



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

ARTHUR GABRIEL SOBREIRA

**PLATÃO E OS ANIMAIS: ANALOGIAS E METÁFORAS COMO ESCALA
REFERENCIAL DA FILOSOFIA PLATÔNICA**

Brasília - DF
2020

ARTHUR GABRIEL SOBREIRA

**PLATÃO E OS ANIMAIS: ANALOGIAS E METÁFORAS COMO ESCALA
REFERENCIAL DA FILOSOFIA PLATÔNICA**

Monografia apresentada ao Departamento
de Filosofia da Universidade de Brasília
como requisito à obtenção do grau de
Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Brasília - DF
2020

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Orientador) – UnB

Prof. Dr. Rodolfo Lopes – UnB

Prof^a. Dr^a. Agatha Bacelar – UnB

AGRADECIMENTOS

À minha família: ao meu pai e à minha mãe, Marcello e Denise, por terem me dado tudo: a existência, muito amor e carinho, e todo amparo e apoio desde sempre, além do incentivo para buscar realizar meus sonhos; e ao meu irmão mais velho, Paulo Eduardo, que desde sempre cuidou de mim e me abriu os caminhos;

A Deus, à Espiritualidade Maior e aos meus Mentores e Guias, pelas intuições e por toda ajuda nessa caminhada, pois sei que sou abençoado;

Aos meus amigos, pela demonstração do valor inestimável da amizade;

A todos os meus professores da minha vida inteira, a começar pela minha amada mãe, e principalmente todos os docentes dessa segunda graduação, por mostrarem o verdadeiro caminho do filosofar que é o amor pelo saber e pelo conhecimento; em especial, meu querido orientador, Gabriele Cornelli, pela confiança e oportunidade do trabalho, desde o primeiro ano de pesquisa acadêmica até a presente monografia, pelas reflexões, correções e sugestões com uma didática simples e preciosa que foi imprescindível, além de acreditar em meu potencial e me ensinar muito sempre; à Universidade de Brasília pela realização do sonho de estudar nesse ambiente tão rico, plural e virtuoso; à própria Filosofia e aos mestres do passado, pela propagação do conhecimento cuja fonte todos os estudiosos bebem;

A todos que não mencionei nominalmente, mas que fazem parte de mais essa vitória e aos quais sou infinitamente grato,

Meu muito obrigado, eu muito agradeço.

“Até agora os filósofos se preocuparam em interpretar o mundo de várias formas. O que importa é transformá-lo”

- Karl Marx

“Quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é se tornar o opressor”

“Educação não transforma o mundo. Educação muda as pessoas. E pessoas mudam o mundo”

- Paulo Freire

“A crise de educação no Brasil não é uma crise, é um projeto”

- Darcy Ribeiro

“Tudo parece impossível até que seja feito”

- Nelson Mandela

“O começo é a parte mais difícil do trabalho”

- Platão

“Dê-me uma alavanca e um ponto de apoio e moverei o mundo”

- Arquimedes

SUMÁRIO

RESUMO.....	8
INTRODUÇÃO	10
1. CAPÍTULO 1 - LINGUAGEM ANALÓGICA	13
1.1. Esopo: o início	13
1.2. Filosofia da Linguagem e Semiótica	15
1.3. A verdade: discurso verdadeiro e discurso falso	18
1.3.1. A matemática das analogias com os animais.....	30
1.4. A solução da linguagem: ser e não-ser	32
1.5. Analogia	41
2. CAPÍTULO 2 - FILÓSOFO E SOFISTA COMO CÃO E LOBO: PERSONIFICAÇÃO DOS DISCURSOS VERDADEIROS E FALSOS.....	50
2.1. Introdução.....	50
2.2. As analogias com os animais.....	54
2.3. O filósofo cão e o sofista lobo	58
2.4. As analogias com os animais como solução.....	66
3. CAPÍTULO 3 - TEORIA DAS IDEIAS E TEORIA DA REMINISCÊNCIA....	68
3.1. Teoria das ideias	68
3.1.1. Introdução.....	68
3.1.2. Refutações e Explicações	76
3.1.3. Diálogos.....	80
3.1.3.1. <i>Fédon, Banquete, Teeteto, Mênon</i> : a alma e a ontologia das ideias.....	81
3.1.3.2. <i>Parmênides</i> : aporias	85
3.1.3.3. <i>Timeu e Sofista</i> : analogias com os animais como soluções às problemáticas ...	90
3.1.4. Considerações finais	94
3.2. Reminiscência.....	95
3.2.1. Introdução.....	95
3.2.2. Argumento da afinidade e somatização.....	103
3.2.3. Alma <i>camaleônica</i> e sensopercepção	108

3.2.4. Considerações finais	119
4. CAPÍTULO 4 - SÓCRATES E A FIGURA SOCRÁTICA	122
4.1. Introdução	122
4.2. A figura socrática como o <i>moscardo</i>	124
4.3. A figura socrática como a <i>raia elétrica</i>	126
4.4. A figura socrática como <i>cisne</i>	128
4.5. Considerações finais	130
5. CONCLUSÃO	132
6. BIBLIOGRAFIA	136

RESUMO

Este Trabalho de Conclusão de Curso pretende explicar como e por qual motivo Platão faz analogias com os animais em quase todos os seus diálogos. O resultado ao qual chegamos é que o autor não faz isso por acaso: ao contrário, faz com um objetivo muito bem definido que é o de contribuir para o estabelecimento de duas de suas doutrinas mais importantes: a teoria das ideias e a teoria da reminiscência; além de explicar e ilustrar satisfatoriamente as dimensões metafísica, epistemológica, ética e política que compõem sua filosofia. Para tal, Platão utiliza e ressignifica a linguagem através das metáforas e analogias que devem ser entendidas aqui tanto como termos proporcionais adequados à inteligibilidade das ideias no mundo quanto como chaves que abrem as portas para a reminiscência na alma que, por sua vez, é ativada através dos discursos verdadeiros ou falsos realizados respectivamente pelo filósofo e pelos sofistas. Sócrates - que aparece várias vezes sendo comparado a diversos animais – é a prova disso.

Palavras-chave: Platão. Animais. Analogia. Teoria das ideias. Reminiscência

ABSTRACT

The following work pretends to explain how and for what reason Plato makes analogies with animals in almost all his dialogues. It will result from this research that he does not make it those randomly, but exactly the opposite, which is in order to establish the two of his most important doctrines: theory of ideas and theory of reminiscence, besides it also explains and satisfactorily illustrates the metaphysics, epistemological, ethical and political dimensions that composes his philosophy. Thereby, Plato reframe the language by using his metaphors and analogies which must be understood here as suitable and proportional terms for the intelligibility of the ideas in the world as much as keys that open the doors for reminiscence in the soul that, by it's turn, is activated with the true and false speeches made respectively by philosophers and sophists. Socrates - who is compared multiple times to various animals – is the proof of that.

Keywords: Plato. Animals. Analogies. Theory of Forms. Reminiscence

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é o resultado de dois anos de Pesquisa de Iniciação Científica que tem como ponto de partida o fato de que toda a obra de Platão é repleta de um enorme bestiário. Através da pesquisa pode-se concluir que, apesar de o autor fazer diversos outros tipos de analogias e metáforas, é evidente que aquelas que ele elabora com os animais são imagéticas e ilustrativas, e, portanto, mais didáticas segundo o propósito de sua filosofia: explicar e provar tanto a existência das ideias quanto sua possível lembrança através da alma por meio da reminiscência. Essa nossa primeira conclusão é o que nos abre espaço para desenvolver e aprofundar nosso trabalho, contribuindo com uma interpretação inédita da filosofia platônica.

O intuito inicial de Platão é usar a figura de determinados bichos para associar o filósofo às ideias e ao Bem - uma vez que este indivíduo tem uma alma capaz de ascender ao inteligível - e, ao mesmo tempo, vincular os vícios e defeitos às almas dos sofistas que escolhem se manter no mundo sensível. Através dos diálogos é possível compreender como essas analogias de associação e dissociação entre virtudes e vícios, do corpo e da alma, entre homens e animais, permitem que Platão defina o que seria um bom cidadão e um governante ideal e, ao mesmo tempo, distancie-o do mau cidadão e da figura do sofista. O pensamento platônico realiza constantemente uma relação de oposição entre suas perspectivas dessas duas figuras para chegar a uma conclusão que só é possível e somente emerge através do realce desta diferença.

Uma vez que essas analogias e metáforas com os animais e suas inter-relações são uma espécie de escala tônica de toda a filosofia de Platão, torna-se possível ver e demonstrar textualmente quão verossímil e assimilável e o quanto as diferenças e semelhanças - dentro da perspectiva platônica - contribuem para a construção e consolidação da Teoria das ideias e da reminiscência. Além do mais, pelo fato de as analogias constarem em todas as temáticas tratadas por Platão, é possível desenhar uma espécie de mapa que localiza seus conceitos e, conseqüentemente, explica-os. As ideias são como as estrelas que possuem elementos cujas cores revelam sua natureza e sua distância em relação ao discurso verdadeiro. Do mesmo modo acontece com as ideias no universo de Platão: a ideia de Justiça tem uma cor, a de Coragem outra, a do Belo outra e assim por diante. De modo análogo, portanto, cada ideia pode ser bem representada por um animal. As analogias com as virtudes ou defeitos dos bichos em relação aos seres humanos são a

unidade de medida platônica para determinar o quanto algo ou alguém está distante de uma determinada ideia e, assim, revelando sua tonalidade por causa dessa distância. Em outras palavras, em Platão, uma ideia é tanto melhor representada no plano sensível quanto mais proporcionalmente adequadas forem as analogias com o inteligível dentro de um discurso verdadeiro. Do mesmo modo, tanto mais verdadeiro o discurso a partir das analogias quanto mais precisamente conseguir descrever a ideia sobre a qual discursa, ao passo que será mais falso quanto mais longe estiver da referência a qual serve de base para o discurso.

Num primeiro momento, através da leitura e análise dos diálogos, percebe-se que Platão faz analogias e comparações de diversos animais com os seres humanos de modo positivo ou negativo dependendo do contexto, da ideia referida e do ensinamento a ser passado, seja ele moral, ético, político e/ou epistemológico. A partir da construção de um discurso que pode ser verdadeiro ou falso dependendo de quem faz e como o faz, há uma associação de virtudes ou deficiências da alma do ser humano com qualidades ou defeitos dos animais, para que seja compreendido e exemplificado se aquela alma está com a alma mais próxima do que é ser um bom cidadão e, por conseguinte, da perfeição e divindade ou se está mais perto da selvageria animal que pode ser representada pela sofística desinteressada pela verdade e pelo conhecimento. Assim, numa escala gradual, pelo fato de fazer discursos verdadeiros, o filósofo demonstra que ativou a reminiscência e assimilou as ideias de tal maneira que está mais perto da perfeição humana, da verdade, do conhecimento e do Bem inteligíveis enquanto o sofista, pelo fato de se orientar pelas ilusões do sensível e se contentar com elas, faz discursos falsos e se aproxima do tirano e da selvageria animalesca. Para Platão, o filósofo está no saber verdadeiro do ser e os sofistas na obscuridade dos discursos falsos do não-ser.

Essa afirmação surge da resolução platônica do problema parmenidiano entre ser e não-ser: agora, o não-ser é o outro em relação ao ser, e não mais sua total contrariedade ou negação da existência. Portanto, uma vez que as ideias podem ou não ser imitadas, mantendo sua proporção ou distorcendo-a, a verdade e a falsidade são possíveis numa escala gradativa de tal modo que o filósofo faz discursos verdadeiros e sofista faz discursos falsos. Constatamos isso pelos comentadores e análises que mostram uma evolução do pensamento platônico a partir de uma revisão que ele faz da teoria das ideias nos diálogos tardios.

Portanto, nosso trabalho pretende comprovar que a assimilação das ideias ocorre na recordação da alma do bom cidadão/dialético no movimento descrito pela teoria da reminiscência. Esta é ativada a partir dos discursos cheios de analogias e metáforas com os animais sendo que os verdadeiros dizem as ideias que são como são e as que não-são como não-são, e os falsos dizem o contrário. A linguagem metafórico-analógica está presente nos discursos de tal modo que sua natureza verdadeira ou falsa reflete se esse processo foi bem realizado ou não por aquele que discursa. E o melhor exemplo para ilustrar isso é Sócrates, quer dizer, a figura socrática e suas variadas encarnações de animais.

É para comprovar que as ideias existem e que podem ser conhecidas, além de resolver os dualismos entre sensível e inteligível, corpo e alma, governo e cidade, conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*), *methexis* e *mimesis*, *eikastike* e *phantastike*, que Platão busca consolidar essa tentativa não tão simples quanto sutil, mas que pode ser provada justamente através de Sócrates, ou melhor, da figura socrática, aquele filósofo – tanto animalesco quanto eminente, como veremos – que morreu por mostrar ser possível sair da caverna e alcançar as ideias com sua alma reminiscente.

Então, a monografia apresenta quatro capítulos: a linguagem analógica e metafórica, onde mostraremos sua importância para a filosofia platônica; o Filósofo e o Sofista, as duas personificações dos discursos do ser e do não-ser, respectivamente; A teoria das ideias e a teoria da reminiscência propriamente ditas, com suas implicações, problemas, condições de possibilidade, além das explicações que fundamentam isso; e, por último, a figura socrática que, para Platão, era a prova viva da verdadeira e bem sucedida apreensão das ideias através da reminiscência.

1. CAPÍTULO 1 - LINGUAGEM ANALÓGICA

A linguagem é o campo onde os bichos aparecem através das analogias que são a ferramenta que Platão usa para fazê-los expressarem toda a sua filosofia, principalmente a teoria das ideias e a teoria da anamnese. Apesar de toda a importância dessa via linguística, a linguagem em si é o meio linguístico sensível que busca um fim metalinguístico inteligível, cabendo-lhe então a sutil e delicada tarefa de traduzir sensivelmente um conteúdo apreendido inteligivelmente.

Podemos afirmar com certeza que Platão conhecia as Fábulas, tanto é que ele próprio cita uma delas no *Alcibíades I*, por exemplo, o que implica duas coisas para o nosso trabalho: em primeiro lugar que corrobora nosso argumento sobre a fórmula adaptada que veremos a seguir; em segundo lugar que – concomitantemente - consegue demonstrar que a verdade, apesar de não ser definível, encontra-se dentro dos discursos verdadeiros e, por isso, possibilita classificá-los assim; além de mostrar como que estes, por sua vez, possibilitam a consolidação da ponte entre a reminiscência e as ideias. A presente monografia, portanto, nesse primeiro capítulo, investiga como as ideias são reveladas através das analogias com os animais no âmbito da linguagem, bem como o modo o qual acontece esse processo, o que nos permitirá em seguida fazer uma análise minuciosa e aprofundada da relação entre sensível e inteligível personificada nas figuras do filósofo e do sofista com seus respectivos discursos.

1.1. Esopo: o início

As fábulas de Esopo - e o modo com o qual fazem os animais “falarem” - são o ponto de partida do nosso trabalho. Porque, provavelmente, também o é de Platão, já que ele menciona a fábula do leão e da raposa esperta como exemplo (*Alc.* 1 123a). Fábula é uma narrativa alegórica em prosa ou verso, cujos personagens são geralmente animais, que conclui com uma lição moral. Sua peculiaridade reside fundamentalmente na apresentação direta das virtudes e defeitos do caráter humano, ilustrados pelo comportamento antropomórfico dos animais, e estão divididas em duas partes: a narrativa e a moralidade. A primeira que trabalha com as imagens que constituem a forma sensível

e o corpo dinâmico/figurativo da ação; e a segunda que opera com conceitos ou noções gerais que pretendem ser a verdade “falando” aos homens. Através de uma associação analógica entre o comportamento antropomórfico dos animais ou animalizado dos homens, Platão consegue simultaneamente ilustrar uma determinada virtude ou algum defeito tanto quanto explicar e trazer à baila a ideia que está para além da linguagem. Essas duas partes são fundamentais nas analogias platônicas: a narrativa que alcança precisamente a alma provocando a reminiscência latente das ideias invocadas através das imagens textuais e de outras percepções sensíveis; e a moralidade que fala aos homens e lhes mostra ontologicamente a verdade e o saber através de alguma noção ética, política ou epistemológica. Em outras palavras, é o corpo dinâmico e figurativo da ação da linguagem de comparar com animais – ou seja, a analogia – que é capaz de despertar o conhecimento.

as características dos animais e a sua humanização, enquanto códigos de língua, obedeceram a um processo equivalente e registável em todas as culturas escritas, ao longo de vários períodos. De tal forma que é possível fazer-se um paralelo imediato com a imagética de determinados animais entre diferentes culturas, mas com faunas e sistemas sociais equivalentes. Além disso, mesmo quando se verifica uma diferença substancial das faunas regionais das culturas em paralelo, é possível encontrar as mesmas características humanas simbolizadas por diferentes animais. A isso se deverá o pré-conceito que o senso-comum aplica à observação comportamental dos animais, ao partir de características humanas para definições zoológicas. Ou seja, o homem tendencialmente humaniza o comportamento animal, julgando em função das concepções e natureza próprias do ser humano¹.

Platão, portanto, lança mão de seu bestiário linguístico-analógico nos diálogos para comprovar e sustentar a reminiscência e a teoria das ideias que estão no âmago da sua filosofia, porque as ideias são o pressuposto referencial extralinguístico que garante a inteligibilidade da linguagem no mundo sensível mobilista.

¹ FERREIRA, 2014, p. 32

1.2. Filosofia da Linguagem e Semiótica

Isso pode ser ilustrado se traçarmos um paralelo entre a particularidade das Ideias e as *proposições* da filosofia da linguagem da metafísica contemporânea. Quando fazemos a leitura das palavras estamos decifrando os sinais gráficos, mas com interesse não neles próprios, e sim no significado que há além deles. Dito de outro modo, aquela Ideia que buscamos *além dos códigos gráficos* que são usados para expressá-la é denominada de *proposição*, e não é uma entidade linguística². A proposição o cachorro late não deve ser confundida com a frase “o cachorro late”, porque a frase expressa a proposição, quer dizer, “proposição” se refere ao *conteúdo* expressado em uma afirmação e não ao objeto mundano. Segundo aqueles que defendem a teoria proposicional da linguagem, proposições são coisas abstratas cuja existência independe da nossa mente, ou seja, quando dizemos “pássaro”, esta palavra refere-se não ao animal concreto do mundo sensível diante de nós, e sim ao conceito abstrato de pássaro. Apesar de um conceito poder ser expressado com proposições diferentes, assumindo que uma proposição seja a mesma para qualquer pessoa que a compreenda, o conceito de pássaro deve ser idêntico ao conceito de pássaro de um norte-americano ou de um francês. Ainda que exista uma quantidade indefinida de frases que expressam o mesmo significado, “o cachorro late”, “the dog barks” e “le chien aboie”, por exemplo, são frases que expressam a proposição que o cachorro late.

É tão relevante esse paralelo entre as ideias platônicas e as proposições dos metafísicos contemporâneos que no livro sobre as teorias contemporâneas da verdade, Richard Kirkham explica um a partir do outro. Ele diz que uma *proposição* é uma entidade abstrata, é o conteúdo informacional de uma sentença completa no modo declarativo. A partir da noção de ideia platônica, a seguinte analogia pode ser útil: uma proposição está para uma sentença declarativa assim como uma ideia está para um predicado. Para falar de um jeito mais ou menos metafórico, as ideias de Platão são feitas da mesma coisa que as proposições, isto é, tem o mesmo conteúdo, independentemente de que conteúdo for este. Porque as proposições não são idênticas a tipos de sentenças, pois um tipo de

² Cf. LOUX, Michael. *Metaphysics*. London and New York: Routledge, 1998, p. 132-164; Cf. LYCAN, William. *Philosophy of language*. London; New York: Routledge, 2001, p.80-87

sentença não é nada além de uma coleção de seus membros, enquanto que uma proposição ainda existiria mesmo que nunca tivesse sido expressada em nenhum caso de sentença³.

Alguns estudiosos⁴ acreditam que a solução platônica consiste em mostrar que todo *lógos* é formado por partes - nomes e verbos combinados - e que, por isso, no caso de uma afirmação falsa, somente uma parte do *lógos* seria mal aplicada. Na frase “Teeteto voa”, por exemplo, o nome “Teeteto” está bem aplicado ao personagem designado e, apesar de o verbo “voa” estar mal aplicado, o *lógos* como um todo tem significado, pois parte dele se refere a algo. Então, um *lógos* poderia ser falso sem deixar de se referir ao objeto em questão, nesse caso, Teeteto. Contudo, nossa proposta de trabalho considera que esse não é o caso. Um *lógos* pode ter as duas partes mal aplicadas, sendo totalmente falso, e ainda assim ser significativo, porque a falsidade ou a verdade de um *lógos* é um caso de correspondência de suas partes com os objetos aos quais designam, ao passo que a significabilidade de um *lógos* é um caso de sua correta formação. Platão distingue a linguagem em dois níveis: o nível do nomear e o nível do *lógos*. No nível de nomear, usam-se verbos para indicar ações ou estados e nomes como referência às coisas ou sujeitos que realizam ou sofrem ações, ou estão em determinado estado. No nível do *lógos*, nomes e verbos unem e relacionam-se de maneira a formarem uma unidade. É nesse nível que se pode afirmar se algo é ou não é o caso, atribuir propriedades, estados ou ações a algum objeto determinado. Assim, o *lógos* é falso caso o objeto em questão não tenha a propriedade ou não esteja no estado nem realizando a ação. Com essa distinção, Platão também abre duas novas questões: uma sobre se os objetos referidos no nível da nomeação existem ou não; e a outra se os fatos ou estados de coisas afirmados no nível do *lógos* correspondem ou não ao que é afirmado. O crucial aqui, portanto, é que, mesmo se no nível dos nomes os objetos referidos não existirem, ainda assim o *lógos* - caso seja bem construído - terá significado, porque esse significado é garantido pela correta combinação dos nomes e verbos⁵.

Porém, não faz parte dos anseios deste trabalho falar da linguagem como uma disciplina filosófica, apesar de Platão ter refletido muito sobre o assunto a ponto de ter antecipado

³ KIRKHAM, 2003, p. 89

⁴ Cf. NUCHELMANS, 1973 p. 17; MCDOWELL, 1973 p. 235;

⁵ RIBEIRO, 2006, p. 124-125

a diferenciação entre *meaning* e *reference* que é tão importante para a filosofia da linguagem moderna⁶.

Ao invés disso, optamos por uma interpretação a luz da semiótica que, ao contrário da linguística, tem como foco os sistemas de signos não-linguísticos, quer dizer, signos como artifícios mediadores entre o que eles significam e o significado que está para além deles. Porque, antes de tudo, para ser signo é preciso significar algo além de si próprio, sendo representativo, mas numa relação subordinada⁷. Como as Ideias de Platão, por exemplo: apesar de estas serem comunicadas linguisticamente através dos discursos verdadeiros e falsos, o sistema que lhes atribui significado está para além da linguagem, ainda que esta seja o meio usado para traduzi-las.

Da mesma forma se sucede com as analogias e metáforas de Platão, uma vez que elas são um meio e não o fim em si: elas são a mídia que ativa o sensível na Anamnese tornando inteligível a teoria das ideias. A conclusão inevitável a qual somos levados é que para capturar ideias, portanto, precisamos de um discurso apropriado. Podemos afirmar que é como uma caça ao sofista onde a armadilha do discurso sobre ele deve ser tão adequada para captura-lo quanto um anzol para pegar um peixe. Para ilustrar isso, Platão compara metaforicamente os tipos de pescadores e cita qual deles é o sofista: aquele que pesca os jovens ricos e fere-os com o anzol de isca falsa que nada mais é senão os discursos falsos (*Sph.* 217b-222a). Mas o que o distingue do filósofo então? Abordaremos mais pormenorizadamente a questão no capítulo dois, mas de fato a resposta está no tipo de discurso que cada um faz.

Portanto, “o λόγος é o significado de uma afirmação constituída pela combinação de verbos e nomes e que pode ser verdadeira ou falsa”. Isto nos leva a uma última observação. Como vimos, Platão afirmou que uma sentença é corretamente formada através da combinação de nomes e verbos mas, além de afirmar que, se essa combinação é significativa, então é uma combinação apropriada, ele nada diz sobre quais seriam as regras que regeriam essas combinações. Existiriam leis que mostrariam claramente quais Ideias podem combinar-se e quais não? É natural pensar, em se tratando da significação da linguagem, que tais regras seriam as prescritas pela gramática da língua grega. Mas vimos que Platão chega aos seus resultados pelo estudo, não da gramática, mas do significado dos grandes gêneros metafísicos, tais como Ser, Não-Ser, Movimento, Repouso, Outro e Mesmo. É a rede de relações que esses gêneros formam que explicita as possibilidades do discurso significativo. Ou seja, as regras de associação dos gêneros supremos são como que as leis lógicas (necessárias) que espelham (imitam) a estrutura do mundo e, portanto,

⁶ ERLER, 2013, p. 194 *et seq.*

⁷ DEELY, 1990, p. 35

garantem, por meio do seu conhecimento, que o homem entenda o universo em que vive⁸.

1.3. A verdade: discurso verdadeiro e discurso falso

A diferença entre o filósofo e o sofista é uma questão de perspectiva: por um lado, para Protágoras não existe discurso falso e, por outro lado, Platão tenta desesperadamente encontrar uma perspectiva que não seja apenas a do sujeito falante, tentando ancorar a verdade a um sistema de referências objetivas fora do indivíduo. Pressupondo sempre que um discurso sobre o não-ser não é um discurso de algo que não existe, Platão quer provar que um discurso verdadeiro é o que diz as coisas que são como objetivamente são e, ao mesmo tempo, que existe um discurso falso que é o que diz as coisas que são como objetivamente não são. Entretanto, seja para Protágoras seja para Platão, dizer as coisas que não são como não são é um discurso verdadeiro. Sendo assim, a questão remete à ação fundamental que é a do dizer, isto é, do fazer o discurso e do discurso em si, pois é ele quem identifica a qualidade de ser verdadeiro ou falso⁹. Platão também usa uma analogia para esclarecer isso melhor: um discurso que chama a mesma coisa de “homem” em público e “cavalo” no privado é um discurso falso porque revela uma completa arbitrariedade de toda a linguagem, além de causar o fim da própria linguagem (*Cra.* 385a-b). A outra analogia usada por Platão para reforçar esse argumento é que da mesma forma se sucede a uma pessoa sã que não se atreveria a dizer que um boi é um cavalo e vice-versa, confundindo a si mesma e a outrem (*Tht.* 190c).

O intuito do argumento é provar que existem sim um discurso verdadeiro e um discurso falso, além de ser possível distingui-los, porque não se pode chamar “homem” em público e “cavalo” em privado já que um discurso fundado na subjetividade e tido sempre como verdadeiro será contraditório, pois será falso na realidade, quer dizer, apresentará as coisas que são como não são, e assim, incorrerá em erros tão absurdos quanto confundir um cavalo com um boi ou vice-versa. Aqui há uma crítica ao pensamento de Protágoras por este defender que um discurso é sempre verdadeiro da perspectiva de quem fala. Ora, para Platão, é óbvio que, um discurso realmente verdadeiro deve estar para além do

⁸ RIBEIRO, 2006, p. 125

⁹ CASERTANO, 2010, p. 136-137

indivíduo que o enuncia; e tem de estar de acordo com a verdade que aparece na realidade, ou seja, tem que dizer as coisas que são objetivamente como de fato são. Desse modo, não se pode chamar um homem de cavalo e nem é possível alguém em sã consciência confundir um cavalo com um boi ou o contrário, seja da perspectiva de quem fala ou não, porque alguém que realmente conhece a ideia de um cavalo e a ideia de um boi não confundirá um com o outro, por mais retoricamente convincente que esteja o discurso falso que assim o pretenda.

O sucesso da proposta da filosofia de Platão, portanto, depende da verdade, pois ela é o primeiro critério para uma possível e bem sucedida enunciação das Ideias dentro da linguagem e, conseqüentemente, dos discursos. Porém, onde se encontra a verdade? Não é de se estranhar que não haja no corpo platônico uma definição da verdade, porque ela é uma questão dos deuses e não dos homens. Mas os homens, embora não possam ser sábios, podem vir a se tornar filósofos, quer dizer, podem ter amor pela sabedoria e pela verdade. De fato, há uma série de características da verdade, como por exemplo, uma necessidade lógica, a irrefutabilidade, sua universalidade e também uma “incomodidade”. Tudo isto a enquadra formalmente mesmo sem dizer “o que” ela é. Dentre todas, a mais importante característica é a de se contrapor à falsidade, pois é ela que permite Platão contrastar os discursos verdadeiros e falsos através das figuras do filósofo e do sofista como veremos no próximo capítulo. Por enquanto, vamos partir do pressuposto que, apesar de não aparecer explicitamente “o que é” a “verdade” no corpo platônico, temos sim algumas noções que apontam para a ideia de verdade através do discurso verdadeiro. Este sim definido por Platão como o único instrumento capaz de procurar a verdade, porque ele é o único palco onde se representa a essência da verdade, com todo seu aspecto discursivo e dialético, onde opiniões se confrontam, se refutam, mas que também podem encontrar pontos de convergência¹⁰. Por esse motivo é fundamental para nossa tese e mais a frente veremos o porquê.

Para ilustrar tamanho amor pela sabedoria e pela verdade, Platão compara proporcionalmente seu impacto na alma às dentadas selvagens de uma víbora (*Smp.* 217e-218a). É um convite para imaginar a força da mordida de uma cobra de modo que se tenha noção da força que a verdade exerce na alma. E é justamente por ser uma sensação experimentada pela alma que Platão compara-a com a dor de uma mordida que é uma

¹⁰ CASERTANO, 2010, p. 12-14

percepção sensível: é através desse movimento analógico-discursivo – como veremos adiante – que a filosofia platônica é capaz de demonstrar como dois elementos aparentemente distantes e distintos – sensível e inteligível – podem ser associados e aproximados precisamente por terem quaisquer semelhanças construídas e estabelecidas a partir do discurso que os relaciona. E nossa tese é que as analogias com os animais são a escala que melhor explica e ilustra essa relação, porque quanto mais verossímil o discurso mais se aproxima das Ideias.

É evidente que, para Platão, a linguagem (*logos*) enquanto um recurso para a busca argumentativa da verdade é a base para o exercício da filosofia (*Sph.* 260a). Porque o próprio pensar é um diálogo silencioso da alma consigo mesma (*Tht.* 189e-190a; *Sph.* 263e), o que justifica acreditar que soluções – e também as ideias - possam ser encontradas na conversa dialética através do questionamento socrático acerca da ontologia, quer dizer, a partir da pergunta investigativa “o que é?”.

Por exemplo: questiona-se no *Fédon* o que significa a palavra “igual” em busca do “igual em si”. Obtém-se como resposta imediata e mais óbvia uma lista, como por exemplo, dois pedaços de pau com o mesmo comprimento. Porém, o problema dessa estratégia é que, dependendo de quem olhar, um graveto de madeira pode ser igual a outro e diferente de um terceiro (*Phd.* 74a-b). Assim, Platão mostra que os seres humanos podem discordar e/ou se enganar sobre suas percepções sensíveis, e também que algo pode exemplificar dois conceitos opostos, sendo concomitantemente certo e errado dizer que é igual e desigual. O mesmo pode ser dito sobre conceitos como “grande” e “pequeno”, “leve e pesado” (*R.* 479a-b), tal qual “ouro” e “marfim” podem ser belos e feios dependendo da indicação (*Hp.Ma.* 290a-c). É óbvio que nós temos a concepção de conceitos como a igualdade, e sabemos o modo adequado de usar esse vocábulo no dia a dia. Mas como adquirimos este saber? A pergunta é válida porque nenhum objeto sensível ilustra precisamente o que é a igualdade, nem a igualdade em si, porque o mundo sensível não possui exemplos perfeitos e não ambíguos da igualdade¹¹.

Então é para solucionar esse paradigma que Platão usa as ideias como referencial metalinguístico que garante o significado tanto dos conceitos quanto da linguagem¹². Porque elas é que são capazes de explicar satisfatoriamente um determinado conceito sem

¹¹ Cf. CASERTANO, 2016, p. 21

¹² Cf. SOUZA, 2006, p. 1

exemplificar também o seu oposto, porquanto esses conceitos são apreendidos pela alma e não pelos sentidos. Quer dizer que, para consolidar e defender a teoria das ideias e da Reminiscência, Platão utiliza a linguagem e, principalmente, as analogias com os animais, para estabelecer a ponte entre as ideias e a reminiscência da alma.

Veremos que, em sua concepção de linguagem, Platão tentará manter um equilíbrio entre duas teses opostas a fim de resolver os paradoxos de ambas: a tese segundo a qual palavra e ser estão conectadas de tal modo que dizer algo é dizer o ser, e a tese de que palavra e ser não tem nenhuma ligação, pois aquelas são apenas signos arbitrário que usamos para rotular as coisas. A solução de Platão consiste em tentar separar o ser e linguagem sem, no entanto, fazê-los perder contato. No diálogo *Crátilo* Platão analisa e critica, como esperamos mostrar a seguir, sob a rubrica de convencionalismo e naturalismo, as posições de Protágoras e de Górgias-Heráclito, respectivamente¹³.

No debate entre convencionalismo e nominalismo presente no *Crátilo*, vemos uma investigação acerca das origens da linguagem e a complexidade da análise platônica. No que se refere às teses dessa gênese, apesar de serem perspectivas totalmente opostas, Platão demonstra que, seja a partir da tese dos sofistas (convencionalismo) seja a partir da tese de Parmênides (naturalismo), os resultados aos quais se chega são os mesmos: que (a) nenhum nome é mal atribuído, portanto, todos os nomes são verdadeiros; e (b) é impossível falar algo falso. De um lado, é nítido o objetivo platônico de minimizar a questão da correção dos nomes da forma como era discutida nos ambientes ligados aos sofistas. Por outro lado, ele também quer mostrar que o problema da correção dos nomes está ligado à questão da verdade, e, por isso, a atenção deve ser deslocada para a análise do discurso, que é o único instrumento verdadeiramente cognitivo, muito diferente de uma “sabedoria” qualquer mais ou menos inspirada (aqui uma crítica aos poetas). Isso quer dizer que, mais que aos nomes, é ao discurso que podem ser atribuídas as características fundamentais de verdade ou falsidade sobre as quais se deve investigar. Entretanto, para que se possa predicar a verdade de um discurso é necessário saber o que é a verdade¹⁴.

A conclusão de Platão é que não vai ser através dos nomes que devemos estudar ou conhecer as coisas, e sim através delas próprias. Porque, de fato, é possível chegar a conhecer os entes dispensando os nomes. Não se resolve o problema do conhecimento e da verdade, portanto, transformando-o no problema da correção e verdade dos nomes,

¹³ RIBEIRO, 2006, p. 38

¹⁴ CASERTANO, 2010, p.138

pois é inútil discorrer sobre quem pôs os primeiros nomes e se os pôs bem ou não, sejam eles homens, deuses ou semideuses. O exemplo usado por Platão para ilustrar e reforçar esse argumento é o caso da ave que, segundo Homero, os deuses mais acertadamente chamam de *khalkis* enquanto os homens chamam de *kymindis*. (*Cra.* 392a). O que isso quer dizer exatamente? Essa analogia significa que não é com uma investigação acerca dos nomes que podemos chegar à verdade, uma vez que a verdade sobre as coisas que são deve ser procurada “fora” dos nomes, isto é, temos que procurar outras coisas “fora dos nomes” que deixem claro pra nós quais deles são falsos e quais são verdadeiros e indicam de maneira evidente a verdade das coisas que são¹⁵.

O nome, por ser a menor fração que faz parte do discurso, funciona de maneira análoga a ele, de modo que toma suas características podendo dizer um nome falso e, portanto, ser falso ou podendo dizer a verdade e, portanto, ser verdadeiro. A ação fundamenta-se exatamente no ato de dizer, do discurso em si, como havíamos falado anteriormente. Nomear é uma ação e, portanto, deve ser feita com um instrumento compatível que é o nome. Um instrumento que se for bem usado, quer dizer, respeitando a natureza do que nomeia, será capaz de ensinar algo e a distinguir sua essência (*Cra.* 388a-c). Por exemplo: se de um cavalo nascesse um produto natural de um touro, este não deveria ser chamado pelo nome do pai, mas sim conforme o gênero a que pertencesse, logo, devem receber o mesmo nome os seres que nascem de acordo com as regras da natureza. O argumento de Platão fica ainda mais claro quando acrescenta que parece certo dar nome de leão ao filhote do leão, e também de cavalo o filhote do cavalo. Desconsiderando, é claro, os casos excepcionais e monstruosos onde, por exemplo, de um cavalo nasce algo diferente dele. Mas sim quando se refere ele ao seu produto natural. Se, caso contrário à natureza, nascesse de um cavalo um produto natural do touro, não deveria receber o nome de potro, mas de bezerro, nem poderia ter o nome de homem o produto que nascesse sem características humanas. E o mesmo vale para as árvores e tudo mais. (*Cra.* 393c - 394e).

O que Platão quer dizer quando faz a analogia com os filhotes do leão e do cavalo é que não importa se o filhote do cavalo vai ser chamado de potro ou de poldro, por exemplo, desde que o nome esteja em consonância com a natureza deste bicho e que carregue em si sua essência do que é ser um cavalo, isto é, da ideia de cavalo. O dito popular “filho de peixe, peixinho é” também se baseia nessa premissa e ilustra esse raciocínio. E é através

¹⁵ CASERTANO, 2010, p. 145 *et seq.*

desse mesmo princípio que a biologia, utilizando um pensamento categorizador da filosofia, consegue estabelecer uma classificação científica estruturada em conceitos de taxonomia, dentre eles, de gênero, espécie e subespécie. Quer dizer que há uma ideia universal de genoma e morfologia, isto é, características que abrangem o gênero dos equídeos da espécie dos cavalos que os configuram como tal independentemente da grande variedade de subespécies (raças) entre si: todas estão interligadas pela ideia da natureza do que é ser um cavalo.

Para Platão, a verdade dos nomes está contida naquela coisa a qual ela nomeia, e não o contrário. Isto é, devemos procurar a verdade fora dos nomes e o porquê de eles nomearem o que nomeiam. Como na analogia do cavalo e da sua prole: o nome do animal traduz a sua essência que é captada de fora e é comprimida na palavra, assim como passa adiante para o seu filhote. Porém, se do cavalo vier a nascer um filhote de touro não poderá ser chamado de potro, porque não contém a ideia da natureza de um cavalo. Alguém pode ter a noção do que é um cavalo e/ou das suas características sem necessariamente saber ou se lembrar o modo que ele é chamado. Também podemos exemplificar isso pela mecânica dos carros que mensura em “cavalos” a potência do veículo, mas não por causa meramente do nome do animal, e sim por causa da sua ideia de força motriz que traz atrelada consigo. E, mediante esse raciocínio, fica claro o motivo de Platão achar inadmissível chamar “homem” em público e “cavalo” em privado, porque o nome precisa ser verdadeiro para que o discurso seja verdadeiro, mas um discurso não é verdadeiro apenas por causa dos nomes que o formam e sim pela sua ação de discursar. Em outras palavras, não é o nome que consolida a veracidade do discurso, mas a verdade do discurso que possibilita um nome verossimilhante.

Conseqüentemente, segundo Platão, é ridículo pensar que com uma investigação sobre os nomes se possa alcançar a verdade. Por outro lado, entretanto, ele também mostra que é possível tentar uma ciência do discurso. Procurar a verdade dos nomes nos próprios nomes é uma tarefa vã e ilusória, uma vez que não há uma ciência das origens da linguagem, pois os nomes antigos, enterrados por debaixo dos escombros do tempo, escondem sua origem, seja ela divina, humana ou de antigos poetas sábios. Todavia, pode ser que haja uma ciência do uso da linguagem, uma possibilidade de examinar a linguagem com uma certa correção técnica. Então, o método que se pode percorrer é o de examinar com capacidade técnica os problemas da adequação e da conveniência dos nomes, ou seja, da linguagem em si. Portanto, analisar os nomes com a consciência de

procurar e de investigar, porque no fundo, há uma superioridade do homem que investiga em relação aos homens sábios e aos deuses que deram origem aos nomes e à linguagem. Superioridade esta que já havia sido evidenciada na metáfora da tecelagem, quer dizer, a superioridade de quem usa em relação a quem faz: o juiz da bondade da lançadeira não é o carpinteiro que a construiu e sim o tecelão que a usa. E do mesmo modo se sucede com a bondade e eficácia dos nomes cujo juiz não é o nomoteta ou quem os estabeleceu e sim quem os usa que é o dialético que sabe interrogar e responder. Pois o dialético, mesmo sem saber sobre sua origem, é o único quem pode investigar a correção e a verdade dos nomes, e julgar a sua eficácia e adequação. Subentende-se que esta é uma habilidade exclusiva do filósofo e não do sofista, porque é ele, em contrapartida deste, que está com os olhos da alma voltados para as Ideias e sabe que não se pode chamar “homem” em público e “cavalo” em privado e nem vai confundir boi com cavalo, porque é ele, em verdade, que diz – objetivamente - as coisas que são como são e as que não são como não são. O papel do dialético é adquirir consciência que o discurso é um instrumento único o qual não se pode nivelar às próprias coisas, porque são fundamentalmente diferentes. Porém, esta é uma consciência à moda de Górgias e dos sofistas que Platão conserva profundamente, sendo este um dos pontos de convergência do qual falávamos entre essas duas figuras¹⁶.

A analogia usada para elucidar esse argumento é que se fosse preciso indicar alguma coisa pesada ou leve, levantaríamos as mãos para o céu para imitar a própria natureza da coisa; para o chão é que as estenderíamos se fosse algo pesado ou baixo. E no caso de quisermos indicar um cavalo a correr, ou qualquer outro animal, procuraríamos deixar nosso corpo semelhante ao deles, tanto quanto possível, assim na forma como no gesto. Então é possível exprimir algo por meio do corpo imitando o corpo que queremos indicar. Se procurarmos imitar seja o que for, poderemos exprimir o que quer que seja por meio de nos expressarmos com a voz, a língua e a boca. O nome, portanto, como parece, é a imitação vocal da coisa imitada, indicando quem imita, por meio da voz, aquilo mesmo que imita. Porém, essa explicação ainda não é o bastante, porque teríamos que concordar que as pessoas que balam como os carneiros, ou cantam como os galos, ou imitam a voz de qualquer outro animal, nomeiam as coisas imitadas. (*Cra.* 423a-d).

¹⁶ CASERTANO, 2010, p.149

Uma coisa é o nome e outra é a coisa a qual ele nomeia. E, partindo da consciência dessa alteridade, o campo da verdade só pode estar num dos dois níveis. O nome é um ato imitativo da coisa tanto quanto uma imagem pictórica ou escultórica qualquer, e uma vez que a qualificação como correta ou incorreta pode ser atribuída a qualquer outra imagem, a qualificação de ser verdadeira ou falsa diz respeito apenas à imagem verbal. Esta é uma particularidade própria somente do discurso que nos possibilita defini-lo como um discurso verdadeiro ou um discurso falso (*Cra.* 430a – 431b). Ele tem o poder de exprimir qualquer coisa e pode significar tudo através de sua natureza dupla verdadeira e falsa (408c). O discurso, portanto, tem um modo de ser que não é o das coisas, não duplica o mundo, mas refere-se a ele. E é só nesta ação de se referir às coisas que ele adquire as características de verdadeiro ou falso. Porém ainda fica uma pergunta: mas quando é então que o discurso significa e diz de maneira correta e verdadeira? A ideia-base dessa resposta reside no fato de que nome e discurso precisam indicar algo singular para poderem ser classificados como corretos e verdadeiros.

Esta ideia-base passa por várias definições: é uma ideia transposta nas letras e nas sílabas; é o significar a coisa mesma; o tornar predominante a essência da coisa mostrada pelo nome; o conseguir esclarecer qual é em si cada ente; o conseguir imitar a *ousia* (οὐσία) de cada coisa, conseguindo assim mostrar de cada coisa aquilo que ela é, a partir do momento em que cada coisa tem uma essência/realidade sua; o indicar a coisa tal como ela é; o reproduzir com sílabas e letras a essência das coisas, ou o signo das coisas¹⁷.

Neste ponto, podemos citar a analogia com o Deus Pan - que é híbrido, isto é, de natureza dupla, pois é metade deus na parte de cima do corpo e metade bode na parte de baixo –, pois é o que melhor enfatiza a argumentação platônica: os nomes dos deuses que estão de acordo com aquilo que representam. Quanto a Pan, por exemplo, é fácil compreender que é de natureza híbrida, uma vez que o discurso indica todas as coisas (Pan) e circula e se movimenta sem parar, além de ser de natureza híbrida, quer dizer, verdadeira e falsa ao mesmo tempo. O que há nele de verdadeiro é liso e divino, e reside no alto com os deuses; por outro lado, o que há de falso mora embaixo com a multidão dos homens e é rude como o bode da tragédia, pois o maior número de mitos e das mentiras se encontra justamente na vida trágica. É justo, portanto, que seja denominado Pan Aipolos, Pã Cabreiro, o que tudo (*pan*) exprime e é movimentador constante (*aei polôn*) das coisas, o filho híbrido de Hermes, liso em cima e rude e semelhante a um bode em baixo. É evidente

¹⁷ CASERTANO, 2010, p.151

que Pan é discurso ou irmão do discurso, a ser, de fato, filho de Hermes, pois é muito natural que haja semelhança entre irmãos. (*Cra.* 408c-d).

Platão faz estas analogias para mostrar que o discurso em si é ambíguo, pois ao mesmo tempo pode ser verdadeiro e falso no que se refere às coisas; além de confirmar o que vínhamos falando até aqui sobre o fato de adquirir a qualidade somente quando é usado: caso se refira à parte alta, a parte de cima de Pan, se disser as coisas como são, será divino, liso, macio e verdadeiro, caso se refira à parte de baixo, se disser as coisas que são como não são, será rude, áspero e falso. Sendo assim, o que diferencia uma perspectiva de outra é precisamente a ação do discurso, ou seja, é o uso que se faz dele que lhe concede o rótulo de verdadeiro ou falso. A partir da premissa que cada coisa tem uma essência/realidade, quer dizer, sua ideia, dentre todas as ideias-base para a resposta, a principal é que é precisamente através da ação discurso que podemos confirmar ou não se a *ousia* de cada coisa foi realmente imitada a ponto de ser possível mostrar de cada coisa aquilo que ela é. Caso se confirme, o discurso tem a verdade em si e, portanto, é verdadeiro ou se não confirmar não tem a verdade e, portanto, é falso.

O *Crátilo* se coloca na mesma perspectiva teórica de outros diálogos como *Parmênides* e *Sofista* em que se analisa e se enfrenta o problema da linguagem e da sua relação com a realidade. Isto significa que este recorrer à *ousia* das coisas que deve ser reproduzida nos nomes e nos discursos indica duas coisas: em primeiro lugar que, estabelecendo que o nome não é a coisa, Platão reconhece que a linguagem é o único nível no interior do qual se pode encontrar a verdade, pois a verdade das coisas não pode residir nas coisas mesmas, mas sim no discurso que nós construímos sobre as coisas; e em segundo lugar, ele nega que a verdade possa residir simplesmente nos nomes. Ou seja, o critério de verdade das coisas, exatamente enquanto critério, não pode residir nas coisas mesmas, mas deve estar no seu exterior e, em outras palavras, ele é o discurso que nós construímos. Não o nome, mas o discurso, porque é ele quem significa de fato as coisas. O nome só é significativo enquanto participa do discurso que lhe confere significado. Se o discurso diz a verdade, então o nome está sendo usado corretamente e, portanto, também diz a verdade. Dizer a verdade - em termos de sinônimos da verdade das coisas - nada mais é que mostrar, indicar a ideia, a essência, o signo, ou seja, aquilo que a coisa realmente é. Esta sim é uma ciência do uso da linguagem e dos nomes, que é capaz de tornar os homens mais apropriados a alcançar a verdade, ao contrário da ciência da origem da linguagem e dos nomes que é proibida ao saber dos seres humanos. Uma tarefa realística do dialético,

como foi visto, porque ele é o único capaz de julgar a correção da linguagem e dos nomes, isto é, do discurso¹⁸.

A menção explícita à figura do filósofo corrobora o argumento de Casertano (2010) que estamos adotando, porque – segundo Platão –, por ser o juiz da correção e da verdade da linguagem e dos nomes, é ele quem discursa e significa as coisas de maneira correta e verdadeira pelo fato de ser capaz de demonstrar através das analogias a *ousia* do que alguma coisa realmente é. Está implícito que é o filósofo quem faz corretamente em contrapartida dos sofistas, porque apenas aquele que tem amor pela sapiência e pela verdade é capaz de discursar verdadeiramente mostrando e indicando, através do nome verdadeiro dentro do discurso verdadeiro, a essência e a ideia daquilo que a coisa realmente é, como no exemplo de que não se pode chamar “homem” em público e “cavalo” em privado, porque estes nomes usados desta maneira não estariam indicando a essência e a ideia destas coisas como realmente são. No outro exemplo do caso da analogia com o Deus Pan, é o filósofo quem sabe apontar para a parte superior que é a divina e verdadeira e para a parte de baixo que é a do bode e falsa, além de discursar claramente dizendo qual parte é qual sem confundir a si mesmo e a outrem.

As analogias, devido ao seu caráter altamente imagético, são um recurso que serve ao propósito de exemplificar os argumentos de tal modo a esclarecê-los tanto quanto reforçá-los, o que faz com que a filosofia platônica seja demonstrada de um jeito eficaz. Isso acontece por causa da eficácia do nome que é imagem da coisa (*Cra.* 431d) e por ser ato imitativo quando dito (423b), o que faz com que no nome enquanto tal não haja nem verdade nem falsidade, quer dizer, a imagem e o nome estão longe de possuir as mesmas características da coisa a qual imita. O que aconteceria às coisas que são nomeadas pelos nomes se estes todos e em todas as suas relações se tornassem semelhantes? De fato, seria ridículo, porque todas as coisas tornar-se-iam o dobro e não seria possível diferenciar nenhuma delas entre qual a coisa mesma e qual o nome dela (432c-d). Isso quer dizer precisamente que a metáfora e a analogia não podem ser iguais àquilo que designam, porque discursar que “o ferro é duro como ferro” não diz coisa alguma, porque há uma dinâmica de semelhança e dessemelhança entre as figuras de linguagem e aquilo a que designam: existem poderes imateriais que de alguma forma têm valor apesar de não serem valoráveis. Aqui quando se diz “de alguma forma” quer dizer que não se aplica de forma

¹⁸ CASERTANO, 2010, p. 151

exata e sim de modo aproximado, pois as analogias de Platão e os discursos sobre os quais ele está falando se pretendem verossímeis e dizem respeito, em primeiro lugar, à semelhança com a verdade e, em segundo lugar, que não podem nem devem ser iguais à verdade¹⁹. Isso significa que o nome não pode ser uma imagem perfeita da coisa que nomeia, porque senão ia simplesmente duplicá-la e não exprimiria a verdade com seu caráter e sua essência junto com o discurso do qual necessariamente faz parte. Assim como para o nome, o discurso se serve da mesma distinção do nome como imagem da coisa que nomeia que também deve possuir uma certa qualidade e que não pode possuir as mesmas características daquela coisa da qual é imagem, mas exatamente a de mostrar o signo, a *ousia* da coisa. Há uma inerência entre o nome e a coisa que nomeia, mas uma inerência que não é material ou imediata e sim em consequência do fato de que o nome reenvia sempre para um significado seu e não simplesmente para a coisa: é sobre essa inerência que se baseia a eficácia dos nomes e da comunicação, por conseguinte²⁰.

Sendo assim, imitar o barulho do animal com a voz, por exemplo, apesar de ilustrar sonoramente uma característica, não consegue de fato mostrar o signo e a *ousia* deste bicho. Apesar de fazer referência à imagem e ao som do animal, não remete a sua essência nem a sua natureza. Podemos observar isso também naquele exemplo do filhote do cavalo, que de fato é chamado assim porque o nome possui a inerência, naturalidade e correspondência, uma vez que “potro” reenvia para o significado do que é ser da prole do cavalo, isto é, da ideia do cavalo. É sobre estas bases que se dá a eficiência dos nomes e da comunicação, além de serem as bases em que Platão se apoia para fazer as analogias com os animais que fundamentam os discursos verdadeiros que, por sua vez, são verossímilantes às ideias e consequentemente impossibilitam alguém em sua consciência confundir um boi com um cavalo, ou então chamar “homem” em público e “cavalo” em privado, além de desconstruir a retórica dos discursos falsos dos sofistas, porque caso contrário não haveria tal sucesso na comunicação.

Embora o discurso construído com os nomes e sobre eles não tenha em si nenhuma verdade, serve exatamente para comunicar que é o primeiro e necessário grau para que possa ser instaurada uma pesquisa em comum, quer dizer, um diálogo. De fato, como foi visto, há uma eficácia na comunicação. E passar para o plano desta comunicação equivale negar a validade de uma abstrata correção dos nomes e, portanto, de uma pesquisa que

¹⁹ BERNARDO, 2004, p. 27-28

²⁰ CASERTANO, 2010, p.152-153

pretenda encontrar a verdade no nível puramente nominalista. A comunicação nada mais é que transferência de indicações e os nomes são o instrumento da comunicação. Logo, junto com a imitação, o hábito e a convenção também são elementos fundamentais para o trabalho do dialético o qual se esforça na procura constante de uma maior correção dos nomes na linguagem. Porém, a convenção não é mais do nomoteta nem do indivíduo que a estabelece conforme seu arbítrio causando a impossibilidade da comunicação, mas sim do processo real que se atua quando dois ou mais falantes se comunicam através da linguagem. Então, o nível concreto no qual devemos agir é a comunicação, quando dois sujeitos falantes reais se preocupam no estabelecimento dos vários níveis, das coisas, das palavras, das ideias para a procura conjunta da verdade das coisas que são ditas. Porque de fato não sabemos o que é a verdade, mas sabemos o que é um discurso verdadeiro que é dizer as coisas como são. Destarte, a verdade está no discurso verdadeiro e, por conseguinte, ainda e sempre está na procura de uma relação satisfatória, quer dizer, uma relação justa, entre o que dizem os sujeitos falantes e o que está fora deles, isto é, o mundo real no qual há movimento e ação²¹.

Com efeito, quando Platão fala na busca dessa relação justa entre a qualidade do discurso e quem discursa, não deixa de ser a procura pela relação justa entre as Ideias e o mundo sensível. Daí a estratégia de usar as analogias dentro dos discursos para aproximar os dois planos, pois assim fica mais fácil de visualizar – e, portanto, compreender - que uma mulher bela é diferente do Belo em si tanto quanto um cavalo difere de um boi, de modo tão evidente que uma pessoa em sã consciência não poderia confundir as duas coisas. Em outras palavras, as analogias servem precisamente para esclarecer como se dá essa relação justa, quer dizer, como se relaciona a Ideia com aquilo que detém sua *ousia*, seja por participação ou imitação, seja através da semelhança ou da dessemelhança com a verdade constituída na construção de um discurso verdadeiro ou de um discurso falso, sendo possível fazer uma verificação mediante o diálogo. E através dessa dinâmica dialógica, além de poder verificar quão justa é essa relação, é possível sempre aproximá-la infinitamente. É por isso que, do ponto de vista platônico, é trabalho do dialético o combate à uma máxima que diga que todo discurso é verdadeiro do ponto de vista de quem fala, uma vez que isso não traduz uma relação justa entre o falante e o mundo exterior, assim como não há uma relação justa em chamar de touro o filhote do cavalo. É mediante isso que Platão pretende se esforçar para obter uma maior correção dos nomes

²¹ CASERTANO, 2010, p.153

e da linguagem em contrapartida dos sofistas e de quem quer que acredite que se possa chamar “homem” em público e “cavalo” em particular, porque isso é falso simplesmente por dizer as coisas que são como não são. A linguagem, a comunicação e a diferença entre os discursos verdadeiros e os discursos falsos são o construto inteligível que possibilita a inteligibilidade das Ideias platônicas. E as analogias com os animais são a ponte que conecta os discursos verdadeiros às ideias através do despertar da reminiscência da alma.

1.3.1. A matemática das analogias com os animais

É forçoso reconhecer a sutileza e importância das analogias com os animais dentro da teoria das ideias e da reminiscência, principalmente no que tange às suas implicações cujas noções funcionam como pontos referenciais da filosofia platônica, a saber: ontológicas, por razões óbvias de condição de existência; gnosiológicas e epistemológicas, porque dizem respeito às origens, reflexões e desenvolvimento do conhecimento e dos limites da cognição humana; políticas, éticas, morais porque envolvem a vida na pólis e visam o melhor para os seres que compõem a sociedade ateniense. Através da linguagem e do uso que o discurso verdadeiro faz dos bichos, é como se Platão – com o perdão da imagem crua - acertasse esses seis coelhos com uma cajadada só, ou como se capturasse e explicasse cada uma destas dimensões com a armadilha analógico-discursiva adequada. Em outras palavras, é através do rio da linguagem - da confluência dos rios dos diálogos do dialético - que a filosofia e as Ideias platônicas fluem na alma. Consequentemente, isso reflete no cidadão que, por sua vez, reflete na cidade. Portanto, postular as ideias como referenciais serve à filosofia de Platão como um todo: tanto à linguagem quanto à ética, à moral, à epistemologia e à política. No interior deste quadro teorético, as analogias com os animais são o artifício simbólico capaz de explicar – ao mesmo tempo – onde estão, o que são e como funcionam essas noções tão importantes para tal projeto filosófico.

No fundo, Platão sabe que é difícil provar se as coisas são assim ou se igual ao que falam os seguidores de Heráclito, mas de qualquer modo não é sensato cuidar de si e da própria alma entregando-se aos nomes acreditando ser assim possível conhecer a realidade ao mesmo tempo em que desvaloriza a si e as coisas como se não houvesse qualquer estabilidade nelas a ponto de desmancharem como argila. Para curar a alma é preciso

procurar qualquer coisa estável, pois o único critério para o conhecimento é precisamente mirar ao belo e ao bom para achar uma relação estável entre coisas e entes que mudam. Algo que é o trabalho infinito do dialético e do filósofo onde só há uma coisa certa: necessário se faz investigar atenciosa e corajosamente para não ser apressado demais nas conclusões (*Cra.* 440a-c).

A teoria das ideias e da reminiscência, portanto, através da linguagem analógica e seu princípio matemático, são a proposta de Platão para consolidar a confluência entre o rio do mobilismo de Heráclito e rio uno de Parmênides. Pois a matemática em Platão tem um papel decisivo de duas maneiras: primeiro porque fornece um modelo para a argumentação e o raciocínio filosóficos, e segundo porque permite a proposta de explicação da natureza perfeitamente original, com uma economia muito eficaz pelo fato de não passar pela linguagem ordinária. Resumindo: em Platão, pode-se dizer que a matemática representa a marca do inteligível no mundo sensível, o que explica também o uso da analogia emprestado da matemática. Porque ela permite descrever o que não muda no devir e, por outro lado, faz aparecer a simetria (conservação de simetria específica) como uma forma de imutabilidade nas coisas sensíveis. Além do mais, apesar de manifestarem sua presença no mundo sensível, são percebidas não pelos sentidos e sim pelo intelecto²². Logo, é esse princípio matemático evidenciado no discurso verdadeiro é quem consegue traduzir em ideia essa síntese ontológica, porque é pelo efeito do confronto dos discursos na alma – esta também é marca do inteligível no sensível devido a sua natureza – que conseguimos despertar a lembrança da *ousia* contemplada antes de encarnar e reconhece-la onde quer que seja, no cavalo ou no boi, de maneira que discursar confundindo um com o outro seria um discurso falso e, portanto, distante das ideias e do Bem.

Daí a necessidade da clara distinção entre discursos verdadeiros e discursos falsos, porque é justamente aí no uso de um ou de outro que está o ponto de inflexão entre ser uma cidade justa ou injusta, por exemplo. Daí também a necessidade da distinção entre ser e não-ser que é tão fundamental para o estabelecimento e consolidação da teoria das ideias e da reminiscência e, por conseguinte, da filosofia platônica como um todo. É por esse motivo que os discursos verdadeiros com as analogias com os animais funcionam tão bem, devido

²² BRISSON, 2010, p. 47-49

ao fato de que juntos são a fórmula mais verossimilhante possível de imitação das ideias como veremos na próxima sessão.

1.4. A solução da linguagem: ser e não-ser

Um dos problemas da teoria das ideias era a proibição parmenidiana de juntar o ser e o não-ser, quer dizer, todas as aporias de Platão partem de Parmênides ou de leituras sofisticadas do argumento do *Da Natureza*, decorrendo do conflito entre o contexto antepredicativo em que estão inseridas e a concepção de *logos* como enunciado predicativo²³. O não-ser não podia ser nem pensado e nem falado, sendo esta a mesma premissa dos sofistas como Górgias e Protágoras para defender concepções da linguagem enquanto perspectiva de que tudo que é dito é verdadeiro, não existindo, portanto, a falsidade. Após essas definições, Platão faz uma revisão²⁴ da sua teoria - e uma crítica às concepções de linguagem defendidas pelos sofistas - para reformular a teoria das ideias. Para tanto, Platão utiliza a linguagem a partir do uso cotidiano como ferramenta para resolver essas aporias. É aí que as analogias com os animais surgem e cumprem esse papel.

No diálogo *O Sofista*, Platão aprofunda essas questões e descobre que a impossibilidade de Parmênides de falar sobre o não-ser era a origem em comum dos problemas da sua teoria das ideias tanto quanto da linguagem dos sofistas. Sendo assim, fica evidente que os problemas metafísicos acerca dos conceitos de ser e não-ser e do significado da linguagem estão intimamente ligados. Então, o tema principal desse diálogo não é seu tema aparente como sugere o título, e sim a refutação parmenidiana, além da descoberta consequente do não-ser como alteridade e a elaboração de uma estrutura do inteligível como cerne da última ontologia platônica, porque a partir da apresentação dessa ontologia, refuta-se Parmênides ao admitir-se o movimento e a multiplicidade tornando inteligíveis tanto o mundo sensível quanto o pensamento e a linguagem e, assim, salvando a inteligibilidade da linguagem e do pensamento (que nada mais é senão a linguagem da alma consigo mesma) tal como os conhecemos.

²³ TRINDADE SANTOS, 2018, p. 160

²⁴ FERRARI, 2018, p. 214

É na sequência do *Parmênides* que o programa epistemológico desenvolvido nos diálogos platônicos faz uso da linguagem como instrumento de pesquisa, além de solucionar as controvérsias sobre o conhecimento²⁵. Com efeito, é a partir desse diálogo que se verifica uma autocrítica para resolver de fato as aporias da filosofia platônica. A relação sensível/inteligível passa a ser entendida como modelo/imagem, e é no *Sofista* que as respostas aparecem, sendo difícil não reconhecer uma importante mudança nos diálogos que são hoje considerados da última fase de Platão. Houve uma autocrítica de modo que um dos aspectos mais importantes dessa última ontologia é compreender a relação entre inteligível e sensível segundo o paradigma de *mimesis*, ou seja, a relação modelo/imagem. Porque a imanência, ou participação (*methexis*) da ideia aparece apenas nos primeiros diálogos, sendo que, a partir dos diálogos da fase média, Platão substituiu-a para adotar e não mais abandonar a concepção de uma ideia separada, transcendente²⁶.

O objetivo platônico não é provar a falsidade do *lógos* do interlocutor quando este responde à pergunta “o que é X?”, mas sim confirmar o diagnóstico socrático de que o homem nada sabe e, ao mesmo tempo, impor a consistência como princípio regulador do saber infalível (*episteme*) sendo o *lógos* como meio de validação desse saber. Quer dizer, no intuito de compatibilizar a estabilidade do saber com a insanidade do mundo das opiniões, Platão insere as investigações numa matriz dualista para tentar unificá-la através da argumentação. Para descrever e aplicar a Teoria das Formas e da Reminiscência, Platão forja os termos “Forma” (*eidos*) e “entidade” (*ousia*), além das expressões “o próprio” X, o X “em si e por si”, de modo que tal terminologia é inserida em textos cheios de metáforas que sugerem a convergência dos planos onto-epistemológicos contrapostos que são o “visível” e o “inteligível”. Essa é uma abordagem ontológica que é inseparável de suas bases lógica e epistemológica, porque não só as duas naturezas contrapostas são captadas por suas competências paralelas e distintas, *episteme* e *doxa*, como também exprimem com diferentes estatutos os predicados sensíveis e as Formas imutáveis que estes imitam. Em suma, o problema que Platão quer resolver é o de como enunciados predicativos (“X é Y”) são usados para a descrição de um mundo que alterna entre o ser

²⁵ TRINDADE SANTOS, 2018, p. 153-154

²⁶ IGLÉSIAS, 2009, p. 93 *et seq.*

puro e o não-ser onde as formas entram e saem dos objetos aos quais dão nome e são causa²⁷. Assim, os intérpretes modernos falam de uma teoria dos dois mundos²⁸.

O mundo sensível para Platão está em um fluxo contínuo de alteração e de mudança: é o domínio do real no qual “todas as coisas se transformam e nada permanece fixo” (*Cra.* 440a), e, por ser assim, é impossível conhecê-lo. Além disso, devido à fluidez das coisas, nada pode ser nomeado, porque quando algo é chamado de branco, este já terá fluído para uma cor diferente durante o intervalo da pronúncia do nome “branco” (*Tht.* 182c-d). A própria linguagem está sujeita a alterações caso apresente de fato uma fixidez que não permita a captação da mobilidade do real, porque com o passar do tempo, as palavras são alteradas pela adição, supressão, transposição ou substituição de letras (*Cra.* 394b). O fato de os nomes, em via de regra, serem atribuídos a determinados objetos levando-se em conta critérios como beleza ou comodidade da pronúncia faz com que Platão tanto perceba que nada impede relacionar qualquer nome a qualquer coisa quanto reconheça a grande parcela de convencionalismo presente no uso cotidiano da linguagem. Logo, a linguagem também carece de fixidez (*Cra.* 414e) e, por isso mesmo, não é instrumento adequado para captação das Ideias que são imutáveis, eternas imóveis e etc. Segundo Platão, a linguagem também tem uma inerente limitação para expressar os princípios que conferem qualquer inteligibilidade ao mundo. Estes princípios na verdade são entidades abstratas que são fixas, eternas, imóveis e inacessíveis aos sentidos. Tanto é que as maiores e mais preciosas realidades não possuem imagens criadas que apontaríamos quando quiséssemos satisfazer a alma que nos interroga dando aos homens uma intuição clara (*Plt.* 285e - 286a). Por conseguinte, pelo fato de as realidades incorpóreas - que são as maiores e mais belas - se revelarem somente à razão, necessário se faz procurar saber dar razão de cada coisa para compreendê-la.

A linguagem designa nomes aos objetos que estão presentes no mundo, contudo, nomes e objetos são independentes. No caso deste mundo, como é possível o estabelecimento da relação entre palavras e objetos respectivos? Para tanto, primeiro deve-se decompor os nomes em suas sílabas constitutivas e essas, por sua vez, em letras, até atingir os componentes primários da linguagem; em seguida, classificar os objetos do mundo entre gêneros e espécies, colocando-os em grupos de acordo com suas semelhanças; por último, comparar as letras aos objetos para depois associá-los na formação de sílabas que, quando

²⁷ TRINDADE SANTOS, 2018, p. 154-156

²⁸ ERLER, 2013, p. 228

reunidas, constituem os nomes e os verbos que formam, a seu turno, o discurso (*Cra.* 426c – 430a). Entretanto, como realmente se efetua a relação entre letras e objetos? Essa relação se dá numa relação de imitação (*mimesis*), porque as palavras tem uma espécie de semelhança com aquilo que nomeiam. Por exemplo, elas são concebidas como aquilo que imita a coisa nomeada com uma perfeição de maior ou menor grau. As palavras representam os objetos da mesma forma que uma pintura representa uma paisagem, isto é, a partir da imitação que reproduz fielmente seus elementos (*Cra.* 430b). A verdade de uma afirmação é avaliada conforme sua maior ou menor precisão na representação dos objetos do mesmo modo que se julga a correção de um quadro ao compará-lo com a paisagem retratada.

Contudo, Platão percebe que semelhança não equivale a igualdade no sentido de identidade. Daí o motivo pelo qual Sócrates diz que seria risível uma identidade integral entre palavra e objeto onde tudo ficaria duplicado e ninguém seria capaz de distinguir o nome da coisa nomeada. (*Cra.* 432d). Portanto, a correspondência entre linguagem e o mundo é uma imitação (*mimesis*) no sentido de usar as palavras como meio para resultar numa espécie de “pintura com palavras” e não uma imitação enquanto tentativa de reprodução do real como um retrato exatamente idêntico de cada característica dos elementos constituintes do mundo (*R.* 601a). Inicialmente, o sentido dominante de *mímesis* é o de imitação passiva, isto é, aquela onde o imitador limita-se a reproduzir algo que já existe, como na discussão sobre o comportamento de quem que o guardião deve imitar, referindo-se ao treinamento de um aprendiz que deve repetir o que o mestre ensina (*R.* 395c). No diálogo *O Sofista*, ao contrário, ela faz parte da arte da criação (*poíesis*). A *poíesis*, que é a arte produtiva que faz a passagem das coisas de Ser para Não-Ser, divide-se em arte humana e *demiourgia* (arte divina): ambas podem produzir imagens (*eídolon*) ou objetos reais (265b). No caso de serem produção humana, as imagens podem ser cópias de dois tipos: ou as que mantêm as proporções reais do objeto (*eikôn* – ícones), ou simulacros (*phantásmata*) os quais são falsas as proporções (são falseadas pelos sofistas para enganar e/ou enganar o público; cf. 235b-236b). Consequentemente, Platão entende a *mímesis* como a arte de criar algo de modo ativo. Esta produção criativa com certeza deve ter algum modelo como base, porém não se trata de copiá-lo ponto a ponto de maneira restrita, e sim representa-lo corretamente nas suas proporções. O nome, portanto, não é uma duplicação exata de um objeto, uma vez que ele não representa todas as características desse objeto, mas sua função é, antes, indicar somente aquelas essenciais,

isto é, a essência do objeto²⁹. A introdução dos nomes introduz também a ordem entre os seres, porque algo desordenado (sem medida) é algo sem nome (*álogon*). Em outras palavras, dito de maneira literal, a linguagem é congênita do real, isto é, nascida junto com ele, porque ela é inevitavelmente afim da ideia (*Ti. 29b*).

Após a conclusão de que um enunciado explicativo (*lógos*) não pode atingir o saber ou porque a opinião é falsa e o enunciado não pode ser verdadeiro ou porque é verdadeira e o enunciado acrescenta-lhe nada, torna-se praticamente necessário reinventar a função da linguagem na investigação do real, um programa que é desenvolvido exatamente no *Sofista*. Nesse diálogo, a linguagem é usada para atingir duas finalidades complementares que são (a) formular problemas filosóficos de maneira linguística; e (b) definir e aplicar os conceitos e teorias as quais permitem a proposta de soluções adequadas para resolver esses problemas³⁰.

No *Sofista* é justamente onde Platão procura garantir alguma forma de existência ao Não-Ser através da determinação do status ontológico da imagem entendida tal como cópia da realidade verdadeira. Ali se estabelece a concepção do Não-Ser como Outro em relação a uma ideia determinada e não como negação da existência. Assim, também fica garantida a existência não só das imagens, mas também de graus intermediários entre verdade e falsidade. *Mímesis*, portanto, é usada para a descrição de um tipo de produto ou discurso em que a verdade é expressada de modo apenas relativo ou condicional em contrapartida às certezas absolutas da *episteme* derivadas do mundo das Ideias. Podemos aplicar essa observação ao *Timeu* quando é dito que a respeito da imagem e seu modelo, é preciso estabelecer distinções para que os discursos sejam naturalmente afins àquilo de que são intérpretes. Por um lado, os discursos sobre o que é permanente, estável e manifesto ao intelecto devem ser permanentes e inalteráveis. Em contrapartida, os discursos os quais se referem àquilo que é cópia do modelo, quando falam de uma coisa que é imagem, terão que ser proporcionalmente verossímeis aos primeiros (29a-c). Aqui novamente caberia aquela analogia do discurso com o corpo de Pan: a parte de cima verdadeira e a falsa do bode de baixo.

A linguagem tem, portanto, o mesmo status ontológico das coisas as quais se refere. Caso se refira ao modelo eterno será estável e inalterável; Se, ao contrário, se referir à imagem,

²⁹ SILVA, 2012, p. 74-75

³⁰ TRINDADE SANTOS, 2018, p. 158-159

isto é, ao mundo que é cópia do modelo, vai ser apenas verossímil e terá de ser analógico ao modelo eterno. Ao que tudo indica, teríamos uma hierarquia ontológica, a saber: 1) o modelo eterno, imutável, o mundo das ideias; 2) o mundo sensível, cópia do primeiro; e 3) a linguagem usada para referir ao mundo. A linguagem, nesse caso, seria a cópia da cópia, ou seja, a imagem da imagem. Entretanto, segundo a afirmação de que a linguagem pode se referir diretamente ao modelo eterno torna possível uma segunda interpretação, a saber: a linguagem pode ser uma imagem do modelo eterno, e não imagem do mundo sensível, quer dizer, cópia da cópia. Assim sendo, a linguagem, dentro das suas limitações, pode se referir tanto ao mundo das ideias quanto ao mundo sensível, funcionando como um intermediário ontológico entre ambos. Então, a linguagem funcionaria como uma cópia do mundo das ideias, mas não uma cópia constituída por elementos idênticos, e sim por elementos que mantêm entre si as mesmas relações mantidas pelos termos os quais representam. Não seria uma cópia exata, mas um *eikôn* que preserva as relações ao manter adequadamente as proporções entre os termos. Assim, a linguagem realiza uma função analógica que fornece uma medida comum entre o mundo das ideias e o mundo sensível. É evidente que, neste caso, essa analogia não seria uma analogia matemática em sentido literal, e sim simbólica, isto é, trata-se de uma proporção onde os termos não são números, mas são as palavras, as ideias e o mundo sensível³¹.

Caso esteja correta esta interpretação de linguagem como “ícone analógico”, torna-se compreensível porque – para Platão - a linguagem não é totalmente convencional, mas antes é também capaz de expressar adequadamente a essência de alguma coisa. Sabendo que o *eikon* é colocado entre a cópia e o objeto copiado, a linguagem pode representar os dois e, ainda assim, sem se confundir com o Ser. Ao passo que a cópia participa da representação da ideia analógica, ao mesmo tempo também preserva tanto sua semelhança quanto sua diferença em relação ao original copiado. A partir dessa ideia, a imitação realiza sua função tanto de distinguir quanto de manifestar a natureza das coisas (*Cra.* 386e *et seq.*).

Então, toda essa ontologia que o Estrangeiro expõe parece ter sido introduzida a partir da noção de imagem e elaborada em função de uma teoria da linguagem que Platão desenvolveu, porque dessa forma a investigação a respeito da natureza do Não-Ser é considerada como introduzida segundo a necessidade de elucidar como o discurso pode

³¹ SILVA, 2012, p. 76

ocorrer, elucidação a qual, ao mesmo tempo, elucida a própria natureza do discurso³². É também nesse diálogo que Platão tenta definir qual é o status ontológico da imagem (*eídolon*), isto é, acerca da suposição do Não-Ser como se fosse Ser. E percebe que a confusão de relacioná-los somente se resolve a partir dos usos que fazemos da linguagem para estabelecer essas relações. Por exemplo: quando falamos que “o cavalo é”, lhe atribuímos variadas características e qualidades (cor, forma, tamanho, vícios, virtudes, e etc), afirmando não apenas que este animal é, mas também que tais características são e, além disso, que a relação - entre estas características e o cavalo - também é. Portanto, a linguagem e sua estrutura são usadas como parâmetro para o entendimento da relação correta entre os conceitos metafísicos³³.

Quando se fala em linguagem e estrutura refere-se ao fato que neste campo algumas combinações são permitidas e outras não. Quer dizer, um discurso é formado por nomes e verbos. Uma formação só com nomes ou uma formação só com verbos seria apenas palavras, não formaria um discurso. Somente a junção de nomes com os verbos formam discurso porque é assim que se diz que algo é, foi ou vai ser. O enunciado é distinto do nome pelo fato de ser constituído da combinação de nomes e verbos, expressando o que é dito acerca de algo ou alguém. O resultado dessa natureza relacional é a caracterização da verdade/falsidade como qualidades da relação e não das partes que a constituem. Ao enunciado então, por meio desses três passos, cabe a função de afirmar e negar, distinguindo o discurso predicativo da concepção antepredicativa que as leituras sofisticadas exemplificavam. E aí o problema da opinião falsa é resolvido pela definição da verdade/falsidade como qualidades dos enunciados³⁴. Platão exemplifica isso através do Estrangeiro de Eleia quando este diz que enunciados como verbos (anda, corre, dorme) e nomes como cavalo, cervo, leão mesmo ditos em sequência, ainda assim não formam um discurso. Nem com os verbos nem com os nomes indicam ação ou inação, o ser ou de um ser ou o não ser, pois não uniram verbos aos nomes. Somente quando unidos haverá o acordo e dessa combinação nasce o discurso que, ainda assim, será o mais breve de todos os discursos. (*Sph.* 262b – 263e).

Para Platão, isso significa que somente pronunciar verbos ou nomes, nesse caso de animais, não significa discursar verdadeiramente, porque verbos indicam ação, mas não

³² IGLESIAS, 2009, p. 109

³³ SILVA, 2012, p. 67

³⁴ TRINDADE SANTOS, 2018, p. 161-163

quer dizer que esteja de acordo com a ação que está sendo realizada nem que de fato aquela ação está sendo realizada naquele momento; enquanto que só dizer os nomes cavalo, leão e cervo não diz nada a respeito daquele animal, não explica a essência da sua Ideia que é traduzida em seu nome. Dizer “cavalo corre”, ou “leão dorme” ou “cervo anda”, apesar de ser um discurso, não necessariamente é um discurso verdadeiro, além de ser o mais breve discurso de todos, porque é minimamente informativo e elucidativo, isto é, não traz conhecimento consigo nem explica a causa ou seus efeitos, nem como, nem onde, nem quando, nem o porquê de sua existência, ou seja, sua Ideia, *ousia* ou razão. Essa analogia platônica tem por objetivo esclarecer que o exercício verdadeiramente filosófico se realiza quando há o aprofundamento das questões. Em outras palavras, a busca incessante pelo conhecimento e pela verdade contida nos discursos verdadeiros. E a filosofia platônica é, essencialmente, a investigação que parte das causas aparentes e sensíveis para buscar fundamentação em explicações racionais e inteligíveis. Segundo Platão, a alma tem uma capacidade muito maior do que a mera percepção de um cavalo correndo ou um leão dormindo, e se efetiva justamente na reflexão acerca dessa primeira e superficial constatação.

Por extensão, portanto, Platão usa a linguagem analógica para demonstrar e explicar - em outras palavras, tornar apreensível – que também na combinação de ideias existem possibilidades, a saber, três: ou (a) pode haver associação livre entre elas; ou (b) não pode haver associação alguma; ou (c) umas podem se associar com algumas, mas com outras não. A primeira e a segunda hipóteses são inválidas: a primeira porque, se movimento e repouso, por exemplo, pudessem associar-se, o movimento estaria em repouso e o repouso estaria em movimento, algo impossível; e a segunda porque movimento e repouso tem que se associar com o ser, do contrário não existiriam. Logo, só resta a terceira opção onde algumas associações são permitidas e outras não. Inegavelmente, isso é algo que pode ser comparado à linguagem: a associação de letras está para a formação de palavras assim como as palavras estão para a formação de frases que são os discursos.

Conseqüentemente, devido ao fato de os gêneros servirem para estabelecer algumas relações e outras não, também é possível falar e demonstrar que existe um ser do não-ser, porque o movimento é outro em relação ao ser e mesmo em relação a si próprio, por exemplo. Aqui podemos dizer que é onde Platão dá o pulo do gato: existem dois novos gêneros – o mesmo e o outro – os quais participam ambos do Ser sem se confundirem com ele. O problema do “o que não é” somente é resolvido com a introdução do não-ser

que, constituindo o quinto Sumo Gênero e apoiado na reformulação do sentido da negativa, passa a significar o “diferente” ao invés de “contrário”, ou seja, o outro que faz do não-ser “um outro ser”. Com efeito, todo o argumento objetiva principalmente desmascarar a estratégia refutativa atribuída aos sofistas. Numa nova concepção de investigação do real, a aplicação da leitura do discurso da negativa como “diferença” consome afinal a desarticulação da tese sofística sobre a impossibilidade da falsidade e da contradição, pois encarado como diferente do ser, o não-ser não pode mais ser identificado com a falsidade. O mesmo e o outro são os novos gêneros os quais permitem o dialético a identificação e caracterização de cada gênero em si, de modo que a dialética dos sumos gêneros constitui a matriz das relações consentidas entre as ideias, distinguindo os nomes das ideias dos predicados que através delas são conferidos às coisas que delas participam. A anulação da contrapolar identidade do “o que é” com a verdade enfim liberta de uma vez por todas o discurso da estrutura antepredicativa em que a argumentação eleática o tinha aprisionado³⁵.

A grande virada de Platão, portanto, é estabelecer a concepção do não-ser como o outro (*héteron*) em relação a uma forma específica, e não mais como a negação de sua existência. Assim sendo, em outras palavras, o não-ser pode ser definido como qualquer coisa que seja o outro em relação ao ser, e não mais a sua negação ou inexistência. Agora quando se fala no não-ser não significa algo contrário ao ser, mas apenas outro qualquer que não seja o ser, pois que não se pode admitir que a negação equivalha a contrariedade. Antes, pois, admitir-se-á que somente é algo diferente³⁶. Isso significa, por exemplo, que o não-grande participa do gênero outro em relação ao grande do mesmo modo que o gênero outro participa do ser. O imóvel participa do repouso tanto quanto o móvel participa do movimento. Melhor dizendo: dessa forma, é possível o não-ser combinar-se com a forma do ser, haja visto que o não-ser não é a negação do ser, e sim o outro, isto é, tudo aquilo que é diferente dele.

Portanto, a linguagem demonstra uma função ontológica ordenadora do real, conferindo às coisas proporção e simetria, isto é, uma medida comum, de tal maneira que, onde não há linguagem não existe proporção – ordem – e vice-versa. Exemplo disso é quando Platão afirma que tudo estava na desordem quando a divindade introduziu proporção nas coisas, tanto nelas quanto em suas relações recíprocas, na medida e na maneira em que

³⁵ TRINDADE SANTOS, 2018, p. 161-164

³⁶ SILVA, 2012, p. 66

admitiam proporções e simetria. Porque no começo, continua ele, nenhuma coisa participava de proporção, a não ser por acaso, não havendo qualquer coisa que merecesse ser designada pelos nomes que atualmente lhes são aplicados, como fogo, água e todo o resto (*Ti.* 69b-c).

Com esse movimento, Platão garante – ao mesmo tempo - a existência das imagens e os graus intermediários entre a verdade e a falsidade. Desfeita a dupla identidade Ser/Não-Ser = verdade/falsidade que produz as aporias da natureza da imagem, o enunciado não mais tem que alternar entre identidade e contradição para manifestar sua força copulativa³⁷. A imagem – que é a cópia do original – seria exatamente uma coisa intermediária entre o Ser e o Não-Ser, pois ela “é”, ou seja, tem existência própria, porém, por outro lado, “não é” o original. Logo, também existe a possibilidade dos discursos falsos, porque esses não são discursos que dizem o nada como se fossem o Não-Ser que não existe, mas sim falam algo qualquer Outro diferente daquilo que deveriam falar. Assim, uma vez garantida a existência das imagens e das cópias, também está garantida a existência de um papel ontológico para a linguagem. A linguagem, portanto, funciona como o intermediário ontológico e analógico entre o mundo das ideias e o mundo sensível, sendo este a imagem daquele, imagem entendida aqui como o termo que serve de medida comum entre dois extremos, logo, mantém perfeitamente a proporção entre ambos.

1.5. Analogia

Investigando, pois, o sentido de “analogia” enquanto “proporção”, fica claro como esta se dá no corpo platônico e o porquê do seu uso. Normalmente a palavra é usada de um modo que remete ao traço em comum entre duas ou mais coisas. Em seu sentido etimológico, ou seja, primitivo e específico, significa uma identidade de relações entre dois ou mais pares que na matemática que aparece como proporção em fórmula

³⁷ TRINDADE SANTOS, 2018, p. 164

padronizada $a/b = c/d$. Isso quer dizer que o primeiro termo a se relaciona com o segundo b do mesmo modo que o terceiro c se relaciona com o quarto d numa proporção denominada de proporção geométrica, podendo ser contínua (se os termos médios forem iguais à proporção) ou descontínua (se os termos médios não forem iguais à proporção)³⁸. Optamos por essa abordagem uma vez que, no nosso entendimento, ela tem um papel fundamental em Platão³⁹, segundo a proposta deste trabalho o qual a analogia fundamenta, apesar de haver diferentes e divergentes interpretações⁴⁰.

Embora Platão não tenha sido um matemático no sentido estrito do termo, ele parece ter sido o primeiro filósofo a pensar a matemática, quer dizer, o primeiro pensador a refletir sobre a possibilidade de fundamentar o próprio conhecimento matemático em bases filosóficas⁴¹. A analogia se encontra no âmago da filosofia platônica para tratar das ideias e da reminiscência, tão evidentemente que aparece inclusive na *República* nas passagens da linha, do sol e da caverna (508a-534e). Nesses casos, há uma analogia metafórica entre o Bem e sol: o Bem está para o inteligível tanto quanto o sol está para o sensível. Platão transferiu a analogia da matemática para a filosofia como um recurso para falar de coisas de difícil compreensão, uma vez que, ao estabelecer igualdade entre duas ou mais relações, a proporção permite falar de uma relação desconhecida (a relação entre o Bem e o inteligível, no caso) a partir de uma conhecida (a relação entre Sol e sensível). Isso é possível porque existe uma forma de analogia intuitiva inerente à linguagem – a metáfora tanto quanto a analogia - que permite estabelecer relações entre termos de domínios diferentes⁴². É fundamental compreender que a própria noção de proporção é a que possibilita conhecer um termo desconhecido e é ela que está no cerne da matemática de

³⁸ *ἀναλογία* significa *ισότης τοῦ λόγου* segundo o mesmo *λόγος*, mais precisamente, uma igualdade de pelo menos duas relações (FILHO, 2008, p. 60 *et seq.*)

³⁹ Podemos verificar provas que Platão conhecia Arquitas de Tarento (440 a.C. - 360 a.C.), seu contemporâneo e pitagórico criador desse conceito de analogia (Carta VII. 338c-350a), tanto quanto o conceito de analogia geométrica contínua (*Ti.* 31b-32c). (FILHO, 2008, p. 64). Por extensão do raciocínio, portanto, podemos dizer que Platão não só assimilou essa teoria como também a inseriu em sua própria filosofia a exemplo do que realiza com os animais.

⁴⁰ O filósofo Brice Parain sustenta uma hipótese diametralmente oposta quando afirma que acha um erro conferir significação matemática aos usos que Platão faz a palavra analogia, tendo em vista que nos diálogos, se *logos* pode ser traduzido pelo termo relação, é apenas em função de uma teoria da linguagem enquanto sistema de relações, que aparentemente foi imposto a Platão apenas em seu último período e sem qualquer conteúdo matemático preciso. Segundo ele, as analogias que Platão faz parecem ser uma proporção onde os termos são palavras, isto é, qualidades e não quantidades. (Cf. PARAIN, Brice. *Essai sur le logos platonicien*. Paris: Gallimard, 1969, p. 162 *et. seq.*)

⁴¹ REY PUENTE, 2018, p. 266

⁴² IGLESIAS, 2009, p. 100-101

Platão, pois a analogia ou proporção nada mais é senão a igualdade de relações entre termos desiguais⁴³.

Assim, essas três famosas analogias são compostas por Platão para resolver uma dupla dificuldade: da perspectiva ontológica, no sentido descendente, é necessário que o sensível seja causado/explicado⁴⁴ pelo inteligível; e da perspectiva epistemológica, no sentido ascendente, é exigido que se possa chegar ao saber através de enunciados. Enquanto a função do Sol é introduzir o dualismo entre sensível e inteligível, tanto a Linha como a Caverna tem um fim cognitivo. Apesar de a Linha articular a cognição em quatro interfaces ontoepistemológicas, a dupla perspectiva pela qual é observada a sua estrutura - tanto interna quanto externa - mostra que aos dois primeiros níveis (de baixo para cima) cabe a função propedêutica de ilustrar a analogia. Da mesma forma que as sombras, espelhos e reflexos imitam entes físicos, definindo o âmbito do visível/opinável, as Formas suscetíveis de representação também imitarão as invisíveis, formando o âmbito do cognoscível. A analogia, portanto, passa da imitação dos originais pelas imagens para a dos dois modos de captação do inteligível, fazendo com que a imitação desloque-se das naturezas imitadas para os modos de imitação (as imagens - “*eikones*” - visíveis imitam os seus modelos invisíveis, isto é, o que se assemelha ao que se assemelha). Ao mesmo tempo em que a alma usa como imagens as coisas imitadas (originais sensíveis) através da geometria no segmento inferior da seção inteligível, ela também investiga as próprias Formas (originais inteligíveis) através da dialética na seção superior. Portanto, embora sigam metodologias diferentes, a geometria imita a dialética devido ao fato de ambas visarem o Ser, mostrando implicitamente que a passagem do entendimento ao saber se faz pela linguagem⁴⁵. A dialética aparece aqui não apenas como a única ciência capaz de dar e receber razão dos fenômenos, isto é, dos instrumentos lógicos que nos permitem todos os outros conhecimentos, mas também como o processo que leva à aquisição das ideias⁴⁶.

Enquanto a primeira seção da Linha (L1 + L2) - identificada primeiramente com o visível e depois com a opinião - desperta pouco interesse e é brevemente apresentada por Platão, mais importante é diferenciar *dianóia* e *episteme* que são as duas partes constitutivas no

⁴³ REY PUENTE, 2018, p. 269

⁴⁴ Αιτία significa causa e explicação simultaneamente. É aquilo que faz com que alguma coisa seja de certo modo e, ao mesmo tempo, aponte a razão pela qual é assim. (TRINDADE SANTOS, 2018, p. 157)

⁴⁵ TRINDADE SANTOS, 2018, p. 157-158

⁴⁶ CASERTANO, 2018, p. 178-179

interior da segunda seção da Linha (L3 + L4) que é associada imediatamente ao inteligível e depois ao pensamento. Em suma, não há diferença entre as coisas que estão no segundo e no terceiro segmento. Em outras palavras, aquilo que é objeto da L2 (*pístis*) é precisamente aquilo que é objeto da L3 (*dianóia*), pois os objetos da L2 são considerados do ponto de vista da opinião como modelos em relação às imagens (*eikonas* = L1) e, do ponto de vista do pensamento, como imagens em relação à ciência. Isso quer dizer que se tratam das mesmas coisas, só que consideradas a partir de perspectivas diferentes, uma vez que na primeira parte da seção do inteligível, isto é, L3, a alma se serve como se fossem imagens dos objetos que na seção precedente L2 eram imitados. Isso significa que na segunda divisão do visível estão as coisas que servem como modelo das coisas vistas na primeira divisão, aquela que corresponde às imagens. Portanto, a relação de L2 com L1 é a mesma que se passa entre L4 e L3: aquela de modelo para com sua imagem. Entretanto, existe uma grande diferença entre os dois primeiros segmentos (L1 e L4) das duas seções da Linha, porque - no nível da imagem (L1) - o indivíduo acredita estar conhecendo um ente que verdadeiramente é; ao passo que, no nível do pensamento matemático (L3), o indivíduo sabe que está trabalhando somente com hipóteses. Logo, não há razão para crer que haja uma separação entre o visível e o invisível, haja visto que, caso fosse essa a intenção de Platão, ele teria representado a Linha como uma linha descontínua e não como contínua. Além do mais, também não há necessidade de supor que, para Platão – como pensava Aristóteles e ainda alguns intérpretes – exista uma classe especial de entes matemáticos que seriam intermediários entre as Formas e os sensíveis. Basta compreender que essa ontologia supõe apenas uma diferenciação entre o sensível e o inteligível e não uma cisão, de modo que assim não precisa de entes intermediários para articular esses diferentes aspectos da realidade. Vemos isso claramente quando Sócrates esclarece que há Formas, as imagens das Formas e as imagens das imagens das Formas. Sendo assim, a tarefa dessa filosofia é a de levar o pensamento a ler o inteligível no sensível. E as matemáticas se mostram auxiliares indispensáveis para este trabalho de leitura. A percepção e o pensamento estão associados, mas não misturados, de maneira que do pensamento deve suceder uma interpretação dos dados sensíveis, assim como mostra o exemplo entre os dedos e uma mão⁴⁷.

A partir da conclusão de que o saber se encontra no raciocínio sobre as afecções (*pathemata*), Platão concede-lhes lugar na cognição, restando determinar como se pode

⁴⁷ REY PUENTE, 2018, p. 270-271

chegar ao saber infalível partindo de opiniões sobre as sensações, sejam elas verdadeiras ou falsas. Porque mesmo que as sensações sejam sempre verdadeiras de fato, não necessariamente as opiniões também o sejam. Isso significa que, ao refletir sobre os *pathemata* por si mesma, a alma investiga, examina, julga algumas coisas, que são as ideias do semelhante, do dessemelhante, do bom, do belo etc. A *episteme* está presente exatamente no raciocínio sobre as afecções que a alma faz por si mesma. Esta operação consiste em “estabelecer relações”, quer dizer, analogias precisamente, as quais, enquanto relações, não dizem mais respeito aos únicos *pathemata*, mas a algo que está para além deles. E esta operação é definida por Platão justamente como *analogízesthai*, ou seja, a alma faz um confronto, estabelece confrontos ao refletir sobre os *pathemata*, isto é, sempre tem presentes as relações entre os *pathemata* e não os *pathemata* em si mesmos. Efetivamente, a alma examina-os nas suas relações que eles têm entre si, descobrindo seu ser, o que são, a sua oposição e o ser desta oposição (*Tht.* 185e-186d). Platão chama de imaginação, crença/opinião, pensamento discursivo e intelecção as quatro afecções da alma que são correspondentes às quatro seções da Linha que representam os quatro momentos do processo cognoscitivo unitário onde cada momento é propedêutico ao sucessivo⁴⁸. A Linha dividida, portanto, deve ser pensada como uma linha vertical, pois Platão claramente descreve-a em partes inferiores e naquilo que é mais elevado⁴⁹.

O texto platônico é muito claro em relação a essa atividade contínua da alma, da sensação à reflexão e da percepção à ideia: há coisas que a alma discerne através de si mesma e outras através das faculdades do corpo, quer dizer, coisas, sensações, são as afecções que chegam à alma através do corpo e que homens e animais têm por natureza desde o nascimento. Logo, a alma está em atividade desde o nascimento, tanto nos homens como nos animais, enquanto princípio o qual permite e unifica toda a atividade sensível (*Tht.* 186b-c). Isso significa que há uma continuidade entre sensação e raciocínio, de modo que somente a analogia nos permite tocar a verdade⁵⁰. Resumidamente, o tratamento da matemática pode parecer pontual a um leitor platônico menos atento, mas na verdade é estrutural e estruturante, uma vez que a analogia/proporção era procedimento usual dos matemáticos e Platão se apropria dela de modo a transforma-la filosoficamente. A importância da imagem, portanto, – que está presente em todo o corpo platônico – está intimamente ligada à sua dimensão analógica. A imagem estabelece uma proporção entre

⁴⁸ CASERTANO, 2018, p. 176-177

⁴⁹ REY PUENTE, 2018, p. 269

⁵⁰ CASERTANO, 2010, p. 161

o modelo e aquilo que o imita, e essa proporção, enquanto em relação com outra, cria uma analogia. Visto que a analogia é a igualdade entre proporções desiguais, ela constitui um instrumento de descoberta de um termo desconhecido ou até mesmo de unificação do múltiplo. É por isso que a matemática sempre está submetida à filosofia (dialética)⁵¹.

As matemáticas são as ciências do inteligível que usam hipóteses enquanto postulados que não se demonstram, mas sim são usados para demonstrar, que nos dão razão e se servem para construir os raciocínios. A relação com o sensível está aqui, na geometria, por exemplo, mas que é apenas instrumental, porque os objetos de suas demonstrações racionais são as ideias inteligíveis e não os exemplos sensíveis dos quais nos servimos. Por conseguinte, as hipóteses deixam de ser pontos de partida dos quais derivam argumentações racionais e se tornam, ao contrário, aquisições das quais se pode ascender até tocar os princípios do raciocínio, aquilo mesmo que possibilita o raciocínio, ou seja, o mundo das ideias. Então, é tarefa específica da dialética o raciocinar sobre as ideias, o pensar nelas como os princípios que tornam possível toda a aquisição intelectual, quer dizer, os princípios não-sensíveis, invisíveis, que são as únicas condições do conhecimento verdadeiro. Portanto, uma imagem, a da Caverna, explica melhor outra imagem, a da Linha. E em analogia à Linha, o que Platão diz sobre a Caverna reforça que a relação entre os vários momentos da vida dos homens dentro e fora dela tem a ver não com a realidade – uma vez que são reais todos os momentos deste processo – e sim com a nossa educação e deseducação. Isso significa que se trata de um processo sempre mais elevado de aquisição de conhecimentos o qual resulta com a visão da ideia do bem, algo que Platão afirma explicitamente. Além do mais, a aquisição de conhecimentos não termina em si mesma, antes, tem ainda uma vertente ética, pois deve servir para uma melhor conduta de vida. E, no âmbito do conhecimento, o supremo é a ideia do bem, uma vez que esta é quem proporciona verdade e intelecto, e é pra ela que deve olhar quem quiser agir sabiamente em público e em privado⁵². Aquela analogia que vimos sobre chamar homem em público e cavalo em privado ilustra exatamente este argumento, porém de uma maneira muito mais didática, o que evidentemente justifica o seu uso.

Um dos argumentos mais fortes para corroborar nossa tese e para justificar o uso platônico dessas ferramentas discursivas é que as analogias, metáforas e alegorias filosóficas podem ser usadas como dispositivos teóricos que ajudam a ter um entendimento melhor do

⁵¹ REY PUENTE, 2018, p. 272-273

⁵² CASERTANO, 2018, p. 176-178

empreendimento filosófico, principalmente no caso de Platão, uma vez que estes artifícios contêm a verdade que auxilia na elaboração de um discurso racional capaz de convencer as pessoas e facilitam a compreensão e o ensino da sua filosofia. Contudo, não devem ser reduzidas a procedimentos retóricos ou poéticos voltados apenas ao convencimento alheio, de modo a esconder uma eventual fraqueza da argumentação. Com efeito, elas são muito úteis enquanto um recurso para esclarecer do que é que se fala quando se está ensinando filosofia e também em favor da implementação da disciplina filosófica na educação formal, desde a tenra idade até a adolescência⁵³. Por isso que utilizar a metáfora e/ou analogia adequadas facilita a aproximação mais semelhante possível do elemento que nos interessa da realidade⁵⁴, no nosso caso, as ideias e as teorias de Platão.

É por isso que a explicação do Bem na *República* se dá através de uma imagem, ainda que não haja uma explicação exata do motivo pelo qual ela é usada, é evidente que o uso de imagens se faz necessário para explicar um argumento de difícil demonstração. Como por exemplo, reunindo elementos de contextos diferentes de modo a reivindicar e explorar semelhanças e correspondência entre estes, Sócrates explica o argumento da relação da cidade com os filósofos através da imagem analógica da nau e o estado, onde ele diz que criar uma analogia desse tipo é trabalho similar ao dos pintores que desenham imagens estranhas e fantásticas como bodes-cervos e seres mistos como esses (488a-e). Não é preciso examinar de maneira depurada a analogia, pois não é preciso um exame a fundo da imagem em todos os seus detalhes, mas sim compreender e entender as relações analógicas ali expressas. Um exame pormenorizado é aquele que analisa a boa correspondência da imagem com o seu original, verificando a semelhança de cada ponto da imagem com cada aspecto do original. Presume-se que tal exame seja capaz de evidenciar os limites da analogia, isto é, pontos em que os aspectos do símbolo não estejam adequados a aspectos do simbolizado. Entretanto, a abstenção desse exame rigoroso que não deixa de ser uma complacência com a perda de precisão – perda que é inerente ao uso de imagens e analogias -, visa atender a um fim maior e mais importante do que tal rigor em si: o ensinar e convencer. Explicar por imagem pode até não resistir a um exame mais severo, mas pode ensinar o que é difícil de demonstrar, pode até convencer as pessoas daquilo que é de difícil demonstração. As imagens - visto que estão sempre atreladas aos encantos das coisas sensíveis - podem exercer uma espécie de

⁵³ MORIYÓN, 2013, p. 347

⁵⁴ BERNARDO, 2004, p. 27

fascínio sobre o debatedor, ocasionando um convencimento mais forte do que aquele alcançado pela argumentação. Uma explicação através de uma imagem pode tocar alguém em um grau indubitavelmente maior do que a simplicidade da argumentação direta, ainda que a imagem não esclareça totalmente o argumento. Com efeito, na própria *República*, Sócrates não dá uma explicação argumentativa e direta sobre diversos assuntos. Antes, ele explica por analogias, se apoiando na força das imagens usadas para atingir o convencimento: raças de metais, nau, ondas, sol, linha dividida, caverna, zangões e outros animais, e etc⁵⁵.

Fica evidente, pois, que além do carácter lógico, a função causal das Ideias parece ter também uma natureza eficiente e ativa. Em outras palavras, as Ideias são as *causas* das coisas porque atuam no substrato espaço-material de um modo difícil e obscuro de descrever e, assim, originando os corpos fenomênicos, daí porque se faz necessário recorrer às metáforas e analogias⁵⁶.

Mas se Platão faz outros tipos de analogia, com exemplos até mais conhecidos, qual o diferencial das analogias com os animais? Por que haveriam de ser especiais ou mais expressivas? O diferencial aqui é que elas são imagéticas devido às semelhanças e dessemelhanças conosco.

A imagética animal popular, originária da tradicional metáfora ou alegoria – tão caras à literatura universal –, ascende a um período pré-histórico (...) alguns animais têm características físicas e comportamentais passíveis de serem convertidas em signos linguísticos. E esses signos enraizavam-se de tal forma na cultura, que a simples evocação da imagem do animal implicava e implica o entendimento espontâneo dessas características (vide supra ex. a cobra como insulto). Portanto, a metáfora assumiu um papel de relevo inquestionável na comunicação linguística abstracta. De resto, esta é, por excelência, a forma de comunicação usada nas relações humanas⁵⁷.

Por um lado, a diferença entre nós e os bichos é que somos animais políticos, como o próprio Aristóteles afirmava (*Pol.* I. 1253a 9-10). Por outro lado, apesar de os bichos viverem politicamente organizados, ao contrário de nós, eles não fazem política ativamente, daí a importância da ação do discurso. As ideias são postuladas como os referenciais teóricos que os discursos verdadeiros estão proporcionalmente imitando para orientar na vida prática das pessoas. E as analogias, pelo fato dessas nossas semelhanças

⁵⁵ SILVA, 2016, p. 286

⁵⁶ FERRARI, 2018, p. 225

⁵⁷ FERREIRA, 2014, p. 31-32

e dessemelhanças com os animais serem tão imagéticas, conseguem melhor ilustrar essas ideias e as suas implicações nos diversos âmbitos da vida humana. Por conseguinte, muitas vezes são bastante mais didáticas e convincentes. Em outras palavras, a semelhança ou dessemelhança entre nós e os animais pode revelar quão próximos ou distantes estamos no que diz respeito às ideias, quer dizer, o quanto determinada ideia está desperta ou adormecida em nós. Justamente porque a distância entre nós seres humanos e os animais pode ser proporcionalmente comparada à distância entre nossa alma e os deuses e as ideias. E isso pode ser verificado através do discurso (se condiz com as ideias, contém a verdade e é verdadeiro, ou não) e da prática (se condiz com o discurso verdadeiro e, por conseguinte, com as ideias), porque é possível ver o quanto uma ideia está presente num indivíduo tanto mais ele demonstre virtudes ou defeitos, assim como nos animais e nos inúmeros exemplos que podem ser elencados a partir da analogia do discurso verdadeiro. A partir disso vemos claramente as implicações ontológicas, epistemológicas, morais, éticas e políticas da teoria das ideias e as suas consequências para a filosofia platônica e para a vida de um modo geral.

Um exemplo perfeito para sintetizar tudo que viemos falando até aqui está na *República* quando Sócrates compara o governante aos pastores cuja maior vergonha é criar cães para ajudar-lhes a cuidar das ovelhas, mas por causa da fome, indisciplina ou qualquer outro mau hábito, eles próprios fazem mal ao rebanho assemelhando-se mais a lobos do que a cachorros. A todo custo deve-se evitar que os auxiliares dos governantes façam o mesmo com os cidadãos impedindo que eles se tornem déspotas selvagens em vez de benevolentes aliados. Deve-se insistir que eles recebem a melhor educação possível para chegar ao máximo de polidez entre si no trato dos mais fracos que estão sob sua guarda (*R.* 416a-c).

Com apenas uma analogia, Platão consegue abordar todas as dimensões que compõem sua filosofia. Ao comparar, pois, o governante ao pastor, os auxiliares aos cães e os cidadãos às ovelhas, ficam evidentes as noções ontológicas, políticas, éticas, morais e epistemológicas que são indissociáveis da sua filosofia e, por conseguinte, da vida na pólis. E, principalmente, que a única maneira possível de conhecê-las é através da melhor educação possível, que aqui remete implicitamente à filosofia, à retórica, à figura do filósofo dialético como veremos no próximo capítulo, e ao projeto platônico com tudo que este implica. Em outras palavras, as Ideias e a Reminiscência são reveladas através das analogias as quais funcionam como a solução que, ao mesmo tempo, explica as

dimensões ontológicas (a existência do bem e do mal), tanto quanto as dimensões morais (o que é o bem), éticas (como praticar o bem no dia a dia), políticas (o bem na pólis), e epistemológicas (saber diferenciar o bem do mal, e da onde vem a ignorância).

Para Platão, tudo isso remete ao filósofo, quer dizer, do dialético, pois como vimos - em contrapartida dos sofistas – ele é o único capaz de julgar a correção da linguagem, quer dizer, quando um discurso é verdadeiro ou falso. Por conseguinte, é ele quem pode - e tem a tarefa - de estudar e esclarecer a estrutura do mundo das ideias⁵⁸.

2. CAPÍTULO 2 - FILÓSOFO E SOFISTA COMO CÃO E LOBO: PERSONIFICAÇÃO DOS DISCURSOS VERDADEIROS E FALSOS

2.1. Introdução

Neste capítulo vamos investigar e esclarecer - tanto quanto possível - a diferença entre o filósofo e o sofista, tendo em vista que estas duas figuras são as personificações dos discursos verdadeiros e falsos, respectivamente. Através dos diálogos é possível compreender como as analogias – de associação e dissociação das semelhanças e dessemelhanças entre virtudes e vícios, do corpo e da alma, entre homens e animais – conseguem desenhar a figura do filósofo que é um bom cidadão e seria o governante ideal e, ao mesmo tempo, distanciá-lo da figura do sofista que seria um mau cidadão. Aqui também vemos de maneira evidente as ideias enquanto o referencial que permite a atribuição dos juízos de valor “bom” ou “mau” para um cidadão. Como vimos, as analogias com os animais evidenciam que, quanto mais essas ideias estão despertas ou adormecidas na alma de cada indivíduo, melhor ou pior este vai se comportar em relação à pólis e aos seus concidadãos. E isso nada mais é que a exemplificação prática de todas

⁵⁸ ERLER, 2013, p. 237

as dimensões teóricas dos diversos campos da filosofia de Platão, principalmente da teoria das ideias e da reminiscência, pois estas funcionam como o modelo para o qual se devem voltar os olhos da alma para uma boa orientação. As figuras do filósofo e do sofista, pois, servem como os dois extremos que delimitam a escala sócio-política: Platão constantemente realiza uma operação de oposição entre sua perspectiva dessas duas figuras para conseguir chegar a um resultado que só emerge através da relação e da consolidação desta diferença. É importante lembrar que nessa época o ateniense comum tinha dificuldades de diferenciar Sócrates dos sofistas e, ao mesmo tempo, este era um incômodo para cidade que não sabia reconhecer sua importância enquanto aqueles eram tidos como os sábios. Exemplo disso é certamente a Comédia, especialmente as *Nuvens* de Aristófanes. A maior parte dos escritos de Platão tem como propósito a definição e a defesa da filosofia contra seus rivais: a sofística, a retórica, a poesia, a autoridade religiosa. Então, era uma época de mudanças, quando tudo estava em jogo, e esse processo necessita dessa definição da filosofia e da sofística de modo a contrastar as suas naturezas e comparar seus valores⁵⁹. O projeto platônico, portanto, é eminentemente político, motivo pelo qual Platão dá tanta importância a distinção dessas duas personas que encarnam os discursos verdadeiro e falso. No que diz respeito ao bem da pólis, as consequências de tomar um discurso falso como verdadeiro - e vice-versa - são tão prejudiciais quanto é desastroso para a linguagem chamar homem em público e cavalo em privado.

No entendimento platônico, o mau cidadão é todo aquele indivíduo que não pratica as virtudes sociais cívicas da temperança e justiça, sendo que essa falha o aproxima muito mais da selvageria dos animais do que da divindade ou mesmo da perfeição humana. No *Fédon*, Sócrates fala a respeito da alma que depois da morte se desprende do corpo em estado de pureza e dele nada leva. É a alma daquele indivíduo que praticava a filosofia em seu reto sentido, treinando-se constantemente de verdade em morrer sem esforço, isto é, exercitar-se e preparar-se para a morte do corpo físico. Nessas condições específicas, a alma vai se reunir ao invisível, imortal, divino e sábio ao qual se assemelha. Ao chegar lá vai começar uma era de felicidade, liberta de erros e de loucuras, de receios e de paixões selvagens comuns ao gênero humano para gozar finalmente da companhia dos deuses. Por outro lado, Platão fala da alma que se desprende do corpo em estado de impureza e que viveu em comércio constante com este, deixando-se enfeitiçar por seus prazeres e

⁵⁹ MCKIRAHAN, 2018, p. 119

desejos, amando-o e seguindo-o servilmente, a tal ponto de que nada que não fosse corpóreo, isto é, que não se pudesse ver, tocar, comer e beber, ou seja, o que não se pudesse usar para deleite sensual não lhe pareceria verdadeiro, de modo que essa alma então se habituou a odiar, evitar e encarar com temor tudo aquilo racional, invisível ao olhos, e possível de apreender-se pela filosofia. De maneira alguma uma alma assim chega a libertar-se na plenitude do seu ser, mas pelo contrário, fica marcada por esse elemento corporal que nela se consubstancia devido a esse exercício constante de convívio. Essas são as almas não dos melhores, mas dos medíocres e as quais se veem compelidas a errarem por lugares terrenos pesados e visíveis por receio do invisível e do Hades, retornando arrastadas ao visível e expiando as culpas do antigo mau modo de vida. E elas hão de errar até que os desejos corporais que as seguem e acompanham obrigam-nas novamente a prender-se a um corpo em consonância com o tipo de vida ao qual se exercitaram. As almas daqueles cuja prática constante foi de vícios como a gula, a incontidência, a embriaguez sem qualquer espécie de empecilhos, de hábitos constituídos na bebedeira, na voracidade, na impudícia e que jamais praticaram a sobriedade naturalmente vão animar corpos de burros, asnos ou animais semelhantes a esse gênero, enquanto aqueles que escolheram a injustiça, a tirania, a pilhagem, a rapina tomarão a forma de lobos, falcões e milhafres (*Phd.* 80e - 82a).

Há aqui a associação metafórica dos vícios das almas dos maus cidadãos e, implicitamente dos sofistas, de acordo com as espécies animais e seus habitats que melhor ilustram essas deficiências, falhas ou ausência de virtudes. Platão quer dizer que o acesso à espécie dos deuses, isto é, à sabedoria e ao conhecimento, só será permitido para aquele que praticou a filosofia e que ama verdadeiramente o saber. É por essa razão que os filósofos de verdade se abstêm dos prazeres do corpo e resistem a estes ao invés de se entregarem, pois não temem nem a ruína ou a pobreza como as pessoas comuns amantes do dinheiro, nem a infâmia e descrédito de uma existência sem honrarias como os que amam e ambicionam o poder e a glória. Ao falar do filósofo, Platão usa da sua habilidade de escrita para descrever sutil e implicitamente tudo o que o sofista não é, pois no seu entendimento este ser nunca praticou a filosofia nem ama de verdade o saber, nunca se abstém dos prazeres corpóreos e sempre se entrega a eles, ama o dinheiro, o poder e a glória e teme a pobreza e uma existência sem honrarias. Essas analogias devem ser entendidas como uma crítica aos sofistas, pois eles acreditam não haver o falso e assim confiam em suas sensações e nos seus sentidos e não naquilo que podem aprender pela

filosofia e, por isso mesmo, afastam-se do conhecimento que não podem apreender sensorialmente. E é devido ao fato de não terem voltado suas almas para a atividade verdadeiramente filosófica que, quando deixarem seus corpos, não vão conseguir contemplar as ideias inteligíveis, tendo que voltar para corpos que estejam de acordo com sua percepção, razão e alma limitadas, daí a imagem de burros, asnos e outros animais desse gênero, além dos bichos que não tem um autocontrole e autoconhecimento dignos do conhecimento elevado como os lobos e falcões que só pensam em si e em satisfazer suas próprias vontades do corpo quando estão sozinhos e em seus semelhantes quando estão em bando. Platão dá a entender que quem tem este tipo de postura, isto é, de sofistas e maus cidadãos, não entende a questão como um todo: preferem se limitar ao singular mobilista do sensível ao invés de se voltarem para o universal imutável do inteligível.

Pela leitura e análise da obra platônica, percebe-se claramente essa escrita analógica entre virtudes ou deficiências do ser humano com qualidades ou defeitos dos animais para que seja compreendido e ilustrado se o cidadão está com a alma mais próxima da perfeição do inteligível ou do sensível da selvageria animal. De acordo com o discurso que cada um produz, pelo fato de estar sempre em busca da verdade, o filósofo está mais perto da plenitude humana, do inteligível e do conhecimento, enquanto o sofista, pelo fato de acreditar que não existe falsidade e então contentar-se com mobilidade e ilusões do sensível, está colado ao tirano e à selvageria animalesca. Podemos interpretar que Platão não diz precisamente o que é o filósofo porque este ser e sua exata definição - assim como a verdade e as Ideias - estão além das limitações do plano mobilista em que vivemos e da linguagem que usamos, sendo assim, impossível alcançar uma definição universal. O sofista, pelo contrário, pelo fato de educar sua alma voltando-a essencialmente ao mundo material, pode ser descrito sem grandes dificuldades devido a essa sua natureza de plena consonância com o sensível. É por isso também que, para descrever o filósofo, que escolhe voltar sua natureza para inteligível, Platão se propõe a distinguir nele o que há de sofista, isto é, evidenciar aquilo de sensível que o integra, mas não o define.

Para Platão, os sofistas representavam as posições e os valores errados e, por conseguinte, o modo errado de viver a própria vida, de se portar em relação aos outros e à participação na vida da pólis. Assim, considerava-os profundamente corrosivos às almas de seus alunos os quais eram atraídos para os sofistas por más razões, assim como as crianças que, sem saber o que é prejudicial a saúde, acham os doces mais atraentes do que um

remédio amargo⁶⁰. Portanto, nossa tese sustenta que, para Platão, o filósofo desperta em sua alma o conhecimento das ideias através da reminiscência e discursa verdadeiramente sobre a realidade, pois detém um saber que por definição é sempre verdadeiro, enquanto que os sofistas escolhem manter-se na obscuridade dos discursos falsos do não-ser exatamente por negarem a existência da falsidade. É uma crítica platônica aos sofistas e também uma resposta ao problema de Parmênides ao mesmo tempo em que diferencia aqueles do filósofo e propõe a solução através da Teoria das ideias.

2.2. As analogias com os animais

Logo, as analogias com os animais, por serem a ferramenta didaticamente mais adequada, servem justamente a esse propósito. Por exemplo quando Sócrates afirma que o destino das almas na vida após a morte naturalmente corresponderá às semelhanças com o comportamento na vida de modo que os mais felizes serão aqueles que terão um destino e lugar mais agradáveis, isto é, aquelas pessoas que sempre exerceram as virtudes sociais e cívicas chamadas Temperança e Justiça. Sua migração se fará de um modo adequado para alguma espécie animal que tenha hábitos sociais e seja organizada de modo policiado, como abelhas, vespas ou formigas; ou se voltarem ainda para a forma humana, será para dar nascimento a pessoas honestas e bons cidadãos (*Phd.* 82b).

Outro bom exemplo para ilustrar isso é quando Sócrates diz na *República* que uma educação melhor e mais completa é a solução para o bem próprio tanto das pessoas quanto do resto da própria cidade. Pois é através dela que filósofos e cidadãos tornam-se capazes de tomar partido nas atividades da política e da filosofia assim como acontece com os chefes e reis dos enxames de abelhas.

Observa, Gláucon, não atentaremos contra os direitos daqueles que entre nós se fizerem filósofos, mas seremos justos obrigando-os a cuidar dos outros e a defendê-los. Diremos que, nas outras cidades, tornando-se filósofos, é de se esperar que não participem dos encargos da cidade, já que se desenvolveram espontaneamente, a despeito do governo de cada uma das cidades. (...) A vós, porém, para o vosso próprio bem e o do resto da cidade, nós geramos para que, como numa colmeia, sejais chefes e reis, educados de maneira melhor e mais perfeita que os outros e mais capazes de exercer ambas as funções (*R.* 520a-c).

⁶⁰ MCKIRAHAN, 2018, p. 119

Essa analogia ilustra o argumento do parágrafo anterior, de modo que é a educação, principalmente a filosófica, que permite que os cidadãos conheçam a si mesmos a ponto de entenderem especificamente quais suas funções, isto é, o que podem fazer para a cidade funcionar melhor. Enquanto o filósofo poderia governar, pois o governo da cidade e seus concidadãos necessitam da sua busca pelo conhecimento, o artesão vai fazer artesanato, o carpinteiro vai trabalhar com carpintaria, o músico com música e assim por diante. O filósofo pode ser comparado ao chefe dos enxames de abelhas, porque ele é igual a seus semelhantes, mas tem uma função diferente: sua obrigação é mais abrangente e sua responsabilidade é maior, do mesmo modo que a filosofia em relação aos outros saberes: é ele quem deve orientar para um melhor governo da cidade, porque é ele o mais indicado e capaz de fazê-lo.

A importância de distinguir essas duas figuras é fundamental tendo em vista a proposta da filosofia platônica como um todo, porque é Platão quem concede à filosofia um novo conteúdo e uma designação de atividade específica que distingue o filósofo dos outros “intelectuais” de sua época, transformando a filosofia em uma disciplina autônoma⁶¹. E é por isso mesmo que ele tenta se afastar daqueles que reivindicavam a competência do “saber” para si e para transmissão⁶². Daí a necessidade de distinguir o filósofo do sofista, algo que até hoje não é tão claro aos olhos da maioria. Apesar de Platão ter encontrado diversas diferenças entre os Sofistas e Sócrates, é fácil imaginar que as pessoas percebiam pouca ou nenhuma diferença entre eles. A interpretação de Platão pode ser apenas a interpretação de Platão. Contudo, parece provável que Platão não tratou Protágoras e Heráclito como um historiador trataria, e sim como um filósofo, isto é, não se esforçando para determinar o que estes realmente queriam dizer, mas usando suas ideias como trampolins para seus próprios propósitos filosóficos. Ainda assim, ninguém duvida de que as reconstruções platônicas dessas ideias de seus antecessores, sendo fiéis ou não aos originais, têm grande valor filosófico⁶³.

A investigação tem como base principal os comentadores e os diálogos – nessa parte, assim como no capítulo anterior, especialmente *Parmênides* e *Sofista* -, no que diz respeito a diferença entre as duas figuras que se evidencia pelo uso que fazem dos discursos e o modo com o qual o fazem, além das implicações disso para a filosofia

⁶¹ Cf. ROSSETI, 2015, p. 11-20

⁶² ERLER, 2013, p.97-98

⁶³ MCKIRAHAN, 2018, p. 126-130

platônica – principalmente para a teoria das ideias. Porque quando o Estrangeiro fala, é Platão fazendo o Parmênides que há dentro dele falar; é o seu eleatismo que busca encontrar-se e que, ao explicitar-se em um personagem e em um discurso, nega-se e trai-se, transformando-se em platonismo. A partir do diálogo *Parmênides* já era necessário fazê-lo falar. E no *Sofista* a questão é retomada, mas para desempenhar um papel específico que é refutá-lo. Sendo aquele que conduziu a crítica contra a hipótese das formas, Parmênides aparece aqui na imagem de um de seus discípulos; portanto, surge como eleatismo, quer dizer, o fundo teórico contra e a partir do qual a teoria das formas inteligíveis pode ser mais solidamente estabelecida⁶⁴. A Teoria das Formas implica uma resposta parcial à questão básica da ética grega, isto é, que tipo de pessoa alguém deve ser. Uma resposta que implica ser literalmente filósofo, quer dizer, amante/buscador da sabedoria, o que significa um esforço para adquirir o conhecimento das Formas a fim de saber o que se deve ou não fazer em cada situação. Porém, nem todos concordavam por acreditarem haver outras concepções sobre a vida que poderiam ser vividas. O que é novo aqui não é o debate entre diferentes pontos de vista sobre questões morais, algo que já estava presente nas tragédias, mas pelo contrário, é o tipo especial de engajamento em questões universais de importância contemporânea imediata. Diferentemente das tragédias, a conclusão final não seria conhecida no fim da apresentação, nem os assuntos em questão seriam resolvidos de modo decisivo pelos deuses. Logo, é razoável dizer que o debate νόμος/φύσις foi a primeira discussão *filosófica* sustentada na história humana de ideias morais, sociais e políticas sérias. Os sofistas podem até ter iniciado o debate, mas se não o fizeram, com certeza contribuíram e elevaram permanentemente o padrão de raciocínio e da própria disputa, de forma que já não era mais suficiente fazer pronunciamentos apenas. Desse momento em diante, qualquer um que afirmasse algo podia esperar ser questionado e, justamente nesse momento, atravessamos a ponte para a filosofia como praticada por Sócrates, depois por Platão, e então por todos os verdadeiros filósofos mais importantes da tradição ocidental⁶⁵.

É interessante pensar no *Sofista* como um diálogo em que Platão se submete a um processo de auto-reflexão enquanto filósofo: ao pensar a forma do outro e através da “caça” ao sofista, o filósofo determina-se com relação ao seu *alter ego*. Alcança aquilo que lhe é próprio ao se opor a ele, de modo que deveríamos falar antes em uma hetero-

⁶⁴ MARQUES, 2006, p. 58-59

⁶⁵ MCKIRAHAN, 2018, p. 122-132

reflexão. Ao buscar-se através do *héteron*, o filósofo incorpora o outro que se torna personagem na figura de um anônimo, cujo nome se reduz à sua própria estranheza e diferença. É assim que a diferença pode ser compreendida nos diálogos - especialmente n' *O Sofista* – isto é, como uma modalidade da escrita filosófica de Platão. Podemos falar em termos de uma “retórica da diferença”, porque o filósofo escritor desdobra-se em seus personagens, personagens que são aquilo que ele não é, mas que fazem parte de uma rede de relações que lhe permite discernir aquilo que ele é. Sócrates não pode ser o único porta-voz de Platão; ele precisa dos sofistas, dos jovens geômetras, dos velhos generais, do Estrangeiro de Eleia, do Ateniense, etc., para que sustentem seus discursos, discursos em que o filósofo não cessa de dizer a diferença daquilo que é em si. Então, nesse sentido, *O Sofista* poderia ser lido como se fosse *O Filósofo*, um diálogo que foi anunciado, mas que não chegou a ser escrito, tendo em vista que o filósofo nunca fala em primeira pessoa, não pode sequer ser visado diretamente, não podendo jamais ser apreendido numa espécie de positividade. O filósofo, portanto, fala e se diz através dos outros, inclusive através deste seu outro privilegiado que é o sofista⁶⁶.

Assim, fica um pouco mais fácil de compreender qual o intuito platônico quando ele define o filósofo dizendo que ele não é o sofista e vice versa: o filósofo tem as qualidades e virtudes que o sofista não tem; enquanto que o sofista, pelo contrário, tem os defeitos e vícios que o filósofo não tem. A única semelhança entre os dois é como aquela tal entre o cão e o lobo, isto é, os refutadores de verdade são como o animal doméstico e os sofistas são como os animais selvagens (*Sph.* 231a). Entretanto, a despeito da aparente similaridade entre as duas figuras, ainda que as atividades exercidas, os recursos que utilizam para tal e as consequências disso possam parecer semelhantes num primeiro e superficial olhar, Platão pretende demonstrar que eles são completamente diferentes, uma vez que o filósofo é mais leal e confiável assim como um cão enquanto o sofista é perigoso e voraz tal qual um lobo. Platão usa das figuras do cão e do lobo para explicar a diferença entre filósofo e sofista precisamente porque aparentam ser iguais, mas é na reflexão cognitiva que ocorre na alma acerca dessa afecção visual (*pathemata*) que podemos enxergar suas respectivas essências que os diferenciam totalmente.

⁶⁶ MARQUES, 2006, p. 57-58

2.3. O filósofo cão e o sofista lobo

Platão usa dos bichos para marcar e realçar a diferença entre essas duas figuras que representam o contraste entre sensível e inteligível, além da duplicidade que também está presente entre corpo e alma; homem e cidade; sociedade e governo; conhecimento (*episteme*) e opinião (*dóxa*); *methexis* e *mimesis*; *eikastike* e *phantastike*, no intuito de esclarecimento e, por conseguinte, de conhecimento. Pois no fim das contas é um projeto para resolver a dualidade que existe entre eles e, principalmente, entre aquilo que representam. Porque o intuito platônico é usar suas analogias e metáforas com os animais para mostrar que é justamente através dessa linguagem analógica e dos discursos verdadeiros que o filósofo parte do sensível e chega ao inteligível e, assim, ativa a reminiscência da alma e alcança o bem e as ideias. E é exatamente isso que faz dele completamente diferente do que pensava e pensa o senso comum.

Essa manobra remete à novidade platônica que vimos no primeiro capítulo. Na busca pela definição do sofista, Platão acha a chave para solucionar o problema da relação entre ser e não-ser: o estabelecimento dos gêneros Mesmo e Outro garante a existência das imagens e dos graus intermediários entre verdade e falsidade. Sendo assim, consegue determinar a diferença entre filósofo e sofista: o filósofo representa o ser e o mesmo porque faz discursos verdadeiros que dizem as coisas como são; e o sofista representa o não-ser e o outro porque faz discursos que dizem as coisas que não são como se fossem, e as coisas que são como se não fossem. Em outras palavras, os discursos que eles fazem apenas revelam a natureza da alma de cada um: os discursos do filósofo são as cópias que guardam a proporção da imagem das ideias enquanto o sofista produz simulacros que são distorções. Dito de uma maneira analógica: o filósofo está para o ser assim como o sofista está para o não-ser, do mesmo modo que o filósofo está para o cão assim como o sofista está para o lobo.

Sendo assim, os dois são a antítese um do outro: enquanto o sofista na verdade atrapalha o verdadeiro desenvolvimento da cidade, da filosofia, do conhecimento e do aprendizado por meio da produção de *phantasmata*, o filósofo elabora e pretende provar a teoria das ideias através de *eikones*, contra e a despeito do seu adversário. E os discursos que estes dois fazem são a prova disso, uma vez que refletem essas imagens a partir das analogias com os animais. Porém, é preciso reconhecer que, se não fosse pelas contribuições filosóficas dos sofistas, seja nos seus métodos argumentativos seja na pluralidade das suas

opiniões discutíveis, talvez nem Sócrates nem Platão teriam sido capazes de fazerem o que fizeram. Não apenas porque é inimaginável Platão sem Sócrates, mas também porque as afirmações e argumentos de Sofistas individualmente fizeram com que Platão refletisse sobre temas que têm a ver com a natureza da realidade, do conhecimento, do aprendizado, da educação e de outras áreas da filosofia. Podemos dizer que, do registro do engajamento com essas questões, surge o embate entre essas duas figuras que é um dos capítulos mais importantes de toda a história da filosofia⁶⁷.

Embora filósofos e sofistas tenham elementos em comum, como a retórica, por exemplo, há uma diferença tanto epistemológica quanto ética - e principalmente política - no uso que fazem dela. De acordo com a perspectiva platônica, é inconcebível demonstrar subjetivamente tudo o que se queira e, ainda, demonstrar como verdadeiro algo que é apenas verossímil sem se importar, entretanto, com a correspondência com a verdade (*Phdr.* 272d - 273a). Além do perigo que a retórica entendida desse modo é um erro e se torna uma ferramenta de dominação das pessoas, podendo ser usada pelos tiranos. Em outras palavras, Platão rechaça a retórica sofística porque apenas saber as técnicas para elaborar um bom discurso não é o bastante, é preciso, antes, elaborar discursos que correspondam à verdade. E é por esse motivo que ele não aceita e faz a denúncia diante de seus contemporâneos. A concepção de retórica que Platão propõe, ao contrário da sofística, está intrinsecamente ligada à filosofia. E a filosofia, por sua vez, se faz com a palavra, porém, a palavra associada à verdade, quer dizer, que corresponde à verdade das coisas, que comunica a verdade e que está interessada pela real educação das pessoas com as quais está em relação. E a centralização dessa tarefa educativa é na alma, para que as pessoas se abram à harmonia de uma vida de acordo com as ideias de bondade e beleza e não se entreguem apenas aos desejos e impulsos totalmente carnis⁶⁸. O rechaço aos sofistas se deve à concepção platônico-socrática da filosofia como serviço à alma do ser humano⁶⁹.

Com efeito, a alma estabelece sempre analogias em si mesma entre o passado e o presente, em vista do futuro. O futuro – claramente a inclusão de uma perspectiva ética junto da gnosiológica, mas também em vista da utilidade, ou seja, em vista da atitude prática que o homem deve tomar perante as coisas. E esta é uma atitude que não é simples de tomar, mas que se conquista com

⁶⁷ MCKIRAHAN, 2018, p. 132

⁶⁸ CARDOSO, 2006, p. 90-92

⁶⁹ ERLER, 2013, p. 99

dificuldade, com o tempo, através de muitas experiências e com educação, por aqueles que porventura a alcancem⁷⁰.

O objetivo da retórica é a persuasão e essa prática – de certo modo – tornava o poder acessível e desafiava os valores tradicionais. Na realidade, porém, o dinheiro e o tempo necessários para que alguém adquirisse uma completa educação sofisticada limitava o número de alunos. O treinamento para o debate acerca dos dois lados de uma questão dava as ferramentas para tornarem suas posições fortes ao argumentar contra pontos de vista opostos. Entretanto, isso levanta algumas dúvidas: o que devemos defender? E ao que devemos nos opor? Uma ferramenta poderosa como a habilidade retórica pode ser usada para o bem ou para o mal. É por isso que Platão considerava a busca pela verdade muito mais importante do que o simples objetivo do orador de persuadir as pessoas de coisas que ele não sabia serem verdadeiras ou falsas, traçando, assim, uma linha sólida que separava o conhecimento de crença/convicção. Tendo em vista que os sofistas focavam no ensino da retórica, estariam confundindo as coisas e também dando a seus alunos - e às pessoas influentes das próximas gerações - a falsa e perigosa convicção de que a verdade era irrelevante, sendo importante apenas o que se consegue fazer alguém acreditar. Platão se opõe a isso com vários argumentos: em primeiro lugar, devido à descrição da melhor forma de educação que se dá através da instrução individual por meio de conversas que começam com as crenças dos alunos focando no alcance da verdade; segundo, demonstração da dificuldade de encontrar a verdade sobre questões significativas, mostrando, através de Sócrates, que o que importa de fato é a busca pelo conhecimento e pela sabedoria; terceiro, a refutação dos sofistas: entre eles Górgias e seu aluno Polo; quarto, na tese de Sócrates que *areté*/virtude/excelência é o conhecimento do bem e do mal; quinto, a teoria das ideias que fornece um fundamento metafísico seguro para o conhecimento; e, por último - não menos importante -, a dialética enquanto método filosófico como uma maneira de se alcançar o conhecimento desejado⁷¹.

Assim como a verdade, não se pode dizer de uma maneira simples o que é a dialética em Platão, pois que nos seus diálogos nos encontramos diante de diversas teorizações, com acentuação de vários caracteres. Entretanto, pode-se dizer que a dialética como conhecemos hoje nasce com Platão, não que a cultura anterior não fosse dialética também,

⁷⁰ CASERTANO, 2010, p.166

⁷¹ MCKIRAHAN, 2018, p. 124-125

mas é com ele que se dá uma primeira, complexa e estratificada teorização da dialética. Após o exame dos diálogos, o que emerge é um quadro problemático da dialética que abrange diferentes campos, do lógico até o gnosiológico, do ético ao político, e do moral ao epistemológico, ou seja, a filosofia platônica como um todo e, conseqüentemente, isso vai refletir nas suas concepções filosóficas que são traduzidas e ilustradas pela linguagem e pelas analogias com os animais. Caso seja feito um exame dos diálogos em linhas gerais, podemos detectar três grandes núcleos teóricos, a saber: (A) a dialética pensada como diálogo, isto é, método de investigação que nasce da discussão e não somente da busca pela verdade, mas também da correção metodológica do discurso; (B) a dialética pensada autenticamente como ciência (*episteme*), como um processo, como um método e como o fim de todas as aprendizagens ao caracterizar-se essencialmente como uma consideração sinóptica da realidade e como a capacidade de possuir o *logos*, quer dizer, a razão de ser das coisas; e (C) a dialética pensada não apenas como a capacidade de conectar ideias, estabelecendo possíveis relações e eventuais incompatibilidades, mas também e principalmente como o conhecimento mais verdadeiro e, por conseguinte, como o fim de todas as outras ciências, ou seja, a caracterização mais própria da filosofia⁷².

O objeto do ensino sofístico, com efeito, consiste numa experiência irracional, uma retórica adúladora (*kolakeía*) e não uma *techné*, porque não conhece a natureza da alma, que é o fim dos seus discursos, nem daquilo que é aconselhado ao público por meio de seus discursos (o justo e o injusto, o belo e o vergonhoso, o bom e o mau); e também porque, além do mais, não sabe explicar as causas de seus procedimentos, dar as razões que fundamentem por que se deve fazer isso ou aquilo em tais ou tais circunstâncias⁷³. O que Platão quer dizer é que, se o objetivo for a busca pelo conhecimento e/ou tornar-se melhor, devemos procurar os filósofos e não os sofistas. E isso fica claro tendo em vista que o tratador de cavalos é a pessoa mais indicada para comprar ou vender um cavalo (*R.* 333c), justamente por ser ele quem detém a *techné*.

As três abordagens de dialética são fundamentais. Por ora, porém, vamos tratar apenas de (B) e deixar (A) e (C) para adiante. Pois a dialética pensada autenticamente como ciência (*episteme*), distinta das outras a-dialéticas, e, ao mesmo tempo, como método que permite atingir o fim de todas as aprendizagens é o quadro teórico que aparece na *República*, especialmente na imagem da linha que é usada para compreender a distinção entre os

⁷² CASERTANO, 2018, p. 169-171

⁷³ NUNES LOPES, 2018, p. 398

gêneros do visível e do invisível. Em relação recíproca de clareza e obscuridade, obtemos: (a) na seção do visível: 1. as imagens (509e: *eikones*) correspondentes às sombras, as que aparecem na água e nos espelhos, e todas as outras coisas desse gênero; 2. aquilo ao qual se assemelham as imagens, isto é, os animais, as plantas e toda e qualquer coisa construída. Ora, em relação à verdade, é evidente que a imagem também se distingue daquilo de que ela é imagem tanto quanto o opinável se distingue do cognoscível. (b) já na seção do inteligível: 3. a alma busca o inteligível partindo de hipóteses, dirigindo-se a um fim e não a um princípio; 4. a alma procura o inteligível partindo de hipóteses, mas sem imagens relativas a elas e, ainda assim, realiza a investigação exatamente com as ideias e por meio delas. Daí pode-se concluir que não se trata de uma distinção quanto ao nível da realidade, pois não se quer contrapor uma não-realidade a uma realidade, tendo em vista que o visível é tão real quanto o invisível. Parece óbvio que aqui não se está separando e contrapondo os sentidos ao intelecto, mas está-se a distinguir metodologicamente dois momentos da aprendizagem e do conhecimento humanos. Dá-se a sua distinção com base em critérios de obscuridade e clareza, ou melhor, de opinável e cognoscível, e não de realidade e ilusão. Em outras palavras, significa que só o conhecimento inteligível é verdadeiro, porque só ele é claro enquanto o conhecimento sensível é obscuro e opinável. E isso significa que o conhecimento é um processo o qual se constrói com base em e junto com um método preciso que utiliza ideias, ou seja, dialético e não retórico⁷⁴. Em outras palavras, filosófico e não sofístico, pois que estes dois tipos também podem ser metaforicamente comparados às seções da Linha: enquanto o filósofo é cognoscível e claro, o sofista é apenas opinável e obscuro, de modo que aquele faz discursos verdadeiros que mantém a proporção das Ideias e este faz discursos falsos como o Não-Ser que distorce as imagens.

O problema para Platão com relação aos sofistas, portanto, é que eles davam aos seus discípulos, aos atenienses e estrangeiros, ou seja, às pessoas em geral, a impressão de serem oniscientes, mas sem o serem de verdade, tendo em vista que isto seria impossível, uma vez que não é possível um homem mortal saber de tudo, pois se assim fosse todos seríamos felizes. Então não poderia o incompetente contradizer o competente sem jamais dizer qualquer coisa de verdadeiro. Subentende-se aqui, novamente, a intenção platônica de mostrar que o filósofo é tudo aquilo que o político e o sofista não são e vice-versa. Platão faz referência a essa ideia no *Teeteto* quando Sócrates ironicamente fala que o

⁷⁴ CASERTANO, 2018, p. 174-175

“sapiientíssimo” Protágoras diz ser o homem a medida de todas as coisas. Por um lado, Sócrates diz que, apesar de concordar que aquilo que parece a cada um também o é, por outro lado, o que espanta em relação ao sofista é que este não diz ser o porco a medida de todas as coisas ou o babuíno ou qualquer outro animal estranho dentre os que possuem percepção. Que ele começasse a falar em grande estilo e arrogância, demonstrando que era admirado como um deus pela sua sabedoria, mas que na verdade, no que se refere à inteligência, ele estava não melhor do que um girino ou qualquer outro ser humano. (*Tht.* 160e - 161d). Através dessa analogia, Platão está tentando desconstruir a imagem de sábios dos sofistas perante a sociedade ao compará-los com girinos, que nada mais são que filhotes de sapos, isto é, insipientes e cognitivamente incompletos, e incipientes no que se refere à busca pelo conhecimento verdadeiro, quer dizer, seres humanos comuns e ordinários sem nada de especial. O sofista, portanto, traz não uma realidade, não traz um conhecimento realmente verdadeiro, mas uma falsa aparência de ciência universal, algo inadmissível para Platão. E isso é o que faz dele o pior dentre os maus cidadãos.

Em relação a (A), ou uma definição é o que é, ou então não foi falada corretamente e cabe ao interlocutor refutar. Essa resposta curta e grossa de Sócrates mostra que Platão se recusa a discutir com pessoas que não estejam interessadas na busca pela verdade, mas apenas em competir para mostrar sua habilidade verbal, algo que não é dialética; justamente porque a característica da dialética é ter a capacidade de fazer perguntas e dar respostas, de refutar-se reciprocamente e de alcançar resultados concordados, frisando que a incorreção do uso da linguagem não é somente um erro lógico, mas algo que pode prejudicar a saúde da alma, ou seja, a inexactidão da linguagem não é só uma incorreção por si mesma, mas também faz mal às almas⁷⁵. Aqui se faz presente, de novo, a analogia de não poder chamar homem em público e cavalo em privado. Portanto, além de tudo que já foi falado, isso também seria algo injusto. E, no começo da *República*, na busca da definição do que é a Justiça, Sócrates explica a Polemarco, através da analogia com cães e cavalos, que ela corresponde à perfeição humana. Quando alguém faz mal tanto ao cão quanto ao cavalo, torna-se pior em relação à perfeição deles, e, por conseguinte, aqueles homens que fazem mal aos outros se tornam piores em relação à perfeição humana que é a Justiça. Portanto, assim como os músicos não podem tornar ignorantes os outros a quem ensinam a arte musical, o tratador de cavalo não pode tornar outrem incapaz de montar,

⁷⁵ CASERTANO, 2018, p. 172-173

nem o calor refrescar ou a secura humedecer, o homem bom e justo não pode fazer o mal e muito menos cometer injustiça contra seus iguais (R. 335a-d).

A culinária está para a medicina no que diz respeito ao corpo assim como a retórica está para a justiça no que se refere à alma. Assim como a retórica, a culinária visa o prazer sem observar se algo é benéfico ou maléfico, ao passo que a medicina e a justiça sempre visam o que é melhor, independentemente de seus procedimentos serem aprazíveis ou não. A retórica, enquanto um tipo de *κολακεία*, tal como era praticada no contexto da democracia ateniense, constitui meramente uma pseudo-medicina para a alma. A arte retórica propriamente dita converte-se em medicina para a alma ao adotar procedimentos semelhantes aos aplicados ao corpo, porém, somente desde que subordinada ao domínio do dialético. Sem conhecimento, não há *techné*, sem dialética, não há *techné retoriké*⁷⁶. A capacidade dialética é a capacidade mais típica do filósofo, isto é, aquela que lhe permite pensar e falar diversamente dos outros homens e dos outros técnicos. E não se trata apenas de pensar e falar, mas também de agir, o que realça a ligação que para Platão sempre une o bem pensar ao bem agir. É fato que a dialética não pertence ao filósofo, mas sim apenas a quem filosofa com pureza e com justiça⁷⁷.

Sendo assim, ao subordinar o ensino da retórica à dialética, Platão mostra como o método de divisão das espécies subsumidas a um mesmo gênero através da delimitação das suas diferenças naturais (*diarexis*) é condição *sine qua non* para se conhecer a natureza das coisas (objeto dos discursos) e as espécies de discursos (meio de persuasão), tanto quanto para se estabelecer as relações possíveis entre elas visando a persuasão. E também que, na posse desse conhecimento, o indivíduo estará apto a explicar porque se deve agir de tal modo ou de outro, em tais ou outras circunstâncias, bem como porque determinado discurso em contrapartida de outro é mais persuasivo para esta audiência e não para aquela, em tais ou tais circunstâncias⁷⁸. Um das tarefas fundamentais da análise dialética e filosófica é considerar a diferença na semelhança e vice versa, a semelhança na diferença. E até a investigação sobre o homem político deve ser finalizada de modo a tornar quem investiga melhor dialético em todos os aspectos, porque de fato, caso a investigação acerca do homem político também seja tomada como método, então ele poderá alcançar seu objetivo que é o de tornar aqueles que o praticaram mais capazes na

⁷⁶ NUNES LOPES, 2018, p. 398-399

⁷⁷ CASERTANO, 2018, p. 182

⁷⁸ NUNES LOPES, 2018, p. 398

investigação, quer dizer, mais hábeis na dialética e mais capazes de encontrar com o raciocínio a demonstração clara das coisas que são. Para Platão, este é o caminho mais belo que se pode seguir e o que dá a máxima vantagem a cada discurso⁷⁹.

Portanto, somente quando o dialético assumir a função de orador será possível a persuasão da audiência com arte; a retórica, apenas nessas condições, se torna efetivamente uma prática racional⁸⁰. A dialética é uma ciência autêntica e o homem dialético é apenas aquele que sabe dar razão da realidade de cada fenômeno. E isto vale, sobretudo, para o bem⁸¹. Porque se alguém não se dedicar à filosofia de modo suficiente, jamais estará apto a discursar sobre qualquer assunto (*Phdr.* 261a).

Porém, apesar da séria gravidade na questão do falso sob a perspectiva ética-política, Platão não pretende calar o sofista, porque silenciá-lo implica não ter mais um obstáculo ou problema a partir do qual se constrói um discurso filosófico. O filósofo precisa do seu outro que é o sofista tanto quanto o discurso verdadeiro precisa do discurso falso⁸². Por isso que a imagem de Sócrates desenhada por Platão nos diálogos revela-se, com efeito, um plano de contraste conscientemente projetado que, a partir dos direcionamentos práticos, procura colocar os sofistas de volta no seu devido lugar. E o elemento específico da concepção platônica fica claro e nítido justamente nesse contraste com o direcionamento contrário⁸³. Portanto, pode-se dizer que a tarefa que Platão está tentando desempenhar é bastante delicada: por um lado, recomendar o uso correto e adequado do *logos*, preservando o que a sofística tinha de bom e, ao mesmo tempo, por outro lado, mantendo sua crítica contra os sofistas. Podemos constatar isso ao percebê-lo próximo aos conservadores quando denuncia o subjetivismo destrutivo dos sofistas em um turno e, concomitantemente em contrapartida, próximo dos sofistas ao promover o uso da dialética de maneira incisiva e audaciosa. Isso já era perceptível na figura de Sócrates, daí porque grande parte dos contemporâneos não o compreendia⁸⁴. Contudo, estas páginas sustentam que, na figura platônico-socrática, espelha-se a própria representação que Platão faz de si e, ao mesmo tempo, o comportamento que o verdadeiro filósofo deve ter.

⁷⁹ CASERTANO, 2018, p. 182-183

⁸⁰ NUNES LOPES, 2018, p. 398

⁸¹ CASERTANO, 2018, p. 179

⁸² MARQUES, 2006, p. 58

⁸³ ERLER, 2013, p. 99-100

⁸⁴ TRABATTONI, 2009, p. 61-62

Entretanto, com exceção dos mais radicais como Cálicles ou Trasímaco, Platão não tem a intenção de rejeitar drasticamente os sofistas e suas teses. O que ele critica é a comercialização da transmissão de um saber que é voltado para um modo de ter sucesso na vida e com foco no mundo dos fenômenos, na instrumentalização da linguagem, na relativização dos valores e na representação que tinham acerca da educação e do seu ensino⁸⁵. Platão recrimina, acima de tudo, a pretensão do saber absoluto⁸⁶.

2.4. As analogias com os animais como solução

E as analogias com os animais ajudam precisamente enquanto um recurso para ilustrar isso. Sendo assim, fica mais fácil compreender o que Platão pretende quando, por exemplo, associa o verdadeiro refutador – isto é, o filósofo - ao cão e o sofista ao lobo (*Sph.* 231a), com tudo que isso implica - implícita e explicitamente - no que diz respeito às ideias e à reminiscência e a implicações dessas nos diversos campos relacionados aos seres humanos. É a tentativa platônica de diferenciar essas duas figuras ao contrapô-las, uma vez que suas diferenças somente emergem a partir dessa contraposição. Principalmente no que diz respeito aos discursos que aqui são entendidos como produção de imagens miméticas. Apesar de os dois serem aparentemente semelhantes, são completamente diferentes segundo a divisão da mimética do Estrangeiro no diálogo *Sofista*: o filósofo se enquadraria na *eikastike* (produção de *eikones*, imagens que guardam as proporções do original) enquanto o sofista na *phantastike* (produção de *phantasmata*, isto é, imagens que distorcem o original para iludir e fazer-se passar por aquilo que não são) (*Sph.* 236b).

Em *A República*, Platão elege o cão como figura exemplar não apenas na constituição do homem que deverá pertencer àquela classe de indivíduos, os guardiões, encarregada de custodiar a cidade (375e), mas também a retoma quando pensa os desdobramentos de uma das questões principais relacionadas ao problema da justiça a nível coletivo – aquela da distribuição de funções -, ocasião em que se estabelece que, na constituição de uma cidade justa, a divisão equitativa de atribuições fundamentais (educação dos filhos, vigilância, caça, combate) entre os sexos deverá respeitar uma lógica do natural da vida em comunidade – como aquela que se observa entre os cães - de modo que homens e mulheres partilhariam de atribuições que em outros contextos seriam reservadas exclusivamente a indivíduos do sexo masculino (466d). Considerando-se a centralidade da figura do guardião (e de seu processo de educação e formação) no diálogo mais importante do corpus platônico e a

⁸⁵ ERLER, 2013, p. 99-101

⁸⁶ IGLESIAS, 2009, p. 107

centralidade da distribuição de funções para a conceptualização da própria questão maior de *A República*, percebe-se que este elogio não é fortuito e deve ser lido atentamente.⁸⁷

Um bom exemplo para evidenciar isso é o mito que Platão usa no *Fedro* para ilustrar a natureza das almas. As formas inteligíveis estão fora do mundo sensível. A alma é a força natural e ativa que une um carro a uma parrelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro. Os cavalos dos deuses são de boa raça enquanto nós humanos somos cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos distintos: um é bom, belo e de boa raça, e o outro precisamente o contrário e de natureza completamente oposta. A dificuldade de conduzirmos nosso próprio carro provém diretamente dessa dualidade conflitante. O corpo representa o cavalo ruim enquanto a alma o cavalo bom. Em ciclos de dez mil anos, a alma é perfeita e alada antes de tombar no corpo para animá-lo. E, dentro do que é corpóreo, é ela que participa da natureza divina e pode levar o corpo pesado às alturas onde habitam os deuses. Quem ocupa esse lugar é a verdade a qual é patrimônio do verdadeiro saber e cuja visão só é proporcionada àquele que conduz a alma pelo intelecto. Ali a alma pode contemplar a Justiça e a Ciência em si mesmas, pois tem na frente de seus olhos um saber que nada tem a ver com este que conhecemos que é mutável e está sujeito às modificações futuras, que se mantém sempre diversificado na diversidade dos objetos aos quais se aplica e aos quais damos o nome de Seres nesta existência. Ela é verdadeiramente a Ciência que tem por objeto o Ser dos Seres. De acordo com a existência precedente e numa escala hierárquica que passa por animais aéreos, terrestres e aquáticos, as almas que tiverem contemplado o maior número de verdades e ideias estarão destinadas a gerar um filósofo e, as que tiverem contemplado menos, um sofista. Depois de a alma encarnar no corpo, já não é mais possível contemplar diretamente as ideias. Então o acesso deve se realizar através do ato de lembrar (246b-248e).

pensar o recurso de Platão à imagem do cão como modelo para a classe mais privilegiada de guardiões e à imagem do lobo, seu contrário, a ser tratada a seguir, como o equivalente do homem tirano (que é também tiranizado), pois cremos que não são associações gratuitas, ornamentais ou desimportantes, mas, correndo reflexamente na estrutura do texto platônico, são reverberantes e sintetizam engenhosamente o percurso da economia do desejo de *A República*, que, sob este prisma, passa a ser lida como uma narrativa utópica e dinâmica de antropogênese, um ir e vir entre animalidade e humanidade⁸⁸.

⁸⁷ FILHO, 2019, p. 219

⁸⁸ FILHO, 2019, p. 221

Com um só mito metafórico-analógico, Platão fundamenta a existência tanto das ideias quanto da reminiscência, e demonstra, a partir da escala gradual dos animais, que o filósofo é quem contemplou e relembra o maior número delas enquanto o sofista um número menor, daí a diferença entre os dois; e, ao mesmo tempo, explica que é através da reminiscência que elas são acessadas e apreendidas na alma em forma de conhecimento verdadeiro. Em seguida, uma vez que estabelecemos quem acessa o inteligível (o filósofo) e como ele faz isso (através da linguagem analógica do discurso verdadeiro que desperta a lembrança da contemplação), podemos investigar a teoria das ideias e a reminiscência propriamente ditas.

3. CAPÍTULO 3 - TEORIA DAS IDEIAS E TEORIA DA REMINISCÊNCIA

3.1. Teoria das ideias:

3.1.1. Introdução;

De acordo com os comentadores⁸⁹, apesar da enorme importância das ideias para a filosofia platônica, não há uma menção explícita para a teoria das ideias no corpo platônico, a não ser em algumas exceções (como é o caso da primeira parte do *Parmênides* e em algumas seções do *Fédon*). Ademais, os estudiosos divergem sobre Platão ter concebido a doutrina desde o início da composição dos diálogos ou se ele teria feito essa genial descoberta depois⁹⁰. Além do fato de que o conteúdo noético de uma ideia não

⁸⁹ FERRARI, 2018, p. 213; Cf. FREIRE, 1967, p. 65; BRISSON, 2010, p. 41; TRINDADE SANTOS, 2008, p.59

⁹⁰ FREIRE, 1967, p. 65

aparece em lugar algum com definição conclusiva⁹¹. Na sua juventude, Platão teria sido influenciado pelas doutrinas de Heráclito e aceitado a tese de que toda a realidade está submetida a um movimento e um devir incessantes. Em seguida, depois de virar discípulo de Sócrates, teria assimilado o método investigativo característico de seu mestre, quer dizer, o da busca do universal no âmbito ético com interesse no problema da definição dos objetos que plenamente satisfazem os requisitos lógicos e epistêmicos. Então, após a constatação da impossibilidade de alcançar a definição e o conhecimento das coisas sensíveis e das realidades naturais, a partir da tese de Heráclito que elas mudam sempre e sem parar, gerando-se, corrompendo-se e tornando-se outras, Platão teria postulado a existência de certas entidades às quais deu o nome de “formas” (*eíde*) ou “ideias” (*idéai*), que são diferentes das sensíveis que existem “junto delas” e que são denominados “com base nelas”, justamente por estarem isentas do devir e do movimento são dotadas de um estatuto e uma identidade estáveis, suscetíveis de serem apreendidas pela definição e pelo pensamento⁹².

Assim como a expressão “teoria das formas” não aparece na obra de Platão⁹³, o conceito de metafísica também não. Ainda assim, o filósofo pode ser considerado o “pai da metafísica ocidental”, exatamente por ter postulado a existência de uma realidade além do plano físico donde contém as entidades as quais são buscadas na pergunta socrática e que são usadas no cotidiano. Em outras palavras, Platão tomou conhecimento de um novo método de investigação a partir dos ensinamentos de seu mestre Sócrates, mas que vai direto ao âmago do problema através do questionamento “o que é?”, ou seja, à essência das coisas⁹⁴. Portanto, as ideias são a resposta platônica à pergunta socrática de como se pode esclarecer conceitos universais que não são apreendidos empiricamente⁹⁵.

Contudo, parece arriscado conferir aos diálogos uma função doutrinal com concepções dogmaticamente sustentadas e impostas ao leitor. Por outro lado, porém, em termos de bom-senso, é claro que tem de haver teses platônicas nos diálogos, as quais podemos nos apoiar por verificar através das estruturas – argumentativas ou argumentadas – que são recorrentes nos textos e indiscutivelmente de autoria de Platão, como por exemplo: o

⁹¹ TRABATTONI, 2010, p. 91

⁹² FRONTEROTTA, 2018, p. 189

⁹³ TRINDADE SANTOS, 2008, p. 59

⁹⁴ TRABATTONI, 2010, p. 85 *et seq.*

⁹⁵ ERLER, 2013, p. 223

método da pergunta e resposta, a concepção política da virtude como saber, o dualismo entre sensível e inteligível, a hipótese das Formas inteligíveis cujo poder regulador é constantemente reafirmado, a concepção do saber como reminiscência. O ponto de vista do nosso trabalho, portanto, considera os diálogos como lugares de reflexão onde as ideias fluem livremente e são defendidas como hipóteses oferecendo-as ao leitor. Contudo, também não fecharemos os olhos para a real possibilidade de haver mais de uma linha interpretativa de leitura de modo a não afirmar arbitrariamente que uma está certa e outra errada. Platão investe tão decisivamente na via do inteligível que não vemos mais razão para “crer” nele do que apostar no valor de seus projetos e das suas esperanças. Acreditamos que seja exatamente essa leitura “aberta” dos diálogos que mais contribui para fazer deles lições imortais⁹⁶.

Embora não apareça literalmente, a concepção das ideias é até hoje um dos pontos teóricos mais importantes e controversos do pensamento de Platão. Podemos constatar pelo fato que desde a antiguidade as ideias já eram consideradas centrais na filosofia platônica. Porém, Espeusipo, Aristóteles e Xenócrates, os três principais representantes da escola de Platão, se distanciaram da teoria das ideias, seja rejeitando ou modificando, respectivamente. Ainda assim, as ideias deviam ser um argumento privilegiado nos debates no interior da Academia onde havia discussões acerca da sua existência, extensão, estatuto ontológico, que tipo de conhecimento se pode ter delas, as aporias a que dão origem, a natureza e o nexa entre elas e os particulares sensíveis, e a relação entre elas e os princípios supremos da realidade, isto é, o Uno e a Díade indeterminada. Esse debate até hoje persiste. É evidente que, pelo fato de se tratar de um dos principais *dogmata* da filosofia platônica, a concepção das ideias aparece no centro de um grande debate do ponto de vista historiográfico o qual nós aqui também iremos tratar, a saber: os problemas e implicações a partir das afirmações nos diálogos sobre a autopredicação das ideias; sua natureza ontológica, quer dizer, se são entidades universais ou realidades individuais; o problema da causalidade das ideias, isto é, se são transcendentais e separadas ou imanentes, e se são causas dos fenômenos no sentido lógico enquanto modelos perfeitos ou no sentido eficiente e ativo de transmitirem suas propriedades às coisas sensíveis; e o recorrente argumento do terceiro homem. Em relação à natureza da causalidade, a partir do confronto das entidades sensíveis e fenomênicas, investigaremos se as ideias são

⁹⁶ TRINDADE SANTOS, 2012, p. 26 *et seq.*

indivíduos metafísicos que funcionam como modelos ou se estão presentes das coisas sensíveis como características universais⁹⁷.

Para que o conhecimento seja verdadeiro, isto é, não sofra mudança nem avaliação subjetiva, é preciso que assuma como conteúdo próprio certos objetos eternos e universais, colocados além das coisas sensíveis do devir, ou seja, as ideias inteligíveis. Por outro lado, postular as ideias como realidades distintas e separadas do mundo sensível suscita um requisito ulterior, relativo à possibilidade de acesso a realidades do gênero que não se encontram imediatamente disponíveis na experiência comum. Eis aqui a hipótese suplementar de uma alma imortal capaz de chegar à contemplação das ideias e conservação de sua memória - apesar de sua eterna inconstância; de modo que, mesmo que vivam no mundo sensível durante toda a vida mortal, justamente devido a essa alma imortal, os seres humanos sejam capazes de aceder ao conhecimento das ideias, recuperando assim a sua recordação. Para tal fim, o percurso a se fazer prevê uma série de etapas ascendentes que resultam em outros tantos graus epistêmicos de um processo o qual leva da simples percepção de objetos que compõem o mundo sensível - que possui unicamente os traços da opinião incerta e mutável - até o conhecimento intelectual dos objetos inteligíveis e eternos, a qual se caracteriza pela intervenção do raciocínio e, por último, pelo acesso imediato às ideias, às quais cabe, por fim, somente a verdade e a certeza⁹⁸.

Platão refere-se às ideias em vários momentos, porém, como se fosse uma teoria já reconhecida por todos, seja os protagonistas dos diálogos, seja os leitores. Isso dificulta a reconstrução dos contornos de uma doutrina que deveria ser original, complexa e repleta de tensões teóricas significativas. De qualquer forma, Platão com certeza pensava nas ideias com um conjunto de pressupostos que podem ser sistematizados nos pontos a seguir: (a) as ideias são entidades excepcionais que estão fora do tempo e do espaço; (b) elas não são cognoscíveis pelos sentidos e sim pela função intelectual da alma devido ao fato de serem entidades inteligíveis; (c) as ideias são eternas, isto é, extra-temporais, não-geradas e incorruptíveis, sempre idênticas a si mesmas e, portanto, perfeitas, sendo que cada uma delas corresponde de maneira absoluta e inqualificada ao predicado que exprimem, em outras palavras, significa que as ideias são o ser; (d) as ideias são

⁹⁷ FERRARI, 2018, p. 213 *et. seq.*

⁹⁸ FRONTEROTTA, 2018, p. 207

independentes (separadas) e - de certo modo - são a causa das coisas particulares que participam delas; (e) a participação dos particulares nas Ideias representa uma obscuridade que estabelece uma relação entre dois modos de ser que são irreduzíveis um ao outro; (f) as ideias constituem uma ordem (*táxis*) caracterizada por uma hierarquia interna e de relações complexas e recíprocas de inclusão e exclusão⁹⁹.

É nesse cenário que a presente monografia se insere para mostrar - a partir dessas questões - que é possível acrescentar-lhe uma nova reflexão de acordo com a perspectiva das analogias com os animais. Um bom exemplo para ilustrar perfeitamente isso é quando Sócrates está tentando elucidar sobre o igual em si e a igualdade, como no caso de pedaços de paus e de pedras, que são do mesmo gênero, mas se distinguem. O conhecimento que obtemos dessas coisas provém de coisas semelhantes, cuja igualdade percebida por nós, nos fez pensar nesse igual que é distinto delas. O igual em si jamais pareceu uma desigualdade, logo, a igualdade dessas coisas não é a mesma coisa que o igual em si. Entretanto, foi através dessas igualdades que, embora sendo distintas do igual em si, nos levaram a conceber e adquirir o conhecimento do igual em si, quer isso lhes assemelhe, quer seja dessemelhante delas. Isto é indiferente, desde que, vendo uma coisa, a visão desta faz com que pensemos numa outra, desde então, quer haja semelhança ou dessemelhança, necessariamente o que se produz é uma recordação. O ponto de partida de uma recordação é algumas vezes um semelhante e em outras vezes um dessemelhante. A analogia usada aqui é que, ao ver um desenho de um cavalo pode-se recordar de um homem, ou seja, ao ver o retrato de Símbias recordar-se de Cebes. (*Phd.* 73e).

O que Platão quer dizer é que podemos lembrar uma ideia a partir dos animais, uma vez que podemos ver o desenho de um cavalo e recordar de um homem no sentido semelhante de serem os dois animais mamíferos, e no sentido dessemelhante de ser este bípede enquanto aquele é quadrúpede. É na reflexão acerca desses *pathemata* que a alma rememora as ideias. Como podem os diamantes serem iguais e desiguais ao mesmo tempo? Essa condição nos leva a pensar no igual em si. A igualdade sensível é semelhante ao igual em si, quer dizer, é sua imagem e, pelo fato de ser semelhante ao modelo, traz dele uma recordação, assim como o retrato faz lembrar o retratado. Portanto, compreender

⁹⁹ FERRARI, 2018, p. 216 e 226

as ideias como o fundamento ontológico das mudanças de estado que caracterizam os sensíveis é mais condizente com as questões platônicas¹⁰⁰.

Devido à coerência que a teoria das ideias concede à filosofia platônica, sua divisão em disciplinas parciais como ontologia, física, lógica ou ética é dificultada. Isso porque além de formar uma base ética de cura bem sucedida para a alma, as Ideias para Platão também são a pressuposição para um saber real, para um esclarecimento racional da realidade, para uma comunicação que seja fecunda e para um agir moral ou político em um mundo de mudança constante. Com a teoria das ideias, Platão pretende responder às questões lançadas por Sócrates acerca das definições de valor, porque “o que é a virtude?”, ou “o belo” ou “a coragem” não pode ser respondido apenas elencando exemplos, é preciso antes responder através da definição mesma da coisa em si. Uma vez que todas as ações compartilham a piedade, a coragem e o bem, então isso deve ser apartado das ações, porque quem só apresenta exemplos de comportamentos piedosos confunde estes com a piedade em si que é representada pelo exemplo. Logo, o que conta não é a multiplicidade das formas de manifestação, mas a imagem originária a qual se baseia essa multiplicidade que ajuda a determinar as coisas singulares. Nesse contexto, Sócrates fala de “o piedoso”, “o justo”, “o corajoso” e, no geral, “forma” (*eidōs*) ou “ideia” (*idea*), ou seja, fala-se de conceitos de valor, mas às vezes também de coisas como cadeira ou a mesa. Portanto, segundo Platão, as ideias são o fundamento pelo qual os fenômenos são do modo como são¹⁰¹, o que permite que elas sejam tanto reveladas quanto lembradas através das analogias e metáforas com os animais.

Podemos observar que Platão pretende com a teoria das ideias um quadro filosófico aplicável a todos os campos do saber, isto é, uma economia filosófica baseada em poucos pressupostos que parecem ser capazes de resolver os problemas de ordem metafísica, epistemológica, ética, política e da linguagem. Os argumentos que Platão usa para defender a existência das ideias concernem a praticamente todos os campos da filosofia e, a respeito disso, basta referir a importância do auxílio das ideias nos setores da ética, da epistemologia e da linguagem. Platão pretende restabelecer uma ética normativa baseada em princípios filosóficos sólidos, de modo a se opor à progressiva imposição da atitude relativista no campo da moral e da ética advinda da propaganda sofística que

¹⁰⁰ SOUZA, 2005, p. 44

¹⁰¹ ERLER, 2013, p. 221-223

advogava em favor do desaparecimento do estatuto absoluto dos valores morais e das normas éticas. Através da hipótese da existência das entidades objetivas - isto é, que são em si mesmas universais e estáveis - e, em contrapartida da legitimação do relativismo pragmático do tipo protagórico onde o significado de noções como “justo” e “injusto”, por exemplo, estava sujeito às mudanças de acordo com o contexto, Platão se propõe a lançar as bases de uma ética normativa fundamentada em critérios objetivos e universais. Isso significa que tanto os valores morais quanto as normas éticas tornam-se imunes ao subjetivismo e relativismo contextuais e passam a se fundamentar em princípios absolutos e inalteráveis que permitem a construção de uma ética normativa, porque conhecer a ideia da Justiça - quer dizer, do “justo” em si - possibilita a exibição de uma norma absoluta e universal que estabelece a medida para averiguar se um determinado comportamento ou lei participam efetivamente ou se aproximam da justiça¹⁰².

Para se tornar objeto de discurso e de conhecimento, o mundo sensível precisa apresentar, ainda que dentro de sua própria mudança, alguma coisa que não mude, algo que tenha uma permanência verdadeira e que, portanto, se mantenha idêntica a todo momento. Platão apresenta essa exigência através da hipótese das ideias que são realidades imutáveis e universais, e que somente o intelecto pode conhecer, que gera um discurso verdadeiro e das quais participam as coisas sensíveis que não são outra coisa senão suas cópias. E essa participação, que se opera através da matemática, garante ao mundo sensível uma permanência e regularidade suficientes que nos permite falar dele, conhecê-lo e agir nele de maneira eficaz¹⁰³. Para que conhecimento e ciência se deem – e, a partir destes, a definição e o nome de qualquer coisa – é preciso excluir o eterno fluxo do devir defendido por Heráclito por seus discípulos, de modo a postular a existência de objetos imóveis e imutáveis: este é o postulado ontológico inevitável da epistemologia de Platão¹⁰⁴.

Assim, é a hipótese das ideias que possibilita Platão fundamentar – concomitantemente – uma ética, uma teoria do conhecimento e uma ontologia. Necessário se faz, para chegar à definição das virtudes do cidadão perfeito, admitir a existência de normas absolutas que não dependem nem da tradição transmitida pelos poetas nem de convenções arbitrárias

¹⁰² FERRARI, 2018, p. 216-217

¹⁰³ BRISSON, 2018, p. 231

¹⁰⁴ FRONTEROTTA, 2018, p. 191

pretendidas pelos sofistas. Essa é uma exigência que deve tornar possível o governo das condutas e estar ligada a uma reflexão epistemológica que permite conhecer e definir essa norma de condutas (*Men.* 86a-87c). Pelo fato de o intelecto (*noûs*) ser aquilo cuja suscetibilidade é perceber o que as coisas são e não apenas o que parecem ser, ele cumpre esse papel na formulação da hipótese da existência de uma faculdade distinta da opinião, no intuito de definir as normas necessárias à ética. Isso porque, se há uma distinção entre intelecto e opinião, tem que haver uma distinção entre os objetos a que se reportam: enquanto a opinião se volta para o domínio das coisas sensíveis e que devêm, o intelecto é capaz de apreender as realidades imutáveis e absolutas chamadas de “inteligíveis” (*R.* 509d-511e).

Isso significa que, uma vez que o sensível e suas coisas e características levam a resultados transitórios de movimentos compostos, nenhuma ética e teoria do conhecimento alguma podem fundamentar-se na opinião. Valores que não sejam apenas um bloco de convenções necessitam de alguma forma de estabilidade justamente para que se estabeleçam enquanto um sistema. Para evitar o convencionalismo, é preciso um fundamento ontológico, quer dizer, uma realidade suscetível de dar conta dos fenômenos sensíveis. Exatamente por isso a teoria das ideias possibilita uma dupla explicação: tanto da existência de certa estabilidade que permite falarmos e conhecermos as coisas sensíveis, quanto da existência justificada de normas na cidade que servem para orientar a conduta individual e coletiva. É assim e por isso, portanto, que se impõe a Platão a necessidade de realidades imutáveis e universais que são separadas do sensível. Entretanto, é preciso que haja uma relação entre essas realidades inteligíveis e as coisas sensíveis cuja existência elas explicam e tornam cognoscíveis e exprimíveis. Essa relação é designada por Platão pela noção de “participação” (*methexis*) e depois assimilada à relação de imitação (*mimesis*) verossímil de uma cópia para com um modelo¹⁰⁵. O lugar das ideias é o âmbito espiritual e elas formam um cosmos espiritual em cujo cume está a “ideia do bem” (*R.* 508e). Platão as situa em lugar próprio que transcende ao tempo, separado do âmbito dos exemplos singulares dos sentidos. Este lugar é supraceleste e só pode ser apreendido pelo espírito (*R.* 517b). Neste lugar espiritual, as ideias existem em uma presença vigente fora do tempo e do espaço, formando uma ordem em cujo cume está a ideia do bem. Os âmbitos das ideias e dos fenômenos estão em uma relação de

¹⁰⁵ BRISSON, 2010, p. 41-42

participação (*methexis*) segundo semelhança (“cópia”; *eikon*) ou então – como se diz em diálogos posteriores, segundo observações críticas no diálogo *Parmênides* (132c-133a) – de imitação (*mimesis*) de umas para com as outras¹⁰⁶.

3.1.2. Refutações e Explicações:

Podemos ver uma concepção distorcida de imitação tanto no *Crátilo* quanto no *Parmênides*. Esses erros são originam-se da compreensão da semelhança como uma relação simétrica entre modelo e imagem em que a imagem seria semelhante ao modelo e o modelo seria igualmente semelhante à imagem. Com efeito, a relação de semelhança entre coisa sensível e forma deve ser assimétrica, pois que a coisa sensível é semelhante a forma, mas o contrário não. Sendo assim, a forma não deixa de ser perfeita e imutável em sua relação às coisas. Numa relação de imitação, o modelo tem um estatuto ontológico que é superior à imagem que o imita. O ser mimético e aquele o qual é imitado são de naturezas distintas: o modelo é sempre mais perfeito que a imagem, e é justamente essa imperfeição que caracteriza a imagem e diferencia-a do modelo. Uma realidade que se assemelha à outra de algum jeito a presentifica, isto é, atua como seu signo de reconhecimento. É neste sentido que o sensível parece imitar o inteligível, uma vez que o sensível é signo de manifestação do inteligível, que faz lembrar da outra realidade que o fundamenta¹⁰⁷.

Como vimos, é fundamental para o funcionamento de sua filosofia essa relação entre ideias e mundo sensível a qual Platão faz referência. Sempre por intermédio das analogias com os animais visando explicar como funcionam esses e outros termos dentro do âmbito da teoria das ideias e da reminiscência, uma vez que elas funcionam como os signos das ideias dentro dos discursos verdadeiros e falsos, pois de fato apenas a dialética entre estes são capazes de ativar a reminiscência. E a prova disso é a figura do filósofo que, em

¹⁰⁶ ERLER, 2013, p. 228

¹⁰⁷ SOUZA, 2005, p. 41

contrapartida do sofista, demonstra ser possível a busca da verdade e apreensão do conhecimento, sendo possível também a associação daquele ao cão e deste ao lobo.

Talvez um dos melhores exemplos para ilustrar isso seja a passagem que Platão compara as virtudes às abelhas (*Men.* 72a-73c). A primeira resposta de Mênon apresenta uma enumeração de virtudes que Sócrates – ironicamente – fala ter tido sorte grande, pois procurando uma só virtude, encontrou um "enxame" pousado junto a ele. O filósofo faz a analogia com essa imagem das abelhas para mostrar que, sobre as abelhas, elas são muitas e assumem toda variedade de formas e diferenças umas das outras, seja quanto à beleza ou ao tamanho ou a qualquer outra coisa desse tipo. Por outro lado, quanto ao fato de serem abelhas em si, não diferem em nada umas das outras. O argumento é que elas são todas o mesmo de acordo com aquilo em que nada diferem e, assim, o mesmo também ocorre com as virtudes, isto é, embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, todas têm um caráter único, que é o mesmo, devido ao fato de serem virtudes. A resposta de Mênon é ironizada por Sócrates porque enumerar as virtudes não explica o que é a virtude em si tanto quanto encontrar um enxame de abelhas não esclarece o que é ser uma abelha em si. Platão pretende explicar com essa analogia que, assim como as abelhas, as virtudes assumem todo o tipo de forma, beleza ou tamanho, porém, ainda assim, todas estão interligadas pela essência do que é ser virtude. Portanto, há uma ideia universal do que é ser uma virtude assim como há do que é ser uma abelha: elas podem ser diferentes entre si, mas são todas iguais no que diz respeito a sua *ousia*, isto é, à natureza inerente de seu signo, de seu ser essencial. O mesmo vale para a virtude da saúde que se revela pelo ser saudável, e para a força que se mostra pelo ser forte. Um leão e uma formiga, por exemplo, os dois são fortes, contudo, cada um a sua maneira, pois os dois possuem a ideia da virtude da força manifestando-se em si.

Isso está diretamente interligado ao fato de que a teoria das ideias é importante justamente por estar relacionada com a noção platônica de conhecimento (*episteme*), porque ela é universal em contrapartida da opinião (*doxa*) que é particular. Em outras palavras, para o conhecimento ser constituído como tal, é preciso que seja formado segundo pressupostos que tenham validade absoluta, sejam eternos e inalteráveis, quer dizer, imunes contra quaisquer condições e/ou relativismos. Por exemplo: o enunciado “a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180°” é sempre verdadeiro, de modo que independe do triângulo ou de qualquer relativismo. Sendo assim, para Platão, conhecimento autêntico

pressupõe que existem entidades excepcionais que são dotadas de características específicas, isto é, entidades com os requisitos de eternidade, invariabilidade, imutabilidade e autoidentidade, ou seja, perfeição. De acordo com o exemplo acima, a proposição do triângulo só é válida se aplicada a um triângulo perfeito, em outras palavras, à Ideia de triângulo¹⁰⁸.

Segundo Platão, portanto, as ideias possuem uma precedência, quer dizer, uma prioridade ontológica, tendo em vista que as cópias não podem existir sem as imagens originárias. No âmbito do devir, as coisas só podem ser conhecidas porque a alma imortal é capaz de reativar um saber apriórico das ideias (*anamnesis*). E aqui voltamos ao exemplo do triângulo que é necessariamente uma figura geométrica que tem três lados: não há verdades necessárias nos fenômenos, mas apenas no reino da matemática e no âmbito das ideias, porque de lá que é possível adquirirmos o saber autêntico e não termos apenas mera opinião.

É justamente se aproveitando dessa relação entre a matemática e o sensível que Platão utiliza as analogias com os animais para despertar esse saber na alma, precisamente porque através delas é que se consolida a ponte entre os dois planos cognitivos¹⁰⁹.

A compreensão das ideias como relativa às qualidades dos sensíveis é o que possibilita a compreensão do vínculo entre o sensível e o *eidōs*. As ideias são constitutivas dos seres de modo que essa constituição tem expressões ontológica, lógica e epistemológica. Ontologicamente, participar da forma significa ter uma forma como parte constitutiva; logicamente, participar da forma possibilita dizer as qualidades dos seres; epistemologicamente, conhecer implica identificar as relações de participação as quais identificam os seres. As qualidades dos seres que são expressas discursivamente representam as participações que constituem cada ser no plano ontológico¹¹⁰.

Por conseguinte, seja para obter o conhecimento autêntico, seja para julgar se uma ação é corajosa, piedosa, bela ou moderada, seja para quem quiser construir uma mesa, é necessário retirar o olho espiritual – isto é, da alma - da multiplicidade das formas de

¹⁰⁸ FERRARI, 2018, p. 217

¹⁰⁹ ERLER, 2013, p. 231

¹¹⁰ SOUZA, 2005, p. 45

aparição e volta-lo para as Ideias que são sempre iguais a si mesmas e possuem uma única forma. As ideias, portanto, não podem ser apreendidas pelos sentidos, uma vez que não pertencem às manifestações do âmbito dos fenômenos¹¹¹.

Platão emprega *eidos* e *ídea* para designar as ideias. Dois termos que possuem a mesma raiz linguística “vid” do verbo grego *oráo* (ideín), e *video* no latino, que inicialmente significam “ver” indicando o aspecto visível de algo. Entretanto, este é um “ver” metafórico usado para exprimir uma maneira de conhecimento espiritual, de modo que Platão conceitua este tópico para transferir a visão do plano perceptivo para o intelectual, concebendo a Ideia enquanto aspecto essencial da realidade com sua profunda dimensão sendo apreensível apenas com os olhos da mente, quer dizer, com o intelecto (noús). A ideia identifica-se com o ser, com o ser autêntico (*óntos ón*) e, principalmente com a (*ousía*) essência ou substância das coisas, quer dizer, com aquilo que verdadeiramente corresponde a uma determinada qualidade ou característica¹¹². Identificação esta a qual facilita as analogias com os animais como no caso da abelha que vimos nos parágrafos anteriores.

Portanto, este “ver” é apenas mais uma metáfora – neste caso, óptica - para exprimir um modo de conhecimento espiritual, rico de pressupostos, reservado a homens especialmente dotados, quer dizer, filósofos, amantes e buscadores de conhecimento, pois à alguém que diz que pode ver a mesa, mas não a mesidade, Platão responde que a vê porque tem olhos para ver a mesa, mas não tem a compreensão para enxergar a mesidade¹¹³.

Não é por acaso que Platão utiliza a palavra “forma” como sinônimo de “ideia”, porque remete visualmente a uma forma matemática - motivo pelo qual pode ser calculada -, podendo ser geométrica, por exemplo. E, uma vez que é calculável, a partir do momento que ocorre a reflexão acerca do confronto dos *pathemata* na alma, isto é, da mesma forma como a razão calcula a distância entre dois pontos, também pode calcular a distância entre uma ação e a ideia a qual ela imita e se assemelha, e que lhe serve de referencial. Esse é o jeito analógico de Platão de dizer que, havendo uma forma objetiva discursivamente

¹¹¹ ERLER, 2013, p. 223

¹¹² FERRARI, 2018, p. 218

¹¹³ ERLER, 2013, p. 223-224

verificável e mensurável para a alma do ser humano, este pode vir a se adequar por meio da educação e, portanto, ser melhor. Por conseguinte, tornando a cidade melhor. Sendo assim, pode ser traduzível para um discurso verdadeiro que traduza essa proporção verdadeiramente.

Na última sessão desse capítulo veremos como a alma é capaz de despertar a reminiscência das ideias justamente devido à sua dupla natureza camaleônica¹¹⁴, isto é, por participar do sensível e do inteligível ao mesmo tempo, através do raciocínio matemático sobre as afecções (*pathemata*) apreendidas pela dialética entre discursos verdadeiros e falsos recheados de ideias traduzidas em analogias com os animais. E a educação filosófica é o que permite o aprendizado, que nada mais é que a apreensão e rememoração do conhecimento por essa alma racional.

3.1.3. Diálogos:

É nos diálogos que podemos ver como Platão explica a teoria das ideias e a reminiscência, de modo que apresenta tanto os argumentos para esclarecê-las quanto para defendê-las diante das aporias. As analogias com os animais cumprem o papel de ser a ferramenta mais adequada para facilitar esse trabalho, pois justamente por serem metafóricas, são metafísicas, podendo estabelecer a conexão entre o sensível e o inteligível, quer dizer, vir a conhecer uma relação desconhecida a partir da conhecida, como quem descobre o “x” de uma equação. No caso platônico, a incógnita a ser descoberta é a ideia, ou melhor, a ser lembrada, daí porque é preciso recorrer aos animais para ilustrá-la, já que é a partir dessa relação conhecida, como as espécies de abelhas, que se reconhece a ideia de virtude (*Men.* 72a-73c). Além de essas duas teorias estarem diretamente ligadas e relacionadas, sendo que uma leva a outra na tentativa de consolidar e elucidar a filosofia platônica em sua totalidade. A alma, por sua vez, devido a sua natureza *camaleônica*, é o fio condutor o qual apreende os discursos através do intelecto, e processa a sensibilidade, despertando a reminiscência que relembra as ideias contempladas antes de reencarnar.

¹¹⁴ cf. BOSTOCK, 1986

3.1.3.1. *Fédon, Banquete, Teeteto, Mênon: a alma e a ontologia das ideias*

A dialética platônica também contribui para a oposição entre percepção sensível e razão inteligível, uma vez que esse é o método mais indicado para compreender essas diferenças e semelhanças. No *Fédon*, a abordagem acerca da percepção sensível se inicia no argumento que contrasta a alma ao corpo, sendo que este assimila pelo exercício da sensibilidade e o aquela pelo da razão. Esta divergência é explorada até às últimas implicações no plano ético (66c – 69e, 81b – 84b), entretanto, ela é atenuada no argumento da reminiscência. Quando se define o princípio segundo o qual só se pode lembrar aquilo que se soubera (73c), a prioridade do inteligível sobre toda a experiência sensível é estabelecida a partir da comparação dos iguais sensíveis com o igual em si. Prioridade que é cronológica (74e-75e), psicológica (74c-d) e epistemológica (74d-75d). Contudo, além das implícitas referências, o argumento repete insistentemente (74c, 75a, b, e, 75e-76a) no fato de ser através da sensibilidade que recuperamos (*analambanomen*: 75e) este saber. É na natureza desta recuperação que está sua maior sutileza, porque o mistério da reminiscência, a partir dos semelhantes (74a), reside neste recíproco afrouxamento dos laços que prendem o sensível no inteligível. Aquele somente é concebido a partir (74c) deste, justamente pelo fato de ser concebido (76a) por causa dele¹¹⁵.

Na investigação acerca da natureza ontológica das ideias e de suas diferenças no conflito dos fenômenos espaço-temporais, podemos esclarecer essas questões a partir de duas importantes passagens. Primeiro do *Fédon*, onde Sócrates reclama a existência de entidades dotadas de características excepcionais, completamente distintas das coisas corpóreas e visíveis. E afirma que a existência do ser autêntico, substanciado nas ideias, é argumentável pelo recurso ao procedimento da dialética. Este tipo de realidade é sempre idêntico a si mesmo, porque não sofre qualquer modificação nem no tempo nem no espaço, é uniforme e existe em si mesmo. Enquanto as muitas coisas iguais que vemos e tocamos que estão sujeitas à desigualdade – seja porque não são perfeitamente iguais, seja porque são iguais em relação a uma coisa e desiguais em relação a outra -, a ideia de igualdade, o igual em si, é absolutamente igual. Em outras palavras, é igual independentemente de qualquer fator temporal ou relacional. Por outro lado, ao contrário

¹¹⁵ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 29-30

das entidades fenomênicas, as ideias estão ausentes da percepção sensível e só podem ser conhecidas através do raciocínio do pensamento, ou seja, por meio das funções intelectuais da alma racional (*nous*). A existência de duas espécies de seres é postulada, uma visível e outra invisível, mas não se trata de dois tipos de realidade e sim de dois modos diferentes de ser, isto é, diferentes modalidades ontológicas (78d-79a)¹¹⁶.

Como vimos, apesar de os iguais não aparecerem para nós como o igual, mas sim como iguais e noutras vezes desiguais, ainda assim, é a partir deles que concebemos e captamos o saber do igual (74c). Isso mostra que única possibilidade de conferir sentido à insanidade do sensível (89e-90c) decorre necessariamente (*Phdr.* 249b, e) de termos tido contato anteriormente com os inteligíveis (74de, 75b, 76d-e, 78e-79a).¹¹⁷

Já no *Banquete*, a ideia aparece caracterizada como entidade não qualificada, quer dizer, como algo que é belo independentemente de qualquer outro fator (temporal, relacional, subjetivo, etc), porque o conhecimento dirige-se àquilo que é absolutamente ao passo que a opinião se dirige àquilo que ao mesmo tempo é e não é. A beleza ideal pode ser contemplada no fim de um processo cognitivo que atravessa os vários graus de beleza, primeiro corpórea e depois psíquica e, portanto, ética e epistêmica. Apenas no final desta ascensão, o filósofo, aqui equiparado a um iniciado nos mistérios do amor, chega ao conhecimento daquilo que é belo de um modo absoluto e não qualificado, ou seja, a ideia de belo (210e-211b)¹¹⁸

Também fica evidente a preocupação platônica em fornecer fundamentação ontológica para as qualidades opostas dos sensíveis no diálogo *Teeteto*. Porque Platão argumenta que, se é o caso como dizem Protágoras, Heráclito e Empédocles, que nada é uma coisa em si mesma e nem pode ser nomeada adequadamente com um termo definido, então também deve haver algo leve uma vez que haja algo pesado, já que todas as coisas que são, estão em processo de vir a ser, devido ao resultado da mudança, do movimento e da mistura mútua. Parece que Platão entende fluxo como mudança de um estado a outro, pois esta alternância entre qualidades contrárias revela a ausência de fixidez ontológica do sensível. Esse diálogo traz a necessidade de uma explicação acerca de como as coisas

¹¹⁶ FERRARI, 2018, p. 219-220

¹¹⁷ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 29-30

¹¹⁸ FERRARI, 2018, p. 219-220

no devir possuem uma determinação que possibilite o *logos*, uma vez que linguagem e conhecimento estão em um nível exterior ao do fluxo. Essa determinação se realiza a partir da relação dos sensíveis com as ideias, ainda que não se trate de uma relação entre sensível e ideia homônima¹¹⁹.

a alma é geralmente responsável pelo conhecimento sensível, mas é também sujeito responsável pelo próprio conhecimento desses tipos: o primeiro é o conhecimento do particular e o segundo é o conhecimento do universal. A respeito dos objetos desse segundo tipo de conhecimentos, são eloquentes os exemplos utilizados por Platão: ser, similar, dissimilar, outro, idêntico, belo, feio, bom, mau. Mas o mesmo discurso vale também para objetos como a moleza e a dureza, porque se é verdade que a alma que as percebe por meio das sensações, em relação ao “seu ser e em relação ao que são essas duas características, à sua oposição recíproca e não só, a existência desta oposição, todas estas são coisas que a alma procura por si mesma esclarecer-nos, reexaminando uma após a outra e comparando-as entre si” (*Tht.* 186b)¹²⁰.

Logo, apesar de a alma perceber cada qualidade sensível por meio do respectivo sentido do corpo, desde o nascimento, as comparações (*analogismata*) acerca da sua natureza (*ousía*) e utilidade, chegam-lhe com o tempo e a experiência, com dificuldade e pela educação (186b-c). Por essa razão, tal como os sentidos não conseguem atingir o ser, nem a verdade, também não podem atingir o saber. Este raciocínio leva Platão a concluir, como vimos, que o saber não está nas percepções (*pathémasin*), e sim no raciocínio (*syllogismói*) sobre elas (186d)¹²¹. Daí o que o motiva a usar as analogias com os animais para contribuir para a educação filosófica, exatamente porque elas estimulam a percepção que ativa o raciocínio reflexivo que desperta a reminiscência capaz de lembrar o conhecimento.

O problema das relações entre os sentidos e o conhecimento ou entre a percepção (sensação) e a crença verdadeira justificada é apresentado de modo mais desenvolvido no *Teeteto*. Fica em aberto, desde a *República*, a distinção entre *aisthesis* e *doxa*. A *aisthesis* pode ser traduzida como juízo perceptivo. Em todo caso, no *Teeteto*, a ciência ou conhecimento não é nem sensação ou percepção nem opinião. Platão distingue o modo de perceber corpóreo, isto é, com os sentidos do ouvido e da vista e modo de ver por ela mesma, sem a ajuda dos sentidos. Com o corpo não se apreendem as Formas, o ser, o inteligível. A aprendizagem racional ocorre por meio da alma. E, nesse sentido, essa independência da alma em relação ao corpo tem semelhança com o processo de reminiscência, embora o *Teeteto* não use esse conceito¹²².

¹¹⁹ SOUZA, 2005, p. 43

¹²⁰ TRABATTONI, 2010, p.76-77

¹²¹ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 36

¹²² PAVIANI, 2011, p. 257

Neste ponto da nossa argumentação, é importante realçar como é relevante a caracterização do regime do intelecto com a sensibilidade. Isso corrobora nossa tese de que aos sentidos cabe a função passiva (159d3, 185c7-8) de canalizar os influxos sensíveis (156b1) até a alma, a qual os transforma em sensação. A este trabalho é acrescida a tarefa de pensar as percepções, de modo que a razão capta o que a elas é comum e o que lhes é estranho (185b8-9). Então, realiza um trabalho conceitual através do qual investiga a semelhança ou dessemelhança dos *aístheta*. O exemplo dado para ilustrar isso é o do áspero – comum à vista e ao tato -, citado como se fosse percebido através do gosto. O que é comum a todas e a estes, isto é, sensações sentidos e sensíveis, acha-se num plano diferente dos anteriores. Isso significa que tudo aquilo que é e não é, e etc., pode ser percebido pela inteligência, por si mesma (185d9-e1, e6-7, 186a4), neste caso, sem o concurso dos sentidos (mais adiante veremos mais aprofundadamente como se realiza essa sinestesia que a alma processa). Portanto, têm-se três trabalhos da alma (pois os sentidos se limitam a receber de maneira passiva os sensíveis – 156a7 – retransmitindo-os até a alma). O primeiro trabalho é perceptual, sendo por ele que o sensível se transforma em sensação; o segundo é conceitual, sendo por ele que as percepções comuns a dois sentidos são percebidas (tanto quanto as qualidades comuns a várias sensações); o terceiro é reflexivo, considerando tudo que se pode haver de comum à totalidade dos sentidos, sensações e sensíveis. É por este último que são alcançados o ser e o não ser, e etc., e finalmente a verdade e o saber. Vale ressaltar que a reminiscência se encaixa perfeitamente neste quadro, ainda que o texto não lhe faça referência direta¹²³.

No *Mênon*, logo é abandonado o paradoxo de como alguém pode procurar aquilo que não conhece, e juntamente com ele também a definição da virtude. A questão centraliza-se no exame do aprender. E aqui o aprender é considerado como um recordar, quer dizer, associado à reminiscência. Isto está fundado no fato da alma ser imortal, e até mesmo às suas sucessivas reencarnações que jamais findam. Portanto, a reminiscência é um fenômeno que ocorre por causa da imortalidade da alma, já que se a alma é imortal e sabe tudo desde sempre, o aprender nada mais é senão um recordar. O que justifica Sócrates sustentar que sábio é aquele que nada sabe, ou seja, que reconhece a própria ignorância (*Ap.* 21a). Isso implica que, para entender a noção de aprendizagem platônico-socrática, necessário se faz considerar sua busca incessante da definição de algo. Uma busca a qual,

¹²³ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 36-37

inexoravelmente, nos diálogos socráticos, termina em aporia. Talvez essa seja uma das maiores estratégias metodológicas de Platão ou de Sócrates, isto é, mostrar os interlocutores em situação autêntica de reconhecimento da própria ignorância¹²⁴. E por outro lado serve para reforçar o argumento de que a verdade e o saber são inalcançáveis aos homens, a não ser aquele que se mantenha na interminável busca por amor a esse saber, quer dizer, o filósofo, pois esse conhecimento nada mais é que um autoconhecimento que surge a partir do reconhecimento, primeiro da própria ignorância, depois das ideias que a alma conheceu antes de encarnar no corpo.

Portanto, podemos concluir que devemos a capacidade de estruturar a experiência sensível ao contato anterior da alma descarnada com as ideias (*Mén.* 81c-d; *Phdr.* 247d-e, 249b-d). Experiência que a alma, agora confinada dentro do corpo, deve estruturar. Primeiro pela linguagem (*Phd.* 78e-79a, 102a-b; vide *R.* 596a; *Parm.* 130e), depois pelo pensamento (*Teet.* 184b-186c, 189e-190a) e, por fim, através da reminiscência¹²⁵.

A ontologia das ideias, portanto, remete diretamente à reminiscência da alma como veremos mais a frente.

3.1.3.2. *Parmênides*: aporias

Platão apresenta a teoria das ideias como solução para as aporias expostas na investigação no diálogo *Parmênides* sobre a natureza das diversas entidades sensíveis. A afirmação de que as coisas podem ser semelhantes e dessemelhantes, umas e múltiplas, é feita sob a condição metafísica de que existem as formas semelhança e dessemelhança, unidade e multiplicidade. As coisas as quais chamamos de muitas participam dessas formas e, justamente devido a essa participam são semelhantes, dessemelhantes ou ambos. Portanto, ao estabelecer um contraste entre os sensíveis compostos e perecíveis e as formas simples e eternas, a teoria apresentada no *Parmênides* pretende resolver esse paradoxo do sensível, isto é, da possibilidade da presença em estados opostos em uma

¹²⁴ PAVIANI, 2011, p. 248

¹²⁵ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 30

mesma coisa, pois as coisas múltiplas são tanto semelhantes quanto dessemelhantes sendo exatamente isto que as diferem das formas das quais participam. Pelo fato de os seres sensíveis participarem de relações que os tornam complexos, exige-se um princípio que seja capaz de assegurar que cada um seja cada um: esse princípio são as formas, pois elas são o fundamento uno para a complexidade do sensível, complexidade esta que se revela como uma multiplicidade de qualidades¹²⁶. Sócrates defende que, admitida a hipótese que as ideias existem, uma mesma coisa pode resultar de predicados opostos, quer dizer, igual e desigual, sem que isso se configure como uma contradição insolucionável: em verdade, um ente é semelhante no momento em que participa da semelhança e, mesmo por causa dessa participação, ainda assim é dessemelhante no instante que participa da dessemelhança e devido a essa participação. Portanto, a posse de predicados opostos não é motivo de contradição, porque o particular assume determinado predicado quando participa de tal ideia, mas dispensa-o quando termina essa participação¹²⁷.

A ideia “cama” é o verdadeiro ser da cama e a cópia não é realmente uma cama, daí para Platão ser possível deduzir uma gradação fundamental da existência onde as ideias tem uma precedência, quer dizer, assim como as cópias não podem existir sem as imagens originárias as ideias detém uma prioridade ontológica. Em outras palavras, assim como uma sombra não pode existir sem aquilo do qual é sombra, também na perspectiva do processo de conhecimento as ideias vem primeiro, porque elas são sempre aquilo que são ao passo que as coisas do mundo das percepções são agora isso e depois aquilo. Ora, isso também significa que a relação de ideia com sua respectiva instância é “assimétrica”, pois o ser da ideia não é idêntico com o modo-de-ser de sua cópia, derivado da respectiva ideia e tampouco tem o mesmo valor¹²⁸.

A cadeira que supostamente participa da “forma de cadeira”, recorrendo a um exemplo muito empregado em sala de aula, é uma interpretação da filosofia de Platão que traz sérias complicações ontológicas, discursivas e cognoscitivas, além de não dar conta da natureza da relação sensível-inteligível. A cadeira, na verdade, participa de muitas formas, e não participa de inúmeras outras, e é esta rede de participações e não participações que constitui o ser da cadeira, este ser ontologicamente frágil, porque sujeito ao tempo e à mudança, mas que, ao se mostrar como imagem através de sua imperfeição, permite que reconheçamos as formas das quais participa¹²⁹.

¹²⁶ SOUZA, 2005, p. 43

¹²⁷ FERRARI, 2018, p. 222

¹²⁸ ERLER, 2013, p. 229

¹²⁹ SOUZA, 2005, p. 46

A semelhança que alguém reconhece entre a ideia que conheceu e a coisa que percebe consiste no fato de essa coisa não ser sempre e não ser inteiramente isso que ela almeja ser. Ainda assim, o fato de ser, em certa medida, isso que ela não é inteiramente que lhe dá a semelhança a isso que ela é, mas não inteiramente. A relação entendida como semelhança parece assimilável à relação entendida como participação ou presença da ideia na coisa: em ambos os casos, poder-se-ia dizer que a é x , mas nem sempre e nem inteiramente; é x , na medida em que participa de X , ou na medida em que é semelhante a X ; e não é x na medida em que não participa ou não é semelhante a X ¹³⁰.

Investigando a outra objeção da personagem Parmênides à teoria das ideias que ficou conhecida como argumento do terceiro homem através de Aristóteles, fica claro que o seu funcionamento pressupõe a auto-predicação e a não-identidade como dois princípios. Porém, essa argumentação encontra-se viciada em alguns aspectos alheios à concepção de Platão das ideias. Especificamente, sugere que a ideia de grande não é tão grande quanto os particulares grandes, descuidando o fato de que estes são grandes devido à participação da ideia de grande, ao passo que o grande em si é grande porque corresponde à noção de grandeza, quer dizer, é grande em graças a si mesmo. Dito de outro modo: o ser grande da ideia de grandeza não comporta a posse relativa ao conteúdo da qualidade “grande”, mas antes indica o fato de que ela constitui a única entidade que se identifica formalmente com a definição de “grande”. E, por conseguinte, o mesmo discurso vale para todos os predicados cuja noção as Ideias constituem a manifestação ontológica. A abordagem de Parmênides é limitada devido à sua dependência na pressuposição de uma atitude equiparacionista, materializada na tendência de equiparar o estatuto ontológico das ideias aos dos que delas participam. Este tipo de posição também se justifica segundo o modo o qual a personagem Parmênides concebe a noção de separação, pois considera ser este um conceito num sentido estritamente simétrico, de tal forma que a separação das ideias equivalha a uma igual separação das entidades fenomênicas (*Prm.* 130b). Porém, como vimos, a noção de separação – em Platão e na Academia – certamente corresponde a de independência. Assim, torna-se evidente que apenas as ideias sejam ontologicamente independentes, isto é, separadas, porque os particulares derivam da participação das

¹³⁰ IGLESIAS, 2009, p. 99

Ideias o seu próprio ser e, por isso, não são ontologicamente independentes (καθ' αὐτά)¹³¹.

Em Platão, com efeito, a autopredicação possui um significado não lógico e sim metafísico. Aquilo que ele pretende dizer é que, se tem algo que possa ser chamado de belo ou justo é precisamente a beleza em si ou a justiça em si, isto é, a beleza e a justiça transcendentais, justamente porque nenhuma das coisas sensíveis é perfeitamente e inteiramente bela ou justa. A marginalização dos elementos metafísicos da Teoria das Ideias nos impede de apreender seu verdadeiro alcance¹³². A ideia é eminentemente isso que a coisa sensível é em menor grau, ou seja, embora hierarquicamente superior, a ideia é assim outra ocorrência daquilo que as coisas sensíveis são por meio da participação nela. Poder-se-ia objetar que os argumentos de Parmênides são, em verdade, sofísticos, pois Sócrates, ao falar de participação, ou de presença, não pensa absolutamente em uma presença física. É sim um uso metafórico do vocabulário da participação e da presença, e, aliás, um uso incorporado na língua corrente: dizer que uma coisa participa da beleza ou que a beleza está na coisa é o mesmo que dizer que essa coisa é bela. A relação modelo/imagem é introduzida como uma alternativa para resolver as aporias da concepção anterior, embora Sócrates não pareça disposto a abrir mão do termo *methexis* para designar a relação entre as ideias e os sensíveis. Tudo se passa como se este fosse um termo já consagrado para falar dessa relação, um termo que ele quer conservar, mesmo que seja alterando fundamentalmente seu sentido. Se entender participação como presença provoca aporias, então ele sugere que seja entendida como “ser semelhante”. E, ao contrário do que se passa nos diálogos anteriores, aqui a semelhança não pode ser vista como dada pela presença da ideia na coisa. É uma alternativa que exclui essa compreensão, em favor de uma noção de semelhança que conserva uma radical separação entre algo e aquilo ao qual ele se assemelha, isto é, entre o modelo e suas imagens¹³³.

O argumento do terceiro homem não representa uma ameaça séria à teoria das ideias porque a concepção das ideias - não como substâncias e sim como leis e explicações - oferece uma resposta direta e conclusiva. O argumento somente é bem-sucedido assumindo-se como óbvio que a “cavalidade”, quer dizer, a totalidade concebida como

¹³¹ FERRARI, 2018, p. 223-224

¹³² TRABATTONI, 2010, p. 104-105

¹³³ IGLÉSIAS, 2009, p. 104-106

sinais que definem o que é um cavalo estiver presente apenas em cavalos em si, mas que Platão distingue ser-um-cavalo como alguma outra coisa – um segundo cavalo, literalmente. Naturalmente, nesse caso, não há razão que impeça o processo de continuar infinitamente. Porém se alguém pensa só na relação entre um caso particular e uma lei, então pode naturalmente ser verdade que a lei em questão dependa de outra lei, mais fundamental, e por isso não há de fato nada que possa impedir a existência da ideia de uma ideia; mas não há qualquer risco que isso deva continuar infinitamente. Se as ideias são explicações, elas são absolutamente diferentes das coisas que explicam. E isso porque não se pode pedir a explicação da explicação, em outras palavras, de algo que sua essência em si é ser uma explicação, muito menos do mesmo modo como podemos pedir a explicação do *explanandum*. A “participação” na qual Aristóteles via apenas uma metáfora sem exata significação, com efeito, significa exatamente a relação de um caso com uma lei¹³⁴. Esse argumento é falacioso, porque assume que a semelhança entre os homônimos sensíveis é do mesmo tipo da semelhança entre eles e a ideia da qual são homônimos. Ora, isso equivale assumir que, também nesse paradigma, a ideia, posta como modelo, tem a mesma qualidade que seus homônimos sensíveis, postos como imagens. Mas, evidentemente, esse não é o caso¹³⁵.

Alguns intérpretes consideram que as objeções críticas no *Parmênides* seriam um documento de uma autocrítica de Platão no intuito de distanciar-se das ideias. Mas o próprio personagem Parmênides, apesar dos problemas por ele elaborados, reconhece a importância das ideias e assegura que sem elas não seria possível falar do mundo empírico. Logo, essa discussão não pode ser considerada como um registro de mudança de sentido na vida espiritual do autor, mas sim como a tentativa de Platão de chamar atenção para problemas ao mesmo tempo em que se defende diante dos eventuais equívocos de compreensão¹³⁶.

¹³⁴ NATORP, 2012, p. 46

¹³⁵ IGLESIAS, 2009, p. 106

¹³⁶ ERLER, 2013, p. 236

3.1.3.3. *Timeu e Sofista: analogias com os animais como soluções às problemáticas*

No *Timeu*, através da personagem que dá nome ao diálogo, Platão aponta implicitamente para uma noção assimétrica de separação quando sustenta que aquilo que devém (*tó gignómenon*) devém necessariamente em virtude de uma causa qualquer e não pode ser separado dela (28a). Tal axioma implica que o devir não seja separado, isto é, que não exista independentemente de uma causa. O ser, ou melhor, o mundo das ideias, em vez disso, existe separadamente, ou seja, de forma independente (*αὐτο καθ' αὐτό*). A causa do devir, no *Timeu*, é representada por um artesão divino, o célebre demiurgo, mas quem se esconde o mundo das ideias no seu aspecto dinâmico e ativo, quer dizer, eficiente¹³⁷. A função desse demiurgo é organizar a *chora*, matéria preexistente, substância que não tem qualquer qualidade determinada, quer dizer, é invisível, está em constante movimento e é concebida como sendo o lugar onde as coisas estão (espaço) e, ao mesmo tempo, a origem de onde todas as coisas provêm e na qual se dissipam. O demiurgo impõe ordem a essa matéria sem forma usando a ideia do animal eterno ou o vivente em si como paradigma a ser imitado, colocando nela uma alma e dotando-a de inteligência¹³⁸. Devido a estranheza dessa entidade chamada *chôra*, é necessário discernir sua natureza: não há uma forma inteligível de *chôra*, mas ela própria apresenta vários traços que caracterizam o inteligível: é um princípio, é imutável e não é perceptível aos olhos. *Chôra* é a hipótese usada para explicar a diferença entre a imagem, que é uma coisa sensível, daquilo que é seu modelo inteligível. E justamente por se diferenciar radicalmente das formas inteligíveis, tem por função receber as imagens das formas inteligíveis (ou seja, das coisas sensíveis), conferindo-lhes uma certa realidade por sua anterioridade e por sua estabilidade. Motivo pelo qual a *chôra* não pode nem ser percebida pelos sentidos sem ser compreendida pelo intelecto, daí o porquê ser necessário fazer um desvio através da comparação e da metáfora¹³⁹.

Neste diálogo, Platão demonstra estar perfeitamente ciente da problemática da noção de participação, a qual ele procura explicar através de outras metáforas, entre elas a do demiurgo. A participação dos particulares fenomênicos das ideias constitui um evento difícil de explicar, na medida em que estabelece uma relação entre dois gêneros de

¹³⁷ FERRARI, 2018, p. 224

¹³⁸ SILVA, 2012, p. 69-70

¹³⁹ BRISSON, 2018, p. 237-238

entidades incomensuráveis: os particulares, colocados no tempo e no espaço, e as ideias que correspondem a entidades meta-temporais e meta-espaciais, quer dizer, metafísicas. Platão sustenta que os fenômenos corpóreos não constituem entidades substanciais, isto é, dotadas de consistência autônoma, antes, representam manifestações das ideias colocadas no receptáculo, ou seja, no substrato espacial e material. Segundo Platão, a participação não releva apenas da relação entre as ideias e os particulares sensíveis, mas também diz respeito às relações intra-eidéticas, quer dizer, às relações entre as ideias. Este motivo, presente de várias formas nos diálogos da juventude e nos centrais, é sistematicamente desenvolvido no *Sofista*, onde a ciência dialética corresponde ao conhecimento das relações de inclusão (isto é, de participação) e exclusão entre as ideias, ou melhor, entre os sumos gêneros (*mégista géne*), que deveriam constituir as ideias mais gerais e importantes (ser, mesmo, outro, repouso e movimento, aos quais são adicionados semelhante e dessemelhante, uno e múltiplo etc)¹⁴⁰. Portanto, a alma do mundo é organizada pelo demiurgo de modo que é formada por uma dupla mistura: ser indivisível mesclado com o ser divisível resulta no ser intermediário; mesmo indivisível mesclado com mesmo divisível resulta no mesmo intermediário; outro indivisível mesclado com outro divisível resulta no outro intermediário; enfim, o demiurgo mescla o resultado dessas misturas para obter a alma do mundo. Então, o Sofista é o diálogo onde isso fica ainda mais compreensível, pois é onde Platão tenta demonstrar que os seres devem ser considerados simultaneamente sob o duplo aspecto da sua unidade em relação a si mesmos e em sua diferença em relação aos outros. Como no exemplo da abelha e da virtude (*Men.* 72a-73c). E, na terminologia do *Timeu*, ser, mesmo e outro indivisíveis são as ideias e os aspectos dos seres considerados em sua unidade; ser, mesmo e outro divisíveis são os aspectos das ideias e dos seres considerados em sua multiplicidade (ser, mesmo e outro podem se instanciar de diferentes maneiras). E a mescla intermediária expressa a combinação de uno e múltiplo da qual é formado o universo, e que é necessária para a sua inteligibilidade. Para explicar a relação entre as ideias e o mundo sensível, Platão abandona a metáfora da participação (*methexis*), dominante nos diálogos do período médio (especialmente na *República* e no *Fédon*) e duramente criticada no *Parmênides* (131a-e), passando a considerar essa relação como formada por uma imitação (*mimesis*) proporcional e harmônica de elementos diferentes¹⁴¹.

¹⁴⁰ FERRARI, 2018, p. 225

¹⁴¹ SILVA, 2012, p. 71

Mas não é possível que dois termos sozinhos se combinem belamente sem um terceiro, pois se requer que no meio de ambos haja algum vínculo que os conecte. Bem, o mais belo dos vínculos é aquele que faz de si mesmo e dos termos por ele vinculados a maior unidade possível, e a proporção (*analogia*) é por natureza o que leva a cabo isto de maneira perfeita. Sempre que de três números, sejam sólidos ou planos, o primeiro está para o termo médio (*meson*) como o termo médio está para o último ou, em sentido inverso, o último está para o termo médio como esse está para o primeiro, de tal forma que o termo médio torna-se, alternadamente, primeiro ou último, e o primeiro e o último, por sua vez, se tornam termos médios: donde segue-se, necessariamente, que todos os termos cumprem a mesma função entre si e essa relação de identidade recíproca faz a todos serem um (*Ti.* 31c-32a).

Com efeito, Platão parece ter concebido o mundo das ideias como um cosmos dotado de ordem, e, por isso, de uma hierarquia interna¹⁴². É, portanto, para a cosmologia que Platão se volta no intuito de encontrar a solução para o problema mais difícil que teve de enfrentar no plano filosófico, quer dizer, o problema da participação. O que explica porque a solução proposta no *Timeu* passa pela consideração da matéria e do demiurgo que dá ao corpo do mundo uma estrutura matemática dotando-o com uma alma que é causa de seus movimentos ordenados. No fim das contas, questionar-se sobre a participação significa perguntar-se não apenas porque as coisas sensíveis se parecem com as realidades inteligíveis, mas também porque elas se diferem, na medida em que, sendo múltiplas, elas diferem umas das outras, porque vêm a existir; porque estão sujeitas à mudança e ao movimento e, enfim, porque essa mudança e esse movimento são submetidos a uma ordem que apresenta uma permanência verdadeira. Para que uma ação tenha um sentido dentro de um ambiente deste tipo, as coisas sensíveis devem apresentar traços suficientes que as relacionem com o inteligível, de modo que o ser humano possa conhecê-las e falar delas. Portanto, o inteligível aparece como aquilo que garante o sensível, em última análise, o qual – por sua vez – depende do inteligível para se tornar objeto de conhecimento e de discurso, motivo e finalidade da ação. Desta maneira, o problema da participação remete fortemente à questão da semelhança entre a imagem e seu modelo, pois ela leva de fato a questionar de maneira mais geral a fabricação da imagem a partir de um modelo¹⁴³. Daí o que motiva a dialética ser apresentada como a ciência que busca - de acordo com cada gênero - separar como cada uma das coisas consegue e como não consegue se comunicar, uma vez que são exatamente essas

¹⁴² FERRARI, 2018, p. 225

¹⁴³ BRISSON, 2018, p. 233-234

comunicações e não-comunicações com as ideias que determinam cada ser (*Sph.* 253d-e).

Podemos entender as relações de participação como fundamento ontológico do discurso que informa sobre a natureza dos seres, e o *lógos*, apresentado no *Sofista* como imagem do ser, revela as relações ontológicas constitutivas de cada ser. Sendo assim, quando dizemos que um sensível tem certa qualidade, enunciamos uma relação de participação; quando dizemos que um sensível não tem uma qualidade, enunciamos uma relação de não-participação. Devido ao fato de participar de muitas formas e não participar de infinitas outras, o sensível apresenta várias qualidades. É por isso que quando falamos de homem, tomando o exemplo em *Sofista* 251a, não dizemos ser ele apenas homem, mas lhe atribuímos cores, formas, grandezas, maldades e virtudes, e também não atribuímos muitas outras qualidades¹⁴⁴.

Portanto, parece legítimo defender a hipótese de que Platão indiretamente queria demonstrar que se revela impossível construir uma teoria do conhecimento prescindindo das ideias, de modo que se revela impossível construir uma teoria do conhecimento, pois que o próprio conceito de conhecimento está intrinsecamente ligado à natureza dos seus objetos e apenas o conhecimento (*episteme*) é verdadeiro, uma vez que assume como conteúdo próprio as ideias inteligíveis¹⁴⁵.

A participação como identidade parcial e assimétrica forneceria, portanto, o fundamento ontológico da afirmação. Por exemplo, o enunciado *o homem é racional* indica uma identidade parcial e assimétrica entre homem e racionalidade. A racionalidade, no entanto, não é tudo o que se pode dizer do ser do homem, já que ele possui muitos outros constituintes e, assim, muitos outros predicados. Por isso a predicação é um enunciado informativo: ela diz o ser de uma coisa sem se resumir a uma tautologia. E esta é a resposta à questão estabelecida no paradoxo em 251a-c: Como é possível que uma mesma coisa possua vários predicados? Esta leitura da participação permite que a análise da negação seja feita em termos de não-participação: *o não é* do enunciado pode ser entendido como *nenhuma parte de A é idêntica a B*. E, se a afirmação diz o ser de algo indicando suas partes constitutivas, a negação também diz o ser de algo ao indicar os limites da participação. Podemos concluir, então, que o ser de uma coisa é determinado tanto positivamente quanto negativamente. O enunciado *Sócrates não é belo* informa tanto sobre o ser de Sócrates quanto o enunciado *Sócrates é corajoso*¹⁴⁶.

¹⁴⁴ SOUZA, 2005, p. 45-46

¹⁴⁵ FRONTEROTTA, 2018, p. 198

¹⁴⁶ SOUZA, 2006, p. 7

3.1.4. Considerações finais:

A partir do momento que entendemos que a participação do sensível na ideia está sujeita à mudança, fica mais fácil de compreender porque alguma coisa é grande em um momento e em outro momento é pequena; porque ora está em movimento, ora está em repouso; como é bela, depois não é mais. Pois, ela é grande quando participa do grande em si e é não-grande quando deixa de participar da ideia de grandeza. Os sensíveis que participam dessas ideias são ditos semelhantes a essas ideias, e o estatuto dessa semelhança é proporcional à sua maior ou menor clareza do ponto de vista cognoscitivo. Sendo assim, a imagem que mais se aproxima do modelo é aquela que melhor permite que se reconheçam as ideias das quais participa. Isso esclarece ainda mais o porquê de Platão fazer uso das analogias com os animais; além de provar que não é um uso acidental reforçando ainda mais a nossa tese acerca da sua importância na filosofia platônica. Uma vez que essa relação proporcional é mensurável, logo, calculável pelo pensamento da alma, também é traduzível para um discurso verdadeiro ou falso onde essas metáforas aparecem justamente para ilustrar e evidenciar ainda mais as ideias. Quanto mais um argumento for refinado pelo processo dialético, mais aquele discurso vai ser claro e semelhante à verdade, de modo a tocar cada vez mais profundamente a recordação da alma e produzindo cada vez mais conhecimento (*episteme*) que nada mais é senão o reconhecimento dessas ideias de participação e não-participação. Por exemplo: é como se fosse uma estátua que é esculpida pela mente do escultor num processo dialético de refinar a forma até encontrar o ideal buscado. O sensível que imita a forma não seria, portanto, uma objetivação da forma homônima. Um belo objeto é uma imagem da beleza, uma ação justa é imagem da justiça. Portanto, analogamente a isso, um filósofo seria o cão que é uma imagem da lealdade e o sofista o lobo que seria a imagem da deslealdade, por exemplo. Platão toma emprestada a linguagem matemática para falar de uma relação desconhecida a partir de uma conhecida: aproximar-se ao máximo possível do conhecimento da ideia de virtude a partir da associação dela com o comportamento do cão que é filósofo por ser amigo e amante do saber (*R.* 376a-c) e do sofista com o girino (*Tht.* 161c-d) que ainda está distante do conhecimento verdadeiro. Além do mais, essa é uma busca pelo bem que pode ser descrita, debatida e aprimorada infinitamente, haja visto que reflete em todos os âmbitos da vida humana. Mais um motivo que esclarece o objetivo de Platão ao lançar seu bestiário para transmitir as suas ideias. Como vimos nas passagens

do *Fédon* e do *Parmênides* citadas, receber o nome de uma ideia pode ser entendido como receber uma qualidade por meio da participação em uma ideia¹⁴⁷.

De fato, aos olhos de Platão, as ideias tanto são universais quanto individuais; tanto transcendentem quanto imanentes, e esta coincidência de aspectos não deve ser considerada uma fonte de contradição. Com efeito, as ideias são universais porque constituem os predicados e características aplicáveis a mais indivíduos; contudo, elas são indivíduos metafísicos que correspondem perfeitamente ao significado daqueles predicados, portanto, sendo modelos (*paradeigmata*). Então, elas são transcendentem por razão de existirem de forma não instanciada e resultam independentes em relação às coisas particulares sensíveis; mas também são imanentes, uma vez que estão – não espacialmente – nas coisas que determinam as propriedades¹⁴⁸.

A partir desse processo, a alma reconhece e relembra as ideias, o que nos leva inevitavelmente à teoria da reminiscência como veremos a seguir.

3.2. Reminiscência:

3.2.1. Introdução:

Platão argumenta a favor da reminiscência através do exemplo do jovem escravo ausente de qualquer tipo de formação, de modo que não possuía quaisquer conhecimentos de geometria, apesar de conhecer a língua grega. Sócrates chama atenção para o fato de o escravo estar recordando ou aprendendo dele (*Men.* 82b), destacando que nada lhe ensina, mas apenas interroga-o fazendo perguntas sobre a figura traçada no chão. Dessa forma, o processo de reminiscência desdobra-se segundo as perguntas e as respostas, ou seja, a dialética, e permite a conclusão: “Portanto, para uma pessoa que está no estado de ignorância, acerca de coisas que não sabe, existem, dentro dela, opiniões verdadeiras,

¹⁴⁷ SOUZA, 2005, p. 46

¹⁴⁸ FERRARI, 2018, p. 227

acerca daquilo que ignora?” (85 c). Mênon concorda, porque apesar de ninguém ter ensinado, quando o escravo raciocina, ele adquire conhecimentos dele próprio - com certeza provenientes de sua alma imortal. Uma vez justificada a reminiscência, neste ponto do diálogo é possível voltar à questão da virtude, analisar se ela pode ou não ser ensinada, e principalmente saber o que ela é ou, ainda, se a virtude é uma espécie de saber. Essas questões obviamente estão entrelaçadas com o conhecimento da opinião, isto é, a *doxa*, e com o conhecimento científico, a *episteme*, e, principalmente, com a questão epistemológica da crença verdadeira que será desenvolvida no diálogo *Teeteto*.

Já que a relação entre os seres sensíveis e as realidades inteligíveis pode ser entendida como uma relação de manifestação, revelação, evocação, lembrança, então remete diretamente à teoria da reminiscência, porque reconhecer é, indiscutivelmente, identificar – dentro da fragilidade ontológica do sensível – a forma que o fundamenta¹⁴⁹. Portanto, para compreender de verdade a filosofia e o pensamento platônicos, é necessário encontrar um intermédio entre os dois extremos opostos representados pelo conhecimento perfeito das ideias e o radical ceticismo que impede o conhecimento em geral devido ao mobilismo do mundo sensível.

Essa via intermediária é representada de modo eficaz pela teoria da reminiscência. Uma vez que o raciocínio do ser humano desde sempre traz consigo uma orientação categórica que visa um objeto estável, universal, imóvel e sempre idêntico a si mesmo - ou seja, as ideias - significa que no ato do nascimento devemos possuí-las de algum modo. Sócrates demonstra isso na famosa passagem do escravo que resolve o problema de geometria mesmo sem possuir qualquer conhecimento de matemática e sem ajuda (*Men.* 82b-85b). Não pode ser o caso de um inatismo que todos possuam um saber já realizado desde o início da vida, mas também, por outro lado, nem da completa e total ignorância, porque senão o aprendizado e a aprendizagem seriam impossíveis. É preciso, antes, pensar num meio termo entre saber e não saber. Como alguém que se esqueceu do saber pleno devido ao trauma do renascimento na reencarnação, mas que pode lembrá-lo a partir da experiência. Eis a via média que estávamos procurando. Não é por acaso que a pergunta socrática não seja completamente respondida e que não se encontre a definição de uma ideia no corpo platônico. De fato, os objetos a que esta pergunta se refere são de natureza

¹⁴⁹ SOUZA, 2005, p. 41

metafísica, ou seja, não estão disponíveis atualmente ao conhecimento da alma encarnada. Entretanto, não significa que homens e mulheres não possuam qualquer noção. Em suas almas estão adormecidas as recordações de tudo o que viram antes de renascer. Assim, isto explica porque conseguimos entender do que se trata quando se faz menção a conceitos universais mesmo não tendo tido uma experiência atual e também podermos exprimir opiniões verdadeiras e sensatas sobre o assunto apesar de não poder conhecê-lo de modo exaustivo¹⁵⁰.

Uma vez estabelecida a diferença ontológica entre as coisas sensíveis e as ideias inteligíveis, se o sujeito cognoscente pertencer à realidade sensível em devir devido à sua natureza, como poderá alcançar a verdade das ideias? A resposta a esse impasse – que não por acaso fornece exatamente a base epistêmica da oposição platônica ao relativismo sofístico, como vimos -, é representada pela tese da reminiscência, segundo a qual o conhecimento não é realmente a busca de algo que não se conhece, mas a recordação de algo que já se conheceu num tempo anterior ou, mais precisamente, daquilo que a alma imortal conheceu quando dirigia seu olhar para as realidades eternas, antes de entrar num corpo mortal¹⁵¹.

isso não significa, porém que a percepção interesse somente aos nossos órgãos sensitivos. Tais órgãos são o instrumento pelo qual o sujeito ou princípio percebe as sensações. Isso fica claro se considerarmos a cooperação que se dá entre os vários sentidos. Podemos pensar unitariamente em dois objetos que percebemos um por meio da visão e outro por meio da audição, e tal pensamento não poderá ser somente uma sensação visual ou auditiva, nem uma sensação mista entre esses dois sentidos; deve evidentemente ser algo de diferente, isto é, uma forma de conhecimento diferente da sensação (ou seja, o pensamento)¹⁵².

Todavia, a ilustração da natureza do verdadeiro conhecimento em termos de um conhecimento virado para as ideias não é suficiente nem para destrinchar as dificuldades em relação à possibilidade de que este conhecimento mesmo possa se realizar e também nem acerca dos modos em que pode ser realizado de fato. Admitindo, pois, que as ideias sejam realidades distintas e separadas do mundo sensível em que nos encontramos na qualidade de seres dotados de corpo, a teoria de poder aceder ao conhecimento das ideias necessariamente implica que seja possível ultrapassar os limites impostos pela nossa

¹⁵⁰ TRABATTONI, 2010, p. 91-94

¹⁵¹ FRONTEROTTA, 2018, p. 198-199

¹⁵² TRABATTONI, 2010, p.76

simples condição, a qual nos confina ao âmbito da realidade sensível numa busca contínua para alcançar o inteligível¹⁵³.

Interligado a isto está a sinestesia que a alma processa quando assimila duas percepções sensoriais juntas. Ao unir essas duas sensações, ao refletir sobre esses *pathemata*, examinando por si mesma, ela confronta e compara o produto de cada, uma com a outra, e assim, realiza o pensamento que é, em essência, a atividade racional própria dela. É assim que a alma consegue estabelecer essas relações que são precisamente as analogias que Platão faz para alcançar as ideias que ele está se propondo a explicar, a saber: quando é dito que ao ver um cavalo pode-se lembrar de um homem, ele quer, através dessa analogia, provocar a sinestesia da visão com a audição para causar o exame dos *pathemata* na alma. É por meio do confronto entre as semelhanças e semelhanças entre si e em relação as ideias que conseguimos despertar o conhecimento. Ou seja, com as analogias que faz, Platão quer atingir a reminiscência das ideias que estão contidas na alma através da educação filosófica.

Todavia, é certo que, se existe o pensamento, deve também existir um sujeito pensante, tipologicamente afim ao seu próprio objeto e capaz de manter uma identidade contínua com si mesmo, não obstante as variações de suas experiências cognitivas. Esse sujeito é a alma, que é capaz de discernir certas coisas “por si mediante si mesma, e outras mediante a faculdade do corpo” (*Tht.* 185e)¹⁵⁴

Quando entra no corpo, a alma esquece tudo que aprendeu, sendo necessário se recordar depois ao longo de toda sua vida mortal. Recordação esta que apenas é possível em virtude das imagens das ideias – e, segundo nossa tese, tem seu potencial aumentado e otimizado devido à acuidade das analogias com os animais - que reaparecem estimuladas pela percepção das coisas sensíveis e pela atividade filosófica que, pelo fato de se dedicar inteiramente a completar e a aperfeiçoar tais recordações, consiste, portanto, na busca pela verdade¹⁵⁵.

Outro exemplo que podemos citar para corroborar nossa tese é que as sombras dos animais aparecem na alegoria da caverna no Livro VII da *República* (R. 514b - 515a). Mais um exemplo das analogias platônicas como ferramentas do discurso dialético e

¹⁵³ FRONTEROTTA, 2018, p. 198

¹⁵⁴ TRABATTONI, 2010, p.76

¹⁵⁵ FRONTEROTTA, 2018, p. 199

filosófico, verdadeiro e analógico, que imita a matemática para conseguir falar e mensurar uma relação desconhecida a partir de uma conhecida. E também, ao mesmo tempo, uma prova de que Platão utilizou os bichos justamente como imagens das ideias -, que, por sua vez - são capazes de despertar a consciência para sair da caverna do sensível e ascender a alma e o intelecto até o inteligível.

E aqui podemos traçar um paralelo com outro momento da *República*, onde Platão fala na que não se deve educar as crianças pelo estudo da violência, mas a brincar para descobrir as tendências naturais de cada uma. É preciso leva-las ao combate para observarem de cima dos cavalos, em segurança, de modo a se aproximarem e provarem o gosto do sangue assim como os cães. (*R.* 537a). Quando se fala de observar do alto de um cavalo é a representação da clareza e distinção que uma visão elevada e privilegiada nos fornece, isto é, uma percepção panorâmica que é melhor se levarmos em conta que essa é a linguagem para representar metaforicamente a vantagem num campo de batalha, por exemplo, quer dizer que a alma elevada obtém um conhecimento verdadeiro que é sempre confiável, seguro e inequívoco. Vale ressaltar que, quando Platão fala de crianças provando o gosto de sangue assim como os cães, obviamente que não é de forma alguma no sentido literal, ou seja, ele na verdade se refere ao efeito provocado pela sinestesia de ver o sangue e sentir o clima de uma batalha vencida para traçar um paralelo analógico discursivo entre um bom cão, um cão feliz, e o filósofo e um governante ideal que estão sendo preparados e estão aprendendo desde a infância.

Uma vez que se estabelece que é “através” dos sentidos que o sensível é percebido, Sócrates inicia o seu argumento nesta última parte investigando acerca de “uma certa forma”, ou seja, a alma, na qual os sentidos convergem (184d). Ora, sendo evidente que aquilo que é percebido por um sentido não o é pelos outros, é levantada a questão de saber como se pode refletir (*dianoiei*) sobre o trabalho conjunto destes (185a-c). Por outro lado, quando pensamos no que é comum a dois ou mais sentidos, podemos nos perguntar por meio de que se exerce esse poder (*dýnamis*). É justamente na abundância da experiência corrente dos discursos verdadeiros e falsos que patenteiam essa comunidade. Quando se fala no ser e no não ser, na semelhança e dissemelhança, na identidade e diferença, tanto quanto na unidade e pluralidade, ou se percebe com a alma o par e o ímpar, pergunte-se: afinal, por que parte do corpo são estes percebidos (185c-d)?

Como dizíamos, a alma é geralmente responsável pelo conhecimento sensível, mas é também sujeito responsável pelo próprio conhecimento desses tipos: o

primeiro é o conhecimento do particular e o segundo é o conhecimento do universal. A respeito dos objetos desse segundo tipo de conhecimentos, são eloquentes os exemplos utilizados por Platão: ser, similar, dissimilar, outro, idêntico, belo, feio, bom, mau. Mas o mesmo discurso vale também para objetos como a moleza e a dureza, porque se é verdade que a alma que as percebe por meio das sensações, em relação ao “seu ser e em relação ao que são essas duas características, à sua oposição recíproca e não só, a existência desta oposição, todas estas são coisas que a alma procura por si mesma esclarecer-nos, reexaminando uma após a outra e comparando-as entre si” (*Tht.* 186b)¹⁵⁶

Giovanni Casertano (2007) afirma que, com efeito, nunca se realçará suficientemente a genialidade e a importância da distinção platônica em 184c-d do *Teeteto*. Diz ele que o próprio Platão adverte-nos com clareza de que se trata de uma distinção que poderia parecer simplesmente linguística, puramente nominal, mas que, pelo contrário, se reveste de uma grande importância, porque o uso correto da linguagem é fundamental para a investigação. Pois não é correto dizer que os sentidos são aquilo “com o qual” sentimentos (isto é, dizer que “com os olhos” vemos, “com os ouvidos” ouvimos etc.), porque as nossas sensações não estão “em nós como se estivessem em cavalos de madeira”, mas todas “se reúnem numa única forma, como alma ou como que se queira chamá-la”. Mas, pelo contrário, devemos dizer que “‘com ela’ [a alma] e ‘através destes sentidos’, como órgãos, nós temos as sensações de tudo que é sensível”.

Teeteto responde que não há nenhum órgão especial que permita falar destes, sendo a alma que investiga, ela própria através de si própria, o que é comum a todas as coisas (185d-e). E Sócrates confirma e acrescenta que a alma investiga uns por si e outros através dos órgãos do corpo (185e). Quanto à “entidade”²⁶ (*ousía*), o Semelhante e o Dissemelhante, a Identidade e a Diferença, o Belo e o Feio, o Bom e o Mau, é a alma que os investiga [...]” [...] comparando (*analogidzomene*) em si mesma, o passado, o presente e o futuro” (186a-b).¹⁵⁷

Aqui Casertano está citando e fazendo referência ao trecho em que Sócrates diz a Teodoro que eles conseguiram desembaraçar-se de Protágoras e que não lhe concedam que o homem seja medida de todas as coisas, a não ser que seja algum sábio. E, seguindo o princípio de que tudo se move, concordarão que percepção não seja saber. Sócrates e Teeteto concordam que os olhos são aquele meio pelo qual vemos e os ouvidos são o meio pelo qual ouvimos, ou seja, são o meio pelo qual percebemos as coisas. Mas então, Sócrates diz que seria terrível se as percepções estivessem instaladas em nós como cavalos de madeira que são ocos, isto é, como por exemplo, o cavalo de Tróia, sem que

¹⁵⁶ TRABATTONI, 2010, p.76-77

¹⁵⁷ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 36

tudo isso convergisse para uma forma única, que seja chamada de alma, quer seja chamada de outra coisa, pela qual por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos. (*Tht.* 183b-184d).

Este é um ponto chave para compreender como ele reforça nosso argumento: o que Platão quer dizer com esta analogia é que as percepções dos sentidos por si sós, sem a alma para dar-lhes significação e orientação, são vazias como cavalos de madeira semelhantes ao cavalo de Tróia: é a alma quem – através da dialética na busca infinita pelo saber e pela verdade por aquele que o ama verdadeiramente, ou seja, como o filósofo - consolida o valor e o significado verdadeiro ou falso de uma percepção sensível. Aqui também podemos entender a dimensão política da analogia platônica como uma espécie de alerta nesta comparação com o cavalo troiano: uma percepção sensível pode ser uma armadilha para a alma que não sabe distinguir com segurança o verdadeiro conteúdo: nem sempre aquilo é o que parece. A figura do cavalo oco de madeira traz algumas interpretações: em primeiro lugar, é preciso saber distinguir que aquele cavalo de madeira não é o cavalo que se vê no mundo, o animal biológico que traz em si a essência ontológica da ideia manifestada em si do que é ser cavalo por natureza e, que, justamente por causa disso, vai ser o modelo a ser imitado; por conseguinte, o cavalo de madeira não possui a essência desse cavalo em si; logo, é a imagem que imita a ideia; e além de tudo, não é nem um cavalo de madeira – e aqui mora o perigo, do presente de grego -, porque é vazio por dentro, ou seja, não possui nem a essência da ideia do cavalo nem a da imagem do cavalo de madeira, é uma espécie de armadilha de discurso falso, que diz as coisas ao contrário do que elas são, que as faz parecer algo diferente do que são, para aquelas almas cujo centro racional que unifica essa percepção estiver mal orientado, ou mal educado, por exemplo. Um equívoco que resultaria em danos tão graves para uma cidade cuja percepção falhasse em perceber essa lógica que talvez chegasse a tal ponto de cometer erros tão crassos como condenar não só um cidadão inocente, e sim o filósofo e homem mais justo sábio e daquele tempo, como veremos no último capítulo. Daí o porquê do argumento de Platão de que é indispensável o exame racional da alma que vai para além dos sentidos, porque apenas uma educação sofística, política, moral, mítica, religiosa, poética, ou o que quer que seja, apesar de todas terem seu valor (assim como todas as percepções sensíveis), não é suficiente para realmente buscar o conhecimento. É preciso uma educação filosófica que é única que possibilita verdadeiramente o aprendizado, como

quem organiza intelectualmente todas as percepções, de modo a buscar e relembrar cada vez mais conhecimento na alma.

Por exemplo, no caso do jovem escravo e a figura geométrica: há um paralelismo entre a linguagem, isto é, o diálogo e a dialética entre ele e Sócrates, e as linhas que formam o quadrado. Há uma relação entre o raciocínio de Sócrates e as figuras e os cálculos. Motivo pelo qual o raciocínio socrático pode ser questionado e reinterpretado. Além do mais, o escravo apenas responde sim ou não, sem realizar quaisquer operações racionais mais complexas. Enfim, é fato que o exame detalhado do exemplo e daquilo que ele contém nas entrelinhas dos diálogos nos permitem conjecturar uma série de indagações e comentários. É possível imaginar se Sócrates, com suas perguntas e desenhos, não está ensinando ao escravo. E ainda, há a questão das relações entre linguagem, conhecimento e objetos, somadas ao fato de que possuir uma língua de qualquer maneira já é saber algo. Apesar de o escravo não saber geometria, ele sabe falar a língua grega e isso implica em poder responder às perguntas. Porém, não obstante essas dificuldades de argumentação, a tese ou a intenção de Platão é suficientemente objetiva. Sendo a contingência da leitura e da compreensão do texto um pressuposto, é possível vislumbrar o processo da reminiscência como um percurso. Espera-se do escravo, conforme segue a dialética, um aumento qualitativo no entendimento. Desse modo, podemos observar as etapas do desenvolvimento da reminiscência, quer dizer, ascender da opinião ou crença falsa para a crença verdadeira. Assim, o conhecimento geométrico da imagem geométrica acaba por conduzir o indivíduo ao conhecimento científico.¹⁵⁸

É nessa direção que vai Casertano¹⁵⁹ (2007) quando diz que neste passo a sutileza gramatical da distinção entre o uso do dativo e o uso do *día* com o genitivo (isto é, entre o “com o qual” e o “através de”) é tal, mas só aparentemente: ela, pelo contrário, evidencia uma poderosa concepção unitária do homem em todas as suas atividades, da sensível à racional. E, antes de mais, temos de começar exatamente por falar de uma “atividade” e não de uma “passividade” também no campo da sensibilidade. Quem experimenta a sensação nunca é um órgão sensitivo, mas é sempre a alma, isto é, o homem na sua totalidade. Os sentidos não são senão órgãos da sensação: e deve realçar-se também que

¹⁵⁸ PAVIANI, 2011, p. 249

¹⁵⁹ Cf. CASERTANO, 2016, p. 17-73

pela primeira vez na história da nossa cultura aqui, em Platão, aparece a expressão “órgão sensitivo”.

Portanto, “através” destes órgãos sensitivos *a alma* prova sensações: *com a alma*, através dos olhos, nós vemos; *com a alma*, através dos ouvidos, nós ouvimos etc. Por conseguinte, a alma é sempre a “forma” “unificante” de cada sensação nossa, como de todas as nossas sensações: e já neste nível o célebre “dualismo” platônico não subsiste, a partir do momento em que, claramente, não há uma “sensação dos olhos”, mas sempre uma sensação de toda a alma “através” dos olhos. Em geral, não há uma “sensação do corpo” que se oponha a uma atividade pensante da alma, mas esta, desde o início, impõe suas “formas” a uma ou mais sensações. Deste ponto de vista, também a sensação como processo e como resultado de um processo, é sempre um fato na alma. Mas a alma, para Platão, aqui como na *República*, é também uma “metáfora” do homem na sua totalidade: somos sempre “nós”, na nossa totalidade ou, se quiser, na totalidade da nossa alma, ou melhor ainda, na totalidade da nossa alma e dos nossos órgãos sensoriais, que experimentamos as sensações¹⁶⁰.

3.2.2. Argumento da afinidade e somatização:

Nesse ponto, o argumento da nossa tese – segundo nossa proposta – esbarra no *Argumento da Afinidade* (*Phd.* 77e-80b), um argumento que tem como pressuposto uma diferença substancial entre o sensível e o inteligível. Diferença esta que está ligada à mutabilidade, à identidade/simplicidade e, por conseguinte, à visibilidade. Por um lado, enquanto a realidade sensível, e nela o corpo, é não idêntico a si mesmo, e por isso, mutável; por outro lado, a realidade inteligível a qual a alma se assemelha é sempre idêntica a si mesma e, portanto imutável. As ideias que são a realidade em si que não admitem qualquer possibilidade de mutação (*metábole*); enquanto a pluralidade das coisas sensíveis belas (cavalos e outros animais, homens e mulheres, roupas e etc.) jamais são idênticas a si mesmas e entre elas¹⁶¹. Porém, é importante ressaltar aqui que o argumento não dispõe de muito apreço pelos comentadores¹⁶², porque estes esperam a afirmação de um dualismo ontologicamente mais forte do que Sócrates e Platão pretendem admitir: por exemplo, o caso da *methexis*, como vimos. Segundo nossa proposta, há uma inversão ontológica que está em jogo aqui. Suspeitamos que o argumento de Sócrates e Platão não pretende sustentar que a alma seja incorruptível e imutável como as ideias, pelo contrário,

¹⁶⁰ CASERTANO, 2007, p. 163

¹⁶¹ CORNELLI, 2016, p. 131

¹⁶² Cf. APOLLONI, 1996; BOSTOCK, 1986; ELTON, 1997; DORTER, 1976; TRABATTONI, 2011

enquanto as ideias são imutáveis por definição, a alma é sujeita à mudança de forma contínua.

Não costumávamos dizer isto aqui há tempo, que a alma quando utiliza o corpo para investigar, quer pela vista, quer pelo ouvido, quer por qualquer outro sentido – de fato investigar algo por meio do corpo significa exatamente fazê-lo por meio dos sentidos – é arrastada pelo corpo para as coisas que não são jamais idênticas a si mesmas, e ela anda por aí em estado confusional, cambaleando como bêbada, por estar presa a realidades como essas? (*Phd.* 79c2-9)

O termo *taráttetai* - traduzido por estar em estado confusional – e mais a passagem acima citada, remetem para uma discussão semelhante àquela que aparece algumas páginas antes, mais precisamente em 66a: aqui, da mesma forma os sentidos são percebidos como um estorvo (*taráttontos*, 66a5) para o acesso da alma encarnada à verdade¹⁶³. O que nos remete diretamente também ao mito do *Fédro* (246a-250c) do carro preso a alma pelos dois corcéis. E da mesma forma, na passagem acima traduzida, este processo é descrito por Sócrates, sobretudo, para alertar para os perigos da perversão da alma quando quer usar o corpo para investigar a realidade sensível. Para ilustrar esse argumento, Platão usa uma analogia com a tarambola (*Grg.* 494b), onde Cálicles é comparado a essa ave que evacua ao mesmo tempo em que se alimenta e satisfaz seus prazeres, como exemplo de uma vida desregrada de prazer, comparável àquele infeliz que vive com sarna e coceira coagido a se coçar para o resto na vida (494c).

Chamaremos este processo de somatização da alma, pois o termo (*somátoeidís*) aparece por bem duas vezes na passagem (*Phd.* 81b6 e 81c4).

Há nesta descrição do processo de somatização da alma uma possibilidade ontológica de certa forma inédita. Surpreendentemente, a alma, diferentemente das ideias, que são irremediavelmente imateriais, pode até assumir traços corpóreos. A plástica descrição da alma que, como bêbada (*ὡσπερ μεθύουσα*), é arrastada e vaga pela realidade corpórea em estado confusional (*Phd.* 79c), parece revelar algo mais preciso do que a simples descrição de uma alma presa ao corpo, tendo dois elementos que merecem destaque: *a)* o primeiro, já anunciado, é que a alma parece assumir ela mesma traços corpóreos. A intoxicação da alma (*bêbada*) parece sugerir isso. Esta descrição é substancialmente diferente daquela de um simples aprisionamento da alma no interior de um involucro corpóreo, o que não implicaria em si mesma qualquer contaminação; e *b)* Este processo de encarnação da alma no corpo não parece ser o resultado de um aprisionamento passivo do alma pelo corpo. Ao contrário, parece haver aqui um movimento intencional da alma no sentido de

¹⁶³ Cf. ROWE, 1996, p.186

usar o corpo para conhecer a realidade através dos sentidos (o termo αἴσθησις é aqui significativamente repetido duas vezes 79c4-5)¹⁶⁴

O nosso trabalho propõe a interpretação dessa somatização à luz de Filgueiras (2012), onde o problema é apresentado segundo o desenvolvimento de Platão à concepção da reminiscência enquanto estrutura do processo de cognição a partir do entrelaçamento das noções de alma (*psykhé*) e ideia (*eidos*) com participação da senso-percepção (*aísthesis*). É perceptível que essas três noções são essenciais para que haja o conhecimento (*epistêmê*), ainda que isso não esteja explícito e simplificado nos diálogos, principalmente no que diz respeito à senso-percepção¹⁶⁵.

Logo, é possível deduzir que a aprendizagem se efetiva a partir de níveis, podendo ser resumidos da maneira a seguir: (i) da crença falsa à crença verdadeira; (ii) da capacidade de entender e de elaborar conceitos para a formulação de juízos ou enunciados; (iii) do conhecimento pré-existente para o conhecimento cotidiano. Nesse ponto, é evidente que Platão não é tão claro assim. Contudo, ainda assim é possível perceber a base dos níveis e graus presentes no processo de aprendizagem e, por conseguinte, descobrir algumas e cada vez mais condições necessárias para poder aprender e ensinar¹⁶⁶.

Sendo assim, fica mais fácil compreender como o argumento platônico afeta a compreensão de todo o precedente debate acerca das epistemologias relativista e sensista e da ontologia fluxista. Aprofundando investigações realizadas nos diálogos, o argumento distingue e separa pela primeira vez o sensível do inteligível, a partir de uma perspectiva funcional, caracterizando duas naturezas diferentes – o corpo e a alma –, através de dois modos complementares de contato e relação com o mundo. É evidente que cabe aos sentidos a recepção passiva do fluxo procedente do exterior, enquanto que à alma corresponde a tarefa, inegavelmente ativa, do processamento desse material. Esta diferença reside sobre um único ponto: aquele da oposição da especificidade das funções corpóreas em contrapartida ao caráter sintético e integral das funções cognitivas. Essa distinção é suficiente para proporcionar dois resultados estruturalmente inovadores na

¹⁶⁴ CORNELLI, 2016, p. 133-134

¹⁶⁵ (FILGUEIRAS, 2012, p. 171

¹⁶⁶ PAVIANI, 2011, p. 249-250

filosofia platônica contida dos diálogos, a saber: (1) o saber não pode ser limitado à sensação; e (2) o saber não exclui a sensação¹⁶⁷.

Quando os homens são interrogados por alguém que sabe interrogar convenientemente, eles declaram, por si sós, tudo como de facto é. Ora, com certeza seriam incapazes disso se não possuíssem conhecimento das coisas, ou não tivessem um senso recto. Mas, se lhes apresentarem figuras geométricas ou coisas parecidas, então é que se manifesta, com toda a evidência, a verdade deste princípio (73 a, b).

Essa passagem, além de estabelecer de imediato a relação com a teoria da reminiscência apresentada no *Ménon*, que faz referência à reminiscência exemplificada na figura geométrica, reproduz antigas teorias sobre a transmigração das almas já encontradas em Empédocles, por exemplo. Mais adiante, introduz o argumento dos sentidos que só sentem particularidades e não a igualdade em si. Na realidade, o ser humano ao nascer já traz consigo o conhecimento do igual, do maior e do menor e tudo quanto é desse gênero. Por isso, o esquecimento é a perda do que já se sabia e o aprender é o recordar, através dos sentidos que nos põem em contato com o mundo e as coisas, do que já sabíamos. A relação da aprendizagem e da reminiscência pode ser bem resumida nessa passagem onde refere-se de modo claro a relação entre a teoria das ideias e a reminiscência e a consequente explicação do processo de aprendizagem¹⁶⁸:

se é verdade que existem, como de contínuo dizemos, o belo, o bom e todas as essências deste gênero; se a elas referimos todas as percepções dos sentidos como a coisas que já existiam antes e que eram nossas; e, se comparamos com as mesmas as nossas percepções, há-de infalivelmente, assim como aquelas essências existem, ter existido a nossa alma, mas ainda antes de nascermos. (*Phd.* 76 d, e).

Esses argumentos ajudam na compreensão da ambivalência da perspectiva platônica sobre a sensação, em geral, patente nos diálogos. Pois, enquanto por um lado é causa das maiores perturbações, por outro, não deixa de se integrar no processo cognitivo, do qual constitui o momento inicial e é condição de possibilidade¹⁶⁹. Daí porque ser óbvio o empenho de Platão de buscar uma base ontológica e epistemológica para justificar sua explicação da aprendizagem. No mínimo, as ideias podem ser consideradas como uma tentativa epistêmica de justificação do conhecimento e da aprendizagem.¹⁷⁰

¹⁶⁷ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 37

¹⁶⁸ PAVIANI, 2011, p. 251-252

¹⁶⁹ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 38

¹⁷⁰ PAVIANI, 2011, p. 252

Do ponto de vista ético, a sensação encontra-se associada ao prazer, o qual o *Fédon* fortemente critica enquanto que o *Fedro* e o *Timeu* mostram ser o maior obstáculo à recuperação da integridade da alma. Ao passo que, do ponto de vista epistemológico, ao contrário, a situação se inverte. Pois a sensação consolida não só o início do processo da aquisição do saber – sem o qual ele carece de base, como o *Teeteto* evidencia –, como também é o gatilho que dispara a reminiscência (mais detalhadamente no *Fédon* e na *República* prestando a devida atenção).¹⁷¹

Platão, em seus diálogos, parece distinguir a formação do filósofo e a formação do homem comum. Só o primeiro alcança a *episteme*, o conhecimento das Formas e da participação dos entes particulares nas ideias. O homem comum vive num mundo inconsciente. Para ele as ideias estão pressupostas no contato com as coisas. Por isso, no caso do escravo, é necessário que o filósofo o instrua, o conduza à descoberta da verdade. Daí a função do professor e do método da pergunta e da resposta. Não da pergunta pela pergunta, mas da pergunta adequada e competente para chegar ao objetivo, à definição de algo. Nesse sentido, parece decisiva a passagem (99a e seguintes) do *Fédon* que se refere metaforicamente à segunda excursão ou navegação em busca da causalidade. Platão confessa que somente depois de ter abandonado os sentidos (da primeira navegação feita com as velas e o apoio dos ventos) e admitido as ideias (da segunda navegação feita com os remos do esforço próprio) encontrou a verdade (100a). Depois de abandonar a investigação empírica e admitido a investigação teórica das ideias, o filósofo adquire consciência de sua tarefa.¹⁷²

As duas perspectivas convergem neste ponto, dado que aquilo que a percepção pode trazer de bom à alma – o saber – é precisamente o que é evitado, se a alma nela se deixar encerrar. Essa é a lição a extrair das muitas páginas platônicas em que as dualidades visível/inteligível, opinião/saber e aparência/ser são abordadas, da irreduzível oposição do final do Livro V da *República*, até ao trânsito de um dos pares de termos ao outro, proposto no Livro VII (até 535a). Mas também não devemos esquecer como esta gradual ascensão é conseguida, através do amor. Tanto na perspectiva do amante, no *Fedro*, como

¹⁷¹ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 38

¹⁷² PAVIANI, 2011, p. 252-253

na de ambos os apaixonados, no Simpósio, a iniciação nos mistérios do amor permite o acesso à transcendência, embora aqui caiba à Beleza a condução do processo.¹⁷³

Portanto, a relação entre aprendizagem e reminiscência no *Fedon* é uma continuação ligeiramente mais desenvolvida do argumento apresentado no *Ménon* que, a seu turno, receberá uma nova complementação no *Fedro*, e novos aspectos ou aprofundamento de detalhes em outros diálogos como a *República*. Se no *Ménon* está explicitado o juízo de percepção, no *Fedon* torna-se clara a implicação das ideias no ato cognitivo. Adiante, Platão somente aprofunda as questões do método de aprendizagem e os graus de conhecimento.¹⁷⁴

3.2.3. Alma camaleônica e sensopercepção:

Casertano (2007) explica que a *dianoia* é não só a atividade que reflete sobre a especificidade, por exemplo, de duas sensações diferentes, mas também a que as põe em relação entre si, identificando o $\tau\iota$ que está presente em ambas (na atividade é expressa por Platão pelo verbo *dianoesthai*, e em *doanoei* que é verossimilhante a *diánoia*) e que não é possível ser colhido através de um outro órgão sensitivo. Diz ele que Platão esclarece que esta faculdade que reflete é justamente uma atividade, uma *dinamis* que não é apenas a da *diánoia* que reflete sobre as sensações, mas também a que age sobre as mesmas sensações, dando-nos, como pelo exemplo de 185b9-c3, através do órgão sensitivo da língua, a sensação do salgado. Esta faculdade esclarece “aquilo que é comum a todas as coisas, e é aquilo ‘com o qual’ denomina-se o ‘é’ e o ‘não é’”. Ele também afirma que é claro que Sócrates está aqui dando uma especificação ao *einai* de 185a9, entendendo-o como a categoria que permite a predicação, isto é, que permite que se afirme de uma coisa que “é X” ou “não é X”: mas o sentido predicativo do *einai* nunca elimina o sentido existencial que lhe subjaz, razão pela qual, quando dizemos “esta coisa é X” entendemos “esta coisa, que existe, é X”.

¹⁷³ TRINDADE SANTOS, 2004, p. 38-39)

¹⁷⁴ PAVIANI, 2011, p. 253

O *Fédon* mostra que no centro da atividade racional – isto é, na alma – residem as experiências cognitivas *aísthesis* e *epistêmê* sem se confundirem uma com a outra (74d-e, 75b, 76d-e, 78e-79a). Um ser humano somente é capaz de perceber sensorialmente e referenciar esta percepção com a entidade onto-epistemológica que imita – como o belo com a beleza, por exemplo – devido ao fato de que a alma teve contato com as ideias antes dessa experiência. Uma vez que a alma jaz encarnada no corpo, cabe a ela o processo de estruturação através da linguagem (78e-79a, 102a-b; *R. X* 596a; *Prm.* 130e), em seguida através do pensamento e, por último, através da reminiscência (*Phd.* 79c-d). E o reconhecimento do papel da alma diante de todo o processo de reminiscência fortalece a nossa tese¹⁷⁵.

Como vimos, Bostock (1986) chama atenção para a alma descrita com traços camaleônicos, isto é, aspectos que lhe permitem assumir feições corpóreas para conhecer as múltiplas realidades sensíveis. Portanto, a alma *pode* se transformar. Aliás, mais do que isso, ela *quer* se transformar para ter as percepções da realidade através do corpo. Assim, a partir de tal desenho platônico da ontologia da encarnação – bestialização ou antromorfização, em outras palavras – está implícita sub-repticiamente a possibilidade de um inédito sentido para o dualismo psicofísico¹⁷⁶.

É mister notar a sutileza e genialidade dessa analogia, enquanto resumo da nossa hipótese acerca da filosofia platônica, uma vez que é o ponto que dá o nó teórico em tudo que estamos falando: é a alma-camaleônica que se assemelha ao réptil que, ao mesmo tempo em que rasteja no chão e vive dependente do tato no meio sensível, também é capaz de se assemelhar ao inteligível a tal ponto de ficar invisível, isto é, apreender o meio e as ideias através do confronto entre os *pathemata* num raciocínio analógico, lembrando o conhecimento de uma relação desconhecida a partir de uma conhecida.

Casertano (2007) explica que aqueles passos onde não é possível perceber através de uma potência o que se percebe através de outra, isto é, não se pode perceber algo da vista com os ouvidos e vice-versa. Se pensarmos em relação a ambas, não se pode perceber nem através de um órgão nem de outro. Em relação à cor e ao som, ambas são, e cada uma

¹⁷⁵ FILGUEIRAS, 2012, p. 171-172

¹⁷⁶ CORNELLI, 2016, p. 134

delas é diferente da outra e idêntica a si própria. Ambas são duas e cada uma delas é uma. É possível, portanto, analisar que cada uma é diferente ou semelhante entre si. Sócrates pergunta a Teeteto através do que ele pensa tudo isso relacionado a ambas. Indaga através de quê age aquela força que revela o que é comum a todas estas e a estes, pela qual define o que "é" e o que "não é" e com o qual dá a resposta a todas as perguntas feitas agora; A todas estas, pergunta ele, a que órgão atribui aquela parte de nós através da qual sentimos que se apercebe cada coisa. Teeteto responde que Sócrates está falando sobre a entidade e o não ser, sobre a semelhança e a diferença, ao mesmo e ao outro, e também à unidade e aos outros números. É evidente que também pergunta pelo par e ímpar, e tudo quanto se segue a esses, através de que partes do corpo percebemos com a alma. Teeteto diz acreditar que não há nenhum órgão especial para isso, a não ser ela própria através de si mesma que investiga o que há de comum em tudo. Sócrates elogia e diz que Teeteto é belo e não feio e parecido com ele como dizia Teodoro, pois aquele que fala bem é belo e bom. E ainda que se Teeteto acha realmente que é assim, se ele acredita que a alma investiga umas coisas através de si própria e outras através das potências do corpo, além de falar com beleza, lhe fez o favor de poupar tempo de discussão, pois assim lhe parece e ele queria que essa fosse a opinião de seu interlocutor. (*Tht.* 185a-e).

Como se confirma pelo resumo de Teeteto, no qual as seis ideias, uma vez distinguidos os dois sentidos do ser, se tornam sete: 1) "aquilo que existe" (185c9: οὐσία); 2) o "não ser" (185c9); 3) a semelhança (185c9); 4) a dessemelhança (185c10); 5) a identidade (185c10); 6) a alteridade (185c10); 7) o número (185d1). E Sócrates aprova com entusiasmo (185d5-6; cf. e4-5). Não há, portanto, nenhum órgão especial que colha estas ideias, mas é a alma mediante si mesma a discernir tudo o que é comum a todas as coisas¹⁷⁷.

Portanto, podemos entender que a alma, mediante a si mesma, através dos sentidos e do exame racional que vai além deles, consegue discernir e apreender o mundo a sua volta. É tendo em vista esse processo que Platão faz suas analogias com os animais usando-as como instrumentos para auxiliá-lo, isto é, utilizando-as como uma espécie de ferramenta para atingir e alcançar as ideias reminiscências contidas na alma. É exatamente isso que Platão quer dizer quando compara a educação das crianças com os cães no sentido de tomar gosto pelo aprendizado, não pela violência, mas brincando e de acordo com as tendências naturais de cada uma. É assim, mediante esse exercício platônico, que podemos ver o desenho de um cavalo e nos lembrarmos de um homem, porque nossa

¹⁷⁷ CASERTANO, 2007, p.164

alma é capaz de relacionar estas duas coisas de tal forma semelhante ou dessemelhante, por exemplo, através da comparação e da melhor maneira que convém para aprender de fato.

Por conseguinte, isso nos leva novamente à grande sacada intelectual de Platão, que talvez seja o motivo pelo qual ele foi eternizado na história da filosofia, que é a maneira com que trata a questão do ser e não-ser. É ele quem se propõe e consegue de fato resolver o problema parmenidiano. Pois, ao invés de enxergá-los como entes contraditórios e contrários, Platão considera-os na verdade como diferentes. Assim, Casertano (2007) consegue demonstrar que, a partir da atividade reflexiva que a alma realiza por si mesma no intuito de superar as aporias, Platão realiza seu grande santo teórico e chega as suas sete ideias. E teoriza assim para evitar o parricídio de Parmênides e, ao mesmo tempo, poder enquadrar e capturar o sofista no não-ser, isto é, estabelecer que o sofista diz algo falso como verdadeiro e algo verdadeiro como falso. Aqui Platão abre a possibilidade para os discursos tanto do ser quanto do não-ser: o ser é a identidade da existência, a semelhança com a realidade, a verossimilhança; enquanto o não-ser é igualmente a realidade, em caráter de dessemelhança, alteridade e também, principalmente, de inverossimilhança. Platão separa a verdade da realidade para poder caracterizar o sofista como real, porém como inverossímil e não-verdadeiro, em contrapartida do filósofo que é precisamente o contrário.

Afirma Casertano (2007) que, no sentido da terminologia platônica, chamou de “ideias” a estas sete *koíná* porque lhe parece que não podem ser outra coisa, a partir do momento em que se colhem com a atividade da alma, com um trabalho de reflexão e de tensão da alma em si mesma, através de uma das suas funções que é a *dianoia*, e a partir do momento em que os *koivá* aparecem como os primeiros de um gênero que compreende o belo e o feio, o bom e o mau (186a8), os quais, para Platão, não podem senão ser “ideias”. Podemos estabelecer um diálogo entre Casertano e Trabattoni¹⁷⁸ sobre este tema onde este concorda com aquele e ainda nos dá uma explicação:

A tese fundamental de Platão é que esses objetos, se possuem verdadeiramente as características enunciadas, não podem pertencer ao mundo das coisas materiais. Como sabemos, o mundo físico é inteiramente dominado pelo mobilismo de Heráclito. Então, se a pergunta socrática interroga sobre

¹⁷⁸ Cf. TRABATTONI, 2019, p. 1-16

entidades reais, das quais fazemos verdadeiro uso em nossa vida, deve também existir uma dimensão da realidade que ultrapasse o plano puramente físico: uma realidade que futuramente virá a ser chamada de “metafísica”. Esta realidade corresponde àquilo que Platão chama de “ideia”: vêm daqui as expressões “mundo das ideias”, para indica-la no seu todo, e “teoria das ideias” para indicar a doutrina relativa a ela¹⁷⁹.

Podemos afirmar então que as analogias que Platão faz com os animais estão inseridas nesta “teoria das ideias”, e que ele assim visa essencialmente despertar a reminiscência da alma para conseguir atingir o “mundo das ideias”. Quando há uma analogia, o que se pretende é estabelecer uma conexão desse nosso mundo mobilista, sensível e material com o mundo supraceleste das ideias universais, através da ideia contida no exemplo alegórico.

conclui-se que a “teoria das ideias” não nasce apenas como resposta às contradições do relativismo e do materialismo que está ligado a ele, mas também como um desenvolvimento da pergunta socrática e de suas implicações. Mas é opinião difundida, sancionada pelo célebre testemunho de Aristóteles, que Platão foi muito além da posição de seu mestre. Escreve Aristóteles na passagem em questão que, diferentemente de Sócrates, Platão não se contentou em conduzir indagações em busca do universal, mas sustentou também que esse universal possuía uma existência separada (*Metafísica*, I, 987b), ou seja, separada das coisas sensíveis e é justamente por esse motivo que ele qualifica a posição de Platão, diferenciando-a da de Sócrates, como uma teoria metafísica.

Isso significa que a afirmação de Trabattoni (2010) vai no sentido de que parece não restar dúvida sobre o princípio de “separação”, ou seja, sobre o fato de que, para Platão, os conceitos universais por ele denominados ideias, são objetos que realmente existem, quer além da realidade sensível, quer além da mente humana. Diz ele também que menos óbvia é a consequência que habitualmente se faz derivar dessa tese, ou seja, que as ideias são plenamente conhecíveis pelo intelecto humano; o que significaria que Platão teria superado completamente a fase socrática das perguntas difíceis ou impossíveis de serem respondidas e se teria fixado no âmbito de um saber metafísico preciso, confiável e disponível. Trabattoni nos esclarece então duas questões que são suscitadas a partir desta constatação onde nos interessa, principalmente, a segunda:

Que essa tese seja, pelo menos parcialmente, errônea, é visível pelo fato que na dita teoria das ideias de Platão há muito pouco que se distinga realmente do exame da pergunta socrática. Quem lê os diálogos percebe que o autor se

¹⁷⁹ TRABATTONI, 2010, p. 88-89

demora no exame da pergunta e das suas implicações, e retarda de modo quase irritante a revelação das respostas; ao ponto de parecer que, no final, as respostas nem mesmo existam. De fato, não existe em Platão nenhum lugar onde seja explicitado, por meio de uma definição conclusiva, o conteúdo noético de uma ideia. Por outro lado, a hipótese extrema e oposta, segundo a qual Platão seria fundamentalmente um filósofo cético, é ainda mais improvável, porque, se assim fosse, sua posição não se distinguiria substancialmente dos relativismos e subjetivismos duramente criticados por ele. É claro que, se queremos de verdade entender o pensamento platônico, temos a obrigação de encontrar uma via intermédia entre os dois extremos opostos: o conhecimento perfeito da ideia e o radical ceticismo que impede o conhecimento em geral. Em Platão, esta via intermédia é representada de modo eficaz pela doutrina da reminiscência (ou anamnese)¹⁸⁰.

É por não haver uma definição conclusiva que Casertano (2007) se antecipa e logo chama os κοινά de “ideias”. Porém, a ausência dessa exata definição no corpo platônico não muda o fato de que é precisamente a essas ideias universais que Platão se refere. Ou melhor: é justamente por não poder defini-las exatamente devido ao mobilismo do mundo sensível que Platão encontra nas analogias seu meio termo, isto é, a reminiscência que Trabattoni chama aqui de via intermediária é efetiva e eficazmente consolidada por Platão através da “ponte” das analogias. Chamo de ponte porque é assim o modo que as analogias funcionam ao conseguir estabelecer, ao mesmo tempo, a ligação entre a linguagem e o discurso à reminiscência da alma, e também a alma às ideias e ao mundo das ideias.

Devido ao fato de o discurso ser a ferramenta com a qual se realiza a filosofia, é através dele e, principalmente, através das analogias que conseguimos alcançar essa realidade metafísica onde estão as ideias. É mediante esse artifício linguístico que Platão consegue despertar as recordações que estão esmaecidas na alma concretizando um determinado aprendizado. Ao fazer uma analogia, o intuito platônico é provocar uma sinestesia sensorial que atinge a rememoração da ideia que estava adormecida na alma. Essas analogias, então, funcionam como uma ponte para o raciocínio que parte do sensível para o inteligível, indo da sensação à reflexão, da percepção às ideias como explica Casertano (2007):

o texto platônico, a meu ver, é claríssimo a propósito *desta atividade contínua da alma, da sensação à reflexão, da percepção à ideia*. Há coisas que a alma discerne “através de si mesma” e outras que discerne “através das faculdades do corpo”. Isto é, coisas, sensações (cf. 186c1), que homens e animais têm por natureza (186b11), desde o seu nascimento: estas são “as afecções que chegam

¹⁸⁰ TRABATTONI, 2010, p. 90-91

à alma através do corpo”. Portanto, a alma está em atividade desde o nascimento, nos homens e nos animais, como princípio que permite e unifica toda a atividade sensível. E depois, há outra atividade da alma, a que a alma atua “por si mesma”, que consiste em “raciocinar sobre aquelas afecções”; e aqui Platão diz que, enquanto nas afecções que a alma prova através do corpo não há episteme, a episteme está presente justamente no “raciocínio sobre as afecções” que a alma faz por si mesma (186d2-3).¹⁸¹

Casertano (2007) também fala a respeito de outra característica dessa operação que a alma cumpre por si mesma além dos órgãos corpóreos: somente nela reside a possibilidade de colher a verdade, isto é, nos termos platônicos deste passo, o estar ligado estritamente à verdade e ao saber. Pois de fato, só no “ser” das coisas, isto é, somente na operação cognoscitiva que fazemos das coisas e de nós próprios é que pode residir a verdade, de modo que é impossível que se “alcance a verdade quem não alcança sequer o ser”, tal como é impossível saber daquilo de que não se colhe a verdade (*Tht.* 186c9-10). Portanto, o ser, a verdade e a episteme serão “tocados” só se se percorrer a via dos raciocínios e não a dos *pathemata*. Ele afirma também que esta é a razão pela qual a sensação, não podendo tocar a verdade, porque não toca sequer o ser, nunca poderá ser episteme (*Tht.* 186e7): a *episteme* é aquela outra coisa que ele afirmou, ou seja, o raciocínio sobre as afecções (*pathemata*). Trabattoni (2010) também faz referência a estes passos:

É claro, então, que ao conhecimento sensível e natural, comum aos homens e aos animais desde o nascimento, se agregará ao longo do tempo uma reflexão que é própria da alma, a qual, partindo das sensações, adquire diferentes conhecimentos (isto é, não sensíveis) relativamente ao seu ser [*scil.* Ao das sensações] e à sua utilidade” (*Tht.* 186c). Se atingir o ser é responsabilidade da alma, e considerando que, no pensamento e na linguagem dos Gregos, ser e verdade de certa forma se correspondem, só o conhecimento da alma é conhecimento da verdade das coisas: não haverá conhecimento dos sentidos nas afecções, mas “no raciocínio que se faz em torno delas: porque por essa via é possível, como parece, tocar o ser e a verdade, pela outra via, é impossível” (*Tht.* 186d)¹⁸².

Tanto Casertano (2007) quanto Trabattoni (2010) estão se referindo ao trecho em que Platão afirma que a alma chega por si própria às ideias da entidade, semelhança, diferença, identidade, diversidade, e também do belo e do feio e do bom e do mau. E diz que a própria alma, se aperceberá das ideias de dureza do que é duro através do tato e também da moleza do que é mole. E assim, recapitulando e comparando umas com as outras, a alma tenta esclarecer-nos acerca da entidade que são essas duas, e que estão em oposição

¹⁸¹ CASERTANO, 2007, p. 164-165

¹⁸² TRABATTONI, 2010, p. 77

uma a outra, e ainda sobre a realidade dessa oposição. Portanto, há coisas que, tanto homens como animais, mal nascem e por natureza já se apercebem, como aquelas paixões do corpo que se dirigem à alma; porém, aos resultados dos cálculos, no que diz respeito à entidade e à utilidade, é dificilmente e com o tempo que chegam àqueles que conseguem chegar, e somente através de muito trabalho e pela educação. É impossível encontrar a verdade se não encontrou a entidade e aquele que não encontra a verdade não pode vir a ter saber dela. Então, o saber não está nas sensações, mas justamente no raciocínio sobre elas, pois apenas por aí, pelo que parece, é possível alcançar a entidade e a verdade. Ver, ouvir, cheirar, ter frio, ter calor chama-se conjunto percepção, mas que não corresponde a alcançar a verdade, nem a entidade, nem o saber. Portanto, percepção e saber não são o mesmo e, por serem tão diferentes, não seria justo chama-las assim do mesmo jeito. (*Tht.* 186a-e).

Em seus diálogos, portanto, Platão consegue criar e explicar um sistema que funciona brilhantemente: através da linguagem, isto é, do discurso verdadeiro e, principalmente, através das analogias, a alma consegue transformar uma percepção numa reflexão e assim fazer com que o conhecimento de uma ideia torne-se visível, alcançável e apreensível. Quer dizer, Casertano e Trabattoni conseguem demonstrar que, através do exercício contínuo de raciocínio reflexivo que a alma realiza por si mesma, ela é capaz de fazer com que a reminiscência seja possível e, conseqüentemente, o mundo das ideias. Assim, tornando a verdade e a *episteme* objetos do discurso e, por conseguinte, assimiláveis. Por isso que Platão afirma que somos chamados de *Anthropos*, porque a única diferença entre homens e animais é que nós contemplamos o que vemos, isto é, no sentido de que exercemos essa nossa capacidade de reflexão ao investigar, examinar e analisar o mundo diante de nós ao invés de enxergar somente. (*Cra.* 399c). É precisamente no ato de refletir sobre as afecções, como da visão, por exemplo, que a nossa alma nos orienta para a direção das ideias e, por conseguinte, para a verdade e o conhecimento. Por isso que Casertano (2007) falou das perspectivas de valor gnosiológico, epistêmico e ético no projeto platônico ao qual também podemos acrescentar um valor político: através desse sistema que criou, Platão propõe a mudança que deseja ver realizada nas almas tanto dos homens quanto da cidade.

animals are used throughout the dialogues to develop some of Plato's most important political or philosophical ideas. In the *Republic*, for example, the guardians of the ideal polis are compared to trained guard dogs who must

protect the state from marauding wolves, that is, from tyrants and sophists of various kinds¹⁸³.

Podemos entender que Platão, ao mesmo tempo em que faz referência à figura do dialético, também faz uma crítica aos sofistas. Enquanto aquele, o amante do saber, é quem poderia governar e deve orientar a cidade, não porque quer e procura o poder, mas sim porque o busca o conhecimento e por isso o poder procura-o pelo fato de ele ter uma educação filosófica, por viver do exercício contínuo que a alma realiza por si mesma e por se voltar verdadeiramente para a contemplação reflexiva; os outros, no entendimento platônico, vivem no discurso falso e se limitam ao mundo sensível sem se voltar nem para a verdade ou para o conhecimento, nem para o universal e inteligível, mas têm suas almas voltadas simplesmente para o sensorial, particular e mobilista.

Platão demonstra sua posição nessa questão logo no início do diálogo *Teeteto* em que ele e Sócrates começam a investigar o que é o saber. Teeteto diz que percepção é saber. Mas Sócrates afirma que essa definição é igual a de Protágoras e sintetiza que esse é o pensamento do homem como medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são. Teeteto diz que leu isso por aí e muitas vezes. Sócrates ilustra ao dizer que é mais ou menos como se fosse que cada coisa é para ele do modo o qual aparece para si e, para Teeteto, por outro lado, o modo como aparece para ele. Sócrates dá o exemplo de alguém sentir o mesmo sopro de vento frio e outrem não, ou um sentir um pouco frio e o outro sentir muito, e com isso pergunta como dizer o que é o sopro de vento em si: é frio ou não é frio? Persuadidos por Protágoras, dirão que é frio para quem sente frio e não frio para quem não sente frio? Através da indagação socrática, Teeteto dá a primeira definição equivocada ao afirmar que assim parece que percepção, sendo o saber, não pode ser falsa. Contudo, ao dizer ironicamente que então pelas Graças, Protágoras era alguém supremamente sábio, já que para a grande multidão falava de modo obscuro e para os discípulos falava a verdade em segredo, Sócrates quer dizer que a resposta não vai ser simples: nada é um, por si e em si, e não poderia nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamar algo de grande, também parecerá pequeno, se chamar de pesado, também parecerá leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura de umas com outras, todas as coisas se tornam aquelas que diziam; não as

¹⁸³ BELL; NAAS, 2015, p. 1

chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai-se tornando sempre (*Tht.* 151e-152e).

Com isso, Platão quer combater e derrubar a máxima protagórica do homem enquanto medida de todas as coisas porque isso é um contrassenso do ponto de vista das ideias universais. A ideia e a forma do frio, por exemplo, tem a qualidade de ser fria independentemente da percepção de alguém, e é por isso que o sopro de vento é frio. O modo como uma pessoa sente, se é mais ou menos frio, está atrelado ao mundo sensível e não muda a essência inteligível daquela qualidade que é o que a torna o ser frio. A mesma coisa vale para o calor, para o grande, o pequeno e outras coisas que têm em si suas ideias próprias, mas são variáveis a partir do ponto de vista da percepção subjetiva que é uma régua sensorial móvel. Platão quer demonstrar que Protágoras na verdade está tentando inverter a ordem dos fatos: quando afirma que a verdade é particular, é precisamente o contrário, porque a verdade, o saber, a episteme, as ideias, tudo isto é universal enquanto que a percepção de cada um que é individual.

Continua Sócrates dizendo que o movimento transmite o que parece ser e o tornar-se, e o repouso o não-ser e o destruir-se, pois o calor e o fogo, que também gera e governa, ele próprio é gerado a partir da mudança e da fricção: pois são ambas movimento. E também a raça dos seres vivos é gerada a partir destas mesmas coisas. A condição dos corpos se deteriora com o repouso e o descanso e, por vez, é muito preservada pelos exercícios e pelo movimento. A condição da alma é pela aprendizagem e pela aplicação, que são movimentos, que adquire conhecimentos, é preservada e se torna melhor, e que através do repouso, que é negligência e ignorância, não aprende nada e esquece o que aprende. Portanto, de um lado, o bem, o movimento da alma e do corpo, do outro lado, o contrário. Sócrates diz então para supor o seguinte: em relação à visão, o que é chamado de cor branca, não é ela algo próprio diferente, fora dos olhos, nem dentro deles, nem é colocada em alguma região; isso já seria, sem dúvidas, colocá-la numa posição de permanência, não se tornando, pela via da geração. Assim, para nós, o preto, o branco, e qualquer outra cor parecerão serem geradas a partir do encontro dos olhos com o movimento adequado. E então, cada coisa a que chamamos de cor não é o que colide, nem mesmo o que sofre a colisão, mas algo gerado no meio, próprio a cada um. Não há como sustentar que, tal como aparece a Teeteto cada cor, assim também ela aparece para um cão ou para qualquer outro animal. O que parece a Teeteto não é o mesmo que aparece a outro homem, ele

prefere admitir que nem para ele próprio as coisas são as mesmas, visto que ele nunca é igual a si próprio. (*Tht.* 153a-154a).

É fazendo alusão a esta ideia que Platão faz a analogia da maneira com a qual as cores aparecem para Teeteto ou para qualquer outro homem, e para o cão ou qualquer outro animal: existe uma ideia universal do branco, do preto, do azul, do verde e de todas as cores, enquanto que cada um vai perceber diferentemente cada tonalidade de cada uma delas, porém, imaginando uma paleta ideal e inteligível de cores, os tons de azul, por exemplo, são infinitos, mas a sensação de cada pessoa em relação ao que vê é totalmente singular e individual. O ser humano enxerga as cores acima do infravermelho e abaixo do ultravioleta enquanto os cães enxergam o mundo basicamente em amarelo cinza e azul. Os peixes, por exemplo, enxergam cores acima do ultravioleta que são invisíveis para nós humanos. Logo, cada ser humano e cada cachorro vai enxergar infinitamente diferente de outro ser humano e de outro cachorro, porém, isso não muda o fato de que, tanto nós quanto eles, percebemos as cores devido a ideia essencial que cada cor traz consigo. A ideia do ser verde, por exemplo, pode ser infinitamente dividida antes do amarelo e até chegar no azul, a partir do momento que está presente a ideia do que é ser amarelo em si, do que é ser verde em si, e depois o que é ser azul em si e assim por diante. É esse ser em si, essa *ousia* das coisas, quer dizer, a ideias, que Platão está tentando evidenciar e sustentar que é possível serem alcançadas através das analogias se voltarmos nossa alma para elas.

Portanto, embora a alma perceba cada qualidade sensível através do respectivo sentido e do corpo, desde o nascimento, as comparações (*analogismata*) acerca da sua natureza (*ousía*) e utilidade, chegam-lhe com o tempo, com dificuldade e pela educação (186b-c). Por essa razão, tal como os sentidos não conseguem atingir o ser, nem a verdade, também não podem atingir o saber. Deste raciocínio conclui Sócrates que: “Então o saber não está nas percepções (*pathémasin*), mas no raciocínio (*syllogismói*) sobre elas [...] (*Tht.* 186d)¹⁸⁴.

Sendo assim, a aprendizagem tem relação com a teoria da reminiscência e com os diferentes processos dialéticos desenvolvidos por Platão em cada diálogo, os quais, - por sua vez -, são desenvolvidos como projeto específico de investigação. Dessa forma, a relação entre aprendizagem e ética está entrecruzada com outras questões como a da

¹⁸⁴ TRINDADE SANTOS, 2003, p. 36

linguagem, do *logos* e da dialética que são parte integrante da teoria pedagógica platônica. Por exemplo, ao analisar dialeticamente o conhecimento, Platão o faz criticando as modalidades de linguagem. Em suma, a aprendizagem é um processo de busca e de aperfeiçoamento ético e epistemológico. E a passagem do conhecimento sensível para o conhecimento inteligível mais alto é simultâneo ao processo de formação moral e intelectual.¹⁸⁵

3.2.4. Considerações finais:

Como vimos, para Platão, no *Fédon*, essas noções de alma (“*psykhé*”) e ideias (“*eidos*”) com participação da senso-percepção (“*aísthesis*”) são condições essenciais conhecimento (*epistêmê*), uma relação de condição que está baseada na regulação epistemológica e ontológica que a alma e as ideias exercem respectivamente sobre a senso-percepção. Logo, do ponto de vista epistemológico: a senso-percepção somente é possível através do precedente contato da alma com as ideias que, segundo o *Fédon*, é anterior ao nascimento visto que já se nasce com total funcionalidade dos sentidos salvo exceções (74d-e, 75b, 76d-e, 78e-79a); do ponto de vista ontológico: as ideias funcionam enquanto entidades inteligíveis que são tanto reguladores quanto referências (*anóisein*: 75b; *anapheromen*: 76d) dos sensíveis que os imitam, independentemente de as Formas estarem presentes neles ou de eles participarem das ideias (100c-d)¹⁸⁶.

Portanto, a união entre o corpo e a alma não parece ser contingente, como aquela que cresce junto no interior da raiz de uma árvore¹⁸⁷. Antes, é sim natural como aquelas duas partes constitutivas da alma na analogia do carro com uma parilha de dois cavalos de raças distintas. Uma relação conflituosa que exige constante esforço político, ético, moral e epistemológico (*Phdr.* 246a – 250c). A conaturalidade entre corpo e alma parece evidenciar, portanto, a fragilidade de qualquer interpretação do argumento da afinidade apenas a partir da afinidade da alma com o imutável e invisível. Mais precisamente, o que está em jogo aqui é uma disputa entre a alma em sua dupla natureza, logo, *camaleônica*:

¹⁸⁵ PAVIANI, 2011, p. 258

¹⁸⁶ FILGUEIRAS, 2012, p. 171

¹⁸⁷ Cf. ROWE, 1996, p. 193

desenvolvendo-se junto ao corpo, porém, visando a companhia dos deuses invisíveis (*Phd.* 81a10). Pois, como vimos, neste caso haveria uma ênfase infundada – e desnecessária – por parte dos comentadores numa espécie de dualismo mais forte do que aquele que as páginas platônicas parecem admitir. No argumento da afinidade, a alma não é incorruptível como as ideias, uma vez que o seu estatuto ontológico não permitiria nem suportaria, justamente por causa de seus traços ineludivelmente corporais¹⁸⁸.

Apesar de a *aísthesis* fazer parte do processo aquisição do saber e sem ela não haver reminiscência, o processo não se encerra nela (*Phd.* 75b-c). A alma percorre um caminho de afastamento do sensível logo após a percepção sensorial para inquirir a respeito da verdade por si e através de si mesma. É isso que Platão quer apresentar no diálogo com a proposta de uma purificação (*kathársis*) que deve acontecer na alma em relação ao corpo. E que, segundo ele, guarda semelhança com a morte que é antecipada por todo aquele que faz filosofia a ponto de viver o treino de morrer e ter morrido (64a). Ao mesmo tempo em que os argumentos finais do diálogo empreendem uma tentativa de provar a imortalidade da alma também versam sobre a teoria da participação entre sensível e inteligível, além de apresentar a dialética e o refúgio aos argumentos como o caminho à verdade¹⁸⁹. O que nos remete diretamente à figura e atividade do filósofo e, principalmente a busca e amor pelo conhecimento.

A separação entre corpo e alma, por conseguinte, é algo a ser conquistado com dolorosamente e com violência, porque o dualismo parece necessitar, para se manter ontologicamente, de um esforço constante e permanente do indivíduo, tanto epistemológico quanto ético. Daí porque Platão utiliza a analogia do filósofo-cão e sofista-lobo para ilustrar isso.

Desta forma, a separação intencional precede aquela ontológica e não o contrário, como somos normalmente levados a crer. A ontologia dualística platônica parece ainda depender da busca pela verdade e pela felicidade (81a6-7) de uma alma-camaleão em seu vagar cambaleante pelo mundo sensível, junto com o corpo com a qual ela cresceu e se formou¹⁹⁰.

Assim como qualquer imagem, o âmbito do devir pode redirecionar o olhar espiritual do ser humano para sua imagem espiritual originária. E o recurso que auxilia nesse caminho

¹⁸⁸ CORNELLI, 2016, p. 135

¹⁸⁹ FILGUEIRAS, 2012, p. 172

¹⁹⁰ CORNELLI, 2016, p. 135

do conhecimento é a dialética (“*dialegesthai*”), porque é ela - como mostra a “alegoria da linha” – que é capaz e responsável pelo conhecimento no âmbito espiritual e pela aproximação às ideias, uma vez que é o presente dos deuses e caracteriza o verdadeiro filósofo. Portanto, o verdadeiro conhecimento e a verdadeira felicidade permanecem reservados aos filósofos. Ainda assim, seria um equívoco negar essa chance ao ser humano comum, pois qualquer um pode ser um amante e buscador do conhecimento. E Sócrates - enquanto protofilósofo -, mostra estar à disposição com uma ajuda que promete ser efetiva, desde que seja aceita, como mostra a Alegoria da Caverna. Contudo, é só quando nos orientamos a partir das ideias e, principalmente, na ideia do bem, como um paradigma estável o qual torna possível libertar o olho da alma que se encontra afundado na lama. Algumas poucas pessoas, como Sócrates, conseguem fazer isso por conta própria, entretanto, a maioria precisa de auxílio. Este auxílio é oferecido por Sócrates e ofertado por Platão e sua filosofia e, de certo modo, também com seus diálogos¹⁹¹.

E é por isso que, garante Trabattoni (2010), para Platão, se os homens abandonarem os habituais preconceitos se aplicarem à filosofia, encontrarão ótimas razões para defender que as ideias existem. Para falar do filósofo - além do que já fora falado na segunda parte do trabalho - seguiremos para o próximo e último capítulo, uma vez que, em Platão, essa figura filosófica corresponde à figura socrática que é o filósofo por excelência, quer dizer, aquele que foi capaz de despertar a reminiscência da alma e apreender as ideias, de forma tão evidente, a ponto de que sua própria condenação pela cidade é a maior prova disso.

¹⁹¹ ERLER, p. 231, 232, 249 e 250

4. CAPÍTULO 4 - SÓCRATES E A FIGURA SOCRÁTICA

4.1. Introdução:

Para Platão, o ateniense mais justo e mais virtuoso era Sócrates. E talvez por isso mesmo a maior decepção da sua vida tenha sido testemunhar a injusta condenação de seu mestre. Platão percebeu que a cidade estava de ponta-cabeça: o melhor dos homens e dos filósofos, que poderia até governar, na realidade estava sendo condenado injustamente. Motivo pelo qual certamente motivou-o ainda mais a escrever seus diálogos centralizando-os na figura socrática. Dizemos figura socrática porque é principalmente a partir da perspectiva platônica que se fundamenta nosso trabalho, de modo que esta visão é confirmada através das outras fontes cujas perspectivas convergem com a de Platão.

Logo, apesar das divergências, podemos constatar uma concordância entre as imagens de Sócrates que pintam Aristófanes e Xenofonte em relação à de Platão. A confirmação do Sócrates histórico nos permite dar um passo além: confirmar que o Sócrates platônico nada mais é senão a imagem do Sócrates que conserva sua parte histórica, mas que também remete à personificação do desenvolvimento da filosofia de Platão. Em outras palavras, nossa proposta é mostrar que a personagem Sócrates é a própria analogia da teoria filosófica de Platão, quer dizer, assim como a matemática inteligível tem imersão na natureza sensível, a figura socrática cumpre o papel de encarnar e evidenciar as ideias metafísicas que fundamentam essa filosofia. Ou seja, é uma espécie de materialização – ou antropomorfização, neste caso, e bestialização em outros – da metafísica platônica e, por conseguinte, das ideias. E que, portanto, é isso haveria de provar duas coisas: primeiro por explicar a importância do personagem nos diálogos; e segundo – consequência do primeiro -, por revelar a importância da caracterização de Sócrates como alguns bichos. Nosso ponto de partida é o fato de que tanto o Sócrates de Aristófanes quanto de Xenofonte apresentam as seguintes características em comum: alguém pobre que andava sempre descalço, vestia um manto grosseiro, dono de uma casa humilde, que defendia entes “verdadeiros” - em contrapartida das coisas sensíveis – que estariam numa região superior, com método de perguntas e respostas breves, andando pelas ruas de Atenas a perguntar o que é uma vida melhor e o que é uma virtude e como esta pode ser atingida,

refutando imagens dominantes no combate aos reprodutores dos valores e imagens tradicionais que são sofistas, mas, ao contrário destes, sem aceitar pagamento por isso¹⁹².

Pretendemos mostrar que, além de tudo isso, Platão usa seu personagem socrático para colocar em cena os ensinamentos aprendidos com seu mestre e aqueles que foram desenvolvidos por conta própria. Principalmente no que se refere à teoria das ideias, uma vez que foi Sócrates quem a concebeu primeiramente, mas foi Platão quem a desenvolveu. É por isso também que Sócrates não ficou de fora das analogias com animais, mas pelo contrário, ele aparece fazendo e explicando-as muitas vezes e, em alguns casos, até ele próprio encarnando o animal no intuito de melhor demonstração.

Socrates was truly a beast, a philosophical animal par excellence. In the *Apology*, he compares himself to a gadfly who has spent his entire life stinging the lethargic horse that is the city of Athens in order to keep it from falling into slumbering ignorance. In the *Meno*, Socrates is portrayed as a stingray or, more accurately, a torpedo ray who shocks or benumbs his interlocutors and causes them to question all their previously held beliefs, while in the *Symposium* he is compared to a venomous snake whose philosophical discourses strike at the heart or soul of those who hear them. In other dialogues, Socrates compares himself not to some stinging or biting beast, some predatory animal, but precisely the opposite, to a fawn at the mercy of a lion in the *Charmides* or, in *Alcibiades I*, to an old stork who hopes to be cared for by his young, that is, by his students. And then there is the *Phaedo*, the dialogue that takes place on the day of his execution, where Socrates compares himself to a prophetic swan singing his most beautiful song—arguments about the immortality of the soul—in anticipation of his imminent death¹⁹³.

¹⁹² BENOIT, 2018, p. 138-144

¹⁹³ BELL; NAAS, 2015, p. 1

4.2. A figura socrática como o *moscardo*:

Nosso intuito é mostrar que Platão usa Sócrates analogizando-o ou metaforicamente comparando-o quando lhe convém para ficar claro os possíveis contextos e significações que ele pode adquirir, dependendo do objetivo que o autor quer alcançar. Para nós, no fim das contas como veremos, é demonstrar a realidade teoria das ideias e da reminiscência evidente a tal ponto que Sócrates morreu exatamente por provar sua veracidade. Este é um recurso que Platão usa para explorar a figura socrática e aprofundá-la no sentido do que ela pode representar, quer dizer, como será mais útil, tanto para sua filosofia, quanto para o leitor e para a cidade. Por exemplo, comparar Sócrates com uma mosca enorme não é por acaso, pelo contrário, é a representação de um inseto que é aparentemente pequeno, mas que, ao mesmo tempo, incomoda no sentido metafórico de uma consciência desperta que funciona como um lembrete político, moral e epistêmico, além de estimular a sociedade a ser melhor. Este é um retrato único do personagem Sócrates exatamente devido ao seu viés filosófico-político numa cidade que não estava preparada para lidar com ele. Na *Apologia* (30e), Sócrates se defende dizendo que passou a vida questionando as pessoas seguindo a orientação délfica “conhece-te a ti mesmo” para instiga-las a aperfeiçoarem suas almas. Ele diz que ele é um presente dos deuses, mais propriamente um presente enviado por Apolo para a cidade de Atenas. Apesar de ser uma imagem que pode ser considerada absurda ou risível de um moscardo enviado por um deus, é justamente por ter sido enviado por Apolo que ele tem um papel e um significado importantíssimos: provocar e despertar o cavalo lento que é a cidade de Atenas. No nosso entender, Platão descreve Sócrates metaforicamente como a consciência que incomoda constantemente o sujeito para fazê-lo progredir e evoluir. Em outras palavras, Sócrates é a “dádiva” de Apolo que, nesse caso, incita, censura, reprova e estimula com picadas, agulhadas e mordidas o cavalo lerdo chamado Atenas.¹⁹⁴

Essa analogia coloca a cidade de Atenas como se fosse um grande cavalo forte, saudável e cheio de virtudes, mas propenso à lentidão, e Sócrates como esse moscardo que instiga e impulsiona ao progresso e além. Ou melhor: ele é o moscardo que evita que os habitantes da cidade caiam num sono vitalício e inconsciente e, através do questionamento, os mantém longe da busca por ganhos materiais e direciona-os à

¹⁹⁴ NAAS, 2015, p. 44-45

aquisição de virtudes. Em outras palavras, segundo a proposta do nosso trabalho, direciona-os ao conhecimento autêntico e à contemplação das ideias.

Embora Sócrates acredite que esse incômodo zumbido seja um serviço único para a cidade, ele bem sabe que a cidade pode não enxergar da mesma forma e, assim, abatê-lo no intuito de continuar seu cotidiano normalmente que, de acordo com a perspectiva platônica, é aquele de voltar a sua letárgica e inerte soneca. A comparação com o moscardo pode ser encarada como aquela dificuldade que nos põe em movimento a fim de contorna-la, isto é, um fator incômodo que coloca a alma em exercício de raciocínio para superá-lo e, por conseguinte, tornámo-nos melhores. Essa é a forma alegórica de Platão descrever o papel fundamental de Sócrates e de sua atividade filosófica na elevação moral, ética, epistêmica e política da cidade.

Aqui será possível traçar um paralelo com alegoria da caverna no Livro VII da *República* (R. 514b - 515a), onde o filósofo (Sócrates, ou a figura socrática) consegue se desprender das amarras do mundo sensível e sair da ilusão para ascender ao mundo inteligível. Na tentativa de ajudar seus conterrâneos na volta, estes tentam mata-lo. Parece-nos inquestionável a semelhança entre essa história e o destino de Sócrates. Além disso, há uma breve menção aos animais nesta alegoria que nos serve perfeitamente para justificar e fundamentar nossa monografia: através da contemplação das sombras dos animais, o filósofo pode elevar a alma¹⁹⁵ remanescente e chegar à ideia verdadeira do que é o animal em si, isto é, da *ousia* da coisa que é o seu ser em si, sua natureza que nada mais é senão a ideia. Portanto, a importância das analogias com os animais está ligada à possibilidade que abre para explorar de modo mais aprofundado a filosofia platônica, explicando o que elas significam e demonstrando que a sua importância para a nossa tese é diretamente proporcional à importância para a filosofia platônica, especialmente a teoria das ideias e da reminiscência. Ao mesmo tempo em que explica as ideias e consolida a teoria sobre elas por meio da teoria da reminiscência, através da figura socrática, Platão consegue

¹⁹⁵ Para Platão - e para os gregos em geral -, a natureza da alma é ser princípio (*arkhé*) de movimento. Além de ser a causa primeira de todos os movimentos, é eternamente móvel e, portanto, imortal (*Phd.* 245c-246a). Seja dos movimentos físicos, quer dizer, dos movimentos dos elementos ou dos movimentos voluntários dos seres vivos, seja dos movimentos psíquicos propriamente ditos, que são a sensação e a reflexão intelectual. Essa primazia natural da alma, porém, torna-a difícil de ser conhecida. Ainda assim, apesar de se poder dar apenas representação, de fato isso nos interessa tanto quanto o fato de ela ser a realidade intermediária entre o sensível e inteligível. (BRISSON, 2010, p. 11)

mostrar como sua efetividade não se limita apenas ao plano teórico. Ao contrário, a morte de Sócrates e os motivos que levaram a isso são a prova de seu mérito, ao passo que cabe o demérito à cidade e aos conterrâneos que o sentenciaram injustamente à morte.

4.3. A figura socrática como a raia elétrica:

Outro papel importante que Sócrates desempenha no aprendizado da cidade é metaforicamente ilustrado por Platão através da figura da raia elétrica. Mênon diz que já tinha ouvido falar que Sócrates não fazia nada além de cair em aporia e levar os outros consigo. Sócrates lhe parece ser inteiramente semelhante à arraia elétrica, a arraia torpedo, uma vez que esse peixe marinho entorpece quem dele muito se aproxima ou o toca, assim como ocorre agora. Mênon fala que está entorpecido na alma e na boca, e não sabe o que responder, apesar de já ter pronunciado muito bem numerosos discursos sobre a virtude para multidões miríades de vezes, ou pelo menos, o que lhe parecia ser esta até então. Porém, agora não sabe sequer dizer o que ela é absolutamente. (*Men.* 80a-b). Aqui afirmaremos que Platão considerava o trabalho filosófico de Sócrates como um “choque” de realidade: ele é o animal que conduz ao estupor aporético por demonstrar a verdadeira ignorância do indivíduo que acha que sabe, sendo este o primeiro passo para caminhar em direção ao conhecimento.

Nesse caso, os filósofos estudiosos de Platão têm persistentemente traduzido equivocadamente o animal em questão. O peixe platônico não é uma arraia da família *Mylobatidae* que possui um ferrão na cauda que solta veneno, mas uma arraia elétrica, uma arraia torpedo *Torpedinidae*. As duas são achatadas com o formato característico das arraias, porém suas habilidades para induzir ao torpor e narcose são dramaticamente diferentes, tanto no modo quanto no propósito. O veneno da arraia é liberado pelo contato direto e é usado apenas como mecanismo de defesa, enquanto a arraia torpedo eletrifica um meio condutor, geralmente a água do mar, com o objetivo de atordoar e capturar sua presa¹⁹⁶.

¹⁹⁶ TORP, 2015, p. 61

Essa analogia de Platão visa esclarecer a metodologia do trabalho da filosofia e da figura socrática ao compara-los metaforicamente com este animal e do seu comportamento. Sócrates energiza o meio em que vive junto aos seus concidadãos e estrangeiros com sua eletrividade narcótico-questionadora e reflexiva, de modo que seus interlocutores ficam aporeticamente estuporados e, a partir daí, quando se esvaziam de todas as suas presunções e preconceções, estão prontos para voltarem suas almas para a verdade, para o conhecimento e para iniciarem o verdadeiro aprendizado.

Platão quer dizer que Mênon fica entorpecido na alma e na boca, porque ele e outros, ao serem questionados e iniciarem uma reflexão verdadeiramente filosófica, ficam chocados ao descobrir que nada sabem, que são ignorantes e que o que achavam que sabiam não é o verdadeiro de fato. Assim como na alegoria da caverna quando aquele que se libertou e descobriu que aquela não é a realidade volta para avisar os presos que ficaram.

Entretanto, segundo a perspectiva platônico-socrática, mesmo essa definição negativa do saber, isto é, definindo primeiramente o que “não é” o saber, também pode ser considerada como um conhecimento verdadeiro, uma vez que quanto mais se sabe o que não é conhecimento, mais próximo se está do que é o conhecimento e, por conseguinte, do que é o saber. Por conseguinte, quanto mais se sabe o que não é verdade, mais próximo se está da verdade de fato. Platão usa esse raciocínio em vários diálogos através de sua figura socrática que vai derrubando as definições equivocadas do que é a virtude, do que é a justiça e etc, de seus interlocutores. O que Platão quer dizer é que quanto mais você deixa para trás as definições erradas, mais você pode caminhar com correção em direção à verdade e ao conhecimento verdadeiro. Um exemplo para melhor ilustrar a compreensão: é como se tivéssemos uma massa amorfa e estivéssemos buscando a forma de um triângulo: quanto mais apararmos uma aresta que “não é” o triângulo, mais próximo estaremos do que “é” a forma do triângulo. O mesmo se dá com um escultor ao preparar uma estátua: visualiza ali dentro a forma e a ideia presentes na natureza da imagem que quer imitar. É assim o jeito que Platão consegue de manter-se na busca acirrada da verdade e do conhecimento, isto é, do saber. Dada a dificuldade de definir “o que é”, mais fácil busca-lo estabelecendo o que “não é” e, assim, ser sempre amante do saber e estar sempre no meio do caminho entre os extremos da ignorância em rumo ao saber (*Smp.* 204b).

O mesmo se dá com as ideias, uma vez que, pelo fato de não podermos apreendê-las quando estamos encarnados, vamos buscando nos aproximar delas ao máximo possível, assim como na analogia com o Sol: não podemos olhar diretamente para o Sol que é o Bem, por isso contemplamos as coisas que ele ilumina sabendo intelectualmente que ele é a razão daquilo que percebemos sensorialmente através dos olhos. E as analogias com os animais funcionam modo similar: pelo fato de não conseguirmos olhar diretamente para as ideias que as coisas trazem em si, precisamos da dialética do confronto entre os discursos verdadeiros e falsos sobre as coisas para poder enxergar essa razão. É assim que se deve buscar o conhecimento, voltando os olhos da alma para inteligibilidade das coisas.

4.4. A figura socrática como *cisne*:

É assim que Platão consegue manter constante a busca pelas ideias que só podem ser conhecidas quando desencarnado. E Sócrates como o cisne que canta é a ideal personificação que confirma isso, porque ele canta a mais bela das músicas que é, em essência, a filosofia, porque o seu canto e sua voz têm uma relação única com a verdade e, por conseguinte, com o conhecimento e o saber. Essa passagem em questão se refere à véspera da morte de Sócrates onde ele tenta acalmar a preocupação de Símiias, Cebes e dos outros. Desconfiam que ele agora sente enorme tristeza como nunca antes em toda a vida, mas assim o julgam menos dotado para a adivinhação que os cisnes. Quando estes bichos se aproximam da morte, seu canto fica mais frequente e mais belo que nunca, por causa da alegria que sentem ao se aproximar do deus que servem. Mas os homens, pelo seu pavor da morte, caluniam até os cisnes dizendo que estão a lamentar a morte e a dor que inspira o canto supremo. No entanto, ninguém se lembra que nenhuma ave canta quando sente dor, fome ou frio. Nem mesmo o rouxinol, a andorinha e a poupa, que são pássaros cujo canto é um lamento dolorido. Para Sócrates, não é a dor que faz com que cantem, como não é ela que faz os cisnes cantarem. Pelo contrário, porque estes são aves de Apolo, possuem dom divinatório, e é a presciência dos bens existentes no Hades que os faz, no dia de sua morte, cantar de modo tão sublime, como jamais fizeram no curso anterior de sua existência. Quanto a Sócrates, ele diz que crê ter a mesma missão que os

cisnes os quais não o superam na faculdade divinatória que recebeu do soberano e que, do mesmo modo, não sentem mais tristeza do que ele ao separar-se daquela vida (*Phd.* 84e-85b). Segundo a tradição, o cisne é a ave consagrada a Apolo, o deus da adivinhação. Sócrates aqui se compara poeticamente ao cisne e considera seu derradeiro canto como a doutrina sobre a existência das ideias e a imortalidade da alma.

Para os gregos, os pássaros geralmente comungam uma íntima relação com os deuses, servindo como mensageiros em muitas ocasiões. Como mensageiros, os pássaros eram signos dos deuses num duplo sentido: eles eram sinais usados pelos deuses e, assim, significavam os próprios deuses em si. Porém, é importante notar que os pássaros não foram usados como signos dos deuses tanto quanto eles próprios foram dados como sinais pelos deuses para outros. Em outras palavras, os pássaros não eram usados como signos, eles eram dados como sinais, isto é, sinais-que-foram-dados. Enquanto sinais-que-foram-dados, eles eram dádivas dos deuses declarando alguma verdade. No caso particular dos cisnes, essa habilidade mântica de revelar sinais está conectada com sua habilidade musical: é precisamente através de sua bela música que os cisnes oferecem sinais dos deuses para os humanos. Os cisnes, possuindo esse poder mântico, servem como sinais de Apolo e de sua verdade: eles realizam seu pertencimento a Apolo através do seu próprio ato de existir enquanto seu sinal. Ou seja, o cisne fala, ou melhor, o deus fala através do cisne usando-o como sinal. Os dois tem uma relação íntima: o deus fala através do cisne assim como a palavra através da boca. É esse poder mântico que Sócrates afirma compartilhar com os cisnes. Portanto, assim como o canto alegre dos cisnes não muda radicalmente quando eles se aproximam da morte, da mesma forma o jeito próprio de Sócrates falar também não mudaria radicalmente ao enfrentar o julgamento que lhe renderia o veredito da morte¹⁹⁷.

Platão tenta mostrar que Sócrates foi injustamente condenado exatamente por causa dos papéis, por exemplo, de moscardo, arraia torpedo e cisne que ele sua filosofia exerciam na cidade. Atenas não conseguiu lidar com essa figura pelo fato de que seu trabalho funcionava como a consciência que desperta incomodamente e não a deixa cair no sono profundo e letárgico, porque seu estímulo à reflexão resultava no choque de realidade, pois sua presciência e dons divinatórios postulavam a existência das formas e da

¹⁹⁷ EWEGEN, 2015, p.85

imortalidade da alma. É justamente por causa de sua função eminente e emancipatória - exatamente por ter saído da caverna e por ter voltado para libertar seus concidadãos - que foi sentenciado à morte. Ou seja, não é porque Sócrates era um mau cidadão que não acreditava nos deuses e corrompia os jovens, mas pelo contrário, porque ele era o maior e melhor dos cidadãos e dos filósofos.

4.5. Considerações finais:

Platão também defende isso no *Banquete*. Alcibíades compara Sócrates com os silenos e os sátiros, por sua pessoa e por suas palavras. Os discursos de Sócrates são muito semelhantes aos silenos que se entreabrem: à primeira vez pareceriam inteiramente ridículos, tais são os nomes e frases que eles se revestem, como a pele de um sátiro insolente. Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos. Porém, quem os viu entreabrir-se e penetra em seu interior, primeiramente descobrirá que no fundo são os únicos dotados de inteligência, e depois, que são quanto possível divinos, e os que contêm o maior número de imagens de virtude e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão. (*Smp.* 221d-222a). Aqui há a alusão ao senso comum da época de que Sócrates era fisicamente feio, porém mostrando que a verdade está justamente para além da aparência. Através desse raciocínio, Platão sintetiza o que vínhamos dizendo até então: o bem, as ideias, a verdade, a *episteme*¹⁹⁸ e o saber estão para além da percepção sensorial, estão precisamente na reflexão que a alma cumpre por si mesma. É partindo da sensação sensível que é possível atingir a realidade inteligível. É depois da constatação que Sócrates é visualmente feio e, a partir do ato de escutar e refletir sobre o que ele fala, que se percebe e se aprende que somente os seus discursos são verdadeiros e que contém a verdade. Platão esclarece então que, apesar da aparência feia e semelhante a um sátiro, Sócrates é o mais divino, sábio e honrado cidadão dentre os homens antigos e modernos, que fala e faz analogias com

¹⁹⁸ *Episteme* (ἐπιστήμη) em Platão, é o nome que designa a percepção que a alma tem da realidade, quer dizer, do que existe. Sendo assim, é o único conhecimento estável e verdadeiro que possibilita todas as coisas, e seu exercício é o que permite ser filósofo. (BRISSON, 2010, p. 36)

simplicidade em seus discursos verdadeiros de modo que são os únicos a atingir uma inteligência profunda digna de um enorme número de imagens de virtudes. Sócrates, portanto, ou a figura socrática, é o mais virtuoso dos homens cuja tarefa em excelência era auxiliar o governo da cidade e não ser indevidamente condenado por ela.

Um bom exemplo que Platão oferece para demonstrar isso é quando escreve que Sócrates, em suas últimas palavras após tomar o veneno que lhe tirou a vida, diz a Críton que eles devem um galo a Asclépio, para que ele não se esqueça de pagar essa dívida. (*Phd.* 118a). A figura do galo surge aparentemente como algo irrelevante, porque se esperaria que as últimas palavras de Sócrates fossem mais surpreendentes, mas é precisamente o contrário: Platão consegue demonstrar metaforicamente com uma simplicidade e sutileza magistrais que no momento em que era mais injustiçado, que sofria a maior injustiça, é que Sócrates ainda assim foi justo: não pagaria a dívida não porque não queria, mas porque não poderia por estar sendo impedido por uma condenação injusta, porém certificara-se que, mesmo depois que morresse, seu débito fosse sanado.

Nossa proposta é mostrar que Platão, assim como na alegoria da caverna, usa da figura socrática do filósofo para ilustrar que o homem mais eminente e justo da cidade, que foi capaz de apreender as ideias na ascensão do sensível para o inteligível, o dialético¹⁹⁹ dono de uma moral e justiça infalíveis, que deveria contribuir para o governo e para o bem de seus concidadãos e de todos, era injustamente condenado pela mesma cidade e por aqueles que deveriam recorrer a ele para alcançarem a própria elevação. Platão quer dizer que a cidade, ao condenar o seu mais honrado cidadão, por não entender completamente a grandeza de seu valor moral, ético, político epistemológico e filosófico, na verdade condenou a si própria. Através de suas analogias e de sua filosofia - que encontra seu propósito na teoria das ideias e na reminiscência -, a missão platônica é não deixar que isso aconteça novamente.

¹⁹⁹ O filósofo é um dialético, porque a dialética é sinônimo de filosofia, quer dizer, o meio através do diálogo que permite conhecer o ser em si. Distingue a opinião e também a ignorância enquanto conhecimento verdadeiro. (BRISSON, 2010, p. 33)

5. CONCLUSÃO

Ao longo dos quatro capítulos, foi possível mostrar que Platão partiu das fábulas de Esopo que estavam no imaginário e nos valores da sociedade para inserir sua filosofia apresentada em seus diálogos e personificada em seus próprios bichos. Vimos como a matemática, por ser a própria marca do inteligível no sensível, é o que permite estabelecer a comparação entre esses dois planos para melhor entendimento. Isso também serve de base para que possamos optar pela linha da semiótica ao invés da filosofia da linguagem contemporânea, pois que os animais servem como signos das ideias. A partir daí pudemos constatar a solução platônica da problemática parmenidiniana ao mesmo tempo em que captura o sofista: o filósofo faz discursos verdadeiros porque imita e mantém a proporção em relação a verdade enquanto os outros a distorcem a seu bel prazer, seguindo o mobilismo de Heráclito até na linguagem como e quando convém. É por esse motivo que Platão compara o dialético ao cão fiel que guarda a cidade e o pseudo-retórico ao lobo que apenas pensa em satisfazer suas paixões. Essa é a demonstração ontológica de Platão que – concomitantemente – resolve as aporias e fundamenta a sua filosofia ao se apoiar na metafísica para fundamentar seus valores epistemológicos, políticos, éticos e morais. Os animais, assim como Sócrates, são apenas as vozes e imagens usadas para ecoar a filosofia platônica, assim como os animais manifestam as ideias.

A condição de possibilidade para esse processo é a reminiscência: através do confronto dos *pathemata* e da sensopercepção (*aisthesis*), a alma com sua natureza camaleônica consegue ativar a lembrança das ideias inteligíveis contempladas antes de encarnar e, assim, reconhece-las no plano sensível. É sempre bom ressaltar a importância e precisão dessa imagem do camaleão associada à alma: a alma, por ser uma marca própria do inteligível no plano sensível assim como a matemática, consegue rastejar pelo chão e, ao mesmo tempo, assemelhar-se a algo a ponto de ficar invisível uma vez que reconhece a natureza desse algo. A figura socrática é a prova de que esse processo é possível, como sugere e descreve a alegoria da caverna, além dos vários animais os quais ele próprio é comparado. A morte do mestre do Platão pode ser considerada a tragédia que sela o destino da filosofia platônica, pois é ela que serve de motivação e fundamentação, a tal ponto que Platão usa seu personagem tanto para provar quanto para ilustrar suas teorias.

Ao final deste trabalho, buscamos explicar que Platão faz as analogias com os animais em quase todos os seus diálogos não por acaso, mas ao contrário, com o propósito muito

bem definido de sustentar a teoria das ideias e a teoria da reminiscência. Além disso, torna-se possível esclarecer as dimensões metafísica, epistemológica, ética e política que compõem sua filosofia. Mostramos que, para tanto, Platão faz uso da linguagem ressignificando-a através das metáforas e analogias quando interpretadas tanto como os termos da matemática que são proporcionais e adequados para a inteligibilidade das ideias no mundo quanto como a faísca que acende a chama da reminiscência na alma. Esta, por sua vez, é iniciada através do *pathemata* suscitados pelos discursos verdadeiros e falsos realizados respectivamente pelo filósofo e pelos sofistas. Pelo fato de aparecer várias vezes sendo comparado a diversos animais, Sócrates é a personificação dessa filosofia e comprovação desse fato.

Como foi dito, pelo fato de toda a obra de Platão estar infestada por diversos bichos, os dois anos de pesquisa de iniciação científica e a monografia nos permitem concluir que, embora haja vários outros tipos de analogias e metáforas no corpo platônico, é evidente que aquelas que ele faz com os animais são imagéticas a ponto de se relacionarem mais intimamente com o ser humano, e, por conseguinte, mais didáticas segundo o propósito da filosofia platônica: esclarecer e comprovar tanto a existência das ideias quanto da sua possível rememoração por meio da alma através da reminiscência. Ao concluir nessa direção, abriu-se o caminho para desenvolver e aprofundar nossa tese com um tratamento da filosofia platônica que se revela e se destaca pelo ineditismo.

Platão utiliza a imagem de determinados animais para associar o filósofo às ideias e ao Bem – já que este ser tem uma alma capaz de ascender ao inteligível através dos discursos verdadeiros e do confronto destes com os falsos. Ao mesmo tempo, torna-se possível personificar os vícios e defeitos às almas dos sofistas que escolhem se orientar pelo mobilismo e se manter no mundo sensível. É compreensível como as analogias associativas e dissociativas entre qualidades e defeitos, da alma e do corpo, entre ser humanos e animais, possibilitam Platão definir o que seria um bom cidadão e um governante perfeito e, concomitantemente, distancia-lo do mau cidadão e da figura e dos valores dos sofistas. O *modus operandi* platônico é realizar uma oposição entre imagens dessas duas figuras para concluir algo que apenas emerge segundo o realce desse contraste.

Nossa proposta é que essas analogias e metáforas com os animais e suas inter-relações funcionam como uma escala referencial da filosofia de Platão, a tal ponto que se vê a

demonstração textual do quão verossimilhante e apreensível e o quanto as divergências e concordâncias fundamentam a teoria das ideias e a teoria da reminiscência. E mais, já que estão presentes em todas as temáticas tratadas por Platão, propusemos um mapa que aponta os conceitos e, assim contribui para esclarecê-los em relação à posição que ocupam. As ideias são a fonte de imitação que ou se revela nos animais e seres humanos através dos predicados de virtude ou comprova sua ausência através dos defeitos. Quer dizer, essas características revelam sua natureza – que é sua distância - em relação ao discurso verdadeiro e às ideias. Assim sucede no universo de Platão: a ideia de Justiça fornece uma qualidade, a de Coragem outra, a do Belo outra e assim por diante. De modo análogo, portanto, cada animal pode bem representar uma ideia por meio do discurso. As analogias e metáforas com as virtudes ou defeitos dos bichos em comparação com os indivíduos são a unidade de medida de Platão para determinar o quão distante algo ou alguém está de uma determinada ideia e, por consequência, evidenciando sua característica por causa dessa distância. Dito de outro modo: as ideias em Platão são tanto melhor apresentadas no plano sensível quanto mais proporcionais forem as analogias com o inteligível que formam um discurso. Da mesma forma, segundo as analogias, um discurso é verdadeiro e tem mais conhecimento quanto mais preciso for na imitação da ideia sobre a qual discursa, ao passo que será falso enquanto estiver longe da referência em que se baseia.

Portanto, Platão faz uso de analogias e comparações de diversos animais com as pessoas de um jeito bom ou ruim dependendo da situação, da ideia em questão e do aprendizado objetivado, seja ele da ordem epistemológica, política, moral ou ética. De acordo com a ação de discursar, um discurso pode ser verdadeiro ou falso a depender de quem discursa e o modo como discursa, havendo a assimilação de virtudes ou defeitos presentes na alma do ser humano com qualidades ou debilidades dos animais. Essa proposta visa a compreensão e exemplificação de uma alma que esteja mais próxima da imagem de um bom cidadão, logo, daquilo que é perfeito e divino; ou então de uma alma que esteja mais perto da parte selvagem dos animais que pode ser representada pela sofística descompromissada com a verdade e com o conhecimento.

Sendo assim, pelo fato de fazer discursos verdadeiros, podemos constatar uma escala gradual onde o filósofo demonstra estar mais perto da perfeição humana devido à ativação da reminiscência e assimilação das ideias. É a dialética quem permite a verdadeira busca pelo conhecimento. Por outro lado, enquanto isso, o sofista, pelo fato de se orientar pelas

ilusões do sensível e se contentar com elas, por usar a retórica sem ser como técnica, fazem discursos falsos e se assemelha ao tirano e à selvageria animalesca. Para o pensamento platônico, o filósofo atinge o inteligível e se encontra na busca pelo saber verdadeiro enquanto os sofistas se limitam ao mobilismo e à obscuridade dos discursos falsos do não-ser.

A nossa tese sustenta que essa afirmação se baseia na resolução do problema de Parmênides entre ser e não-ser: em Platão, o não-ser é o outro em relação ao ser, e não mais sua contrariedade ou negação de existência. Portanto, tendo em vista que as ideias podem ou não ser imitadas, mantendo sua proporção ou não e assim distorcendo-a, a verdade e a falsidade são verificáveis por escala gradual de tal maneira que a imagem do filósofo faz discursos com imagens verdadeiras e a imagem do sofista faz discursos com imagens falsas. Segundo nossas fontes e a partir de nossas análises, pode-se verificar uma evolução do pensamento platônico segundo uma revisão que ele faz da teoria das ideias nos diálogos tardios.

Posto isto, nosso trabalho se propôs a comprovar que a assimilação das ideias acontece na recordação da alma de um bom cidadão, que é um dialético, de acordo com a dinâmica descrita pela teoria da reminiscência. Esta é acionada com os discursos analógico-metafórico com os animais, de modo que os verdadeiros dizem as ideias que são como são e as que não-são como não-são, e os falsos dizem o contrário. A linguagem metafórico-analógica consta nos discursos haja visto que sua natureza verdadeira ou falsa evidencia se esse processo foi bem feito por aquele que discursa ou se não. Talvez o melhor exemplo para ilustrar isso seja Sócrates, ou melhor, a figura socrática e suas variadas personificações de animais na obra platônica: um filósofo – tanto animalesco quanto eminente, como vimos – que morreu por mostrar ser possível sair da caverna e alcançar as ideias com sua alma reminescente. O homem mais justo da cidade que foi condenado injustamente pelo fato de personificar e defender as ideias e valores os quais a própria sociedade já havia negligenciado. Uma imagem de um personagem que fundamenta, explica, personifica e ilustra todos valores, conceitos e dimensões de uma filosofia, como o canto de um cisne que na iminência de morte profere o último canto mântico de melodia e filosofia divinas.

6. BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES, **A política**. [s. l.]: Nova Fronteira, 2011

BERNARDO, Gustavo. Conhecimento e metáfora. **Revista ALEA**, Rio de Janeiro, v. 6, nº 1, p. 27-42, jan/jun. 2004.

BELL, Jeremy; NAAS, Michael. **Plato's animals: gadflies, horses, swans, and other Philosophical Beasts**: Edited by Jeremy Bell and Michael Naas. Bloomington, Indiana: Indiana University Press Office of Scholarly Publishing, 2015

BENOIT, Hector. Sócrates. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão / (eds). Platão. Coimbra Companions**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 136-150.

BRISSON, Luc. **Vocabulário de Platão / Luc Brisson; Jean-François Pradeau**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010

CARDOSO, Delmar. **A Alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni / Delmar Cardoso**. São Paulo, SP: Loyola, 2006.

CASERTANO, Giovanni. A reminiscência no Fédon. **Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**, Brasília, nº 18, p. 17-73, set/dez. 2016.

CASERTANO, Giovanni. Dialética. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão / coordenação de Gabriele Cornelli, Rodolfo Lopes**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 169-185.

CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da verdade em Platão**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2010.

CORNELLI, Gabriele. **A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no Fédon**. **Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**, Brasília, nº 16, p. 127-137, jan/abr. 2016

CORNELLI, Gabriele. A felicidade perdida: animais que falam e a ontologia da cidade platônica. In: SEBASTIANI, Breno Battistin; LEÃO, Delfim; SANO, Lucia; SOARES,

Martinho; WERNER, Christian. **A poiesis da democracia**. Coimbra: Coimbra University Press, 2018, p. 474-488

DEELY, John N. **Basics of semiotics / John Deely**. USA: Indiana University Press, 1990

ERLER, Michael. **Platão. / Michael Erler**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. (Coleção Archaí: as origens do pensamento ocidental)

ESOPO. **Fábulas Esopo. Texto Integral**. Tradução de Pietro Nasseti. Editora Martin Claret – Rua Alegrete, 62 – Bairro Sumaré – São Paulo, SP, 2006

EWEGEN, S. Montgomery. We the Bird-Catchers: Receiving the Truth in the Phaedo and the Apology / S. Montgomery Ewegen. In: BELL, Jeremy; NAAS, Michael. **Plato's animals: gadflies, horses, swans, and other Philosophical Beasts**: Edited by Jeremy Bell and Michael Naas. Bloomington, Indiana: Indiana University Press Office of Scholarly Publishing, 2015, p. 79-95

FERRARI, Franco. Teoria das ideias. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão / coordenação de Gabriele Cornelli, Rodolfo Lopes**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 213-228.

FERREIRA, Nelson Henrique da Silva. **Aesópica: a fábula esópica e a tradição fabular grega**. Tradução do grego e notas Nelson Henrique da Silva Ferreira. Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014

FILGUEIRAS, Hugo. Alma, **Formas e sensopercepção no Fédon de Platão**. Hypnos, São Paulo, n° 28, p. 170-182, jan/jun. 2012

FILHO, Edson Peixoto de Resende. A interpretação de Pierre Aubenque dos usos filosóficos da analogia em Platão. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n° 24, p. 59-70, out. 2008.

FILHO, Maurício Sérgio Borba Costa. Entre o cão e o lobo: a metáfora animal na gestão do desejo em A República. **Kínesis**, São Paulo, v. 16, n° 28, p.218-228, jul. 2019.

FRONTEROTTA, Francesco. Epistemologia. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão / (eds). Platão. Coimbra Companions**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 188-209

IGLÉSIAS, Maura. A relação entre sensível e inteligível: methexis ou mimesis?. In: PERINE, Marcelo. **Estudos platônicos. Sobre o ser e o parecer; o belo e o bem**. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 91-112

KIRKHAM, Richard. **Teorias da verdade**. São Leopoldo: Unisinos, 2003

LIMA, Aldo de. A metáfora: da analogia à técnica de fusão de opostos. **Investigações**, Pernambuco, v.18, nº 1, p. 9-40, jan-jun.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. **O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão / Daniel Rossi Nunes Lopes**. São Paulo: Campinas, 2008

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006

MCKIRAHAN, Richard. Sofistas. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão / coordenação de Gabriele Cornelli, Rodolfo Lopes**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 119-133

MORIYÓN, Félix García. Metaphors of the teaching of philosophy. **Childhood & Philosophy**, Rio de Janeiro, v. 9, nº 18, p. 345-361, jul/dez. 2013.

NAAS, Michael. American Gadfly: Plato and the Problem of Metaphor / Michael Naas. In: BELL, Jeremy; NAAS, Michael. **Plato's animals: gadflies, horses, swans, and other Philosophical Beasts**: Edited by Jeremy Bell and Michael Naas. Bloomington, Indiana: Indiana University Press Office of Scholarly Publishing, 2015, p. 43-59

NATORP, Paul. **Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo: volume I / Paul Natorp**. Tradução de Euclides Calloni, Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012.

PAVIANI, Jayme. Ética e aprendizagem em Platão. **Hypnos**, São Paulo, nº 27, p. 246-259, ago/dez. 2011

NUNES LOPES, Daniel Rossi. Retórica. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão / coordenação de Gabriele Cornelli, Rodolfo Lopes**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 383-400.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014

PLATÃO. **Crátilo**. Introdução José Trindade dos Santos. Tradução Maria José Figueiredo. Av. João Paulo II, lote 544, 2º - 1900-726 Lisboa: Instituto Piaget, 2001

PLATÃO. **Fédon / Platão**. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. – Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000

PLATÃO. **Fedro ou Da Beleza**. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa Guimarães Editores, 2000

PLATÃO. **Hípias Maior**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Inic, 1989

PLATÃO. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maria Iglésias. Rio de Janeiro. Editora PUC-Rio. Loyola, 2001

PLATÃO. **O banquete / Platão**. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schuler – Porto Alegre, RS: L&PM, 2009

PLATÃO. **Parmênides / Platão**. Tradução e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003

PLATÃO. **Político**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

REY PUENTE, Fernando. Matemática. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão / coordenação de Gabriele Cornelli, Rodolfo Lopes**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 259-275.

RIBEIRO, André António. **A filosofia da linguagem em Platão**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - RS, 2006. 143 f. Tese de Doutorado em

Filosofia – Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2895/1/345370.pdf>> Acesso em: 21 mai. 2020

SANTOS, José Trindade. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. **Hypnos**, São Paulo, nº 13, p. 27-39, ago/dez. 2004

SANTOS, José Trindade. **A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. São Paulo, SP: Loyola, 2012. (Série Para Ler Platão, Tomo I)

SILVA, André Luiz Braga da. Pintando no céu: a imagem, o bem, e a decisão do filósofo (República 487e-489b; 508b-509c). **Revista Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, São Paulo, nº 30, p. 277-300, jan/dez. 2016.

SILVA, Francisco de Assis Costa da. Linguagem e analogia no Timeu de Platão. **Revista da Anpoll**, Santa Catarina, v. 1, nº 32, p. 61-80, jan/jun. 2012.

SOUZA, Eliane Christina de. **Ser e linguagem em Platão**. In: SOUZA, Eliane Christina de; CRAIA, Eládio Constantino Pablo. (Org.). *Crítica e Hermenêutica*. Cascavel, Edunioeste, 2006, v. 1.

TRABATTONI, Franco. **Platão / Franco Trabattoni**. Tradução de Rineu Quinalia – São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 2)

TRINDADE SANTOS, José. Linguagem. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão / coordenação de Gabriele Cornelli, Rodolfo Lopes**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 153-166.