, transmuta a crise, a perplexidade, em uma *áske̅sis*, onde o sentido do humano se perfaz no desejo

erótico de uma ascensão pelo tensionamento no limite da sua própria condição de intermediário. Nos tênues contornos que a distinguem da literatura, a escritura platônica nos move e, sucessivamente, demove do itinerário dialogicamente compartilhado, ao ritmo de uma expressão cuja métrica observa os intervalos do silêncio do seu próprio dizer. O filosofar dialógico-dramático de Platão busca mesmo esse efeito, quer atingir o silêncio da postura de sua recepção, dimensão originária de sua significabilidade.

Platão age como intérprete, ao criar sentidos, ao retroagir indefinidamente sobre as condições últimas de possibilidade do seu próprio dizer, e lança ao leitor o trabalho, sempre inacabado, pelo qual o texto inaugura o seu sentido em seu não-fechamento, naquilo que o faz remontar ao movimento que está na gênese da própria escritura e, com isso, à origem do filosofar, suscitando a posição de origem em cada leitura que torna possível, pelo viés onde guarda as marcas da sua tensão originária e é dado ao silêncio da recepção por todo aquele que é reconduzido ao caminho que une homens e deuses. Há, com isso, algo de demiúrgico que une a atitude do leitor e a do escritor, ao plasmar sentidos no curso, no fluxo de um dizer que tende para, tensiona e busca suscitar aquilo que o excede. Mas, se o escritor é um intermediário, o escrito, a imagem dessa mediação, permanece estático, vazio, cristalizado, fora do movimento de ida e volta, do trabalho de Hermes, a traduzir, um ao outro, mundos distantes.

A escritura filosófica de Platão é, pois, uma aproximação infinita de algo que permanece, desde sempre, não-dito, aquém e além da própria escritura. Porém, o não-dito é aquilo que permanece sucessivamente a-ser-dito, pois, em Platão, o silêncio é a condição mesma de um dizer que, ao retroagir sobre suas próprias condições de possibilidade, insinua um caminho de volta à sua gênese,

para, então, se lançar em direção ao princípio. Em Platão, o silêncio impregna a escritura na ruptura da cristalização do dito, ao indiciar o silêncio que está ao seu fundo, o que sustenta o sentido mesmo de *philosophía*. Mas, nesse caso, há uma postura hermenêutica sugerida pelos próprios diálogos, e que se faz indissociável do seu sentido filosófico-filosofante.

Apêndice

O silêncio e o sentido

I. Introdução

A História da Filosofia indicia uma dimensão originária da história da linguagem e da racionalidade. O indício em questão se refere àquilo o qual ao dizer cumpre sempre retornar, e o situa ante um limite: o dizer, ele mesmo, em seu vir-a-ser. Na deriva que tende a esse horizonte, prenuncia-se a latência que o faz permanecer simultaneamente presente e ausente e, sucessivamente, a-ser-dito. A História da Filosofia indicia, portanto, o sítio, o *locus* de uma tensão. E é no âmbito dessa tensão que o discurso filosófico passa a nos dizer algo mais que o disposto em suas enunciações, embora em função das mesmas, ante o *excessus* de significabilidade que anuncia.

A História da Filosofia poderia ser, desse modo, expressa em termos do sucessivo tensionamento operado pelo discurso de filósofos diversos com os seus próprios limites, ante o limite mesmo do dizer. E não deixaria de sugerir, também, uma história dos silêncios inaugurados em função dessa mesma tensão. Insinua-se, com isso, que a sua recepção deverá iniciar um caminho de volta, e reencontrar essa mesma relação em seu próprio dizer. Nesse caso, a instituição plasmada da escritura deveria propiciar o viés que se distende para além da cristalização dos enunciados, desde que, sob o registro do dito, torne-se possível retroagir à potência pela qual o dizer é situado na diacronia da sua constituição, des-constituição e re-constituição. Em sua sucessão, a História da Filosofia demarcaria, assim, o processo no qual o dizer conquista sua significabilidade, na

medida mesma em que prenuncia um horizonte de sentido que transborda das estruturas constituídas em cada filosofia determinada.

O *lógos* da *arkhé*, no período pré-socrático; a encruzilhada do Ser e do Não-Ser, em Parmênides; o Bem (*tò agathón*), o Belo (*tò kalón*) e o Uno (*tò hén*) platônicos; O Uno, em Plotino; o êxtase místico, no neoplatonismo, São João da Cruz e Eckhart, dentre outros; a estrutura transcendental da razão, face ao resíduo da “coisa-em-si”, em Kant; o fundamento último da autoconsciência, em Fichte; o Espírito Absoluto, em Hegel; a vivência (*Erlebnis*), em Dilthey; a intuição da duração bergsoniana; a “percepção” e o “corpo próprio”, na primeira fase da obra de Merleau-Ponty, e a “expressão” e a “carne”, no período subsequente; a inefabilidade da experiência ética frente ao Rosto do outro, em Levinas, dentre tantos outros, sinalizam, de formas idiossincráticas, a tensão supracitada. Poder-se-ia dizer, ainda, que os conceitos fundantes, nas filosofias sistemáticas, ou a expressão da gênese, na fenomenologia, ou o sentido de “existência”, no existencialismo, suspendem-se sobre silêncios peculiares em cada obra, fazendo-se inapartáveis da singularidade expressiva do estilo de filósofos diversos³⁴³.

Considerado em seu dinamismo, o discurso filosófico se confundiria, assim, com um dizer que opera um recuo indefinido à sua gênese e/ou à sua condição

³⁴³ Funda-se, ante o que é aqui exposto em linhas gerais e ao modo de um ensaio, um provável programa de trabalho que deverá relacionar tal perspectiva à abordagem da filosofia e do filosofar de filósofos diversos, em termos de uma exposição mais abrangente e detalhada da asserção precedente, o que, no entanto, só se tornaria possível em função de uma série de estudos continuados e em um largo período de tempo. Tal tarefa revelaria, de antemão, uma dupla perspectiva ao seu desenvolvimento, pois seria preciso, de um lado, ter como ponto de partida o próprio texto de cada filósofo em questão e, por outro, considerá-lo a partir do tensionar, a seu modo, com os limites de seu próprio discurso, ante o limite mesmo do dizer, o que orientaria o exercício hermenêutico. Nesse caso, o ensaio que se segue é exposto em linhas gerais, na medida em que essa concepção deva ser suficientemente ampla para permitir que tal intenção na leitura de um texto filosófico possa observar, exclusivamente a partir do mesmo, e no âmbito da sua estrutura e do seu estilo, as condições de efetivação do tensionamento supracitado. Nesse percurso, e por coerência com essa mesma postura interpretativa, dever-se-ia, porém, observar o devir, pelo tensionar no limite, da própria posição inicialmente assumida. Do mesmo modo, a leitura de um filósofo determinado deveria ser efetivada sempre como momento de um processo mais abrangente, ele mesmo em devir.

último-primeira de possibilidade, retorno que o situa ante aquilo que, em seu ocultar, participa da sua significabilidade. Nesse processo, o que diz, embora indiretamente, o filósofo, é *o próprio atuar no qual o dizer se efetiva em seu sucessivo retroagir*. Ou seja, além daquilo que enuncia, o discurso filosófico anuncia, pela via indireta na qual o dizer instaurado e reinstaurado sugere o ato mesmo da sua instauração, o processo no qual o dizer é posto e, sucessivamente, repostado em relação com o não-dito (pois apenas retroativamente e à base de uma relativa cristalização do dito). A palavra do filósofo disponibiliza, com isso, um *excessus*, seja na remissão a um “dizer originário” que interpela o seu próprio silêncio, ou no trânsito, sempre inacabado, da linguagem comum à meta-linguagem do Ser, a requerer um princípio onto-lógico, condição limite na qual o silêncio é repostado no plano da idealidade.

Nesse sentido, a História da Filosofia não se resumiria no perfilar de sistemas filosóficos diversos, ou na reconstrução de concepções e na exposição dos motivos centrais do pensamento de cada filósofo que conquistou a ressonância das suas palavras para além do seu próprio tempo e circunstância. A História da Filosofia poderia, então, ser também considerada a partir do seu devir inaugural, mais que em suas estruturas, perfazendo uma dimensão atuante e originária da história da racionalidade. Nesse caso, deveria manter à vista a sua dependência e o seu entrelaçamento com uma história do filosofar.

Em tal conexão, o filosofar não se restringiria a um mero esforço preparatório à elaboração do constructo ideal de cada filosofia, mas poderia nos fazer aproximar do seu núcleo íntimo e atuante, inapartável da particularidade pela qual a pertença da filosofia na história se efetivaria em cada época, em cada circunstância e em cada leitor, mantendo, ainda, um movimento de conjunto no

dinamismo da inauguralidade do dizer ante o seu tensionamento no limite. O limite é dito, aqui, ao modo de uma *tensão*, na medida em que é o próprio dizer que permite essa abertura ao não-dito, o qual, ao prenunciar o *locus* daquilo que está a-ser-dito, deverá restar, por um recuo indefinido, novamente não-dito. Ou seja, é a partir e no âmbito da sua estrutura que o discurso filosófico disponibiliza um dinamismo, inaugurado a partir do entorno de silêncio que sugere como excedente a essa mesma estrutura. O filosofar requer, com isso, a contínua escuta do sentido do humano e a espreita de uma condição nascente da linguagem.

O discurso filosófico indicaria, assim, o seu próprio devir-discurso-filosófico, historicamente efetivado na idiosincrasia de cada filosofia e no trabalho, sempre renovado, da sua recepção. Situando o dizer em direção àquilo que o excede, embora na imanência das suas enunciações, deverá então o filósofo buscar o seu próprio estilo, essa singular força expressiva de sua relação com a linguagem no seio de uma linguagem comum, efetivada no contexto de uma idiosincrática relação com o seu próprio viver. Nesse sentido, o filósofo, na singularidade de seu silêncio, e na idiosincrática relação que mantém com o dizer em seu filosofar, tende a constituir, não só um novo vocabulário, mas novas relações sintáticas no âmbito de uma relação com a linguagem que, ao romper com a cristalização do dito, inaugura significações e prenuncia um horizonte. Disposto ante um sentido que o antecede e ultrapassa, ao remontar e interatuar com o silêncio que subjaz ao dito, o discurso filosófico teria, portanto, em seu próprio silêncio, a sua força maior.

Cumpra, pois, ao filósofo, estar no limite. Será aí que deverá se apresentar a posição de “problema”, momento de suspensão pelo qual retroage a uma

constante iniciação de sua própria condição enquanto sujeito pensante e vivente, face ao “mistério” de si, do outro e da significação *mundo*, pontos de partida de suas interrogações. Mas, dizer esse ponto de partida não deixa de consistir, aqui, em um exercício de tensionamento, ante o limite e o exceder de si deste dizer; por outro lado, esse mesmo *excessus* só se torna possível na circularidade enunciativo-anunciativa desse dizer. A condição de limite prenuncia, portanto, o mo(vi)mento intermédio entre o dito e o não-dito, onde, a cada passo, o que é dito, passa a sugerir algo mais em termos de sua significabilidade, insinuando uma direção. Nesse interregno, há uma relação com a linguagem que rompe e, simultaneamente, instaura silêncios, os quais cabe ao filósofo primordialmente escutar. Mas, nesse caso, tal *relação* com a linguagem deverá se constituir, também, em linguagem, ou em uma condição primária da linguagem.

A filosofia e o filosofar expressariam, assim, a dinâmica do des-velar e do re-velar o *excessus* que impregna a significabilidade do dito, em função do entrelaçamento entre a estruturalidade e a dinâmica do dizer, pelo tensionamento no limiar. E, se o tensionamento é referido à relação entre as dimensões enunciativa e anunciativa, faz-se necessário assumir, com isso, a paradoxal condição na qual o dizer remete à sua alteridade, sendo, no entanto, ainda um dizer, em uma correlação imanente/transcendente entre o dito e não-dito. Pois, o que excede opera um deslocamento, uma “saída” que se efetiva a partir de assentamentos prévios, para se desprender na superabundância daquilo que, à base do dito, é anunciado no dizer inaugural. O *inaugural* implica um retorno a partir do silêncio prefigurado no exceder de si do dizer pelo tensionamento no limite, e o dinamismo operado por um desvio em um caminho de volta. A *dinâmica* não expressa, portanto, o desenvolver-se de uma estrutura determinada em

direção ao seu acabamento, ou o desdobrar-se dedutivo da mesma a partir de um princípio, ou de uma estrutura axiomática, mas o vir-a-ser potencial da própria estruturalidade.

Sob tal ótica, poder-se-ia objetar que se tornariam tênues as linhas demarcatórias entre o discurso filosófico e o literário, ou entre a exposição de um sistema determinado e a dimensão dramático-existencial da ação que presidiu a sua elaboração e, nesse caso, entre a universalidade pretendida pelo dizer filosofante e a narrativa biográfica ou autobiográfica. Não se trataria, no entanto, de negar essa objeção, devolvendo à filosofia fronteiras precisas, mas de reconduzi-la a um sentido outro no qual a filosofia e o filosofar possam ser considerados. Pois seria necessário reconhecer que permaneceria sempre legítimo ao discurso filosófico transgredir essas mesmas fronteiras, no decurso da sua história, ou, ainda, no processo de desenvolvimento do pensamento de um autor determinado. Seria, outrossim, necessário assumir essa ambigüidade no seio da própria discursividade filosófica, bem como as repercussões metodológicas derivadas de uma tal assunção, o que só poderia vir em prejuízo de concepções determinantes e fechadas da própria filosofia.

Poder-se-ia objetar, ainda, que o escrito é a base para o exercício de qualquer ação interpretativa, e que tudo aquilo que o ultrapasse deveria se manter residual, ou tão-somente conjectural. Mas, segundo o que é expresso acima, os silêncios inaugurados em cada filosofia seriam instaurados pela escritura mesma, na medida em que o não-dito só poderia se tornar observável à força da tensão pela qual o dizer requer, por um viés, a proximidade infinita com o seu princípio e com a sua gênese, sendo, no entanto, ainda um dizer. Não há como separar a dinâmica do exceder-de-si-no-limiar das estruturas que expressariam as

condições de instauração desse mesmo *excessus*. Ademais, não haveria como a escritura poder se manter como um dado objetivo à disposição de uma significação comum; a atividade hermenêutica deverá requerer, nesse caso, a preparação das condições de uma significabilidade que, distendendo-se a partir do dito, remonta, a cada passo, àquilo que excede o que é exclusivamente enunciado, na medida em que a atitude interpretativa é também uma ação significativa *em* cada época e *em* cada circunstância, e a partir da relação de cada leitor-intérprete com o seu próprio filosofar. Será essa a condição pela qual, no decurso da história da sua recepção, o discurso filosófico possa efetivamente *significar* algo; e mais, que possa ainda tender sucessivamente à ultrapassagem das condições pelas quais a significabilidade mesma do discurso filosófico deva ser compreendida.

Mas, se o dizer passa a ser considerado no dinamismo do sentido instaurado em sua relação com o não-dito, isso não se faria possível apenas no próprio exercício discursivo, sendo todo discurso *sobre* este dinamismo um meta-discurso estruturado, irreconciliável com as suas pretensões? Nesse caso, como compreender a inter-relação entre dinâmica e estrutura, sistematicidade e *excessus* anunciativo, e entre o dizível e o indizível, em termos estilísticos, ontoepistemológicos e metodológicos? Ademais, a sua recepção não se efetivaria somente na ação pela qual o dizer estaria a requerer um outro dizer, ou o dizer de outrem, na sua alteridade? Mas, de que modo se relacionariam, nesse caso, o ato da proferição e o ato da recepção, ou seja, como compreender que aquilo que é anunciado, a partir do plano enunciativo, possa, efetivamente, *comunicar* algo? Não restaria em xeque qualquer objetividade possível ao dizer, e não se tornariam problemáticas as relações entre linguagem e “verdade”? Ora, dizer o silêncio,

ante a consideração da sua constante impossibilidade e, a um tempo, das suas inesgotáveis possibilidades, não deveria requerer, assim, uma outra inteligibilidade? Quais são, portanto, as condições genéticas e ideais de possibilidade da significabilidade do discurso filosófico-filosofante? Tais questões prenunciam uma direção, e instigam um exercício, sempre inacabado, em busca da caracterização do entrelaçamento entre os planos enunciativo e anunciativo do discurso, na medida em que isso possa contribuir ao esclarecimento das relações entre a discursividade filosófica, a filosofia e o filosofar.

Para tanto, importa considerar, a princípio, o problema das condições pelas quais é possível *dizer* que o dizer excede a si mesmo, pois o *excessus* deverá ser *enunciado*. Faz-se necessário, portanto, que o anunciativo, a potência de seu *excessus*, deva surgir na imanência das estruturas enunciativas. Na ordem da exposição, dever-se-á, portanto, pretendê-lo como resultado, e não como ponto de partida. A partir desse momento, será possível considerar como, no âmbito dessa correlação, será possível uma aproximação do dizer em seu vir-a-ser inaugural, assim como das relações entre sistematicidade e anunciação, fundando as bases para a consideração de algumas das questões acima relacionadas.

II. A imanência da dimensão anunciativa e a dinâmica do discurso

a. Primeira aproximação: do silêncio do acontecimento e da prenúncia interrogativa à significabilidade do não-dito

Esta escritura é realizada no decurso da minha vida, e a sua escuta, no decurso da sua vida, quando, de algum modo, esses dois tempos se encontram. Ao dizer isso, suponho uma significação possível, que se distende deste dizer em direção a outrem, ainda anônimo. Mas, só há escuta efetiva em *cada um* que a lê. Há, porém, nesse caso, um hiato, um intervalo a marcar essas palavras. Pois, ao dizer “minha vida”, ou “sua vida”, há um dizer que diz algo a *cada um* apenas ao tanger, a um tempo, o *acontecer* das suas próprias vidas. A escuta é significada por um retorno ao próprio viver e à significação vivenciada, por cada um, de “minha vida”, “nossas vidas” e “vida do outro”, dentre outros motivos entrelaçados em sua recepção. De modo similar, também a proferição inicial exigiu percorrer esse mesmo caminho de volta. É muito provável, no entanto, que cada um encontre algo relativamente distinto nesse percurso; todavia, nos comunicamos: há um mútuo ato de significar a partir da palavra, desde onde poderíamos nos situar em diálogo. E ainda mais: o significar se efetivou apenas em função de um *desvio*, desde onde a mutualidade do ato não pode reduzir-se à plena identidade ou objetividade, caso em que o comunicar deveria, de antemão, repercutir na recusa de uma efetiva inter-relação dialógica.

Para *cada um*, “minha vida” e “sua vida” significam algo apenas na medida em que se faz necessário adentrar uma certa região de silêncio, a vida mesma, em seu acontecer. Nesse desvio, a significabilidade do dito é impregnada por

aquilo que é presumido “de trás” da palavra: o *acontecimento*, referido ao *viver*, expressou a posição do sujeito que enuncia o discurso, e que não se confunde com o sujeito lógico do discurso, e, por extensão, a recepção do leitor-auditor, o qual reinaugura a proferição ante a sua própria condição existencial³⁴⁴. Pois o dito só pôde, efetivamente, dizer algo por não se resumir a uma fórmula esquemática, mas ao envolver a *cada um*, em seu próprio devir e em sua posição prévia de ser-no-mundo, como condição de sua significabilidade *para nós*. Nesse caso, talvez o não-dito deva ser compreendido como uma condição mesma do dizer.

Pois, não é desde o acontecer das nossas vidas, as quais permanecem irreduzíveis e não-ditas, que se torna possível significar aquilo que se diz, relativamente ao viver? Por outro lado, não é apenas ao se *dizer* o viver que o não-dito é inaugurado, no entorno da enunciação? Mas, também “as coisas mesmas”, ou ainda “eu” e “você”, mesmo em sua condição não-predicativa, não remetem a uma suspensão, visto significarem algo apenas a partir do *excessus* do limiar indicado pelo *ato* da sua proferição e da sua recepção, desde já aquilo que permanece além do dito, e o lugar referido pela enunciação? Mais que uma “resposta”, a própria estrutura interrogativa já nos diz algo, na medida em que indica uma condição enunciativa de *excessus*, ao requerer o que se torna potencialmente dizível tão somente a partir da fronteira de não-saber que indicia. O horizonte da nossa comunicação é, nesse caso, delimitado por aquilo que a interrogação está a requerer, pela direção antecipada em suas formulações, um *locus* prenunciado ao modo de uma demanda. A significabilidade de uma enunciação interrogativa permanece, assim, demarcada por uma estrutura que

³⁴⁴ Sobre o viver como acontecimento primordial, vide: SARDI, S. Viver e pensar. In: QUEIROZ, Ivo P. de et al. *Filosofia e ensino – possibilidades e desafios*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003. p. 167-189. Vide, também: SARDI, S. A filosofia pode ser ensinada? Sobre o viver, o escutar, o prazer e outras dimensões do filosofar. In: PIOVESAN et al. *Filosofia e ensino em debate*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002. p. 561-574.

cerca e prepara as condições de um novo dizer. Nesse caso, a prenúnciação³⁴⁵ interrogativa possibilita o trânsito ao que está a-ser-dito, e situa o dizer em deriva ante o *seu* próprio silêncio.

b. Um novo início: do *excessus* da enunciação à circularidade entre as dimensões enunciativa e anunciativa do dizer

Antes do que possa vir a dizer, antes destas palavras, está aquilo que me move a dizer algo, e impregna o ato desta enunciação. Há, aqui, algo de paradoxal: se digo que há algo *antes* deste dizer, retorno em circularidade, pois *dizer* que há algo não-dito, à base deste dizer, é ainda um dizer.

Mas, se digo que *antes* destas palavras há aquilo que me move e permanece não-dito, se digo que o *ato* no qual esta enunciação é inaugurada e se efetiva em sua condição nascente, permanece inefável, seja na minha ou na sua voz interior (pois cada leitura reinaugura a proferição original)³⁴⁶, seja nesta escritura, e se esse dizer permanece, mesmo assim, significante, isso remete à consideração de uma potência imanente pela qual o mesmo, sendo ainda um dizer, tensiona com o seu limite. E é essa mesma tensão a condição de sua superabundância. Pois o enunciado inicial, ao retroagir sobre si mesmo, enuncia o *ato* de enunciar, embora jamais, definitiva ou propriamente, a sua significação se reduza àquilo que é exclusivamente enunciado. O *ato* de enunciar permanece aquém do enunciado, e indicia o não-dito, no âmbito da sua própria contenção;

³⁴⁵ Isto é, pré-enunciação, por antecipar, como potência ou latência, e a partir de uma estrutura determinada, o *locus* de uma enunciação em devir.

³⁴⁶ Sobre esse ponto, vide: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Filosofia y lenguaje*: Collège de France, 1952-1960. Buenos Aires: Proteo, 1969; MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

pois é o próprio enunciado o ponto de fuga, base que prepara as condições de uma “saída”, em sua ação de significar algo a *alguém*. O que é dito mantém, portanto, um *excessus* imanente. A *imanência* deste *excessus* se deve a que a palavra, recém inaugurada, cristaliza-se no enunciado.

Se enunciar o ato de enunciar lança o enunciado a uma significabilidade que está em superabundância relativamente ao próprio enunciado, isso configura apenas *uma* condição limite, observável à base da estratégia inicial de considerá-lo em sua pretensa suficiência e completude para fazê-lo, assim, reflexionar sobre si mesmo. Nesse caso, foi necessário que o dizer tenha sido tomado em ato, embora o dissesse apenas indiretamente, hiato imanente à sua proferição. Verificou-se, com isso, que a enunciação estava a indiciar um *excessus* em sua significabilidade *para nós*, pois é apenas ao dizer algo para alguém que o dito, considerado em sua condição nascente, diz algo mais.

Nesse caso, o campo virtual que se distende, a partir do dito, embora permaneça velado, foi simultaneamente instaurado por um dizer que, ao *sugerir* algo que permanecia anterior, *anunciava* o silêncio que o impregna. A *anterioridade* em questão não se delimitou de forma cronológica, mas em termos existenciais. A significabilidade do enunciado se fez, assim, inapartável da sua força anunciativa. Mas, se o enunciado, como unidade lógica, foi significado ante a sua superabundância, é necessário considerar, por outro lado, que o não-dito pôde se fazer relativamente visível apenas a partir da própria enunciação. Mas, nesse caso, a *anterioridade* passa a ser simultaneamente ideal.

Isso remete ao exercício e à escuta de uma significabilidade na qual o dizer instaura, a seu modo, a *circularidade entre o dito e o não-dito*, situando a distinção entre o enunciativo e o anunciativo em uma *correlação*. E, se o dizer

passa a ser, com isso, significado ante aquilo que o excede, o que deve ser dito agora é o próprio exceder de si do dizer, no âmbito dessa mesma correlação.

c. O devir do exceder de si do dizer

Ao buscar capturar a si mesmo, o dizer foi lançado em direção àquilo que o excede, renunciando a sua alteridade. Tal dimensão anunciativa do discurso foi instaurada no momento em que *algo mais* foi *sugerido* em termos da significabilidade do enunciado *para nós*. Pois, o que o excede é o *seu* próprio silêncio, na medida em que se trata sempre do silêncio do próprio dizer.

Opera-se, assim, uma inversão. A anunciação, ao impregnar a significabilidade do enunciado, instaura um entorno, e uma abertura a novas possibilidades de enunciação, por antecipar o *locus* do que está a-ser-dito. E, se o dizer conquista a sua significabilidade, na medida em que, ao recuar ante o *seu* silêncio, prepara as condições da sua ultrapassagem, é agora o não-dito, assim anunciado, a condição da deriva do dizer. O anunciativo exerce, portanto, uma atração. O que é, assim, virtualmente disposto em torno do dizer, na circularidade aberta e inaugural entre os planos enunciativo e anunciativo, prenuncia³⁴⁷ uma *direção*, relativamente àquilo que está a-ser-dito e permanece anterior ao próprio dizer.

Ora, se nos situamos no discurso no dinamismo da sua superabundância, é apenas porque, ao ser dito, o não-dito se desloca sucessivamente além, ou aquém do próprio dizer, no ato mesmo pelo qual, rompendo consigo mesmo, e fazendo-se outro, por antecipar o *locus* do que está a-ser-dito, é ainda um dizer.

³⁴⁷ Nesse caso, o devir efetivado na circularidade entre o anunciativo e o enunciativo indica uma dimensão prenunciativa, relativa ao devir do exceder de si do dizer.

Mas, se o dizer é ultrapassado e sucessivamente repostado para aquém/além³⁴⁸ de si mesmo, é apenas porque o não-dito é simultaneamente repostado em torno deste dizer.

A ultrapassagem do dizer em direção ao não-dito e a ultrapassagem do não-dito, lançado sucessivamente além de si mesmo, traduz um devir correlacional entre pólos que não preexistem à própria correlação. Obtém-se, assim, *um* duplo devir: relativamente ao que emerge como *locus* do a-ser-dito, e ao que permanece não-dito; e isso sugere, a um tempo, um duplo horizonte, pois um novo horizonte, radicalmente não-dito, passa a ser anunciado, na medida em que é presumido *antes* de todo horizonte tangível pelo devir do exceder de si do dizer.

Nesse caso, é a dupla condição do limite que demarca as condições da inteligibilidade do problema. Pois, se em um primeiro aspecto o limite é significado como restrição e negatividade, então, em função dessa mesma condição, estar *no* limite deverá residir na sua própria ultrapassagem. Isto pode significar, ainda, que *dizer o limite do dizer é já uma condição de excessus*, pois é preciso que este dizer seja referido ao próprio dizer como um meta-dizer.

Se, anteriormente, enunciar o ato de enunciar disse, também, o limite desse mesmo gesto, o exceder efetivou-se, no entanto, apenas *na* posição de limite, dada a imanência do *excessus*. O problema de compreender o *limite*, em sua dupla condição de ser referido ao enunciado e, simultaneamente, àquilo que sugere como excedente, passa, com isso, a se situar no horizonte das nossas interrogações.

³⁴⁸ Ao se dizer “além, ou aquém”, faz-se referência, por um lado, à condição existencial do exceder de si do dizer e do discurso filosófico, referido ao seu *acontecer*, e, por outro, ao princípio, à fundamentação ontoepistemológica, à sua idealidade. Esse último ponto, no entanto, é apenas indicado neste contexto, para ser considerado mais tarde.

Isso traduz uma deriva na qual o discurso *tende* ao seu fechamento, à coincidência exclusiva dos significados com enunciações estruturalmente determinadas. Pois, ao pretender apropriar-se daquilo que lhe é anterior, o dizer é exercido à base do assentamento de sua coerência interna em um significado que se pretende comum. Será no curso dessa mesma tendência que se começa a dizer aquilo que se situa *na* posição de limite, o que não coincide com enunciar o limite, mas é, em última instância, expresso pela condição mesma do tensionamento do dizer ante o seu *excessus*.

O limite é, pois, aquilo que se dá desde o próprio dizer, mas de um dizer que está em superabundância relativamente a si mesmo. É a coincidência do fim e do começo em devir, paradoxal correlação imanente/transcendente entre o dito e o não-dito. O limite, em sua dupla condição, é o próprio *exceder de si*, ou seja, aquilo que, refletido sobre si, prenuncia o outro de si mesmo, sendo dito, embora por um viés, no devir do exceder de si do dizer.

E isso pode nos indicar uma dupla *relação* com a linguagem. Consideramos, acima, o *tender* do plano enunciativo à autarquia do dito, e à exclusão de tudo aquilo que possa permanecer não-dito. Mas, o *tender* à exclusão só se efetiva *no* limite, quando então o dizer revela uma *tensão*, no exceder de si do limite. E, se o *excessus* se produz no âmbito dessa mesma tendência, isso faz pensar no sentido de uma relação *outra* com o dizer, ante a superabundância do *limite*. Nesse caso, a circularidade entre o dito e o não-dito se põe à base daquilo que se abre ao pensar como exceder de si e diferença do pensar.

O *silêncio* do dizer, assim como o *dizer* o silêncio, foram situados em sua mobilidade correlativa, no duplo devir do tensionamento no limiar. E tal *relação* com o dizer, no dinamismo do seu *excessus*, prenuncia uma direção.

d. O sentido do devir do exceder de si do dizer

Se o discurso filosófico puder ser compreendido, a partir do seu silêncio imanente, sua significabilidade remete à correlação entre o seu dinamismo e as estruturas, e a condição nascente de um dizer que tensiona em uma *dupla* direção: relativamente à idealidade (no *tender* à plena determinação do princípio ou, em outros termos, do fundamento último-primeiro), e relativamente à sua gênese. Mas isso significa assumir a correlação da simultânea transcendência do não-dito na imanência do dizer e da transcendência do dizer na prenúnciação do não-dito, e um caminho indireto, a indiciar a significabilidade do seu *excessus* no devir do exceder de si do dizer pelo tensionamento no limiar.

Circunscrevendo externamente as estruturas, enquanto as impregna, essa “significabilidade excedente” expressa a condição pela qual o dizer prenuncia *uma* dupla direção. O indicativo dessa unidade se refere a que o que está a a-ser-dito se desdobra a partir da atração do entorno anunciativo, e se dirige àquilo que se põe *antes* do próprio dizer. Mas, o enunciado, *a seu modo*, e correlacionalmente, se põe *antes* do anunciado. Em ambas as direções, na re-posição do anunciativo em função do enunciativo, e na re-posição do enunciativo em função do anunciativo, há um devir referido a um *excessus*. E, se essa direção indica uma significabilidade na qual as estruturas passam a ser circunscritas por um dinamismo no qual o dizer avança ao retroagir sobre si mesmo, indica-se, no devir

das significações em direção àquilo que lhes é anterior, um *sentido* ao exceder de si do dizer³⁴⁹.

A simultânea imanência/transcendência do sentido relativamente aos significados, ou da dinâmica relativamente às estruturas, ou ainda, de outro modo, a simultânea imanência/transcendência do dizer face ao *seu* sentido, aqui previamente situado na correlação entre o dito e o não-dito no devir do exceder de si do dizer, indica que o próprio *sentido* só é dito no *limite* e, então, não é nunca *conclusivamente* dito, embora seja indiciado, por um viés, no próprio exceder de si do dizer, na direção instaurada relativamente àquilo que lhe é anterior.

O significado *lógico* indica um objeto ideal, desde estruturas conceituais erigidas à base de uma estrutura axiomático-dedutiva, definida em termos da sua coerência e consistência internas; mas, essa mesma estrutura tensiona consigo mesma, na medida em que deverá ser erigida a partir de algo que permanece residual, tendo em vista não poder subsumir em si o sujeito fático que a enuncia³⁵⁰. Ao mesmo tempo, se assumidas desde a sua gênese, ou, de outro modo, desde o seu acontecer, permanecem as significações a indicar a sua opacidade, assim como a circunscrição imanente/transcendente do sentido, desde a posição de um sujeito que não se diz em seu dizer, o que o situa já no exceder de si do seu próprio dizer.

O que é, assim, expresso, apela a uma outra inteligibilidade³⁵¹, em que pese a condição paradoxal³⁵² da imanência/transcendência do sentido, na medida

³⁴⁹ Vide: DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 252: "Se o sentido se ultrapassa em direção ao objeto, este já não pode ser posto na realidade como exterior ao sentido, mas apenas como o limite de seu processo".

³⁵⁰ Retornaremos a esse ponto na terceira seção.

³⁵¹ Pois não é redutível à *lógica*, na medida em que o termo expressa a dedutibilidade a partir de um sistema axiomático, ou seja, a operacionalidade de uma estrutura ideal e sistemática, em

em que o dizer está, relativamente a si mesmo, em aproximação e distanciamento. Se a *aproximação* é dita relativamente a um simultâneo distanciamento, é porque o aproximar, o adentramento do dizer com relação a si mesmo, em seu recuo, requer a suspensão de uma significação enunciativamente assumida, demarcada pelo contraponto anunciativo, e a prenúnciação de sua alteridade. Tal *relação* com a linguagem requer uma certa “iniciação”: a condição na qual um início é sucessivamente repostado, em ruptura com a cristalização do dito.

Face ao seu silêncio, o dizer anuncia, a partir do dito, em distanciamento e aproximação, a deriva que o situa ante o seu sentido. Face ao sentido, o dizer inaugura, em distanciamento e aproximação, e à base do dito, o seu próprio silêncio.

e. Um caminho indireto

Desde que permaneçamos a indiciar o *silêncio*, a insinuá-lo em sua inesgotabilidade, elaboramos perspectivas que tendem a cercá-lo pelas enunciações, para sugerir, com isso, um “salto”, tendo em vista que o “silêncio”, enquanto tal, é anunciado apenas no limite do próprio dizer. Nesse devir, onde o dizer indicia a circunscrição externa dos significados pelo sentido, assim como a simultânea imanência do sentido, relativamente às significações, faz-se necessário um caminho indireto, na medida em que os significados são referidos

termos da verificação de suas “verdades”. E se torna significativo, ainda, o fato de que determinar o significado de *lógica* se constitua em um problema filosófico cuja resolução deve ser efetivada apenas no contexto de um filosofia determinada, desde os seus próprios pressupostos e, nesse caso, ante o seu próprio limite.

³⁵² O paradoxo, a antinomia, dentre outras condições aporéticas, disponibilizam pensar acerca dos limites da *lógica* (desde o pressuposto do princípio de não-contradição). Retornaremos a esse ponto na terceira seção.

àquilo que lhes é *anterior*, o que se abre por um recuo do dizer diante de si mesmo, pela pronúncia do que está a-ser-dito.

O *silêncio* sugere, assim, uma dimensão outra da escuta e do dizer, da leitura e da escrita, e requer a inversão de uma relação determinística, essencialista e totalizante, a par de uma *pretensa* autarquia do *lógos*. Mas, o silêncio deverá, então, ser expresso também no âmbito dessa mesma inversão, ao indicar o “transporte para além/aquém” dos significados instituídos. A condição metafórica do *silêncio* implica “uma identidade não fixável nem determinável univocamente”³⁵³.

³⁵³ CASARES, M. B.; FERNÁNDEZ, J. M. S. (Ed.) *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Tecnos, 2000. p. 11. Segundo GRASSI, “el verbo μεταφέρειν indica originariamente una acción material, el transporte de un objeto de un lugar a otro. Sólo ulteriormente surge el término ‘metáfora’ en el ámbito de la poesía, para indicar la ‘transposición’ del significado de un término de una esfera a otra [...] De manera que se puede afirmar que el término ‘metáfora’ es él mismo ya una metáfora” (GRASSI, Ernesto. Preeminencia del lenguaje racional o del lenguaje metafórico? In: CASARES, M. B.; FERNÁNDEZ, J. M. S. (Ed.). *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Tecnos, 2000. p. 29). Nesta obra os editores intentam “evidenciar como a própria possibilidade da filosofia se descobre na lógica da metáfora” (op. cit. p. 12). Segundo MAN, “A terminologia dos filósofos é cheia de metáforas. Kant cita muitos exemplos, todos relacionados com fundamentação e assentamento: ‘fundamento’ [*Grund*], ‘depende’ [*abhängen*], ‘resultar de’ [*fliessen*] e, referindo-se a Locke, ‘substância’ “ (MAN, Paul de. A epistemologia da metáfora. In: *Da metáfora*. São Paulo: Educ, 1992. p. 31). Segundo MAN, isso, no entanto, que em Kant, assim como em Locke e Rousseau, consiste em uma condição a ser ultrapassada, retorna em Bergson e Bachelard, por exemplo, com um valor distinto: a figuração metafórica, nesses casos, refere-se a uma condição indissociável do conhecimento humano. Segundo RICOEUR, a possibilidade de conferirmos um valor *semântico* à metáfora relaciona-se ao problema de se poder estabelecer uma função epistemológica à imaginação, compreendida como “exposição figurativa de *relações*” (Cf. RICOEUR, Paul. O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento. In: *Da metáfora*. São Paulo: Educ, 1992. p. 151), i. e., a possibilidade de que a linguagem metafórica ou poética seja assumida como componente cognitivo: “a linguagem poética não diz menos a *respeito* da realidade do que qualquer outro uso da linguagem, mas refere-se a ela por meio de uma estratégia complexa que implica, como componente essencial, uma suspensão e, analogamente, uma anulação da referência comum ligada à linguagem descritiva. Essa suspensão, entretanto, é apenas a condição negativa de uma referência de segunda ordem, de uma referência indireta construída sobre as ruínas da referência direta. Essa referência é chamada de referência de segunda ordem apenas no que tange à prioridade da referência da linguagem comum. Pois, divergentemente, ela constitui a referência primordial até o ponto em que venha a sugerir, revelar, descobrir – ou qualquer que seja o termo – as estruturas profundas da realidade com as quais estamos relacionados como mortais que nascem neste mundo e vivem nele por um tempo determinado” (RICOEUR, Paul. Op. cit. p. 154).

Apenas para citar um único exemplo, tendo em vista que cada filósofo nos conduz, em sua idiossincrasia, a uma expressão singular do silêncio, observe-se como as relações entre metáfora/imagem e conceito surgem, em distintos momentos da obra bergsoniana, como um movimento de aproximação infinita de uma experiência que está sempre além de toda possibilidade de esgotamento por via da linguagem: “mais l’expérience intérieure ne trouvera nulle part, elle, un langage strictement approprié. Force lui sera bien de revenir au concept, en lui adjoignant tout au plus l’image”. (BERGSON, Henry. *La pensée et le mouvant*. Paris:

Em seu devir, virtualidade e potência, a metáfora do *silêncio* sugere o transbordar, a sucessiva reposição, por trans-posição³⁵⁴, do discurso em um horizonte móvel, instaurado pela sua condição virtual e inacabada. Pois, que o dizer seja proferido em vista do seu *sentido*, indica que essa trans-posição, o ir a uma posição outra do dizer, prefigura um novo âmbito de tensão.

Que o *silêncio* seja, então, enunciado e anunciado relativamente ao seu *sentido*, prefigurado no devir do exceder de si do dizer, torna possível compreender que essa dinâmica, referida ao todo da linguagem, se faça imanente a cada expressão. Ou seja, o silêncio de cada dizer parcial e contingente remete ao silêncio primário da gênese e/ou do princípio para retornar, em circularidade aberta (expressa pela alteridade na imanência do dizer), à direção instaurada por seu horizonte de sentido.

Isso nos situa em aproximação do problema de dizer o *excessus* do dizer, na medida em que este dizer deverá estar em *excessus*, relativamente a si mesmo, pelo fato de que, antes destas palavras, há a sua escuta e há aquilo que me move a dizê-las, tendo em vista que todo dizer e toda escuta remetem a sujeitos que não se dizem em seu próprio viver, e que a significabilidade deste dizer transborde para além do mesmo, em um desvio que se efetiva tão-somente

Quadrigue/PUF, 1993. p. 45). "Qu'il nous suffise d'avoir montré que notre durée peut nous être présentée directement dans une intuition, qu'elle peut nous être suggérée indirectement par des images, mais qu'elle ne saurait – si on laisse au mot concept son sens propre – s'enfermer dans une représentation conceptuelle" (op. cit. p.188-189).

³⁵⁴ "Trans-posição", tendo em vista que o *sentido* não é redutível a estruturas lógicas determinadas (e determinísticas); ou seja, a re-posição do dizer no dizer outro, em direção ao seu próprio silêncio, desde a infinita multiplicidade de perspectivas que pretendem sugeri-lo, requer um "salto", uma ruptura, uma trans-posição, tendo em vista que a dinâmica não pode mais, aqui, ser reduzida a uma estrutura lógica exclusiva e internamente necessária. Observe-se, analogamente, embora em contexto argumentativo diverso, a função da imagem, em Bergson, relativamente à multiplicação de perspectivas, de modo a preparar, a suscitar um movimento de transposição: "nulle image ne remplacera l'intuition de la durée, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir" (op. cit. p. 185). Importa, nesse caso, ressaltar a função metodológica da imagem, relativa a uma concepção na qual a linguagem evolui na relação com a intuição, em si inefável, através de um movimento preparatório de aproximação e, no limite, de uma *sugestão*.

na medida em que permanece, no entanto, ele mesmo, um dizer, em sua estrutura de enunciações.

III. **Sistematicidade e sentido**

a. **Da autarquia ao *excessus* da sistematicidade**

No Idealismo Objetivo, o princípio, ou fundamento, momento de identidade entre Ser e *lógos*, é, antes, a preeminência do Ser como *lógos*, e, em sua imediatidade autodeterminada, resulta na autarquia pressuposta na sistematicidade onto-lógica transcendental. O Idealismo Subjetivo conduz aos mesmos resultados, desde uma inversão: a preeminência do *lógos* como Ser. Em ambos os casos, a dinâmica da linguagem acaba por ser reduzida ao âmbito da estrutura transcendental da razão, com a conseqüente negação da possibilidade de emergência de toda e qualquer determinação não prefigurada no princípio último-primeiro. Em uma estrutura metafísico-sistemática, a plena objetividade (ou, sob outra perspectiva coincidente, a plena subjetividade) é erigida sobre o imediato, o incondicionado (ou autocondicionado), à base da suposta identidade entre Ser e *lógos*. Há, nesse caso, uma “dinâmica estrutural” que expressa o caminho ascendente rumo ao princípio último-primeiro e o caminho descendente do desdobrar-se do princípio ideal em determinações ulteriores.

Relativamente à ética, tal concepção conduz, em conseqüência, à redução da liberdade às estruturas normativas da razão; relativamente às ciências, à delimitação da verdade das proposições pela consistência e coerência

estabelecidas pela função axiomática da fundamentação, a qual, no entanto, permanece determinística³⁵⁵.

Considere-se, ainda, que a *verdade* deva ser explicitada, nesse caso, exclusivamente em função da estrutura do próprio sistema, e isso, que se traduz no seu fechamento, enquanto sistema, aponta para uma circularidade excludente, a qual, traduzida na identidade entre a mais alta abstratividade e a maior concretude possível, se mantém operante tão somente desde uma produtividade prefigurada pela autodeterminação do princípio, em sua função axiomática³⁵⁶.

Leve-se em conta, assim, que a faticidade deva ser reconduzida aos marcos do próprio sistema, o que resulta na negação do sujeito em sua condição originária de ser-no-mundo; pois este, enquanto enunciador do sistema, só pode

³⁵⁵ Embora, na História da Filosofia, haja uma certa flutuação dos significados dos termos *coerência* e *consistência*, a distinção foi mantida. A *coerência* diz respeito à estrutura das relações de não-contradição entre proposições horizontalmente consideradas, isto é, das relações de necessidade lógica estabelecidas, quando, em um conjunto de proposições, não há proposições incompatíveis, ou seja, proposições que não possam ser simultaneamente afirmadas. Uma tal condição resulta da derivação, verticalmente considerada, de um conjunto finito de proposições, a partir da sua estrutura axiomática. A *consistência* é referida à própria estrutura axiomática, enquanto impossibilidade de derivação de proposições contraditórias a partir da mesma, o que requer que a completude do sistema seja exclusivamente estabelecida desde os próprios axiomas. Portanto, ambos os termos estão mutuamente implicados em suas significações lógicas, embora expressem aspectos distintos pelos quais a *verdade*, logicamente compreendida, remete à *necessidade* e *unidade* onto-lógica de um sistema.

³⁵⁶ “Explicar o conceito de verdade é responder à seguinte pergunta: o que a expressão ‘...é verdadeiro’ (‘é verdadeiro que...’) expressa? Essa pergunta é apenas um aspecto especial da questão mais genérica: o que o vocabulário semântico expressa? [...] A resposta a esta pergunta geral pode ser resumida como se segue: a função do vocabulário semântico é tornar a linguagem completamente determinada *a partir de dentro da própria linguagem* [...] A questão aqui é onde o estatuto de determinação da linguagem se origina, como ele acontece, como ele é expresso” (PUNTEL, Lorenz B. A racionalidade da crença teísta e o conceito de verdade. In: OLIVEIRA, Manoel; ALMEIDA, Custódio (Orgs.) *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 23). “Dizer-se de uma sentença/proposição que é verdadeira é determinar completamente esta sentença/proposição ou considerá-la como completamente determinada” (op. cit. p. 28). “Aquilo que na teoria proposta da verdade é chamado de *estatuto completamente determinado* de sentenças/proposições pode ser geralmente caracterizado como o *lugar exato, definitivo e de última instância que a sentença/proposição ocupa no quadro estrutural* [framework] *escolhido ou pressuposto*. O que aqui é chamado de “lugar” é a posição (das sentenças/proposições) determinada pela conjunção (congruência) de *duas coordenadas ou dimensões fundamentais: a lógico-metodológica ou de procedimentos e a semântico-ontológica*” (op. cit. p. 29). “Tem o conceito de verdade quaisquer implicações importantes para a racionalidade? Obviamente a resposta é positiva. A noção de verdade, conforme tratada acima, inclui o fator ‘desempenho de uma operação’. Mas o conceito de verdade apenas indica que ‘verdade’ inclui uma operação através da qual o estatuto completamente determinado de sentenças/proposições é obtido [...] Esta é a área onde se torna aparente como a racionalidade pesa de modo sistemático sobre o conceito de verdade” (op. cit. p. 32).

ser subsumido pelo mesmo, na medida em que passa a ser determinado por sua própria ação de determinar e a sua existência, o seu ser fático, negado enquanto compreensão prévia do mundo (ou da significação *mundo*), sendo determinado pelas essências que, paradoxalmente, *antes*, instaura. Nesse caso, não é possível que o problema da linguagem surja como problema de uma *relação* com a linguagem, e que o problema da *verdade* se explicita na correlação com o problema do *sentido*³⁵⁷.

Nesse caso, a auto-referencialidade do princípio e o seu conseqüente fechamento em uma circularidade que subsume em si o sujeito enunciador, mantém, *antes*, segundo o exposto *supra*, um tensionamento relativamente ao seu ser fático, a indicar o exceder de si da sistematicidade. A faticidade, enquanto conceito transcendental, transborda no sujeito fático, enunciador do sistema e não subsumível pelo mesmo³⁵⁸.

Do mesmo modo, a metalinguagem que deverá representar as relações de necessidade internas de um sistema metafísico deverá ser expressa em termos que possam ter alguma conexão com a linguagem comum, na medida em que se dirige à recepção de sujeitos imersos em sua condição de ser-no-mundo, e que a significam em vista dessa mesma condição. Mas, em função dessa exigência, a metalinguagem da razão transcendental encontra-se impossibilitada de realizar a plenitude que deveria situá-la, “pura”, para além de qualquer contingência e

³⁵⁷ Assim como na distinção leibniziana entre *verdades de razão* e *verdades de fato*, obtém-se a primazia da razão transcendental, relativamente ao significado de “verdade”, com a conseqüente exclusão do sujeito cognoscente em seu estar-no-mundo. Nesse mesmo sentido, a crítica pontyana ao idealismo, na primeira fase da sua obra, dirige-se à negação da condição originária do fenômeno perceptivo, o qual antecederia a toda reflexão, resultante da sua redução a estruturas conceituais que permaneceriam externas.

³⁵⁸ Pois a transcendentalidade, assim compreendida, *tende*, em sua pretensão de completude, a subsumir em si o estar-no-mundo do sujeito fático. Mas, uma tal tendência se mostra paradoxal na medida em que a faticidade, transcendentalmente compreendida, tensiona com aquilo que excede a própria sistematicidade. Desse modo, a *faticidade*, enquanto conceito transcendental, *tensiona* com sua alteridade.

temporalização. Esse problema remonta, novamente, à questão: há uma linguagem, ou uma relação com a linguagem, própria da filosofia e do filosofar?

b. Do *excessus* imanente da sistematicidade

Uma estrutura sistemática remete a sua unidade, definida em termos da sua consistência e coerência internas, ao princípio ou fundamento último-primeiro. Isso, no entanto, relativamente ao caso que passamos a considerar, permanece uma exigência a ser conclusivamente cumprida, o que se deve a que o próprio princípio não pode ser demonstrado desde um princípio anterior, pois recairia em *regressus ad infinitum*³⁵⁹. Assim sendo, a série regressiva deveria ser interrompida em algum momento, quando, então, o princípio deverá ser *pressuposto*. Uma declaração de “evidência” do princípio (que se tornaria incondicionado) não deixará de consistir, também, em uma pressuposição, na medida em que a demonstração desta mesma evidência deverá recair em *petitio principii*, já que o próprio princípio deverá ser a base dessa demonstração; caso contrário, recairia, mais uma vez, em *regressus ad infinitum*. Mas, aquilo que é dado em pressuposição, relativamente ao princípio, implode no ser-outro de sua anterioridade onto-lógica: sendo não-conclusivo, o sistema indicaria um devir regressivo, um *tender-para* sua plena determinação, o que consiste, *antes*, em um *tensionamento* operado no infinito tangenciamento do horizonte antecipado na direção assim instaurada.

No entanto, a via negativa de demonstração, utilizada por Aristóteles no Livro gama da *Metafísica*³⁶⁰, reside em um caso de *autofundamentação*: quem

³⁵⁹ Cf. Aristóteles, *Met.*, Γ, 1006a.

³⁶⁰ Idem, *ibidem*.

nega o princípio de não-contradição diz algo com um significado determinado, ou não diz nada, o que resulta em afirmá-lo. Mas, se o sistema é logicamente autofundamentado, e não pressuposto ou, com o mesmo efeito, declarado como “evidente”, não seriam aplicáveis as objeções precedentes. Porém, nesse caso, como nos anteriores, há uma circularidade autárquica e autodeterminada desde o seu princípio, sendo a dinâmica incluída na sua estrutura, de onde derivam os significados de “método” e de “verdade”, compreendidos em função das relações de derivação entre o princípio e as proposições de um sistema. Seria necessário considerar, portanto, a possibilidade de uma *crítica interna*, efetivada exclusivamente no contexto das suas próprias determinações lógicas e ontológicas.

Em Kurt Gödel, a demonstração da impossibilidade da demonstração da consistência da estrutura axiomática de um sistema dedutivo, na medida em que proposições indecidíveis são deriváveis do mesmo, apontam para um limite interno à sua pretensa autarquia, necessidade e unidade³⁶¹. Mas, resta saber se o

³⁶¹ “These two systems (i. e., o sistema da Principia Mathematica, de A. Whitehead e B. Russell, e o de Zermelo-Fraenkel) are so extensive that all methods of proof used in mathematics today have been formalized in them, i. e. reduced to a few axioms and rules of inference. It may therefore be surmised that these axioms and rules of inference are also sufficient to decide *all* mathematical questions which can in any way at all be expressed formally in the systems concerned. It is shown below that this is not the case, and that in both the systems mentioned there are in fact relatively simple problems in the theory of ordinary whole numbers which cannot be decided from the axioms. This situation is not due in some way to the special nature of the systems set up, but holds for a very extensive class of formal systems, including, in particular, all those arising from the addition of a finite number of axioms to the two systems mentioned” (GÖDEL, Kurt. *On formally undecidable propositions of principia mathematica and related systems*. New York: Dover, 1992. p. 37-38). Os teoremas de Kurt GÖDEL acerca da impossibilidade da demonstração da consistência da estrutura axiomática de um sistema dedutivo formal são os seguintes: “1) Se o conjunto axiomático é consistente, então existem teoremas que não podem ser nem negados nem provados; 2) não existe procedimento construtivo que prove ser consistente a teoria axiomática” (Cf. GÖDEL, K. *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter* Apud SINGH, Simon. *O último teorema de Fermat*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001. p. 153). Através da aritmetização da metamatemática, Gödel, “em primeiro lugar, demonstrou que é impossível apresentar uma prova metamatemática da consistência de um sistema o bastante compreensivo para conter toda a aritmética [...]. A segunda importante conclusão de Gödel é ainda mais surpreendente e revolucionária, porque demonstra a existência de uma fundamental limitação na potência do método axiomático. Gödel demonstrou que os *Principia*, ou qualquer outro sistema dentro do qual possa desenvolver-se a aritmética, é *essencialmente incompleto*. Em

que é válido para um sistema dedutivo, fundado em um número finito de axiomas, incluindo a aritmética, é necessariamente válido para um sistema metafísico.

O problema em questão também poderia ser formulado de modo a se buscar verificar se o surgimento de relações antinômicas (a demonstração da existência de proposições simultaneamente verdadeiras e falsas) e/ou paradoxais (a existência de proposições correlativamente verdadeiras e falsas), seriam irreduzíveis e imanentes à sistematicidade. Os paradoxos, desde que não possam obter uma solução de conjunto, expressariam uma condição lógica específica na qual as relações de necessidade interna de um sistema colidiriam com a sua inconsistência³⁶².

Uma outra estratégia de abordagem nos remeteria a um sentido ampliado de “razão”, o que poderia significar que aquilo que era tido antes em oposição à própria racionalidade passa a ser a condição da mesma. Nesse sentido, Gilles Gaston Granger busca identificar o sentido pelo qual a irracionalidade deve ser investigada “no espírito de um *racionalismo aberto e dinâmico*”³⁶³. Porém, resta

outras palavras: dado *qualquer* conjunto consistente de axiomas aritméticos, existem proposições aritméticas verdadeiras que não podem ser derivadas deste conjunto” (NAGEL, Ernest; NEWMAN, James R. *El Teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos, 1994. p. 77-78).

³⁶² Uma solução deveria considerar os paradoxos em conjunto, conforme a proposição de Russell, como resultados de uma única falácia, na medida em que todos os paradoxos têm uma afinidade e que essa solução deva ser, simultaneamente, formal e filosófica (cf. HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Unesp, 2002. p. 185-205). Ademais, será preciso ter em conta que o tratamento do problema deverá envolver uma investigação metalógica acerca das condições pelas quais a *auto-referencialidade* acaba por se situar à base da geração dos paradoxos. Isso estabelece uma conexão com o parágrafo precedente, na medida em que Gödel, em sua demonstração, faz uso de sentenças auto-referentes. Esse ponto, no entanto, não pode ser resolvido nesse contexto.

³⁶³ Relativamente à compreensão, segundo o autor, de “une forme faible mais fondamentale de rationalité”, onde uma estrutura de formalização “déterminent plus ou moins précisément la nature de l’oeuvre et les procédures de création” (GRANGER, Gilles Gaston. *L’irrationnel*. Paris: Odile Jacob, 1998. p. 16). A *irracionalidade* é compreendida, assim, no sentido de uma *ruptura*: “quand la production de l’oeuvre se situe ou se développe contre ou en dehors de ce cadre originaire, devenu éventuellement trop contraignant ou stérilisateur” (op. cit. p. 11). Seu programa de trabalho fica mais claro, no entanto, à base da formulação do problema nos seguintes termos: “quels cheminements *internes* aux systèmes conceptuels mêmes développés par un savant rendraient compte de ce passage à l’irrationnel? Non pas, bien entendu, les voies de l’histoire empirique d’une pensée que pourrait décrire une psychologie du savant comme individu, mais celles que paraît ouvrir, dans les oeuvres, la dynamique propre des concepts” (op. cit. p. 245).

saber se essa abordagem do problema configuraria uma crítica *interna*, na medida em que demandaria compreender o sentido de “razão” desde uma perspectiva que é, de certo modo, externa à sistematicidade, assim como é compreendida na Lógica clássica e no Idealismo Objetivo.

Por fim, surge o que parece ser um dos problemas mais difíceis de resolver, relativamente às ontologias sistemáticas, ou seja, o da inclusão da liberdade em um sistema lógico e/ou ontológico, ou, em outros termos, na medida em que a expressão “liberdade” deverá ser significada em termos da delimitação do estatuto da ética frente à ontologia, da inclusão da indeterminação no âmbito da sistematicidade, ou, ainda, em outro contexto conceitual, da designação do estatuto da “diferença” em um sistema metafísico³⁶⁴.

Por outro lado, faz-se necessário retornar à compreensão do próprio significado de *crítica*. A reconsideração se torna ainda mais plausível, na medida em que a necessidade de uma *crítica interna* seria determinada apenas desde a própria perspectiva sistemática³⁶⁵. É preciso, no entanto, considerar até que ponto se faz necessário assumir essa mesma perspectiva. E, desde que, sob esse termo possamos compreender *não* a negação da sistematicidade, ou ainda, segundo Kant, a delimitação do âmbito das pretensões legítimas da razão, mas a consideração da *correlação da razão e da linguagem com o seu excessus*, as

³⁶⁴ Considere-se, como proposta de equacionamento deste problema, em que pesem as diversas críticas efetivadas no contexto do GPI-Dialética, especialmente por Eduardo LUFT e Guido IMAGUIRE, as propostas de formulação de um sistema metalógico, por Carlos Cirne-Lima, à base da determinação de três princípios, ou melhor, de um princípio único exposto em três momentos: a Identidade, a Diferença e a Coerência (cf. CIRNE-LIMA, Carlos. O absoluto e o sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 55-85). Vide: IMAGUIRE, Guido. Identidade, diferença e coerência: reflexões críticas sobre a metalógica de Cirne-Lima. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n^o 4, dez. 2003. p. 533-547.

³⁶⁵ Se uma crítica interna for efetivável, uma ordenação sistemática, em sua pretensa autarquia, guardaria um tensionamento relativo à formulação conclusiva do seu princípio. No entanto, dada a reconsideração do sentido de *crítica*, isso não implicaria a *negação* da sistematicidade, mas a *correlação* da mesma com o seu *excessus*.

considerações precedentes, ao estabelecerem situações de tensionamento imanente, traçam, dentro de seus próprios limites, o contorno de uma “crítica”. No entanto, a mesma permanece dependente do problema de saber se esse mesmo tensionamento é eliminável, ou não, no desenvolvimento ulterior da lógica, da metalógica e da ontologia na História da Filosofia.

A partir de tais observações, abre-se um novo caminho para o equacionamento do problema. A história, ou mesmo a História da Filosofia, desde que não sejam reduzidas às estruturas determinantes e exclusivas de uma racionalidade sistemática, e compreendidas, como em Hegel, como o desenvolver-se imanente de uma “história universal”, mas, ao contrário, possam ser consideradas em termos de um desenvolvimento onde a contingência passa a ser sua condição mesma de efetivação, como é sugerido por Merleau-Ponty³⁶⁶, a partir de Saussure, ou, ainda, a partir da consideração da irreducibilidade idiossincrática da intuição que está à base do desenvolvimento do pensamento de cada filósofo, como em Henri Bergson³⁶⁷, tornar-se-iam não redutíveis, elas mesmas, à sistematicidade.

Acresce, no entanto, frente a isso, o problema de que, se a multiplicidade de sistemas metafísicos na história é considerada a partir da impossibilidade de redução da sucessão de seus sistemas em um único meta-sistema, o qual deveria incluir em si a própria história, então isso deverá colocar em xeque o significado de “história”. Ademais, demandaria também a reconsideração do significado de “sistema”. Pois, se cada sistema deve ser considerado em sua

³⁶⁶ “Há ali uma racionalidade na contingência, uma lógica vivida e uma autoconstituição das que temos precisamente necessidade para compreender na história a união da contingência e do sentido. Saussure teria podido esboçar uma nova filosofia da história” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión, 1957. p. 44).

³⁶⁷ “La relation d’une philosophie aux philosophies antérieures et contemporaines n’est donc pas ce que nous ferait supposer une certaine conception de l’histoire des systèmes. Le philosophe ne prend pas des idées préexistantes pour les fondre dans une synthèse supérieure ou pour les combiner avec une idée nouvelle” (BERGSON, Henri. Op. cit. p. 133).

pretensão autárquica, essa multiplicidade deveria correlacioná-los em termos de um paralelismo “exclusivo”, desde que se pretendam não sistemas lógicos particulares, mas metalógicos, ontológicos, ou metafísicos, o que os tornariam incomunicáveis entre si. Nesse caso, a “História da Filosofia” correria o risco de se constituir em um rótulo externo, pois referido a algo que só poderia ser reconhecido à base dessa contradição.

No entanto, mesmo que venhamos a considerar a redutibilidade de todos os sistemas, e inclusive da história, a um meta-sistema, não estaria a própria história a conduzir à sucessiva exigência de um novo meta-sistema, em seu devir? Mas, nesse ponto, nos depararíamos com um problema mais amplo, e de difícil equacionamento, já referido *supra*, embora em outros termos, e que se refere à possibilidade, ou não, de determinar os limites do conhecimento humano³⁶⁸. Na abordagem precedente³⁶⁹ foram estabelecidas, no entanto, as bases para a *formulação* desse problema em outros termos, na medida em que se pretendeu partir da consideração da significação “limite”, relativamente à linguagem e ao conhecimento humano.

O problema, na dependência de sua formulação, prenuncia alternativas ao pensar, e, nesse caso, as considerações precedentes acabaram por fornecer indicativos para uma investigação ulterior, e, sobretudo, para uma delimitação plausível das próprias condições de sua formulação. Ademais, a própria manutenção do problema da formulação do problema acaba por reconduzir, mais uma vez, à condição de limite, e à possibilidade de considerar criticamente esse mesmo limite, no devir operado ante o seu *excessus*, em sua efetivação histórica.

³⁶⁸ Ou seja, o problema de saber se o tensionar da sistematicidade, em função da exigência de sua plena determinação, pode ser eliminável.

³⁶⁹ Na segunda seção deste estudo.

Acresce que, desde que possamos reconhecer o *excessus* fático do sujeito enunciador, conforme exposto na seção anterior, já obteríamos uma condição limite da sistematicidade, a corroborar as considerações precedentes³⁷⁰. Nesse sentido, a autarquia e fechamento de um sistema, seja em uma axiomatização pressuposta, ou declarada como incondicionada a partir de sua “evidência”, ou, ainda, autocondicionada, indica, *antes*, um *tender-para* (além de si), que é, simultaneamente, um *tender-a-partir-de* (do que permanece residual, e aquém de si), na medida em que o sujeito fático situa-se no horizonte a ser pretensamente subsumido pela sistematicidade. Ao *tender* a se fechar sobre si mesmo e a operar de forma exclusiva, *tensiona*, nesse mesmo processo, com a sua alteridade. E isso nos remete para além/aquém da estruturalidade sistemática. Porém, dizer “além”, ou “aquém”, indica, *antes*, um tensionamento no limite deste mesmo dizer.

Ora, situar a sistematicidade relativamente ao devir, à latência da linguagem, não implica, portanto, uma negação da mesma, mas que a suas relações internas de coerência e consistência passariam a ser correlacionadas ao seu *excessus*. A sistematicidade poderia, nesse caso, ser compreendida enquanto *momento* de uma dinâmica mais abrangente, embora ela mesma não-redutível à sistematização, quando então poderia nos indicar, sobretudo, a *correlação entre sentido e verdade*.

³⁷⁰ Nesse caso, o tensionamento se efetiva tendo em vista a condição do sujeito fático que o enuncia, reconhecido desde o seu próprio viver, e compreendido enquanto *excessus* do seu dizer, desde onde mantém uma relação com o mesmo. O tensionamento fático, considerado na seção anterior, acabará por nos conduzir a um duplo tensionamento, na medida em que o sistema tende a subsumir o sujeito fático, em sua pretensa autarquia e plenitude. Obviamente, essa mesma perspectiva tensiona com os seus próprio limites ao estabelecer um plano de ordenação estrutural, o que não deixa de ser significativo, em função das mesmas considerações.

c. O filosofar como atitude *crítica*

Ao apontar, nas páginas precedentes, para uma relação com a linguagem que conjuga sentido e verdade no devir do exceder de si do dizer pelo tensionamento no limiar, é agora a condição humana que se põe no âmbito deste horizonte, desde que, nessa relação, o dizer é sempre referido a *alguém*, não-reduzível, embora implicado no próprio dizer. Ora, mas enunciar o âmbito de uma *relação* com a linguagem nos conduziu, anteriormente, à consideração de sua dupla condição³⁷¹.

Esse motivo nos remete a considerar o filosofar enquanto atitude *crítica* ante a linguagem, sendo a significação “crítica” estabelecida pela correlação entre *verdade* e *sentido*. Isto é, o filosofar expressaria o movimento pelo qual os enunciados, ao serem considerados em correlação com o *excessus* anunciado no tensionamento no limiar de uma estrutura determinada, prenunciam uma direção pela trans-posição (e, com isso, a sua sucessiva de-posição e re-posição em uma nova estrutura) de seus significados, em um recuo do dizer ante si mesmo. Sendo assim, no devir do exceder de si, enquanto suspensão, ruptura e reposição do dito, um tal *relação* com a linguagem deverá partir da imanência/transcendência do não-dito como dimensão de sua significabilidade.

³⁷¹ Ao orar, cantar, declamar, narrar, poetar, realizar uma promessa, escrever, proferir uma palavra obscena, dar uma ordem, incitar, dentre inúmeras outras possibilidades, situamo-nos no âmbito de distintas relações com a linguagem. Mas, poderíamos ir além, indicando que há infundáveis relações, efetivadas na idiosincrasia do estilo expressivo de cada cultura, de cada subcultura ou grupo, e até mesmo de cada um, em cada contexto fático e em cada contexto discursivo. No entanto, isso que se põe agora como multiplicidade indeterminada, acaba por nos indicar níveis e, dentre esses, uma relação primária: a dicotomia do *tender-para* o fechamento do dizer na enunciação e na sistematicidade, e o *tensionar* no limite, relativamente a um dizer em ruptura com o dizer pela anunciação do não-dito e pelo devir da prenunciação do a-ser-dito. No entanto, como já foi expresso *supra*, o *tender-para* e o *tensionar* estão correlacionados na dinâmica pela qual o dizer é circunscrito, a partir de estruturas determinadas, pelo seu sentido.

Ou seja, ao filosofar, o conjunto das condições sintáticas e semânticas do dizer é posto em questão, fazendo da força expressiva da enunciação uma condição primária das relações entre a filosofia e o filosofar, e, com isso, entre linguagem e racionalidade. Pois, o discurso filosófico-filosofante “original” delimita-se por ser aquele que realiza um desvio em direção à sua própria “origem”, recolhendo o “inaugural” e o “originário” na latência de sua expressão. Nessa relação, a significabilidade das enunciações passa a indiciar um caminho de volta em função do sentido instaurado a partir de um entorno de significabilidade que, a um tempo, transborda e é disponibilizado pela enunciação.

Uma consideração *crítica* da “racionalidade” passa a exigir, assim, a observação do limiar de silêncio da própria racionalidade.

d. Um retorno à relação entre metaforização e sentido

Isso nos conduz a um novo aspecto do problema das relações entre linguagem e silêncio, na medida em que é considerado em relação a este outro, o da correlação entre estrutura e dinâmica e entre sentido e verdade.

A expressão metafórica, ao indiciar um campo de significabilidade potencialmente aberto na dinâmica pela qual a ilação, embora se produza *a-partir-de* seu assentamento em uma compreensão prévia, não reduz a si a latência do dito, salvaguardando a sua inesgotabilidade (que não implica indeterminação plena, mas indeterminação relativa a um campo determinado).

A base metafórica da enunciação do “princípio”, da “*arkhē*”, ou do “fundamento”, na medida em que esses termos remetem, na sua origem, a metaforizações, exemplificam situações de latência de um dizer que é lançado em

recuo indefinido ante a simultânea impossibilidade de uma “linguagem pura” e a necessidade de sua enunciação estrutural, isto é, o seu transporte da linguagem comum a uma metalinguagem não exclui, mas permanece em tensão com a sua latência de origem.

Assim, a metaforicidade pode ser reconsiderada em termos do seu estatuto filosófico-filosofante, pois, ao indiciar a superabundância do dizer prenuncia, a um tempo, novas condições estruturais. Mas, nesse caso, é preciso que essa estrutura mantenha, a um tempo, a dependência de sua latência de origem, e que o dizer metafórico seja correlato a um plano de ordenação, internamente determinado, condição que disponibiliza a prenunciação de seu *excessus*.

e. A posição de *problema*

Não intentamos, no decorrer deste estudo, formular uma *definição* de linguagem, ou de filosofia, mas, antes, equacionar, ao modo de um ensaio, a própria posição do *problema* das relações entre filosofia e linguagem. É nesse âmbito que o sentido das questões “*o que é a linguagem?*” e “*o que é a filosofia?*” indicariam uma condição-limite, visto pressuporem uma concepção essencialista em suas formulações. A pergunta que moveu este estudo foi formulada, no entanto, nos seguintes termos: “Quais são as condições genéticas e ideais de possibilidade da significabilidade do discurso filosófico-filosofante?” Tal formulação, no entanto, em decorrência dos resultados provisoriamente alcançados, não deixa de consistir em uma aproximação. No entanto, esse mesmo assentamento se fez necessário, assim como é preciso que esse mesmo

desenvolvimento se apresente ante si mesmo como problema e prenuncie o seu devir.

O problema da linguagem se traduziu, assim, no problema do sentido, pela correlação entre sentido e verdade, indicada na superabundância do dizer ante o seu “silêncio”; mas isso implica considerar também que o problema da linguagem se apresentou como o problema da ultrapassagem de suas formulações, e que a “verdade” se situe, assim, no âmbito mais abrangente do exceder de si, imanente/transcendente, do dizer. A enunciação do problema indica, portanto, sua própria transitoriedade, e o dinamismo que antecede a sua formulação. Mas, com isso, o problema das relações entre o *silêncio da linguagem* e a *linguagem do silêncio*, ao se configurar em um plano de ordenação que remete ao ser-outro de si mesmo, indica, a partir de agora, as questões: “Quais as condições de possibilidade de *enunciar* a correlação entre sentido e verdade, ante a correlação entre estruturalidade e dinamismo?” e “em que medida uma *crítica* da sistematicidade, ao ser situada ante o seu *excessus*, é também uma crítica da racionalidade?”

Dizer o silêncio do dizer é o problema do qual intentamos nos aproximar. Mas, se, por um lado, o silêncio configurou a base do problema... talvez, por outro, o silêncio possa também sugerir uma resposta; mas uma “resposta” que, nas palavras de Heidegger e Nietzsche, “dá a pensar”.

IV. Platão

A filosofia platônica, situada na gênese da história da racionalidade ocidental, instaura, na “dramaticidade dialógica”, e em seu simultâneo tender à

sistematicidade (ao menos no período considerado no contexto desta tese), um percurso no qual não apenas o relacionamento entre as dimensões anunciativa e enunciativa do discurso é posto em questão, mas também o de uma *relação* com a linguagem que é, no limite, uma *relação* com o silêncio, trazendo consigo uma compreensão da filosofia na qual o filosofar está intrinsecamente correlacionado.

Em Platão, tornou-se possível compreender que havia uma posição hermenêutica que deveria ser aplicada à própria obra, na medida em que a sua estrutura dramático-dialógica, assim como o complexo entrelaçamento entre diversas ordens discursivas e a inefabilidade do princípio, dentre outros motivos, repercutia na assunção do não-dito como condição de significabilidade do seu discurso filosófico-filosofante. Nesse caso, essa significabilidade não poderia ser descolada dos efeitos que pretendia sugerir no leitor-intérprete. Foi, portanto, o dinamismo do texto platônico, indiciado em seu *excessus*, o motivo inaugural deste estudo. E isso nos situa diante das razões pelas quais, face à inesgotabilidade de sua obra, buscou-se, sobretudo, o *filosofar* platônico, a partir deste mesmo indicativo de leitura sugerido pelo texto. Foi preciso, então, que a leitura de Platão efetivasse um “desvio”, ante o problema das relações entre filosofia e linguagem que sugeria, desde onde se dobrou ante a necessidade de enunciar essas mesmas relações em termos mais gerais, mesmo que em termos aproximativos. A partir desse passo, a interpretação se efetivou pela observação da correlação entre as dimensões enunciativa e anunciativa do discurso filosófico-filosofante de sua obra, delimitando o estudo ao seu período intermediário de produção.

O retorno à obra deveria, no entanto, partir da consideração daquilo que era exclusivamente enunciado na escritura platônica, conforme o indico na

primeira nota de rodapé deste apêndice. Em Platão, situa-se, portanto, o ponto de partida e retorno desta investigação, mas há um desvio, expresso neste estudo final, já que a sua obra, ao nos situar no âmbito de uma idiossincrática relação com o silêncio, sugeriu um necessário “caminho de volta” ao sentido do silêncio do filosofar.

Portanto, se o desenvolvimento desta tese resultou em uma determinada ordem de apresentação da filosofia e do filosofar de Platão, isso não significa que o próprio platonismo possa ser assim reduzido. A atividade hermenêutica, segundo o exposto anteriormente, traça sempre uma perspectiva, não apenas por buscar ressignificar uma obra *em* determinado tempo e circunstância, por dispor aos mesmos uma relação com a linguagem inaugurada pela relação com a linguagem do autor, mas, também, por se produzir no âmbito de uma correlação de estilos. Pois, há sempre algo do estilo de cada um na interpretação de um filósofo, assim como há algo do estilo de filósofos diversos, desse modo próprio de ser na divergência da força expressiva do dizer, que se produz no âmbito de uma história comum, no filosofar que perfaz o estilo de cada um. Mas, aqui a trama de uma relação sempre aberta ao inesperado surge como possibilidade de um dizer que, antes de mais nada, busca dizer a si mesmo ante aquilo que, paradoxalmente, o excede, em um recuo em direção ao seu próprio silêncio, desde a vertigem de se saber por não mais se saber.

Bibliografia

Obras de Platão

PLATO. *The Republic*. Introduction and translation by Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1946.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1949-1952.

PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997.

PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione di Franco Sartori. Note di Bruno Centrone. Bari: Laterza, 1997.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATON. *La République*. Traduction et notes par Robert Baccou. Paris: Flammarion, 1966.

PLATÓN. *El Fedón de Platón*. Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: EUDEBA, 1993.

PLATÓN. *Teeteto, Sofista*. In: CORNFORD, F. M. *La Teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 1983.

PLATÓN. *Cratilo o Del lenguaje*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2002.

Estudos acerca da escritura e do discurso filosófico de Platão

ALBERT, Karl. *Sul concetto di filosofia in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

BOCAYUVA, Izabela Aquino. *A linguagem como horizonte do pensar ontem e hoje: o que uma investigação acerca do λόγος em Platão provoca a pensar*. 1999. 207 f. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BONAGURA, Patrizia. *Exterioridad y Interioridad: la tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1991.

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

CASERTANO, G. *Il nome della cosa: linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo, 1998.

CASSIN, Bárbara. *Ensaíos sofísticos*. São Paulo: Edusp, 1991.

CORNFORD, F. M. The doctrine of *Eros* in Plato's Symposium. In: VLASTOS, G. *Plato II – ethics, politics, and philosophy of art and religion*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978. p. 119-131.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Khôra*. São Paulo: Papyrus, 1995.

- DESCLOS, Marie-Laurence. La fonction des prologues dans les dialogues de Platon. *Recherches sur la philosophie et le langage*, Paris, n° 14, p. 15-29, 1992.
- DIXSAUT, Monique. Métamorphoses de la dialectique. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 41. n° 102, p. 9-43, jul.-dez. 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven/London: Yale University Press, 1980.
- _____. *Platone. Teoria delle idee*. Genova: Melangolo, 1978.
- GAISER, Konrad. *Platone come scrittore filosofico*. Napoli: Bibliopolis, 1984.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: PUF, 1947.
- _____. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GONZALEZ, Francisco J. *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- HAVELOCK, Eric A. *Prefácio a Platão*. São Paulo: Papyrus, 1996.
- KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: NEFA, 1997.
- LLEDÓ, Emilio. *La memoria del Logos: estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1996.
- LOUIS, Pierre. *Les métaphores de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- MARCAZZAN, Mario. *Scene e maschere del dramma socratico*. Torino: Fratelli Bocca, 1929.
- MARIGNAC, Aloys de. *Imagination et dialectique: essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*. Paris: Guillaume Budé, 1951.
- PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- MARKUS, R. A. The doctrine of *Eros* in Plato's Symposium. In: VLASTOS, G. *Plato II – ethics, politics, and philosophy of art and religion*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978. p. 132-143.
- ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Chapitre III. Paris: PUF, 1964.
- SALLIS, John. *Being and logos: the way of platonic dialogue*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1986.
- SARDI, Sérgio A. *Diálogo e dialética em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- _____. Dialética e analogia na *paidéia* platônica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n° 4, p. 923-929, dez. 1997.
- SOUZA, José Cavalcante de. Dialogação platônica. *Boletim do CPA*, Campinas, n° 2, p. 47-60, jul.-dez. 1996.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Platone e la scrittura della filosofia*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo: Discurso; Ilhéus: Editus, 2003.

WOODRUFF, Paul. The skeptical side of Plato's method. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, vol. 40, n^{os} 156-157, p. 22-37, jan. 1986.

Estudos sobre as relações entre discurso e racionalidade em Platão

ANDRADE, Rachel G. de. Técnica dialética e *eídōs* – algumas considerações para reflexão sobre a dialética de Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n^o 4, p. 961-968, dez. 1998.

BENOIT, H. A. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996.

BENOIST, Jean Marie. *Tiranía do lógos*. Porto: Rés, [ca. 1970].

CASSIN, Barbara. O dedo de Crátilo. *Análise*, Lisboa, n^o 7, 1987.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1950.

KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

KRÄMER, Hans. *Dialectica e definizione del Bene in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1989.

_____. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 1989.

LEBRUN, Gerard. Sombra e luz em Platão. In: *O Olhar*. São Paulo: Iluminuras, 1993.

LORIAUX, R. *L'être et la forme selon Platon: essai sur la dialectique platonicienne*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1955.

MACEDO, Dion Davi. Platão e Crátilo: do *ónoma* ao *lógos*. *Letras Clássicas*, FFCL/USP, São Paulo, ano 2, n^o 2, p. 47-56, out. 1998.

MANNO, Ambrogio. *Sul rapporto tra Idee e Dio in Platone*. Napoli: Istituto Superiore de Scienze e Lettere, 1958.

MERLAN, Philip. *Dal platonismo al neoplatonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

MESQUITA, Antonio P. *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das Idéias*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

MOUREAU, Joseph. *Réalisme et idéalisme chez Platon*. Paris: PUF, 1951.

NAVARRO, B. Sobre la función y el objeto de los sentidos en la gnoseología platónica. *Dianoia*, 1972.

NUÑO, Juan A. *La dialectica platónica*. Caracas: UCV, 1962.

OCHOA, H. R. *Ousía y realidad*. *HYPNOS* – Revista do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-Romana (Ceag), São Paulo, nº 4, p. 195-209, 1998.

PACI, Enzo. La dialéctica en Platón. In: *La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Martínez Roca, 1971.

PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

_____. A gênese da dialéctica em Platão. In: BOMBASSARO, L. C.; PAVIANI, J. *Filosofia, lógica e existência*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997. p. 97-104.

_____. Identificação dos processos dialéticos em Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, nº 4, p. 817-842, dez. 1998.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão: As várias faces do amor. In: *Os sentidos da paixão*. CARDOSO, Sérgio et al. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 77-103.

REALE, Giovanni. *Per una nuova Interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

ROBIN, Léon. *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Paris: PUF, 1957.

RODIS-LEWIS, G. *Platón y la búsqueda del Ser*. Madrid: EDAF, 1981.

ROIG, Arturo A. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Fac. de Fil. y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1972.

ROSS, W. David. *Plato's theory of Ideas*. London: Oxford University Press, 1971.

SICHIROLLO, Livio. *Dialéctica*. Lisboa: Presença, 1973.

VLASTOS, Gregory. *Platonic Studies*. Part I, chapter 3-4. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Estudos sobre a relação entre *mythos*, *mystérion* e *lógos*

BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1991.

DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.

Mc PHERRAN, M. L. Socratic reason and socratic revelation. In: PRIOR, William (Ed.). *Socrates – critical assessments of leading philosophers*. V. II. London/New York: Routledge, 1996. p. 167-194.

PIEPER, Josef. *Sobre os mitos platônicos*. Barcelona: Herder, 1984.

SCHÜLER, Donald. *Mythos e logos nos diálogos platônicos*. *Letras Clássicas*, São Paulo, nº 2, p. 317-333, out. 1998.

SOUSA, Eudoro de. *Horizonte e complementaridade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos*. São Paulo: Duas cidades; Brasília: Universidade de Brasília, 1975.

TORRANO, Joa. As ambigüidades da loucura e da sabedoria na cultura grega arcaica e clássica. *Cultura Vozes*, São Paulo, nº 4, p. 31-37, jul.-ago. 1994.

_____. O (conceito de) mito em Homero e Hesíodo. *Boletim do CPA*, Campinas, nº 4, p. 27-34, jul.-dez. 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WATANABE, Lygia Araujo. *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1995.

Comentários sobre diálogos específicos

AVERROES. *Exposición de la 'República' de Platón*. Madrid: Tecnos, 1994.

BENITEZ, E. Argument, rhetoric and philosophic method: Plato's *Protagoras*. In: PRIOR, William (Ed.). *Socrates – critical assessments of leading philosophers*. V. II. London/New York: Routledge, 1996. p. 279-306.

CASTAÑEDA, Héctor-Neri. *La Teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*. México: Univ. Nac. Autónoma de México, 1976.

DIÈS, A. *Définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1932.

KAHN, C. H. Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*. In: PRIOR, William (Ed.). *Socrates – critical assessments of leading philosophers*. V. III. London/New York: Routledge, 1996. p. 60-96.

MENA, José Lorite. *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*. Bogotá: Universidad de los Andes/ FCE, 1985.

MOVIA, Giancarlo. *Apparenze, essere e verità: commentario storico-filosofico al 'Sofista' di Platone*. Prefazione di Hans Krämer. Introduzione di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

MURACHCO, Henrique G. Platão. *República* VI 506 d 6 – VII 515 d 9: proposta de uma tradução linear. *Letras Clássicas*, FFCL/USP, São Paulo, ano 2, nº 2, p. 171-186, out. 1998.

PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, 1995.

PAVIANI, Jayme. Tópicos para uma leitura de *O Sofista*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, nº 4, p. 937-944, dez. 1997.

POMMER, Arnildo. *A República de Platão - oralidade, escrita e pensamento conceitual na perspectiva de Eric A. Havelock*. 2003. T 192 H384P. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

PROCLUS. *Commentaire sur la République*. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: Vrin, 1970.

ROSEN, Stanley. *Plato's Sophist: the drama of original and image*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.

SANTOS, José Trindade. O *Crátilo* e a filosofia platônica da linguagem. *Análise*, Lisboa, nº 7, 1987.

SOULEZ, Antonia. La philosophie et la science des noms: pour une relecture du *Cratyle*. *Les Etudes Philosophiques*, Paris, nº 1, p. 53-76, 1981.

VAZ, Henrique C. de Lima. A ascensão dialética no 'Banquete' de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 9, nºs 35-36, 1956. p. 17-40.

Estudos de caráter geral sobre Platão

ANDRADE, Rachel G. de. *Platão – o cosmo, o homem, e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

BRÉHIER, Émile. *Platon - sa vie, son oeuvre, sa philosophie*. Paris: PUF, 1953.

BRUN, Jean. *Platón y la academia*. Barcelona: Paidós, 1992.

CHÂTELET, François. *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Labor, 1967.

COMBRIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. V. I e II. Madrid: Alianza, 1988.

CORNFORD F. M. *Platón y Parménides*. Madrid: Visor, 1989.

FOUILÉE, A. *La filosofía de Platón*. Buenos Aires: Mayo, 1943.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato*. Chapter VIII, IX e XII. London: Routledge & Kegan Paul, s.d.

GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1987.

IRWIN, T. H. Plato. The intellectual background. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 51-89.

KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza, 1996.

MANON, Simone. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*. Combas: Éd. de l'éclat, 1991.

NUÑO, Juan A. *El pensamiento de Platón*. México: FCE, 1988.

ROBIN, Léon. *Platão*. Lisboa: Inquérito, 1983.

ROBLEDO, Antônio G. *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*. México: FCE, 1986.

ROSS, W. D. The problem of Socrates. In: PRIOR, William (Ed.). *Socrates – critical assessments of leading philosophers*. V. I. London/New York: Routledge, 1996. p. 26-37.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

SCHMIED-KOWARSKI, Wolfdietrich. Platão – A Idéia do Bem – Aos primórdios da filosofia prática. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). *Amor Scientiae*:

festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 691-708.

SCHUHL, Pierre Maxime. *L'oeuvre de Platon*. Paris: Vrin, 1971.

TAYLOR, A. Edward. *El Platonismo y su Influencia*. Buenos Aires: Nova, 1946.

_____. *O Universo de Platão*. Brasília: Editora da UnB, 1987.

VAZ, Henrique C. de Lima. Platão revisitado: ética e metafísica nas origens platônicas. *Síntese*, Belo Horizonte, nº 61, p. 181-197, abr.-jun. 1993.

WILLIAMS, Bernard. *Platão*. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

Estudos sobre as relações entre filosofia e linguagem

BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BERGSON, Henry. *La pensée et le mouvant*. Paris: Quadrigue/PUF, 1993.

CIRNE LIMA, Carlos R. V. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FERNÁNDEZ, José M. Sevilla; CASARES, Manuel Barrios. *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Tecnos, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

_____. *Essais et conférences. Que veut dire "penser"*. Paris: Galimard, 1969.

L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. Entrevue avec Gilles Deleuze. Vidéo. Paris: Éditions Montparnasse, 1997.

MÁYNEZ, Eduardo García. Análisis crítico de algunas teorías sobre el concepto de definición. *Pensamiento – Revista de investigación y información filosófica*. Madrid, vol. 49, nº 194, p. 44-63, maio-ago. 1993.

MURACHCO, H. G. Algumas observações sobre a leitura de textos filosóficos gregos. *Boletim do CPA*, Campinas, nº 2, p. 47-60, jul.-dez. 1996.

PAVIANI, Jayme. *Formas do dizer: questões de método, conhecimento e linguagem*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

REVILLA, Carmen et al. *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*. Madrid: Trotta, 1995.

SACKS, Sheldon (Org.). *Da metáfora*. São Paulo: Educ/Pontes, 1992.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

- SCHÜLER, Donald. *Éros, dialética e retórica*. São Paulo: Edusp, 1992.
- STEINER, George. *Linguagem e silêncio: ensaio sobre a crise da palavra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SILVA, Franklin L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- ZAMBRANO, M. *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Estudos sobre História da Filosofia Antiga

- BRÉHIER, Émile. *Historia de la filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1942.
- _____. *La philosophie et son passé*. Paris: PUF, 1940.
- BURNET, John. *Greek philosophy: from Thales to Plato*. London: The Macmillan Co., 1932.
- _____. *O despertar da filosofia grega*. São Paulo: Siciliano, 1994.
- CASSIN, B.; LORAU, N.; PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- CORDERO, Nestor-Luis. *Les deux chemins de Parménide*. Paris: Vrin/Ousia, 1984.
- CORNFORD F. M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Estudos de filosofia antiga: Sócrates, Platão e Aristóteles*. Coimbra: Atlântida, 1969.
- CRESSON, André. *A filosofia antiga*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- DIEHLS, Hermann. *La evolución de la filosofía griega*. Buenos Aires: Arayú, 1952.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy. Volume V: The later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Editora da Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes/Editora da UnB, 1989.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KRANZ, Walther. *La filosofía griega*. México: UTEHA, 1962.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *Le problème de Socrate*. Paris: PUF, 1952.
- MEDRANO, Gregory L. *El proceso de Sócrates: Sócrates y la transposición del socratismo*. Cap. 1-4. Madrid: Trotta: 1998.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Sócrates*. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

- NIETZSCHE, Friedrich. *La cultura de los griegos*. Buenos Aires: Aguilar, 1955.
- PETIT, Paul. *A civilização helenística*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- ROSS, David. The problem of Socrates. In: PRIOR, William J. *Socrates – critical assessments*. London/New York: Routledge, 1996. p. 26-37.
- SOUZA NETTO, Francisco Benjamin de. O conceito de dialética na filosofia grega: ensaio de delimitação de um problema. In: FAVARETTO et al. *Epistemologia das ciências sociais*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 1984. p. 9-26.
- TOYNBEE, A. *Helenismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e história*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1984.
- _____. *O mito e a religião na Grécia Antiga*. Lisboa: Teorema/LDA, 1991.
- VLASTOS, G. Socrates. In: PRIOR, William J. *Socrates – critical assessments*. London/New York: Routledge, 1996. p. 136-155.
- ZELLER, Eduard. *Sócrates y los sofistas*. Buenos Aires: Nova, 1955.

Textos de apoio ao estudo da obra de Platão e da língua grega

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. 2 v. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- BENOIT, Hector. Notas sobre as temporalidades nos diálogos de Platão. *Boletim do CPA*, Campinas, nº 8/9, p. 93-113, jun. 1999 - jul. 2000.
- BRANDWOOD, Leonard. Stylometry and chronology. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 90-120.
- BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*. Heidelberg: Carl Winter's, 1938.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1990.
- MURACHCO, Henrique G. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- PLACES, Édouard des. *Platon. Oeuvres complètes: lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. Tome XIV*. Paris: Guillaume Budé, 1970.
- _____. *Une formule platonicienne de récurrence*. Paris: Guillaume Budé, 1929.

Bibliografia referida no Apêndice

- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Introduction and commentary by W. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- BERGSON, Henry. *La pensée et le mouvant*. Paris: Quadrigue/PUF, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- CIRNE-LIMA, Carlos R. V. O absoluto e o sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- GÖDEL, Kurt. *On formaly undecidable propositions of principia mathematica and related systems*. New York: Dover, 1992.
- GRANGER, Gilles Gaston. *L'irrationnel*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- GRASSI, Ernesto. Preeminencia del lenguaje racional o del lenguaje metafórico? In: CASARES, M. B.; FERNÁNDEZ, J. M. S. (Ed.) *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Tecnos, 2000.
- HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- IMAGUIRE, Guido. Identidade, diferença e coerência: reflexões críticas sobre a metalógica de Cirne-Lima. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, nº 4, p. 533-547, dez. 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión, 1957.
- _____. *Filosofia y lenguaje: Collège de France, 1952-1960*. Buenos Aires: Proteo, 1969.
- NAGEL, Ernest & NEWMAN, J. R. *El Teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos, 1994.
- PUNTEL, Lorenz B. A racionalidade da crença teísta e o conceito de verdade. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.) *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- RIKOEUR, Paul. O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento. In: *Da metáfora*. São Paulo: Educ, 1992.
- SARDI, S. Viver e pensar. In: QUEIROZ, Ivo Pereira de et al. *Filosofia e ensino – possibilidades e desafios*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003. p. 167-189.
- _____. A filosofia pode ser ensinada? Sobre o viver, o escutar, o prazer e outras dimensões do filosofar. In: PIOVESAN, Américo et al. *Filosofia e ensino em debate*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002. p. 561-574.
- SINGH, Simon. *O último teorema de Fermat*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE