

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

RENATO NANDO SOUZA AROUCHE

**PRELÚDIO A EPISTEMOLOGIA PLATÔNICA:
CONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DIALÉTICA DA TEORIA
DAS IDEIAS A LUZ DA REPÚBLICA E DO PARMÊNIDES.**

São Luís
2011

RENATO NANDO SOUZA AROUCHE

PRELÚDIO A EPISTEMOLOGIA PLATÔNICA:
construção e reconstrução dialética da Teoria das Ideias a luz da
República e do Parmênides.

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia
da Universidade Federal do Maranhão para
obtenção do grau de licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof^o. Dr. Alexandre Jordão
Baptista

São Luís
2011

Arouche, Renato Nando Souza.

Prelúdio a Epistemologia Platônica: construção e desconstrução dialética da Teoria das Ideias a luz da República e do Parmênides / Renato Nando Souza Arouche. – São Luís, 2011.

f.63

Impresso por computador (fotocópia).
Orientador: Alexandre Jordão Baptista

Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, curso de Filosofia, 2011.

1. Platão – ética. I. Título.

CDU 1 Platão

RENATO NANDO SOUZA AROUCHE

PRELÚDIO A EPISTEMOLOGIA PLATÔNICA:
construção e reconstrução dialética da Teoria das Ideias a luz da
República e do *Parmênides*.

Monografia apresentada ao Curso de
Filosofia da Universidade Federal do
Maranhão para obtenção do grau de
licenciado em Filosofia.

Aprovado em: / /

Nota: (_____)

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Alexandre Jordão Baptista (Orientador - UFMA)

Professor Dr. José Assunção Fernandes Leite (2º Examinador-UFMA)

Professor Ms. José de Ribamar Castro (3º Examinador-UFMA)

Aos Deuses do Olímpio, ao Nosso Senhor Deus, a Maria José Penha, minha amada mãe, *in memoriam*, ao meu amado filho Paulo Renato e amada esposa Nathalia.

AGRADECIMENTOS

A minha amada mãe, *in memoriam*, que não teve a oportunidade de acompanhar o término da realização de um trabalho que só foi possível devido a sua luta constante para me dá uma educação decente e humanitária.

A Nathalia, amada esposa e companheira intelectual, que me acompanha pelos caminhos obscuros, conduzindo-me a morada do conhecimento, sendo assim única e eterna musa.

A minha luz e Sol que ilumina toda a minha existência, meu filho, Paulo Renato, a quem dou a mesma orientação que Sócrates pediu que dessem a seus filhos antes de morrer.

A todos os familiares e amigos que me acompanharam durante essa jornada e continuam me apoiando e guiando. Liliam Moreira Lima Pereira e Paulo Sérgio Pereira, meus queridos sogros, pela acolhida e amor transmitidos. Aos educadores e amigos da Escola Piamarta, em São Bento – Ma, pela educação dedicada. A Raphael Moreira Lima Pereira, irmão de coração e cunhado, pela motivação. Aos amigos de curso, Cláudia Maria, Antonio Lisboa e Marcos André.

Ao meu padrinho Dino Penha, por financiar meus estudos e não permitir recaídas em momentos difíceis.

Ao meu orientador e mestre Alexandre Jordão Baptista, por toda paciência, cuidado, insistência e verdadeira orientação filosófica que foram de suma importância para a realização deste trabalho.

Aos ilustríssimos professores do Departamento de Filosofia: Professora Zilmara de J. Viana, que despertou minha paixão por Platão nas aulas de Teoria do conhecimento; ao Professor Almir, que depositou confiança em mim, e na frase mágica que ele sempre me dizia, “Ele quer salvar o Sensível”; ao Professor Luciano Façanha que teve enorme carinho e paciência em auxiliar-me nos meandros das normas; Ao professor Helder, professor Márcio Kleós, professora Olília e demais professores.

E, contudo, só lhes peço uma coisa: quando meus filhos crescerem, senhores, castigai-os e importunai-os como vos importunei, sempre que os virdes mais preocupados com riqueza ou com seja o que for do que com a virtude; e no caso de imaginarem ser alguma coisa, não sendo, de fato, coisa alguma, repreendei-os como vos repreendi, por não cuidarem do que devem e pensarem que têm algum valor, quando, realmente, nada valem. Se assim fizerdes, ter-me-eis tratado com justiça, a mim e a meus filhos.

Mas, está na hora de nos irmos: eu, para morrer; vós, para viver. A quem tocou a melhor parte, é o que nenhum de nós pode saber, exceto a divindade. (PLATÃO, Apologia de Sócrates, 42a).

RESUMO

O objetivo deste trabalho é abordar um dos temas de maior relevância dentro do estudo do pensamento platônico, a importância da sua epistemologia no seio de seu pensamento ético, político e ontológico. É notória a preocupação do autor com temáticas sobre ética e política que acabam por representar grande parte de seu estudo inicial. Entretanto, surge a necessidade de fundamentar epistemologicamente e ontologicamente suas teorias políticas e éticas, criando assim, um corpus sistemático e harmônico entre as fases do autor e as temáticas práticas (ética e política), epistemológica (Teorias das Ideias) e a esfera ontológica, como apresenta F. H. Cherniss no seu famoso artigo intitulado “A Economia Filosófica da Teoria das Ideias”.

Palavras - chave: Ideia. Epistemologia. Ontologia. Ética. Política. Harmonia.

ABSTRACT

The objective of this study is to address one of the greatest importance in the study of Platonic thought, the importance of its epistemology within his ethical thinking, political and ontological. It is known to the author's concern with issues of ethics and politics that come to play a large part of their initial survey. However, there is a need to justify epistemologically and ontologically their ethical and political theories, thus creating a body of systematic and harmonized between the phases of the author and the practical issues (ethics and politics), epistemology (theory of Ideas) and the ontological sphere, as F. has H. Cherniss in his famous article entitled “The Economics of the Philosophical Theory of Ideas”.

Keywords: Ideas. Epistemology. Ontological. Ethical. Political. Harmony.

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO	10
2. CONSTRUÇÃO DA TEORIA DAS IDEIAS	16
2.1 <i>Timeu</i> : a necessidade de uma cosmologia	17
2.2 Sensível: um mal necessário	20
2.3 Vida investigativa: preparação para a morte sensível	22
2.4 Reino sensível e reino inteligível: dualismo	24
2.5 Ascensão: caminhando para o inteligível	25
2.6 Eidos: postulados referentes as idéias	31
3. PARMÊNIDES:AUTO-CRITICA DA TEORIA DAS IDEIAS	38
3.1 <i>Parmênides</i> : desconstrução da ligação sensível inteligível	41
3.2 Introdução a Teoria da Participação	42
3.3 Conseqüências da Teoria da Participação	43
3.4 Incomunicabilidade das ideias: impossibilidade da predicação	46
3.5 <i>Sofista</i> : comunicabilidade das ideias: predicação	48
3.6 <i>Sofista</i> : a construção de uma nova ontologia	49
3.7 <i>Filebo</i> :união entre teoria e prática	53
3.8 <i>Filebo</i> :binômio prazer-felicidade	56
4. Considerações Finais	58
REFERÊNCIA	62

1. INTRODUÇÃO

A História da Filosofia se entrelaça com a filosofia platônica. Essa frase pode parecer um exagero, mas ela não foi criada do nada. Em verdade, é uma representação fidedigna da importância do pensamento platônico para a filosofia. Paraphraseando Whitehead a “História da Filosofia não passa de uma sucessão de notas de rodapé da obra de Platão” (GUINSBURG, 2006). Sendo assim, a leitura de Platão constitui leitura obrigatória para todo estudante que inicia no curso de graduação em Filosofia.

Ao ler Platão é importante estar ciente que os especialistas platônicos dividem e apresentam três fases distintas do autor: o Jovem Platão, o Platão Intermediário e o Platão Maduro. Não existe uma unanimidade entre os comentadores e estudiosos sobre a cronologia exata das obras¹.

A princípio, a leitura das obras iniciais que constituem o *corpus platônico* apresenta-se como leitura fácil e clara, como os diálogos sobre a virtude e sobre o amor (*Mênon* e *Banquete*). Entretanto, o mesmo graduando que continuar nos estudos das obras platônicas, encontrará dificuldades para compreender diálogos como *Filebo*, *Sofista* e *Parmênides*. A que se deve essa dificuldade? Essa dificuldade se dá pela mudança temática dos diálogos iniciais que se preocupam com questões práticas, ou seja, questões referentes à ética e a política, para os diálogos finais que apresentam problemas de ordem ontológica e epistêmica.

A solução platônica para não cair no relativismo ético e político do mundo fenomênico (sensível) é transferir a questão para outra esfera investigativa, sendo essa o fundamento que sustentará a construção do seu projeto filosófico. A esfera fundamental é a esfera ontológica. Para tanto, será necessário construir um mecanismo que sirva de conexão entre os problemas de ordem ético-política (práticos) e a esfera ontológica; a conexão será a esfera epistêmica². Sendo assim, os problemas fenomênicos devem ser observados como sendo resultado de um processo cognitivo de origem ontológica e de manifestações fenomênicas. Sendo por isso que Sócrates adverte: “*a vida sem*

¹ Para nível de agilidade e compreensão este trabalho adotará a clássica numeração de parágrafos de Henri Estienne (Stephanus).

² H. F. Cherniss. *A Economia Filosófica da Teoria das Idéias*. Tradução: Irley Franco. In: “O que nos faz pensar”, cadernos do depto. de filosofia da PUC-RJ, n 2, p. 109-118.

exame não merece ser vivida". (*Apologia de Sócrates*, 38a) Eis a forma que Platão utiliza para introduzir a Teoria das Ideias como a responsável pela saída viável do relativismo (Escola de Isócrates) e apresentar ao mundo a filosofia socrática como uma preparação para a morte (*phthora*).

Sua famosa Teoria das Ideias é resultado de um grande esforço filosófico levado a cabo ao longo de sua existência, para que esta fosse o alicerce de sua construção filosófica. Os problemas socráticos, e a posterior morte de seu mestre, marcaram de forma trágica a vida platônica³, causando-lhe profundas e significativas mudanças que resultaram na sua própria construção filosófica, ou seja, em seu nascimento para a vida contemplativa. A decepção platônica com a democracia ateniense e a morte de Sócrates acordam Platão para a vida filosófica, o qual percebe o perigo de uma sociedade cega e viciada, onde se faz necessário a demonstração de valores necessários para a vida na *polis*, justamente o que Sócrates tentava fazer e que deixou por terminar. Platão percebe que conversar pessoalmente com cada ateniense não seria a solução para a viciada Atenas. Era necessário algo mais grandioso, era necessário uma medida radical que transformaria aquela sociedade viciada em uma sociedade virtuosa. Mas para tanto, se deveriam definir os valores constituintes sobre os quais essa sociedade seria erguida.

Sócrates tentou encontrar esses valores que norteariam a sociedade justa, mas não conseguiu erigi-los de forma sólida. A problemática socrática de ordem ético-política necessitaria de uma esfera epistemológica e ontológica para escapar dos relativismos éticos. Essa esfera foi construída sobre uma égide metafísica por Platão na obra *A República*.

A República que inicia com a discussão sobre o conceito de justiça, abordando um problema ético-político, encontrará sua solução primeiramente em uma esfera epistemológica, pois se faz necessário conhecer *o que é a justiça, o que é o justo*, para que se possa então construir uma cidade alicerçada em valores reais. Desta forma, a solução platônica para o relativismo ético-político não se encontra somente na esfera epistemológica, mas também na esfera ontológica, pois é necessário, primeiro, se definir *o que é a justiça* para então reconhecer a justiça.

³ Os problemas socráticos são da ordem da esfera ética e política. Para resolvê-los, Platão necessitará construir um pensamento alicerçado em parâmetros metafísicos.

A relação existente entre as ideias inteligíveis e suas respectivas manifestações sensíveis constitui elemento motivador da elaboração deste trabalho monográfico. Tal relação demonstra a necessidade de se buscar um prelúdio epistemológico sobre a doutrina platônica para melhor compreensão do *corpus platônico*.

Ao ter efetuado a leitura das principais obras constituinte ao *corpus*, foi verificado a importância da Teoria das Ideias no cerne da discussão sobre as questões de ordem prática (*éticas e políticas*), típicas da primeira fase do autor e as de ordem ontológica, representando a sua maturidade.

A Teoria das Ideias construída de forma parcial nas obras *Mênon*, *Banquete*, *Fédon* e *Fedro*; e apresentada de forma sintética e panfletária na *República* apresenta divergência da Teoria das Ideias apresentada nas obras: *Parmênides Sofista*, *Político* e *Filebo*. Essa aparente divergência pode ser notada na comparação dos parágrafos 596a da *República* “estamos habituados a admitir uma certa idéia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares a que pomos um mesmo nome” e o parágrafo 130d do *Parmênides*:

e acerca daquelas coisas, ó Sócrates, que podem parecer risíveis, como o cabelo, a lama e o lixo, ou outras coisas perfeitamente indignas e desprezíveis, não te encontras também em dificuldades, sem saber se deves dizer que há uma forma separada de cada uma destas coisas, que é diferente daquelas outras que nós manejamos?

- De maneira nenhuma – disse Sócrates-, essas coisas que nós vemos são como as vemos; pensar que há uma forma dessas coisas seria excessivamente absurdo... (*Parmênides* 130d).

É na sutileza desse aparente paradoxo que se constitui o cerne deste trabalho. Em que constitui tal divergência entre essas duas passagens? Quais as conseqüências desta divergência nas obras posteriores do pensamento platônico como *Sofista*, *Político* e *Filebo*? Platão abandona ou não a Teoria das Ideias nas obras posteriores?

Grandes são as dificuldades que o estudioso do pensamento platônico encontrará ao longo de sua jornada investigativa. Dentre as dificuldades, pode-se destacar a necessidade da interseção entre as esferas da realidade, que acabam por criar uma hierarquia e dependência entre tais esferas. Sendo

assim, não é possível estudar de forma separada e isolada o pensamento político exposto por Platão em seus inúmeros Diálogos e Cartas, pois se faz necessário discorrer sobre os valores éticos e políticos, recaindo assim na esfera axiológica. Por sua vez, só é possível falar em valores imutáveis e necessários, como queria Platão, se tais valores forem alicerçados em bases epistemológicas e ontológicas, como nos afirma Cherniss:

Os fenômenos que Platão precisava explicar eram de três tipos: ético, epistemológico e ontológico. Em cada uma dessas esferas desenvolveram-se teorias tão extremamente paradoxais no século V que não parecia haver qualquer possibilidade de reconciliação entre elas, ou entre elas e os fatos observáveis da experiência humana. Creio que os diálogos de Platão fornecem evidências para mostrar que ele considerava necessário encontrar uma hipótese única que simultaneamente solucionasse o problema dessas diversas esferas, e que também criasse um cosmo racionalmente unificado, estabelecendo a conexão entre as separadas fases da experiência (CHERNISS, 1990, p. 111).

Percebendo a importância das esferas epistemológicas e ontológicas para a construção do *corpus platônico*, surge a necessidade de esclarecer as relações existentes entre a Teoria das Ideias exposta em suas obras iniciais: *Mênon*, *Gorgias*, *Lisis*, e *Protagoras* representando o jovem Platão, e a própria Teoria das Ideias exposta no *Parmênides*, *Filebo*, *Sofista* e *Político*, representando o Platão em sua maturidade. Não é intuito, e muito menos pretensão efetuar uma análise pormenorizada da Teoria das Ideias em cada uma destas obras supra-citadas, mas sim, demonstrar o que nelas chamou atenção de grandes estudiosos do pensamento platônico levando-os a concordâncias, pequenas divergências e até a divergências diametralmente opostas.

A Professora Maura Iglésias lembra que nas obras iniciais, Platão apresenta um mundo sensível como sendo a multiplicidade efêmera de uma unidade eterna que habita o mundo supra-sensível. Citando-a:

a propósito do primeiro desses problemas, lembremos que as idéias haviam sido concebidas por Platão como sendo, cada uma, a unidade inteligível de uma multiplicidade sensível; ou, em outros termos, o referente uno e inteligível das coisas chamadas pelo mesmo nome (IGLESIAS, 2003, p.9).

Entre a multiplicidade efêmera e a unidade eterna existe uma relação de dependência hierárquica, visto que a multiplicidade sensível só é possível devido a unidade inteligível, como nos afirma Platão:

No entanto, prosseguiu, o que eu digo não é novo, mas o que sempre afirmei, tanto em outras ocasiões como em nossa argumentação recente. Vou tentar mostrar-te a natureza da causa por mim estudada, voltando a tratar daquilo mesmo de que tenho falado toda a vida, para, de saída, admitir que existe o belo em si, e o bem, e o grande, e tudo o mais da mesma espécie (*Fédon* 100b).

Platão chega a afirmar que possui talvez uma visão ingênua sobre a natureza da relação entre a multiplicidade efêmera e sua correspondente unidade inteligível:

E, se para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar de sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atenho única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar. De tudo o mais não faço grande cabedal; o que digo é que é só pela beleza em si que as coisas belas são belas. Em minha opinião, essa é a maneira mais certa de responder, tanto a mim mesmo como aos outros. Firmando-me nessa posição, tenho certeza de não vir a cair e de que tanto eu como qualquer pessoa em idêntica circunstância poderá responder com segurança que é pela beleza que as coisas belas são belas (*Fédon* 100e).

Entretanto na obra *Parmênides*, Sócrates nega a existência de uma ideia inteligível referente a entes desprezíveis como unhas e cabelos (130d), demonstrando assim a existência de entes sensíveis que não se encontram hierarquicamente ligados ao inteligível, o que representa uma abertura à crítica da Teoria das Ideias pelo próprio Platão, podendo representar: um abandono a Teoria das Ideias, uma crítica enquanto exercício dialético, ou mesmo uma reformulação da Teoria.

Neste sentido, os diálogos iniciais apresentam hipóteses que divergem das hipóteses apresentadas nos diálogos finais. Em que consiste a natureza de tal divergência? Quais as consequências das críticas efetuadas à Teoria das Ideias nas obras posteriores? Eis o questionamento a ser apresentado neste

trabalho acadêmico. Esclarecer as relações entre os diálogos iniciais e finais referentes à Teoria das Ideias.

O caráter poliédrico do pensamento platônico demonstra que não é possível estudar somente a face epistêmica da Teoria das Ideias para compreender sua teoria do conhecimento. Faz-se necessário demonstrar que existe uma harmonia entre as esferas do conhecimento mítico, epistêmico, estético, ético, político, ontológico e metafísico, constituindo assim um todo ordenado de base metafísico e cume ético-político.

O litígio platônico dar-se em primeira instância em vista ao dualismo corpo-alma, sensível-inteligível e imutável-mutável. Para tal análise iniciaremos a demonstração da oposição corpo-alma que culminará na oposição sensível e inteligível

No diálogo *Fédon* e nos livros centrais da *República*, Platão construiu uma doutrina do conhecimento que aponta para o desprezo do corpo (*soma*) e uma primazia da alma. (*psyche*) Donde o corpo constitui o cárcere (*desmoterio*) da alma que dificulta o percurso que a alma tem que percorrer para atingir a purificação (ético) e a ascese cognitiva, constituindo assim a fonte do mal, visto que dificulta o contato e a volta da alma para contemplar as realidades absolutas e eternas que residem no mundo inteligível.

2. Construção da Teoria das Ideias

O leitor dos diálogos platônicos encontrará nas obras iniciais, conhecidas como diálogos socráticos, a preocupação platônica com questões relativas ao cotidiano na vida da *polis*, no que se refere a questões de ordem ética e política. Para Platão os valores mutáveis do mundo sensível representam um grande empecilho para a construção de uma vida diante da *polis* grega, por isso, é necessário a existência de valores imutáveis e eternos que sirvam de alicerce para a vida justa, assim sendo, Platão apresenta a realidade inteligível que se contrapõe a realidade sensível.

O dualismo platônico exposta na forma sensível-inteligível, corpo-alma, *doxa*-episteme e mutável-imutável reflete bem a necessidade e a importância da Teoria das Ideias no âmago do pensamento platônico. O referente sensível, corpo, *doxa* e mutabilidade constituem os problemas encontrados por Platão no século V a.c sobre os problemas de ordem práticas. Para a resolução de tais problemas, Platão postula a existência de uma realidade axiomática que constitui a verdadeira morada da alma, o mundo inteligível, constituindo assim, um dualismo.

Dessa forma o dualismo platônico é um reflexo, ou consequência, da Teoria das Ideias, na medida em que, o referente sensível encontra-se atrelado ao referente inteligível. Uma das ligações sensível-inteligível pode ser percebida na relação existente entre o corpo (*soma*) e a alma (*psyche*), donde o corpo constitui o cárcere da alma, o desmotério, aquele que dificulta a purificação da alma imortal (*athanathos*):

Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos de um lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente.

- Dizes uma verdade.

- Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser?

- Sim.

[...] - E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos!

Ora, esse objeto é, como dizíamos, a verdade" (*Fédon* 64c).

Portanto, a vida filosófica deve ser constituída em um afastamento do corpo, visto que este dificulta a ascese cognitiva que a alma deve percorrer para a purificação (*katharsis*). Este afastamento da alma constitui uma das teses centrais do diálogo *Fédon*, onde Platão desenvolve uma doutrina do conhecimento que aponta para o desprezo do corpo (*soma*) e uma primazia da alma. O corpo constitui o cárcere da alma, dificultando o percurso que a alma tem que realizar para atingir a purificação (ético) e a ascese cognitiva, constituindo assim a fonte do mal, visto que dificulta o contato e a volta da alma para contemplar as realidades absolutas e eternas que residem no inteligível.

Essa teoria que localiza no corpo e no mundo a fonte do mal defendida por Festugière e Vlastos, não constitui uma unanimidade no que concerne ao estudo do pensamento platônico, pois Cornford e Wilamowitz-Moellendorff localizam na alma, mais especificamente na parte irracional ou não racional da alma, a fonte de tal mal. Esta dualidade oposta encontra em Cherniss a harmonia necessária para a compreensão do dilema, que aponta para uma “teoria perfeitamente coerente em todas as suas partes e consistente com a ontologia de Platão” (MUNIZ, 2005, p. 63) que apresenta o mal como o “apagamento entre as fronteiras, entre o corpo e a alma e entre o sensível e o inteligível.”⁴ Sendo assim, é necessário trazer para a discussão o mito platônico apresentado no diálogo *Timeu*, sobre a criação do mundo e do corpo nos parágrafos 29c-30c e o mito do político entre os parágrafos 272c-273a sobre o mundo-navio para demonstrar, juntamente com o diálogo *Fédon*, que o corpo constitui um dos elementos necessários para a construção da teoria platônica sobre o conhecimento, mesmo dificultando a ascese cognitiva para o inteligível.

2.1. TIMEU: uma cosmologia necessária

Antes de iniciar a apresentação sobre a criação do universo, *Timeu* apresenta um preâmbulo ontológico que antecede e leva a uma explanação mítica. A pergunta ontológica pela origem do existente que sempre existiu e

⁴ Ibid.

nunca principiou, mas é princípio de todo o existente, é uma clara menção à discussão pré-socrática de Parmênides e Heráclito sobre a imutabilidade e a mutabilidade. Timeu a apresenta para demonstrar que o mundo foi criado pelo arquiteto do mundo (*Demiurgo*) e que a criação implica necessariamente em um ato de movimento e conseqüentemente de mutabilidade. O próprio Timeu adverte que a criação requer uma causa, uma origem, “tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa.” (*Timeu* 28a). O mundo ou universo foi criado pelo Demiurgo, tendo em vista o que sempre se mantém íntegro a si mesmo, permanecendo assim imóvel e belo. Eis o modelo da criação que tinha em vista a imutabilidade. Todavia, mesmo tendo como modelo o imutável, em algum momento, o mundo

nasceu pois é visível, tocável e dotado de corpo, coisas sensíveis todas elas. Ora, conforme já vimos, tudo que é sensível e pode ser apreendido pela opinião com a ajuda da sensação, está sujeito ao devir a o nascimento.” (*Timeu* 28c)

Fica claro e evidente que desde o princípio da geração do corpo, este se encontra destinado a degenerar-se e toda degeneração implica em um fato negativo para o processo da ascensão epistêmica.

A criação do mundo pela Providência Divina⁵ garante que o mundo foi criado tendo em vista o melhor possível, “porque a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, mais belo e o mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível (*Timeu* 30a). Existindo assim, um só.

Neste sentido, percebemos distintamente que o mundo apresentado no *Timeu* é o melhor possível dentro das criações possíveis. Sendo assim, podemos efetuar um paralelo entre o mito da construção do universo pelo arquiteto com o mito do político apresentado nos parágrafos 272c-273a do diálogo *Político*, pois, o mundo é formado de matéria pelo arquiteto e,

em certos momentos é o próprio Deus que guia seu curso e preside à sua revolução; em outros momentos o abandona, quando os períodos de tempo que para ele estão determinaram seu curso, e o universo recomeça, então, por ele mesmo, em

⁵ O termo Providência Divina não deve ser entendido na mesma acepção agostiniana, mais sim como força divina criadora.

sentido inverso, seu curso circular, em virtude da vida que o anima e da inteligência com que o dotou, desde a origem, aquele que o compôs. Ora, essa disposição de movimento retrógrado lhe é necessariamente inata, pela seguinte razão (*Político* 269d).

A condução do mundo pelo Deus permite e mantém a existência da ordem no percurso do *navio-mundo*, porém, no momento em que o Deus abandona a embarcação, dar-se início a desordem, pois por mais belo que seja o mundo ele é constituído por matéria, a qual se encontra intimamente relacionada com a desordem, como mostra a parágrafo abaixo:

Em seguida, quando ao fim de um tempo suficiente seus distúrbios e desordem cessaram, um fim dos seus abalos, retomou, num movimento ordenado, seu curso habitual e próximo, vigiando e reinando como senhor sobre tudo o que trazia em seus seios, bem como sobre si próprio e lembrando-se, tão fielmente quanto podia, das instruções do seu autor e pai. No início, com efeito, aplicou as instruções com grande exatidão, mas perto do fim, seu enfraquecimento ia aumentando; a falha era devida aos princípios corporais que entram na sua constituição, aos caracteres herdados de sua natureza primitiva, pois comportava uma grande parte de desordem antes de alcançar a ordem cósmica atual. Foi de seu construtor que recebeu tudo o que tem de belo, mais de sua constituição anterior decorre todos os males e todas as iniquidades que se cometem no céu; foi dela que ele próprio as herdou e por meio dela as produz nos animais (*Político* 273b).

O caos causado quando Deus abandona o *navio-mundo*, chega a grandes dimensões, que a divindade vê a necessidade de retornar ao controle do navio:

enquanto tinha desfrutado da assistência de seus pilotos para nutrir os seres que viviam em seu seio, salvo raros fracassos, só gerava grandes bens; uma vez desligado dele, pelo contrário, em cada período que se segue imediatamente a esse abandono, administra ainda bem todas as coisas, mas quando mais avança o tempo e o invade o esquecimento, também mais poderosos se tornam os restos de sua turbulência primitiva, e quando esta, finalmente, retoma sua plena floração, raros são os bens; numerosos são, pelo contrario, os males que a ele incorporam, arriscando-se a acabar por si destruir a se mesmo, com tudo o que encerra. Por isso, o deus que o organizou, vendo o perigo de sua situação, põe-se, a partir desse momento, a temer que vá ele se dissolver sob a tempestade que o agita violentamente e submerja no oceano insondável da dessemelhança; senta-se, portanto, novamente a seu leme e,

recompondo as partes que esse ciclo percorre sem guia acabara de desagradar ou de dissolver, ele o ordena e o restaura de modo a torná-lo imortal e imperecível (*Político* 273d).

Os parágrafos 272b-d da obra *Político* fornecem palavras chaves para a compreensão da ordem e da desordem do mundo. A ordem esta associada ao controle do mundo pelo arquiteto ou pela lembrança da semelhança da condução do arquiteto. Por outro lado, a desordem esta associada ao esquecimento da semelhança da condução, recaindo assim na dessemelhança. Sendo assim, lembrança, esquecimento, semelhança e dessemelhança constituem elementos necessários para a relação existente entre o inteligível e o sensível, já que a ordem está associada voluntariamente ao inteligível e, a desordem, ao sensível. Esta relação opositora entre semelhança e dessemelhança, lembrança e esquecimento constitui uma das teses centrais do *Fédon*, que apresenta a marca do sensível, ou seja, a deficiência originária causada pela natureza corpórea do sensível, que é notada quando a reminiscência coloca lado a lado a lembrança da forma e o seu exemplar sensível, demonstrando assim sua inferioridade em relação ao inteligível. Por mais que exista uma semelhança entre o simulacro sensível com a forma inteligível, jamais existiria igualdade, pois são constituídos de elementos diferentes, sendo o corpo sempre inferior a alma.

2.2. Deficiência sensível: um mal necessário

A inferioridade do sensível é de vital importância para a separação entre os planos e demonstração da hierarquização sensível-inteligível. Assim, o sensível torna-se um mal necessário:

Seria um engano não se observar que esse mal negativo é necessário, pois o reconhecimento da deficiência é o que permite a distinção dos dois planos de realidade, é o que permite que um possa ser visto como original e o outro como imagem (MUNIZ, 2005, p.67).

Caso não existisse essa separação entre os planos ou que tal separação não fosse percebida, não ocorreria como conseqüência a maximização do inteligível:

Sem o reconhecimento da deficiência, os planos se equivaleriam e o mundo sensível poderia ser pensado como algo pleno, suficiente, tendo ele mesmo a sua própria justificação.⁶

Essa conseqüência é obvio que não pode existir, pois jamais aquilo que não é causa de movimento, mais que é movimentado, pode se equivaler ao que produz movimento, ou seja, o corpo não pode se igualar a alma, a hierarquia deve ser respeitada.

A inferioridade do corpo constitui então parcela integrante e necessária para valorização do inteligível, devendo ser reconhecido sua deficiência, a qual não representa maldade. Sendo o não reconhecimento da deficiência sensível a causa da maldade, “devemos, então, entender o mal como a supressão da deficiência, ou o não reconhecimento da deficiência.”⁷

O diálogo *Fédon* marca uma das mais importantes passagens do *corpus* platônico sobre a relação hierárquica entre o corpo (*soma*) e a alma (*psyche*), onde a alma apresenta-se como parte superior ligado ao inteligível e o corpo (*soma*) inferior, constituindo o *desmoterio* da alma. É neste plano que Platão apresenta a filosofia como uma caminhar ou uma preparação para a morte. “Embora os homens não percebam, é possível que todos os que se dediquem verdadeiramente à filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos.” (*Fédon* 64a).

A morte não deve ser compreendida como um acontecimento terrível na vida do homem. Seria melhor para o homem não ter nascido ou reencarnado, mas sim, continuado a vida no mundo inteligível, pois este é o lugar de origem da alma e é lá que ele deseja estar, eis o motivo da serenidade de Sócrates perante a morte eminente, consolando seus companheiros:

O fato, Símias e Cebes, prosseguiu, é que se eu não acreditasse primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro em

⁶ Ibid. pág.68

⁷ Ibid.pág. 69

não me insurgir contra a morte. Porém pode fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre esse ponto não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes amos: se há o que eu defenda com convicção é precisamente isso. Esse é o motivo de eu não me revoltar à idéia da morte. Pelo contrário, tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos ,e, e de acordo com a antiga tradição, muito melhor para os homens do que para os maus (*Fédon* 63c).

A libertação da alma de seu *desmosterio* na doutrina platônica deve ser acompanhada de uma purificação (*katharsis*). É neste sentido que o corpo (*soma*) representa um obstáculo na aquisição do conhecimento:

o corpo constitui ou não constitui obstáculo, quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguraram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos corpóreos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, em tudo inferiores aos primeiros? Não pensas desde modo?
Perfeitamente, respondeu (*Fédon* 65b).

Entretanto, mesmo sabendo que o corpo constitui obstáculo para a aquisição do saber epistêmico, não é permitido, ao homem, cometer suicídio:

Qual o motivo, então Sócrates, de dizerem que a ninguém é permitido suicidar-se? De fato esteve entre nós e também outras pessoas que não devemos fazer isto, sobre o que me perguntaste, ouvi Filolau afirmar, quando esteve entre nós, e também outras pessoas, que não devemos fazer isto (*Fédon* 61e).

Somente cabe a divindade decidir sobre tal assunto. Sendo assim, a vida seria um exercício para a morte, ou melhor, uma preparação para a morte (*phthora*). A morte deve ser neste sentido, entendida em dupla acepção: primeiramente, no sentido lato e vulgar da palavra, enquanto separação entre a alma (*psyche*) e o corpo (*soma*) e a pré-existência e pós-existência da alma (*psyche*) no corpo (*soma*) e, em segundo, como a morte para a efemeridade e multiplicidade do mundo sensível e o caminhar para a eternidade e unidade do inteligível.

A pré-existência e a pós-existência da alma (*psyche*) constituem também, deste modo, um dos temas centrais na discussão apresentada no *Fédon*. Qual a natureza da alma? Onde alma está quando não está encarcerada no corpo (*soma*)? Qual a relação existente entre a alma (*psyche*) e as entidades eternas e imutáveis que habitam o inteligível?

2.3. Vida investigativa: preparação para a morte sensível

A preparação para a morte (*phthora*) constitui a vida investigativa que Sócrates vivia, consistindo em um afastamento de tudo que é efêmero, passageiro e múltiplo. A purificação (*katharsis*) filosófica seria a vida direcionada para as unidades eternas e imutáveis que habitam o inteligível. Um dos elementos necessários para a *katharsis* é uma vida reta, ou seja, uma vida direcionada, ou melhor, pautada em valores éticos, imutáveis e reais, que possibilitem a justiça e a vida justa. É nesse momento que Platão percebe que a condição necessária para uma vida justa é saber o que é a justiça, como nos mostra os livros iniciais da *República*. É também a pedra de toque do diálogo *Mênon*, o qual versa sobre a virtude por excelência, a *arethe*. Como é possível ter uma vida pautada na *arethe* sem saber exatamente o que é a *arethe*? A pergunta pela virtude, ou melhor, a pergunta “o que é a virtude?”, é, antes de ser uma pergunta axiológica, uma pergunta epistêmica e ontológica. Só é possível discorrer sobre problemas filosóficos de ordem práticas se antes for efetuada uma análise epistêmica sobre a existência e validade de tais problemas. Neste sentido os problemas axiológicos e políticos devem ser resolvidos anteriormente em uma esfera epistêmica e posteriormente ôntica, visto que, a epistemologia platônica encontra-se alicerçada em bases metafísicas, constituindo esta, a resposta platônica para a existência de valores imutáveis e eternos. Cherniss chama a saída platônica de “econômica das idéias”, ou seja, uma única teoria que harmoniza todo o *corpus*:

Creio que os diálogos de Platão fornecem evidências para mostrar que ele considerava necessário encontrar uma hipótese única que simultaneamente solucionasse o problema dessas diversas esferas, e que também criasse um cosmo racionalmente unificado, estabelecendo a conexão entre as

separadas fases da experiência” (CHERNISS,1990, p.109-110).

Neste sentido, as esferas de ordem prática, representam o ápice da pirâmide filosófica de Platão, de tronco epistêmico e base ontológica. A Teoria da Ideias de Platão é uma teoria epistêmica, mas é antes de tudo, uma ontologia.

Nos diálogos é comum nas indagações e questionamentos do personagem Sócrates a pergunta: o que é? (*ti estin*). Tal indagação é uma indagação referente ao conhecimento; por exemplo, quando se pergunta o que é a cadeira, espera-se uma resposta que apresente as características comuns a toda e qualquer cadeira, e o conjunto dessas características comuns a todas as cadeiras é a essência, ou seja, aquilo que faz a cadeira ser cadeira, e não ser outro objeto. Então, a pergunta pelo conhecimento da cadeira tem como resposta um conjunto de atributos que serão unificados e formarão assim, uma espécie de conceito, ou seja, a unificação dos atributos em uma só palavra, ou melhor, em um nome. Especificamente, tem-se a reunião dos atributos, constituindo assim, a unificação das multiplicidades e um só nome. Assim, a resposta a pergunta platônica deve ser um nome que reduza ou agrupe a multiplicidade em uma unidade, a esta unidade Platão chamou de ideia, forma ou *eidos*.

A ideia é o referente uno encontrado por Platão para reduzir, e assim, possibilitar a compreensão da multiplicidade sensível.

2.4. Reino Sensível e Reino Inteligível: dualismo

A duplicidade da realidade foi resposta encontrada por Platão para resolver de forma econômica a multiplicidade de fenômenos encontrados no mundo sensível. Segundo Platão, a natureza humana é constituída por um elemento divino, alma (*psyche*), e um elemento titânico, o corpo (*soma*). Cada elemento possui seu lugar de origem. O lugar de origem da alma é o reino ou plano inteligível e é para lá que ela tende. Por sua vez o lugar de origem do corpo é o reino sensível.

A duplicidade da natureza humana resulta de duas formas de percepção efetuadas pelo homem. Primeiramente o homem percebe o mundo ao seu

redor através das percepções sensórias inerentes ao corpo humano, tais como: tato, olfato, paladar, visão e olfato. Os mecanismos sensíveis possibilitam ao homem um conhecimento repleto de multiplicidade.

Por outro lado, a alma percebe o mundo não através de impressões sensórias, mas sim, utilizando outra forma de visão, o pensamento. O pensamento capta as multiplicidades advindas do mundo sensível e as organiza em unidades inteligíveis.

Na obra *Timeu*, nos alerta o professor Fernando Muniz, no seu artigo “Platão: o mundo, o corpo e o mal”, para o problema da resistência levantado por Greene. O mito da criação apresenta como origem do mal a causa errante na criação que conduz o mundo sensível a degeneração. O mundo sensível é o mundo da deficiência, mas de uma deficiência necessária, visto que é a deficiência do sensível que permite o reconhecimento e a valorização do inteligível.

Sendo assim, Platão reconhece a deficiência do sensível. Por isso percebe que a problemática acerca da contaminação da alma pelo corpo está na medida em que a alma se comporta como corpo, não reconhecendo a existência da alma e do corpo como entidades ou seres separados que atuam conjuntamente.

Neste sentido, o leitor dos diálogos platônicos, deve estar atento para as relações existentes entre o reino sensível e o reino inteligível. O sensível constitui imagem do inteligível, e enquanto imagem carrega a marca da deficiência, ou seja, da imperfeição.

O fato de o sensível ser imagem do inteligível, já mostra que este é modelo ou arquétipo do qual o sensível forma sua imagem. Uma imagem imperfeita, múltipla e efêmera que não constitui o objeto de estudo, ou investigação do filósofo. O filósofo direciona seus olhos para a unidade inteligível e imutável.

2.5. ASCENÇÃO: caminhando para o inteligível.

O inteligível é a morada a qual o homem alcança, através de uma ascese cognitiva. Essa ascese é descrita de forma epistêmica no final do Livro VI da *República* e de forma mítica no início do Livro VII.

No início do parágrafo 505-a da *República* dá-se início a exposição da ascese cognitiva. Sócrates adverte que a busca pelo conhecimento não pode ser confundida com a busca pela multiplicidade disforme das coisas sensíveis. Não é possível encontrar um saber epistêmico enquanto estivermos atrelados a nossa visão sensível, tal conhecimento só é possível quando ultrapassarmos a visão sensível e utilizarmos a visão inteligível. Esta visão não direciona seu olhar para o múltiplo, pois percebe que não existe saber epistêmico no múltiplo. Por isso a visão do inteligível não pode ser alcançada por qualquer alma, deve ser uma bela alma, uma alma de amor à memória, de amor ao saber e, sobretudo uma alma ética. Esta alma deve encontrar terreno fértil para que possa desenvolver as suas potencialidades, e Platão adverte, através de Sócrates, que muito já falou sobre essa ciência: “em todo caso, já me ouviste falar mais de uma vez desta ciência” (505-a). Sócrates refere-se à dialética, em especial a dialética utilizada na apresentação da teoria da linha dividida entre os parágrafos 508d-a 511e.

- Concebe portanto, como dizemos, que sejam dois reis, um dos quais reina sobre o gênero e o domínio do inteligível e o outro, do visível: não digo do céu, por medo de que vás pensar que jogo com palavras, como fazem os sofistas. Mas consegues imaginar estes dois gêneros, o visível e o inteligível?

- Imagino, sim.

- Toma, pois, uma linha cortada em dois segmentos desiguais, um representando o gênero visível e outro o gênero inteligível, e secciona de novo cada segmento segundo a mesma proporção; terás então, classificando as divisões obtidas conforme o seu grau relativo de clareza ou de obscuridade, no mundo visível, um primeiro segmento, o das imagens – denomino imagens, primeiro as sombras, depois os reflexos que avistamos nas águas, ou à superfície dos corpos opacos, polidos e brilhantes, e todas as representações similares; tu me compreendes? (*República* 508d).

Essa primeira divisão do segmento de reta que representa o reino sensível compreende a gama de conhecimento no nível da doxa, enquanto que a segunda parte compreende a *episteme*. Assim, os dois segmentos de retas do sensível estão para a doxa, assim, como os dois segmentos de reta do inteligível estão para a *episteme*:

- Compreendo sem dúvida.
- Estabelece agora que o segundo segmento corresponde aos objetos representados portais imagens, quero dizer os animais que os circundam e todas as obras de arte.
- Fica estabelecido – respondeu.
- Consentes também eu dizer- perguntei- que, com respeito à verdade e a seu contrário, a divisão foi feita de tal modo que a imagem está para o objeto que ela reproduz como a opinião está para a ciência?
- Consinto na verdade.
- Examina, agora, como é preciso dividir o mundo inteligível. (*República* 510a).

A divisão do inteligível respeita a mesma ordem da divisão sensível, ou seja, dois segmentos de reta. O primeiro segmento de reta representa os conhecimentos no nível da *dianoia*, não representando o mais alto grau cognitivo, mas funcionando como trampolim para chegar até o *nous*, o intelecto. Este por sua vez representa o conhecimento no nível de princípios e não mais de conclusão. Dos quatros níveis é o mais elevado, eis a divisão:

- De tal maneira que para atingir uma de suas partes a alma seja obrigada a servir-se, como de outras imagens, dos originais do mundo visível, procedendo, a partir de hipóteses, não rumo a um princípio, mas a uma conclusão; enquanto, para alcançar a outra, que leva a uma princípio absoluto, ela deverá, partindo de uma hipótese, e sem auxílio das imagens utilizadas no primeiro caso, desenvolver sua pesquisa por meio exclusivo das idéias tomadas em si próprias.
- Não compreendo inteiramente o que dizes.
- Pois Bem! Voltemos a isso; compreenderás sem dúvida mais facilmente depois de ouvir o que vou dizer. Sabes, imagino, que os que se aplicam à geometria, à aritmética ou às ciências desse gênero, supõem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos e outras coisas da mesma família, para cada pesquisa diferente; que, tendo admitido estas coisas como se as conhecessem, não se dignam dar razões delas a si próprios ou a outrem, julgando que são claras a todos; que enfim, partindo daí, deduzem o que se segue e acabam atingindo, de maneira conseqüente, o objeto que a sua indagação visava (*República* 510b-d).

O início da passagem é de fundamental importância para o entendimento. Na *dianoia* a alma ainda recorre ao sensível para formular suas hipóteses. Estas, não levam a alma a um princípio, mas sim, a uma conclusão.

- Sei perfeitamente disso – respondeu.
- Sabes, portanto, que eles se servem de figuras visíveis e raciocinam sobre elas, pensando, não nestas figuras mesmas, porém nos originais que reproduzem; seus raciocínios versam sobre o quadrado em si e a diagonal em si, não sobre a diagonal que traçam, e assim no restante; das coisas que modelam ou desenharam, e que têm suas sombras e reflexos nas águas, servem-se como outras tantas imagens para procurar ver estas coisas em si, que não vêem de outra forma exceto pelo pensamento?
- É verdade.
- Eu dizia, em conseqüência, que os objetos destes gênero são do domínio inteligível, mas que, para chegar a conhecê-los, a alma é forçada a recorrer a hipóteses; que não procede então rumo a um princípio, porquanto não pode remontar além de suas hipóteses, mas emprega, como outras tantas imagens, os originais do mundo visível, cujas cópias se encontram na seção inferior, e que, relativamente a estas cópias, são encarados e apreciados como claros e distintos.
- Compreendo que o que dizes se aplica à geometria e às artes da mesma família. (*República 510e a 511b*)

O esforço que a alma tem que realizar para efetuar as quatro operações da alma não é pequeno, e aumenta cada vez mais na medida em que essa alma se afasta da obscuridade e caminha em direção a claridade das ideias. Mas, *a priori*, a alma ainda recorre ao sensível para poder chegar à claridade cognitiva. Vê-se da seguinte forma os graus relativos ao conhecimento como um ensinamento de geometria. A princípio o estudante deve saber o que é um triângulo por exemplo. Esse saber é na verdade uma forma de conhecimento adquirido pela simples observação do triângulo e constatação de que é um polígono formado por três segmentos de reta. Essas informações estão no nível da doxa, visto que não existe uma explicação, justificativa ou argumento que esclareça a natureza desse polígono. Efetuando uma analogia com a alegoria da caverna, as sombras projetadas pelo triângulo representariam a *eikasía*, primeiro nível na aquisição do conhecimento, e o triângulo a *pistis*, segundo nível na aquisição do conhecimento.

Após todas as constatações possíveis através da percepção sensível, dá-se início a uma percepção inteligível, onde a soma dos ângulos internos do triângulo é igual a dois ângulos retos (180°), ou melhor, que a soma dos ângulos internos de todo e qualquer triângulo é igual a dois ângulos retos. Eis o terceiro nível, a *dianoia*, que ainda recorre ao sensível. A *dianoia* representa um conhecimento a nível discursivo e conclusivo, mas não a princípio.

Somente quando o pretense filósofo entender e compreender que o que possibilita que a soma dos ângulos internos seja igual a soma de dois ângulos retos é o quinto postulado de Euclides,⁸ é que ele chegou ao *nous*, no intelecto. Essa caminhada das imagens para o postulado não deve ser entendida de forma que transpareça que as imagens originam os postulados, pois o caminho é na verdade o inverso. Os postulados é que originam as regras e as representações.

O reino inteligível é o local natural em que a razão exercita toda a sua capacidade de compreensão da realidade através da Dialética:

- Compreende agora que entendo por segunda divisão do mundo inteligível a que a própria razão atinge pelo poder da dialética, formulando hipóteses que ela não considera princípios, mas realmente hipóteses, isto é, pontos de partida e trampolins para elevar-se até o princípio universal que já não pressupõe condição alguma; uma vez aprendido esse princípio, ela se apega a todas as conseqüências que dele dependem e desce assim até a conclusão, sem recorrer a nenhum dado sensível, mas tão-somente às idéias, pelas quais procede e às quais chega.

-Compreendo-te um pouco, mas não suficiente, pois me parece que trata de um tema muito árduo; queres distinguir, sem dúvida, como mais claro, o conhecimento do ser e do inteligível, que se adquire pela ciência dialética, daquele que se adquire pelo que denominamos artes, às quais as hipóteses servem de princípios; é verdade que os que se aplicam as artes são obrigados a fazer uso do raciocínio e não dos sentidos: no entanto, como nas suas investigações não remontam a um princípio, mas partem de hipóteses, não crês que tenham a inteligência dos objetos estudados, ainda que a tivessem partindo de um princípio; ora, denominas pensamento, e não inteligência, o das pessoas versadas na geometria e nas artes semelhante, entendendo com isso ser este conhecimento intermediário entre a opinião e a inteligência (*República* 511b-d).

Dessa forma é possível averiguar as quatro formas de pensar que a alma empreende:

- Tu me compreendestes suficientemente – disse eu. – Aplica agora a estas quatro divisões as quatro operações da alma: a inteligência à mais alta, o pensamento à segunda, à terceira a fé e a última a imaginação; e as ordena, atribuindo-lhes mais

⁸ O quinto postulado de Euclides, busca referencia matematica

ou menos evidencia, conforme os seus objetos participem mais ou menos da verdade.
- Compreendo – disse ele; - estou de acordo contigo e adoto a ordem que propões (*República* 511e).

A complexidade e importância do assunto trabalhado na Teoria da linha dividida faz Platão advertir, através de Sócrates, que a exposição feita a seguir é do mais alto nível filosófico, sendo assim de difícil exposição e em outro momento a apresentará de forma mais minuciosa:

– E eu também companheiros, ficaria plenamente satisfeito; mas receio não ser capaz e, caso tenha a coragem de tentá-lo, ser coberto de risos por minha inépcia. Mas, bem-aventurados amigos, não nos ocupemos por ora do que pode ser o bem em si, pois chegar a ele neste momento, tal como ele se me afigura, excede, a meu ver, o alcance de nosso esforço, presente. Todavia, consinto em discutir convosco sobre o que me parece ser o seu rebento e o que mais se lhe assemelha, se isto for de vosso agrado. (*República* 507e).

Neste sentido, fica evidente que a problemática a ser discutida é da mais severa importância. A exposição efetuada acima constitui o alicerce do pensamento platônico, pois demonstra os quatros níveis de conhecimento, da saída da escuridão da caverna até a contemplação das realidades eternas e imutáveis engendradas pela claridade do sol.

A demonstração das realidades sensíveis e inteligíveis apresentada deixa-nos claro que existe uma ligação entre o reino sensível e o reino inteligível, uma comunicação que permite o discurso entre as realidades, uma comunicação que permite o conhecimento da existência de tais realidades. A sombra ou imagem (*eikasia*) que é vista no sensível é uma resultante do objeto (*pistis*) visto também no sensível, pois esta, a imagem, só existe enquanto uma imagem produzida pelo objeto. O objeto que é visto pelos olhos sensíveis será visto no inteligível, não mais pela visão sensível, mas sim pela visão cognitiva, sendo assim a passagem do sensível para o inteligível ainda ocorre com o auxílio do sensível, este estágio é a *dianoia*. A visão cognitiva que se encontra no estágio da *dianoia*, representa um conhecimento cognitivo que ainda não é um conhecimento a nível axiomático, ou seja, no nível de princípios. O conhecimento axiomático é na verdade o conhecimento a ser alcançado pelo filósofo. Este conhecimento denomina-se *Nous*, ou seja, intelecto.

2.6 EIDOS: postulados referentes as idéias

Esta ligação do sensível com o inteligível pode ser vista de forma evidente no parágrafo abaixo:

- Pois bem! Queres que partamos deste ponto, aqui, em nossa indagação, conforme o nosso método costumeiro? Temos, com efeito, o hábito de colocar uma certa idéia, e uma só, que abarca cada grupo de objetos múltiplos aos quais atribuímos o mesmo nome.”(596a grifos nossos).

O nome é o signo utilizado para reunir as características ou atributos de uma determinada classe. Sendo assim, o nome seria um conjunto de sinais gráficos ou sonoros que servi de referência para expressar e agrupar a multiplicidade efêmera referente às coisas sensíveis, por exemplo, o nome cadeira serve para designar os objetos agrupados segundo as mesmas características. Assim, não o nome mais, a ideia Constitui a resposta dado por Platão para tentar compreender o reino sensível, o melhor, dá inteligibilidade ao sensível.

Desta forma, a ideia representa a saída encontrada por Platão para escapar da mutabilidade das informações dada pela experiência sensível. E muito mais do que isso, ela é a célula ou unidade mínima na qual o filósofo deve debruçar para encontrar a verdade. Sendo assim, a idéia é o referente universal inteligível que possibilita a inteligibilidade da multiplicidade efêmera sensível. Neste sentido, as ideias seriam entidades superiores e universais que serviriam para salvar a efemeridade sensível:

lembramos que as idéias haviam sido concebidas por Platão como sendo, cada uma, a unidade inteligível de uma multiplicidade sensível; ou, em outros termos, o referente uno e inteligível das coisas chamadas pelo mesmo nome. Atribuindo a essas unidades inteligíveis uma total imutabilidade, um ser sempre idêntico a si mesmo, Platão pretendeu afirmar, contra teses relativistas, a existência de valores e padrões definidos que poderiam ser objeto do verdadeiro conhecimento. (IGLESIAS, 2003 pág.9).

Unidade, imutabilidade, essência e inteligibilidade são atributos inerentes a todas as idéias. Estes atributos formam postulados que estruturam a realidade inteligível. Pode-se falar pelo menos em cinco (5) postulados básicos:

- 1) A expressão Y é o nome de algo, uma Idéia (ou Forma, ou Essência).
- 2) É pela participação na Idéia de Y-idade que algo é Y.
- 3) Existe exatamente uma Idéia tal que é pela participação nessa Idéia que algo é Y.
- 4) Uma Idéia não é nunca um dos objetos que participam nela.
- 5) Sempre que duas coisas participam na mesma Idéia, elas se assemelham uma em relação a outra em razão desta Idéia; e sempre que duas coisas se assemelham uma em relação a outra, existe uma Idéia na qual ambas participam e essa participação comum responde por essa semelhança.(WEDBERG, Anders. Plato's Philosophy of Mathematics.).

O primeiro postulado diz que a idéia ou essência é o referente uno e abstrato para a multiplicidade sensível, sendo por isso designado por um nome. O nome não é a idéia, mas a sua manifestação gráfica e ou sonora que permite a comunicação. O nome, assim funciona como a unidade que reuni a efemeridade e multiplicidade.

O segundo postulado efetua a ligação entre as entidades inteligíveis, as idéias, com seus respectivos elementos sensíveis, ou seja, aquilo que denomino cor, só é cor por que participa da idéia de cor; o jarro com rosas só é belo, por que participa da idéia de beleza. Assim deduz-se o terceiro postulado que apresenta a idéia da participação, onde y só é y por que participa da idéia de y, ou seja, o jarro com rosas só é belo por que participa da idéia de beleza. Lembrando que não se pode confundir a idéia com aquilo que participa dela (postulado 4), assim, no exemplo do jarro belo tem-se que o belo seria a predicação sensível dada pela unidade inteligível. Mas, sabemos que não existe somente a beleza inerente aquele jarro, pois existem vasos bonitos, mulheres bonitas, quadros bonitos, e todos são belos por que assemelham-se ou retiram sua beleza da idéia, ou melhor participam da idéias de beleza, mas em si não são a beleza, pois esta é uma(5 postulado).

Estes postulados apresentados servem para esclarecer as relações existentes sobre as idéias, entretanto não se tem neste trabalho a pretensão de esgotar a discussão de objeto de grande litígio, visto que o próprio autor não deixou somente uma informação sobre as ideais, mais um conjunto de informações que foram se modificando ao longo de sua jornada filosófica, ou

muito menos apresentar uma interpretação única sobre as idéias e suas relações com o sensível, visto que provavelmente tal trabalho seria irrealizável: “é verdade que sobre esta questão em que consiste exatamente a relação do sensível com o inteligível, jamais foi plenamente resolvido por Platão, provavelmente por ser algo impossível de resolver” (IGLÉSIAS, 2003 pág.9).

A contemplação das ideias parece ser o objetivo a ser alcançado:

Realmente a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo o que atribuímos realidade na presente existência, alcançava a vista para o verdadeiro ser (*Fedro* 249c).

A ideia é o arquétipo da verdade, é o “objeto” a ser alcançado. Mas onde está a ideia? Platão nos diz que ela está no inteligível, e o que conhecemos da ideia no sensível é a sua manifestação. Esta manifestação nos é dada pelos órgãos do sentido: olfato, tato, paladar, visão e audição.

O dualismo sensível-inteligível constitui um dos problemas mais estudados pelos epistemólogos platônico. Analisando do ponto de vista ético fica claro o desprezo platônico pelo sensível, visto que este configura-se como o efêmero, o passageiro. Deve-se pautar a vida na eternidade, na solidez e nas virtudes da alma. Sendo assim o sensível é desprezado em detrimento do inteligível. Entretanto não é possível estender esse desprezo no campo ético para a esfera epistemológica, mas sim, uma hierarquia onde o inteligível constitui o objeto a ser alcançado. Tendo em vista o conhecimento, o sensível apresenta-se como um elemento constituinte da epistemologia platônica, pois é no sensível que é disparado o gatilho que dá início ao processo *anamnésico*.

Para melhor esclarecimento da anamneses platônica desmembraremos etimologicamente a palavra e encontraremos: a/na/minesis. Minesis era a deusa da memória dos gregos, significando assim memória. O primeiro “a” que vem acompanhando o termo minesis implica na negação da palavra, formando amneses⁹, esquecimento, perda da memória. O segundo “a” nega o termo

⁹ República: 621a-b. Esta passagem é referente à planície Lete onde as almas se encontram antes de beber da água do rio Ameles. A palavra Lete vem do grego e significa esquecimento, enquanto que Ameles significa negligência. Neste sentido quando as almas bebem da água do rio Ameles eles perdem a memória, visto que tal rio encontra-se na planície Lete. A negligência pode ser entendida neste contexto

amneses, ou seja, a negação do esquecido, o lembrado, recordado. Anamneses significa recuperar a memória perdida, lembrança, rememoração. Visto que, a condição necessária para lembrar um objeto ou recordar um pensamento é já ter conhecido o objeto ou o pensamento:

Para recorda-se alguém de alguma coisa, é preciso ter tido antes o conhecimento dessa coisa.

Perfeitamente, respondeu.

E não poderemos declarar-se também de acordo a respeito de mais outro ponto, que o conhecimento alcançado em certas condições tem o nome de reminiscência? Refiro-me ao seguinte: quando alguém ver ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a idéia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?

Como assim?

É o seguinte: uma coisa é o conhecimento do homem e outro o da lira.

Sem dúvida.

E não sabes o que se passa com os amantes, quando vêm a lira, a roupa ou qualquer outro objeto de uso de seus amados? Reconhecem a lira e forma no seu espírito a imagem do mancebo a quem a lira pertence. Reminiscência é isso: ver alguém freqüentemente a Símias e recordar de Cebes. (*Fédon* 73c-d)

Mas o que deseja o filósofo lembrar? O objeto do filósofo é a contemplação das essências imutáveis e eternas que habitam o inteligível (*Fédon* 65d) , e que foi contemplada por ele antes de ser aprisionado em um corpo. Senso assim, o filósofo deseja a rememoração (*Fédon*73a-d) das ideias. A perda da memória, entendendo memória como a preservação da percepção, implica que em dado momento, e local, a alma encarcerada em um corpo teve contato com o sensível e esse contato dispara a reminiscência da alma. É importante frisar que a memória é resultante de um processo cognitivo efetuado pelo corpo e a alma conjuntas, enquanto que a reminiscência é um processo efetuado exclusivamente pela alma desencarnada.

na forma como a almas bebem da água do rio, as quais bebem de forma não moderada devido o calor da região não qual se encontram. Quanto mais bebem da água do rio, mas difícil será a tarefa de rememoração quanto estiverem encarnadas no seu cárcere corpóreo.

Os objetos sensíveis que afetam o corpo através das sensações interagem com a memória, sendo esta o recipiente que guarda as informações adquiridas das sensações sensíveis.

Por outro lado a alma se encontra inquieta no que concerne as qualidades como grandeza, pequenez, a grossura e a finura, a macieza e a dureza. Estas despertam a alma para um processo cognitivo da alma com ela mesma, sem o corpo:

Mas como? No que concerne à grandeza e a pequenez dos dedos, a vista será suficiente para discerni-la, sendo indiferente que um esteja no meio ou na extremidade? E o mesmo não acontece com o tato em relação a grossura e a finura, à macieza e à dureza? E não serão insuficientes os demais sentidos para se manifestarem com referência a essas indiferenças? Não é assim cada um deles procede, de modo que primeiro o sentido encarregado de perceber a dureza é também o que percebe a macieza e comunica à alma que o mesmo objeto lhe deu uma sensação de dureza e macieza?

- Assim é- respondeu.

-Ora, não é inevitável que em tais casos a alma fique embaraçada e indague o que significa uma sensação que lhe apresenta a mesma coisa como dura e macia? O mesmo sucede com a sensação da leveza e da pesadez, o que ela deve entender por leve e por pesado, se uma lhe assinala que o pesado é leve e a outra que o leve é pesado?

- Com efeito - admitiu – estes são, para a alma estranhos testemunhos e que exigem exame mais profundo.

-É portanto natural – retomei- que a alma, apelando então para o auxílio do raciocínio e da inteligência, tende dar-se conta se cada um destes testemunhos versa sobre uma coisa ou sobre duas.

-Sem dúvida.

[...]

- E para esclarecer semelhante confusão, o entendimento é forçado a ver a grandeza e a pequenez não mais confundidas, mas separadas, contrariamente ao que faria a vista.

- É verdade.

- Ora , não é daí que nos vem primeiro o pensamento de perguntar o que podem ser a grandeza e a pequenez?

- De fato.

- E é dessa maneira que definimos a diferença entre o inteligível e o visível. (*República* 524-d)

A sutileza desta passagem esta em que a alma é despertada para processo *anamnetico* somente quando as sensações causam perturbações na alma. Estas perturbações são resultado da incapacidade dos órgãos dos sentidos em analisar tais informações, visto que estas estão além destes.

Neste momento a alma é convidada a refletir, mas não sobre o dedo, visto que este é elemento cognoscível dos sentidos, mais sim, pelas propriedades apresentadas.

Desta forma, tem-se que a anamneses tem como implicação imediata o despertar da alma para a reflexão. Tendo em vista que a *anamneses* é um processo que ocorre com a alma e não com o corpo, percebe-se a necessidade de toda uma estrutura ontológica que sirva de axioma ou alicerce para a construção da epistemologia platônica. Assim, a anamneses constitui uma das engrenagens deste elaborado e harmônico sistema filosófico. Como a *anamneses* constitui a rememoração das idéias eternas e imutáveis que habitam o inteligível, pode-se daí decorrer que a existência do método da rememoração prova, ou justifica, a existência da anterioridade cronológica da realidade inteligível. Essa anterioridade deve ser entendida como causa¹⁰, ou condição de possibilidade da existência da realidade sensível, e conseqüentemente da própria linguagem a ser utilizada no sensível.

A causa encontra-se entrelaçado com o efeito, assim como o criador está entrelaçado com a criatura. Em ambos os casos tem-se que a causa e o criador estão para a idéia de perfeição assim como o efeito e a criatura estão para a idéia de imperfeição. Em relação ao mundo inteligível e sensível podemos afirmar que o inteligível, a causa e o criador estão para a perfeição, assim como o sensível, o efeito e a criatura estão para a imperfeição. Esta imperfeição é a marca registrada do sensível. Entretanto tal imperfeição não deve ser vista como absolutamente negativa, mas sim, como um mal necessário, pois esta é responsável pela maximização do inteligível, ou seja, sem a imperfeição do sensível não seria possível perceber a anterioridade cronológica, psicológica e ontológica das realidades inteligíveis em detrimento das realidades sensíveis.

Todo este sistema filosófico tem no filósofo o arquétipo do ser que habita o inteligível. O homem que se livrou das amarras do sensível, efêmero, passageiro, corruptível e múltiplo e lançou-se para as fendas do inteligível, eterno, incorruptível e uno.

¹⁰ Nas obras *Fédon* e *República*, Platão demonstra que a realidade inteligível é causa da realidade sensível, e que a Idéia do “Bem” que é composta pelas idéias do justo, do bom e pela idéia da beleza são causa da existência da própria realidade inteligível, criando assim uma hierarquia entre as idéias. Esta hierarquia é uma das marcas registradas no pensamento platônico.

Platão não escreveu uma obra intitulada o filósofo ou uma obra específica como o fez com o *Político* e o *Sofista*, mas sim, deixou pista em todas as suas obras do que seja o filósofo. O amante do saber no *Fedro* e no *Banquete*, o corajoso que caminha para a morte no *Fédon*, ou o contemplador das ideias na *República*.

O filósofo é apresentado no Livro V da *República* como aquele que ama não uma ciência ou uma parte da ciência, mas como aquele que tem um amor direcionado para o todo. Ele é o descobridor, ou melhor, desbravador da esfera inteligível, percebendo que a multiplicidade de informações referentes à esfera sensível não passam de meras opiniões errantes, por isso ele não se deixa levar pela beleza de um corpo, pois percebe que esta beleza é efêmera e múltipla como a de outros belos corpos (*Teeteto* 209d), por isso descongela as suas asas e alça vôos (*Fedro* 246e) mais altos em direção as esferas celestes onde habitam as divindades e contemplam a verdadeira beleza, a beleza das ideias eternas unas e imutáveis.

As ideias constituem a base de todo o conhecimento, são as células ou os respectivos signos que nos permitem conhecer e entender a realidade sensível. Elas constituem as condições de possibilidades do sensível, causa. Sendo assim, o sensível seria uma representação efêmera e imperfeita do inteligível. Toda a multiplicidade sensível pode e deve ser explicada tendo como referência a unidade inteligível da ideia:

Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava em companhia da divindade e, desdenhando tudo o que atribuímos realidade na presente existência, a a vista para o verdadeiro ser (*Fedro* 249c-d).

A Teoria das Ideias constitui dessa forma como uma esfera cognitiva axiomática que é sustentado por uma esfera ontológica e sustenta a esfera prática, construindo assim um sistema filosófico harmônico (CHERNNES, 1970, p.109). Na política platônica percebe-se um desprezo por toda e qualquer forma de governo que não esteja embutida no governante o caráter ético e o conhecimento necessário para a administração da cidade. Este conhecimento ao qual Platão se refere deve estar alicerçado na contemplação da ideias, assim

com a ação ética. Na arte poética Platão demonstra que a arte seria nada menos que uma imitação das realidades sensíveis e que por isto encontrava-se a três pontos afastados do real (República 597b). Desta forma uma boa compreensão do pensamento platônico perpassa antes pelo estudo da Teoria das Ideias. Assim, a Teoria das Ideias constitui o sustentáculo do sistema filosófico construído por Platão para fugir do relativismo em que se encontra o sensível.

Neste sentido as obras que compõe o corpus platônico apontam para a sustentação do exposto acima. Entretanto uma das obras que compõe o corpus parece destoar com esta explicação apresentada, visto que na obra intitulada *Parmênides* a Teoria das Ideias foi o centro de severas críticas. Neste sentido é necessário entender por que tais críticas foram feitas; a natureza das críticas, e o alcance que as críticas terão no sistema filosófico platônico.

3. PARMÊNIDES: auto-crítica a Teoria das Ideias.

Se pensarmos segundo Cherniss que a Teoria das Ideias serve de hipótese econômica para a resolução dos problemas encontrados no real platônico, constituindo assim um *corpus* ordenado e harmônico, teremos dificuldades de continuar com tal afirmação quando entramos em contato com a obra *Parmênides*, na qual tal teoria sofrerá diversas e severas críticas. Desta forma é inevitável o questionamento acerca do alcance das críticas em relação à Teoria das Ideias. Tais críticas seriam suficientemente fortes para abalar os alicerces da filosofia platônica? Ou qualquer que seja à natureza e o alcance das críticas nada abalariam a harmonia do sistema platônico?

Todo o sistema platônico ruiria, assim como a afirmação de Cherniss sobre a Teoria das Ideias ser uma hipótese econômica que resolveria todos os problemas de ordem prática. Em verdade tal afirmação só será sustentada como verdadeira caso a crítica represente um total abandono da Teoria das Ideias. Entretanto, percebe-se que as críticas não destroem a teoria, mas sim, demonstram algumas inconsistências inerentes a uma teoria que foi construída ao longo da vida do autor, que tem todo o direito de efetuar uma revisão e corrigir eventuais falhas. Tais falhas também podem ser vistas como resultante

de um choque entre as hipóteses apresentadas, chegando-se assim a uma tese, a qual tornar-se-á hipótese em um outro momento para dá origem a uma nova tese. Este movimento entre as hipóteses representam o eterno exercício dialético, ou seja, um exercício filosófico.

Platão não deixou uma filosofia hermética e inquestionável. Para ele, a filosofia, vive do eterno questionamento, do *pathos* e do *thauma*. As obras constituem um conjunto de ideias que são corroboradas e na maioria das vezes questionadas pelas obras seguintes, demonstrando assim, o exercício filosófico. Desta forma, tal crítica destrói e ao mesmo tempo constrói o sistema platônico; tomando-se a palavra crítica¹¹ no seu sentido originário, o sistema permanece sólido, afirmando assim o pensamento de Cherniss.

A natureza da crítica principia com a apresentação de Zenão e seus escritos:

Então, tendo Sócrates ouvido, pediu que fosse lida novamente a primeira hipótese do primeiro argumento e, tendo sido lida, disse: que queres dizer com isso Zenão? Que, se os seres são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, mas que é impossível, pois nem coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes dessemelhantes? Não é isso que queres dizer? É isso mesmo, disse Zenão. (*Parmênides* 127e)

Segundo Sócrates Zenão não diz nada daquilo que Parmênides já não tenha dito, introduzindo assim, a discussão a Teoria das Ideias:

Não julgas haver uma certa forma em si e por si da semelhança, e, por outro lado, o contrária a tal forma, uma outra, aquilo que é realmente dessemelhante? E que nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto tu, quando as outras coisas que chamamos múltiplas, tendo participação na semelhança, se tornam semelhantes, por causa disso e na medida em que nela tenham participação, e que outras, tendo participação na dessemelhança, se tornam dessemelhantes, e que outras, tendo participação em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes? E, mesmo que todas as coisas tenham participação em ambas essas coisas, que são contrárias, e que sejam, pelo participar nas duas, elas mesmas, em relação a si mesmas, tanto semelhantes quanto dessemelhante o que há de espantoso? Pois, se alguém mostrasse que as coisas exclusivamente semelhantes se

¹¹ A palavra critica tem sua raiz etimológica no grego krisys e significa destruição e construção, no caso em questão destruição e construção de ideias.

tornam dessemelhantes ou que as coisas exclusivamente dessemelhantes se tornassem semelhante, seria assombroso, creio; mas, se ele mostra que as coisas que participam de ambas as formas estão afetadas por ambas, isto não parece, a mim pelos menos, em nada absurdo, Zenão, nem tampouco se alguém mostra que são *um* todas as coisas, por participarem do um, e que essas mesmas coisas são múltiplas por participarem, por outro lado, da quantidade. Mas se aquilo que é realmente um, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas, e, de outra parte que o múltiplo é *um*, já disso me espantarei. (*Parmênides*, 129a-c).

A Teoria das Ideias é introduzida por Platão em suas obras com o intuito de resolver os problemas inerentes a mutabilidade do sensível que dificulta o acesso a uma forma de conhecimento confiável, pois não é possível conhecer algo que está sempre a mudar. Neste sentido, a postulação de uma realidade inteligível que é a condição de possibilidade ou causa da realidade sensível foi a saída encontrada por Platão para não cair no relativismo da esfera sensível. Esta realidade inteligível é composta ou formada pelas unidades do conhecimento a *forma* ou *idéia*. Estas por sua vez são a causa ou razão da existência das coisas sensíveis. Por exemplo: só é possível falar que Paulo é belo se conhecermos o belo, não o belo sensível¹², mas aquele que possibilita a existência do belo sensível, ou seja, o belo inteligível. Sendo assim aquele belo que está na Nathalia, no Paulo e na cadeira manifesta-se no sensível de forma múltipla, mas no inteligível ele é uno, ou seja, é a *ideia* do belo. É esta ideia que constitui em si uma unidade inteligível que funciona como alicerce ou axioma da questão cognitiva.

Desta forma pode-se falar de uma relação existente entre a realidade inteligível e a realidade sensível, visto que a unidade inteligível foi construída pelo autor como tendo uma anterioridade cronológica e psicológica em relação a realidade sensível, para que esta fosse a condição de possibilidade de explicação gnosiológica da realidade sensível. Assim, existe uma ligação entre o inteligível e o sensível na medida em que o inteligível justifica ou explica o sensível. Tal ligação pode ser percebida ou demonstrada em diversas passagens como esta: “Temos, com efeito, o hábito de colocar uma certa idéia,

¹² Em verdade não é necessário conhecer a *ousia* do belo inteligível para falarmos do belo sensível. Entretanto o sensível representa um conhecimento efêmero e passageiro, uma opinião, uma doxa. Enquanto que o belo inteligível representa o conhecimento verdadeiro, imutável, a episteme.

e uma só, que abarca cada grupo de objetos múltiplos aos quais atribuímos o mesmo nome.”(República, 596a, grifos nossos).

Essa passagem demonstra a existência da ligação inteligível-sensível, e muito mais que isso, demonstra a necessidade da existência da *ideia* para que possa ser possível pensar a sua manifestação sensível. Dessa forma todo o existente sensível necessita de um correspondente inteligível¹³. Caso não exista um referente inteligível não existirá a manifestação sensível, visto ser, o inteligível causa e razão da existência sensível.

3.1 Parmênides: desconstrução da ligação sensível inteligível.

É exatamente sobre a correspondência ou relação inteligível-sensível que Parmênides irá efetuar a crítica a Teoria das Ideias. Será mesmo que existe uma ideia correspondente a toda manifestação sensível? Quando a pergunta é feita referente a ideias como justo, bom e belo, a resposta socrática é rápida e afirmativa¹⁴. Entretanto o próprio Sócrates já não tem a mesma convicção quando perguntado sobre a existência de uma forma da ideia do homem, terminando respondendo negativamente sobre a existência de entes desprezíveis¹⁵ como cabelo e unha:

Será que também disse Parmênides, coisas tais como uma certa forma em si e por si do justo, e também, do belo, e do bom, e ainda de todas as coisas desse tipo?

Sim, disse ele.

Mas... e uma forma do homem, separada de nós e de todos tais como somos nós, uma certa forma mesma do homem, ou do fogo, ou ainda da água?

Muitas vezes, Parmênides, disse ele, fiquei, sobre essas coisas, nesta aporia: se é necessário, sobre elas, falar do mesmo modo como sobre aquelas, ou de modo diferente.

Será, Sócrates, que também a respeito das coisas que pareciam mesmo ridículas, como cabelo, lama, sujeira, ou

¹³ A multiplicidade sensível é explicada por um referente inteligível. A postulação da unidade inteligível é necessária para a existência e posterior explicação da multiplicidade, sendo esta multiplicidade uma resultante da manifestação da unidade no sensível.

¹⁴ Existe uma grande aceitação do autor neste momento da exposição do argumento em aceitar as idéias como sendo categorias, o que nos faz remeter a dois grandes autores posteriores a ele: Aristóteles e Kant

¹⁵ É importante frisar que a resposta negativa dado por Sócrates é evidentemente a resposta a ser esperada. Entes como unha e cabelo não disparam o mecanismo ascensional e cognitivo da anamneses, visto que estes não convidam a alma para uma reflexão, mas sim, para uma conversação do corpo, a alma e os entes, ou seja, neste caso é a memória que é convocada para o dialogo.

outra coisa o mais possível desprezível e vil, ficas em aporia sobre se é ou não necessário afirmar que também de cada uma delas há uma certa forma separada, que é por sua vez outra que as coisas com as quais nós lidamos?

De maneira algum, disse Sócrates, mas quanto a essas coisas, isso precisamente que vemos, é isso que elas são. E acreditar haver uma forma delas é de temer que seja por demais absurdo. Entretanto, já alguma vez perturbou-me a questão sobre se não seria o mesmo com respeito a todas as coisas. Em seguida, quando me encontro nessa questão, saio fugindo, temendo um dia cair num abismo de palavreado vão e perder-me. Então, retornando para lá < onde estava >, às coisas que dissemos possuiriam formas, passo o tempo ocupando-me delas. (*Parmênides*, 130b-e)

Parmênides introduz na discussão a primeira grande crítica a qual a Teoria das Ideias será submetida. A afirmação Socrática a respeito das ideias do justo e do bom, a indecisão¹⁶ acerca da *ideia* separada do homem e (ou) do fogo, e a negação das *ideias* do cabelo e da unha, comprovam a princípio que nem toda a multiplicidade sensível pode ser explicada pela unidade inteligível. Entretanto é mister esperar as próximas críticas para que tal afirmação seja realmente sanada.

3.2 Introdução a Teoria da Participação

O medo de Sócrates ou hesitação também representa que a empreitada a ser seguida é de difícil condução, e por isso é pertinente ser cauteloso. Parmênides continua a interrogar Sócrates sobre a natureza da comunicação existente entre o inteligível e o sensível. Como é que se dá a união ou relação entre as unidades inteligíveis e suas manifestações sensíveis? A participação das ideias é total ou parcial? (*Parmênides* 131a) Por exemplo: o cavalo e a cadeira são belos por que ambos participam da ideia do belo. Neste sentido, a

¹⁶ A indecisão de Sócrates sobre a existência das idéias do homem, da água e do fogo e posterior medo de cair em um palavreado vão e perder-se na escuridão do conhecimento, o fazem fugir. Essa fuga demonstra que o Sócrates do diálogo Parmênides não é o mesmo Sócrates que estamos acostumados a ver na República e no Fédon, visto que este jamais fugiria de um embate filosófico. Por isso é necessário levar em conta tal fato. Outro ponto importante de se esclarecer é que não é qualquer pensador que conversa com Sócrates, mas um maduro e ponderado pensador, Parmênides. Existe também um inversão de papéis, pois habituamo-nos a ver Sócrates escutar a exposição de seus expositores, e este efetuar as críticas e ponderações. Neste diálogo é Sócrates quem expõe e sofre as críticas. Com toda certeza é um diálogo crucial na vida do autor e em sua filosofia.

ideia do belo está em ambas às coisas. Mas como é possível estar em ambas às coisas e ainda assim ser uma? Para sair de tal situação Sócrates argumenta que a participação não é total, mas sim parcial (*Parmênides* 131b-c). Este é um momento muito delicado¹⁷ na argumentação, pois quando Sócrates expõe o argumento do Dia (*Parmênides* 130b) para a resolução da comunicação inteligível-sensível, este mesmo argumento é praticamente descartado por Parmênides, o qual sugere a Sócrates o exemplo da vela que cobre todos os homens. Este argumento da vela levará Sócrates a ter que admitir uma multiplicidade de formas, recaindo assim a uma regressão ao infinito (*ad infinitum*)¹⁸:

quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olha todas, haver uma certa idéia uma e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser um.

Dizes a verdade, disse ele.

Mas... e quando ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, um, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas como grandes?

Parece que sim.

Logo, uma outra forma de grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas parecerem grandes. E não mais será *uma* cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade. (*Parmênides* 132b)

Muito mais do que uma regressão ao infinito na quantidade de ideias, poderíamos estipular uma criação de infinitas realidades inteligíveis para justificar os antecedentes. Mas o mais importante a frisar é que a realidade inteligível foi criada por Platão para solucionar a multiplicidade sensível, e não serviria de nada, se fosse criada uma nova multiplicidade, mas sendo agora uma multiplicidade inteligível. A resposta de Platão para resolver a multiplicidade efêmera do sensível foi criar uma realidade inteligível una.

O argumento da participação das ideias, tanto de forma parcial (exemplo do dia), ou de forma total (exemplo da vela) implica na divisão das ideias,

¹⁷ É interessante ver a inversão de papéis. Não é Sócrates que conduz a conversa, mas sim Parmênides. Parece que ele está tentando despertar em Sócrates o exercício dialético necessário para o pensar filosófico, assim como estamos acostumados a ver Sócrates fazer nos diálogos intermediários.

¹⁸ Introdução ao argumento do terceiro homem. 132b

sendo que Platão argumenta a favor da unicidade das ideias. Dessa forma a participação nos leva a uma conclusão paradigmática: como é possível que o inteligível participe do sensível e ao mesmo tempo seja uno?

3.3 Conseqüências da teoria da participação

A saída platônica para a resolução do impasse é o clássico argumento do terceiro homem:

quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa idéia, uma e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser um
Dizes a verdade, disse ele.
Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes? Parece que sim. "(*Parmênides*, 132a, grifos nossos)

Segundo Platão o fato de *ver uma e a mesma idéia em todas*, significa ver a manifestação da *ideia*, por exemplo, a ideia da grandeza citada acima. Quando é a alma que visualiza, ela percebe a grandeza referente a todas as coisas, levando-nos assim, a uma nova idéia da grandeza. Continuando nesta linha de raciocínio, apareceria uma nova idéia da grandeza, e mais uma idéia da grandeza até *ad infinitum*, como atesta Parmênides na contestação da exposição socrática:

Logo uma outra forma da grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, aparecerá de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será uma cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade. (*Parmênides* 132b)

Essas infinitas ideias levariam a multiplicidade a esfera inteligível, ou criariam infinitas realidades que em nada resolveriam os problemas epistemológicos de Platão. Por isso Sócrates abandona tal linha de raciocínio e postula como nova hipótese para a resolução desse impasse, que as ideias sejam tratadas como pensamentos (*Parmênides* 132b) e posterior paradigmas (*Parmênides* 132c-a 133a):

Mas Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma dessas formas é um pensamento e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria uma, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito. Mas como? Disse ele. Cada um dos pensamentos é *um*, mas é pensamento de coisa nenhuma?
Mas isso é impossível, disse ele. (*Parmênides* 132b).

Quando Sócrates sugere que as formas são pensamentos é possível perceber um grave erro, pois as formas sempre foram postuladas como sendo objetos do pensamento e não como sendo elas, pensamento. Além disso, seria absurdo pensar que as formas são pensamentos, visto que ocorreria uma tautologia - quando afirmo que pensamos o nosso pensamento, e o nosso objeto de estudo é o próprio pensamento. Quando pensamos, estamos pensando em algo, e este algo não pode ser o próprio pensamento. Assim, argumentar que pensamos o pensamento seria uma argumentação falaciosa, mas exatamente uma petição de princípio.

Por isso a introdução do argumento dos paradigmas:

Mas Parmênides, a mim está sendo evidente que o que se passa é, antes, o seguinte: que estas formas estão na natureza como paradigmas, e que as outras coisas se parecem com elas e são semelhantes delas. E que essa participação nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas feitas como imagens daquelas.

Se, então, algo se parece com a forma, disse Parmênides, é possível essa forma não ser semelhante àquilo que é feito como a sua imagem, na medida em que esta foi feita semelhante a ela? Ou será que há um meio de o semelhante não ser semelhante ao semelhante?

Não há.

Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa uma que <seu> semelhante?

Absolutamente sim.

Logo, não é possível algo ser semelhante à forma, nem a forma a outra coisa. Senão, ao lado da forma, sempre aparecerá outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa. (*Parmênides* 132d-e).

Entretanto no argumento dos paradigmas acontece o mesmo erro apresentado no argumento do terceiro homem. Sócrates novamente cai em uma regressão ao infinito (*ad infinitum*).

Os argumentos expostos por Sócrates e posteriormente questionados e refutados por Parmênides não negam a existência das ideias, mas sim o fato das ideias serem *em si e por si*. O *em si e por si* não permite que as ideias interajam com outras ideias, e também que elas se relacionem com coisas sensíveis. Tais dificuldades são inerentes a comunicabilidade das ideias com as ideias e das ideias com o sensível:

Atribuimos a essas unidades inteligíveis uma total imutabilidade, um ser sempre idêntico a si mesmo, Platão pretendeu afirmar, contra teses relativistas, a existência de valores e de padrões definitivos que poderiam ser objeto do verdadeiro conhecimento. Essa insistência na identidade e imutabilidade de cada ideia deve ter dado origem, ainda no tempo de Platão, a uma interpretação, que encontramos discutida no Sofista, segundo a qual essas unidades eram inteiramente isoladas, cada uma coincidindo com o seu próprio ser e não havendo relações uma com as outras. No plano da linguagem, isso significa a impossibilidade da predicação e, portanto, do próprio discurso. Como formulando pelo estrangeiro no Sofista, do homem só se pode dizer que é homem, e do bom que é bom, mas não se pode dizer que o homem é bom. (IGLESIAS, 2003, p.9).

3.4 Incomunicabilidade das ideias: impossibilidade da predicação

As ideias são entidades unas em si e por si. Ora! Não é possível que elas sejam em si e por si e ainda se comuniquem com o sensível. Dessa forma tem-se uma imensa e intransponível barreira que separa a realidade inteligível da realidade sensível. Entretanto, se o exposto acima for corroborado na obra, ter-se-ia de imediato uma total inutilidade da Teoria das Ideias, para ser mais exato, nem seria possível falar em Teoria das Ideias, visto que tal teoria foi criada para sanar as dificuldades inerentes ao sensível. Sendo assim, o caminho a ser traçado acaba em uma aporia.

Temos dessa forma uma total incomunicabilidade das ideias com as ideias, e das ideias com o sensível. As implicações desses argumentos são gigantescas e perigosas:

Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, essas dificuldades, e ainda muitíssimas outras além dessas, é necessário terem as formas, se há essas idéias dos seres e se define cada forma

como algo em si mesmo. De tal modo que aquele que esta ouvindo fica em aporia e contesta dizendo que não há essas coisas e que, se de fato houver, elas são, com toda a necessidade, incognoscíveis para a natureza humana. E dizendo essas coisas ele parece dizer algo que faz sentido e, como acabamos de dizer, ele é espantosamente difícil de dissuadir. E é um homem naturalmente muito bem dotado aquele que será capaz de compreender que há, de cada coisa, um gênero, uma essência em si e por si, e é um homem ainda mais admirável aquele que descobrirá e poderá ensinar todas essas coisas a outrem, após distingui-las cuidadosamente, de maneira adequada.(Parmênides, 135d)

Não é possível falar que o homem é bom, pois a ideia de homem é em si e por si, assim como a ideia de bom é em si e por si. Não existindo entre elas alguma possibilidade de comunicação. Parmênides adverte sobre esta aporia:

Há muitas outras dificuldades, disse ele, mas a maior é a seguinte: se alguém dissesse que nem mesmo cabe serem elas, as formas, conhecidas, se forem tais como dizem que deve ser, a este alguém que assim falasse – a menos que acontecesse ser o contestador, por um lado, de larga experiência e naturalmente bem dotado, e que, por outro lado, estivesse disposto a seguir aquele que, fazendo uso de argumentos muitos numerosos e extensos, produzisse as provas -, não se poderia provar que se engana; mas, permaneceria não convencido aquele que afirmasse como necessário serem elas incognoscíveis.

Como assim, Parmênides? Disse Sócrates.

Porque, Sócrates, creio que tu e qualquer outro que põe haver alguma essência mesma em si e por si de cada coisa concordaríeis antes de mais nada que nenhuma delas está entre nós. (*Parmênides* 133b-c).

Assim, percebe-se que é impossível a comunicabilidade das ideias com elas mesmas e das ideias com o sensível. Entretanto tal hipótese deve ser descartada¹⁹, pois as idéias foram “concebidas por Platão como sendo, cada uma, a unidade inteligível de uma multiplicidade sensível; ou, em outros termos, o referente uno e inteligível das coisas chamadas pelo mesmo nome. (IGLÉSIAS, Maura. p. 09).

¹⁹ A obra Sofista corrobora o descarte da incomunicabilidade entre o inteligível e o sensível.

3.4 Sofista: comunicabilidade das ideias: predicação

O *Sofista* serve de comprovação que as ideias se comunicam entre si, em uma nova estrutura ontológica:

Essa versão da teoria vai ser refutada quando o Estrangeiro revela a verdadeira estrutura do real, a tessitura das ideias: não há ideia isolada; além da participação necessária de todas nos gêneros supremos, cada uma das ideias tem outras articulações, algumas necessárias, outras possíveis; e é justamente esse jogo das articulações necessárias e possíveis entre as ideias que faz com que cada uma seja aquilo que é.²⁰⁾

A aporia no final da primeira parte da obra *Parmênides*, na qual Sócrates e Parmênides acabam por chegar em uma nova aporia, não representa a rejeição da Teoria das Ideias. Tal impasse só demonstra a necessidade de ir mais fundo na sua estrutura onto-epistêmica.

Os argumentos expostos por Sócrates levam a conclusão da impossibilidade da comunicação das ideias com as ideias e das ideias com o sensível. Esse impasse demonstra que no transcórrer do embate filosófico os dois interlocutores tomaram um caminho que os afastaram da verdade, pois suas conclusões vão de encontro com a natureza da criação da própria teoria. Lembremos: a Teoria das Ideias foi construída por Platão com o intuito de resolver os problemas referentes às esferas de ordem prática (ética e política) que recaiam em um relativismo. Sendo assim, Platão postula uma realidade inteligível que serviria de alicerce para o conhecimento e assim resolveria os problemas referentes à efemeridade sensível que impossibilitava o conhecer. Neste sentido, a realidade inteligível tem que estar necessariamente ligada ao sensível, pois se tal ligação não existir, não teria sido possível a criação pelo autor. Ou então, seria o mesmo que argumentar que todas as obras da juventude não passaram de um devaneio do autor.

Pode-se considerar a obra *Sofista*, juntamente com as obras *Parmênides*, *Político* e *Filebo*, uma das obras mais complexas e difíceis do *corpus* platônico. É uma obra resultante de um pensador com um pensamento maduro, donde se percebe claramente que Platão sentiu a necessidade de

²⁰ Ibid, p. 10.

criar uma nova estrutura ontológica para reforçar os alicerces de sua Teoria das Ideias, constituindo assim, um dos principais problemas a ser investigado na obra, sem se esquecer, claro, da famosa definição do sofista:

– Sábio, exatamente, é impossível, pois já afirmamos que ele não sabe nada. Mas, porque imita ao sábio, ele terá um nome que se aproxime deste, e já estou quase convencido de que é a seu propósito que devemos dizer: eis, verdadeiramente, nosso famoso sofista. (*Sofista*, 268c)

3.6 Sofista: a construção de uma nova ontologia

Na busca pela definição do sofista Platão demonstra, através do embate travado entre o estrangeiro de Eléia e Teeteto, a sua *nova estrutura ontológica*. Se no final do parágrafo 133b do *Parmênides* chegou-se a conclusão da impossibilidade da comunicação existente entre as coisas sensíveis, e das ideias com elas próprias, tendo assim que admitir a impossibilidade do discurso e conseqüentemente da própria filosofia, não podemos dizer o mesmo da obra *Sofista*:

- Já que, relativamente aos gêneros, chegamos ao acordo de que uns se prestam a uma comunidade mútua, outros não; de que alguns aceitam essa comunidade com alguns, outros com muitos, e de que outros, enfim, penetrando em todos os lugares, nada encontram que lhes impeça de entrar em comunidade com todos (*Sofista* 254b)

A saída encontrada por Platão é a comunicabilidade existente entre os gêneros supremos. Para tanto, foi necessário cometer um parricídio, visto que, admitir a existência do não-ser é algo impossível de se pensar ou imaginar nas obras da juventude. O não-ser não deve ser entendido como algo que não seja o ser, ou seja, algo diferente do ser, o outro, e não como par binomial contraditório, pois este não se limita a contradição, ou melhor, não é contradição ou oposição, mas sim, outro. Sinteticamente o não-ser, ou o outro, deve ser entendido como a diferença ou alteridade.

Ao admitir a existência do não-ser na obra *Sofista* como alteridade, Platão dá início a uma nova ontologia. E a alteridade do não-ser, ou o não-ser como alteridade constitui a pedra angular dessa nova estrutura ontológica que implicará em uma teia de relações entre as ideias.

Platão deparou-se com três opções: primeira, não existe a comunicabilidade entre os seres; segunda, todos os seres estão em comunicabilidade; e terceira, a comunicabilidade entre alguns seres entre si.

A primeira tese apresentada acerca das ideias serem em si e por si, gerou o problema da impossibilidade da predicação, exaustivamente discutido nas páginas acima e no *Parmênides*, donde acaba em uma aporia que poderia ter destruída a própria Teoria das Ideias. Entretanto, tal discussão serviu para demonstrar a força do exercício dialético e algumas inconsistências que foram sanadas em obras posteriores como *Político*, *Filebo* e *Timeu*.

A segunda tese é “facilmente destruída pelo próprio Teeteto, pois a comunicabilidade de todos os seres traria uma forma de repouso e o próprio repouso teria que ser dito movimento” (GAZOLLA, 1993, p.168)

A terceira tese foi a escolha platônica, ou seja, a existência de relações necessárias e outras possíveis, a qual só faz sentido se for pensado em relação com a alteridade:

Ao chegar-se à relação das idéias através da identidade e contrariedade entre elas (...) pode-se afirmar que o outro é o não-ser (como alteridade) com relação ao Ser, o que obriga a aceitar o Não-ser como um gênero supremo, por mais difícil que seja tal afirmação: ele é o oposto do movimento, seu outro, se relacionando ao repouso; ele é o outro de qualquer ser, retirando-lhe a mesmidade. Entretanto, não equivale à negação do ser. Na afirmação do não-ser, aparentemente paradoxal, o ser tem que ser afirmado negativamente, como alteridade.”²¹

Neste sentido o não-ser só pode ser pensado como alteridade. O Ser é o “mesmo”, e o não-ser é o outro. No parágrafo 254-d do Sofista são expostos os gêneros supremos: *o ser, o repouso e o movimento*, sempre tendo em vista que o ser se associa a ambos, resultando em cinco gêneros: *o ser, o mesmo, o outro, o repouso e o movimento*. Dentre esses seres existem relações necessárias e relações possíveis:

Estrangeiro – Ora, os mais importantes desses gêneros são precisamente aqueles que acabamos de examinar: o próprio ser, o repouso e o movimento.

Teeteto – De longe, os maiores.

Estrangeiro – Dissemos, por outro lado, que os dois últimos não podiam associar-se um ao outro.

²¹ (Ibid. p. 169)

Teeteto – É exato.
Estrangeiro – mas o ser se associa a ambos: pois, em suma, os dois são.
Teeteto – Não há duvida.
Estrangeiro - Então há três.
Teeteto – Evidentemente.
Estrangeiro – Assim, cada um é outro com relação aos dois que restam, e o mesmo que ele próprio.
Teeteto – Sim.” (*Sofista 254d*).

Essa comunidade mútua que existe entre os gêneros supremos possibilita o discurso. É possível argumentar sobre o homem e sobre o belo, e mais importante ainda, é possível argumentar que o homem é belo. É possível a predicação. Mas, como são as relações existentes entre os gêneros supremos?

Entre os três gêneros supremos: o *ser*, o *repouso* e o *movimento*. existem relações, e entre essas relações percebemos o *mesmo* enquanto identidade do ser, e o *outro* enquanto alteridade. Dessa forma, podemos afirmar que:

O movimento é o mesmo, e não o mesmo: é necessário convir nesse ponto sem nos afligirmos, pois, quando dizemos o mesmo e não o mesmo, não nos referimos às mesmas relações. Quando afirmamos que ele é o mesmo é porque, em si mesmo, ele participa do mesmo, e quando dizemos que ele não é o mesmo, é em consequência de sua comunidade com o outro, comunidade esta que o separa do “mesmo” e o torna não-mesmo, e sim outro; de sorte que, neste caso, temos o direito de chamá-lo “não-o-mesmo” (*Sofista 256b*)

E corroborada pela professora Maura Iglesias:

Não há ideia isolada. Além da participação necessária de todas nos gêneros supremos, cada uma das idéias tem outras articulações, algumas necessárias, outras possíveis; e é justamente esse jogo das articulações necessárias e possíveis entre as idéias que faz com que cada uma seja aquilo que é. (IGLESIAS, 2003, p. 09).

Na tentativa de esclarecer de forma definitiva a argumentação exposta acima, faz-se necessário expor a relação existente entre os gêneros supremos e a alma. Felizmente a Professora Raquel Gazolla de Andrade nos oferece uma explicação sucinta sobre tal fato:

A alma é a mistura medida destes cinco gêneros, se nos lembrarmos de sua formação: ela é mistura que implica movimento e repouso, análogos no *Timeu* ao Mesmo e ao outro que por sua vez, guardam a geração do indivisível e do divisível. (GAZOLLA, 1993, pág.169)

Sanada a primeira dificuldade referente a comunicação das ideias com elas mesmas, faz-se necessário caminhar para o segundo problema, ou seja, o da comunicação dos entes inteligíveis para com as coisas sensíveis. Primeiramente é importante frisar que a própria criação da Teoria das Ideias já serve de argumento ou demonstração da relação sensível-inteligível, visto que só é possível falarmos da existência do discurso e da própria filosofia se estes estiverem relacionados ao inteligível. Como são evidentes, o discurso e a própria filosofia tornam necessária a comunicação sensível-inteligível.

A nova estrutura ontológica criada por Platão abre espaço para uma visão epistêmica sobre o sensível. Nessa nova estrutura o sensível é definido como um elemento importante no processo cognitivo:

Diferentemente dos diálogos anteriores, que parecem fazer do inteligível o objeto privilegiado de investigação, o que já deu margem, erroneamente, a pensar que, para Platão, o sensível não tinha a menor importância, os diálogos posteriores revelam uma preocupação com o sensível como tal. ((IGLESIAS, 2003, p.12).

Entretanto, ainda é necessário esclarecer os mecanismos de funcionamento da engrenagem sensível. Para tanto, Platão escreveu obras nas quais podem ter indicativos que nos apontem para uma solução plausível, obras como: *Sofista*, na qual se discute a possibilidade do discurso; *Filebo*, onde a discussão ética refere-se diretamente ao prazer. E é claro, *Timeu*, no qual podemos perceber uma preocupação em explicar os fenômenos cosmológicos, ou mesmo, fenômenos referentes à natureza dos movimentos dos corpos.

A possibilidade do discurso e da própria filosofia que foram colocadas em cheque no *Parmênides* foram corroboradas e confirmadas no *Sofista*, como exposto acima. Agora se faz necessário trazer a discussão ética do *Filebo* para compreendermos os mecanismos que unem sensível e inteligível.

3.7 *Filebo*: união entre teoria e prática

Encontramos no diálogo *Filebo* uma união entre teoria e prática, e é essa união que usaremos como ponte para unirmos inteligível e sensível. A discussão levantada no *Filebo* envolve um tema corrente na época: o binômio felicidade e prazer. Filebo fará a exposição e a defesa desse binômio e será confrontado por Sócrates, como percebemos no parágrafo abaixo:

Sócrates - Ora bem: o que Filebo afirma, é que, para todos os seres animados, o bem consiste no prazer e no deleite, e tudo o mais do mesmo gênero. De nossa parte, defendemos o princípio de que talvez não seja nada disso, mas que o saber, a inteligência, a memória e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa e o raciocínio verdadeiro, são melhores e de mais valor que o prazer, para quantos forem capazes de participar deles, e que essa participação é o que há de mais vantajoso pode haver para os seres em universal, presentes e futuros. Não foram esses pontos, Filebo, mais ou menos, que cada um de nós defendeu? (*Filebo* 11b-c)

A tese platônica apresentada no diálogo *Filebo* pelo interlocutor Sócrates é que a felicidade só pode ser alcançada tendo em vista a ciência e a inteligência, os quais são bens que trazem ou nos levam a felicidade. O prazer enquanto hedonismo, não pode se relacionar com a felicidade, pois este tem como referência a desmedida e a multiplicidade caótica. Para Sócrates, somente a vida intelectual pode ser relacionada com a felicidade, já que o intelecto se relaciona com o *bem*. Neste sentido, a tese socrática “estabelece que, indiscutivelmente, a episteme (ciência) e o nous (intelecto) são *tá Agatha* (bens), e são eles que trazem a felicidade, e não o prazer. (GAZOLLA, 1993, p. 176)

A junção teórica (epistêmica) e a prática (ética) é demonstrada quando:

O filósofo a vida intelectual como único Solo possível à ação que busca a felicidade, participante que ela é da idéia de Bem (tó agathón), esta por si mesma inalcançável. Essa via pode alcançar a verdade (alêtheia), a beleza (kállei) e a simetria (symmetría) (Fil. 65a), o que implica na ação virtuosa, logo, na felicidade. Vida virtuosa figura-se, desse modo, como a vida verdadeira, bela e compatível com a medida.²²

²² Ibid.

É simples e notória a passagem em que Sócrates faz a seguinte referência à vida investigativa: “*a vida sem exame não merece ser vivida*”. (Apologia de Sócrates 38a) Em que sentido essa vida investigativa se encontra relacionada com a eudaimonia (felicidade)? A eudaimonia (felicidade), que é claramente percebida como uma contemplação alcançada mediante a vida justa, ética e proporcional em Aristóteles, encontra em Platão seu fundamento. A investigação a qual Sócrates faz referência pode ser perfeitamente relacionada a epistemologia platônica, enquanto que a felicidade relaciona-se com a ética e a política. Neste sentido, percebe-se claramente que H. F. Cherniss tem razão ao afirmar que em Platão existe uma hierarquia entre as esferas do saber, e que entre as hierarquias podemos encontrar uma base ontológica, que sustenta a esfera epistêmica; esta por sua vez, sustenta as esferas axiológicas e políticas, constituindo assim, um todo harmônico e ordenado, um verdadeiro sistema econômico e filosófico.

Dessa forma, faz sentido a obra *Filebo* ser uma obra da maturidade, como podemos perceber por uma escrita densa em relação as obras da juventude. Entretanto, a temática tratada no *Filebo* é tipicamente das obras da juventude, diferenciando-se destas pela linguagem epistêmica e ontológica.

O binômio prazer-felicidade comumente aceito na época não faz sentido para Platão, visto que a felicidade enquanto *bem* só pode ser alcançado mediante a vida investigativa, ou seja, mediante uma vida teórica. A vida teórica deve servir de sustentáculo para a vida prática na *polis*, sendo que a investigação aponta para uma vida pautada em uma dieta, ou seja, em regras estipuladas pelo inteligível ao sensível. O que Platão deseja apresentar não é simplesmente uma vida pautada na mediania, proporção ou simetria, mas sim, que a idéia de simetria deve reinar na vida prática da *polis*:

Mas o que Platão quer resgatar da vida teórica para a via prática não é a verdade como visão das idéias (exterior, de resto, às múltiplas ações que os homens se vêem obrigados a cumprir na sua vida relacional), mas é a idéia de simetria, de boa proporção, participe do kalós-agathós.²³

A simetria só pode ser alcançada no sensível, ou melhor, só se pode falar de simetria no sensível, tendo em vista que esta é fruto da simetria no

²³ Ibid.

inteligível. A verdade é que o inteligível é simétrico, por isso Platão vê a necessidade de esclarecer não a simetria que se manifesta no sensível, e nem a simetria do inteligível, mas sim, a ideia de simetria. Tal ideia não é um gênero supremo, mesmo sendo, às vezes, tratada com tal, como o: *ser*, o *movimento*, o *repouso*, o *mesmo* e o *outro*. Entretanto é uma das ideias mais importantes na constituição da nova ontologia platônica, visto que, nessa nova ontologia, é levantada em questão a natureza da ideia, como sendo esta o resultado de uma mistura, não sendo assim una. Essa interpretação das ideias como sendo mistura simétrica não é unanimidade entre os comentadores de Platão. Entretanto, segundo a professora Rachel Gazolla têm-se relatos de Aristóteles que apontam para essa via de interpretação:

No entanto, uma notícia de Aristóteles levou alguns interpretes a pensarem a idéia como o terceiro gênero do *Filebo* – o que transformaria a ontologia platônica – exposta na metafísica. Marcando a posição dos intermediários pertinentes aos seres matemáticos – que são eternos, imutáveis, mas múltiplos, à diferença das idéias (unas, imutáveis, eternas) e dos sensíveis (múltiplos e mutáveis) – Aristóteles afirma três naturezas apresentadas pelo mestre (o que, efetivamente, Platão afirma), e que o próprio discípulo afirma no início da Física. Na sequência de seus comentários, ele dirá para embaraço dos interpretes que ‘... há duas espécies de números (arithmoús); o que tem anterioridade e posterioridade, quer dizer as idéias (tás idéas), e o matemático, exterior às idéias e às coisas sensíveis” (GAZOLLA, 1993, p. 179).

Depois de uma exaustiva explanação de caráter ontológico, mas de conseqüências axiológicas e políticas, (esfera prática), a mistura proporcional que forma a ideia é constituída de limite (*peiras*) e ilimitado (*apeiron*), pois somente assim ela pode ser una e conter na sua unidade a multiplicidade. Tal posicionamento necessita de uma explicação imediata sobre a junção do limite (*peiras*) e ilimitado (*apeiron*), visto que é notório o caráter opositor existente entre o limite (*peiras*) e o ilimitado (*apeiron*), por isso no início do diálogo *Filebo* Platão faz questão de esclarecer a natureza dessa relação:

Tudo o que nos aparece como passando do mais ao menos tudo isto devemos juntar sob a unidade que constitui o gênero ilimitado... tudo o que se comporta como número a número e medida a medida, faremos bem em considerar tudo isto no limite. (*Filebo* 25a-b).

3.8 *Filebo*: binômio prazer-felicidade

Mas a grande novidade apresentada por Platão no *Filebo* é a resolução do binômio prazer-felicidade. Tal resolução só foi possível devido à aceitação, ou criação das ideias intermediárias e do fato de as ideias serem mistas²⁴, ou seja, conterem nela a multiplicidade, possibilitando assim uma interação entre a vida do prazer e a vida intelectual: “*portanto, é na mistura das duas primeiras colocações que se vai achar a via a preferir, uma via que tenha nous e hedonê*” (GAZOLLA, 1993, pág. 192).

Dessa forma percebe-se claramente o caráter corretivo da obra *Filebo*, pois tal posicionamento de aceitar uma via na qual esteja associada o prazer à vida filosófica era praticamente impensável nos escritos da juventude. Por isso, podemos afirmar que as obras da maturidade não negam as obras da juventude, mas sim, representam acréscimos e algumas correções. As correções mencionadas são de diversos tipos, como pequenas correções e grandes correções. Por exemplo, os diálogos iniciais chegam a definir ou apresentar o sensível às vezes como sendo uma multiplicidade caótica, entretanto, já não podemos falar a mesma coisa dos diálogos da maturidade, onde Platão dá inteligibilidade a multiplicidade:

Afastando daqueles que dividem o conhecimento e os seres cognoscíveis em duas instancias – os seres unos e os múltiplos – Platão espanta-nos ao deixar pressuposto que a multiplicidade é um ‘efeito’ provocado pela medida do ilimitado. Não há a multiplicidade aprendida como quantidades indeterminadas, caóticas (no sentido atual da palavra). Todas as unidades que compõem a multiplicidade guardam o uno, o múltiplo, o ilimitado e o arithmós entre o uno e o ilimitado” (GAZOLLA, 1993, p. 178).

É assim que Platão soluciona um dos principais problemas das obras da juventude, dando sentido cognoscível ao sensível. E nos lembra em um tom sereno e conclusivo que “*se não podemos alcançar o Bem sob uma só potência, apanhemo-los sob três, beleza, proporção e verdade (kállei kaí symmtría kaí alêthéia)* (*Filebo* 65a).

²⁴ A teoria das ideias mistas não é unanimidade entre os comentadores. Entretanto é adotada neste trabalho, pois esta harmoniza e possibilita a existência da mistura na esfera prática resolvendo o impasse prazer-felicidade. Sempre lembrando que o intuito deste trabalho é demonstrar a harmonia e a hierarquia existente entre as ideias, como mencionar H. F. Cherniss no seu famoso artigo *A Economia Filosófica da Teoria das Ideias*

A idéia é bela por que nela esta contida a medida perfeita, sendo assim proporção e relaciona-se com a verdade por que é medida perfeita produzida pelo demiurgo habitando assim, ou tendo como lugar de origem o inteligível, sendo por isso também bela.

Definitivamente, fica claro e evidente no *Filebo*, uma nova estrutura ontológica construída de forma exaustiva que se originou na obra *Parmênides* com a crítica a Teoria das Ideias, na qual o autor teve de cometer o parricídio, admitindo a existência do não ser como alteridade. A alteridade do não-ser abriu caminho para a construção do *Sofista* de uma complexa teia de relações entre as ideias, possibilitando assim a predicação e conseqüentemente o discurso e a própria filosofia. Encontramos no *Filebo* a explanação, e junção entre a vida teórica e pratica do dialético (filósofo).

É neste cenário que a obra *Timeu* aparece como um arcabouço cosmológico, ontológico, físico e biológico. É perigoso afirmar que o *Timeu* serve como fechamento ou coroamento do trabalho epistemológico do autor, mas podemos perceber certa mudança no seu foco. A aparente volta aos pré-socráticos ou pensadores da natureza, no mínimo, demonstra que Platão está a vontade para tratar de assuntos cosmológicos. É dessa forma que Platão volta aos primórdios da filosofia, uma volta a origem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Jogo! É a palavra que melhor define o pensamento platônico. Mas não qualquer jogo. É um jogo sério²⁵ e dialético. Jogo do embate entre debatedores ferozes que buscam incansavelmente a vitória. Mas não a vitória por meio do convencimento ao modo sofista, mas a vitória da verdade perante a persuasão filosófica, verdade talvez nunca alcançável. O embate é a alma da filosofia platônica

A filosofia platônica é fruto do embate, em verdade ela é puro embate dialético. O importante não é o fim do jogo, mas o próprio jogo. Neste sentido o percurso percorrido pelos debatedores constitui parte integrante e fundamental da filosofia platônica. Mas como foi dito, constitui parte e não a filosofia. Por isso não podemos descartar o resultado alcançado durante o jogo dialético.

Ao estudar Platão é nítida a mudança, a transformação que sofre a filosofia, e com ela, o autor ao longo de suas três fases. Essa mudança foi denominada pelos estudiosos platônicos de fases ou etapas, que são: o jovem Platão, o Platão intermediário e o velho Platão. Entre as três fases existe uma interseção, um tema comum na grande maioria das obras platônicas, essa intercessão é a priori de temática ou caráter epistêmico, ou seja, sua Teoria das Ideais. Em verdade estudar Platão é estudar acima de tudo tal teoria. Teoria essa que não foi à mesma durante as três fases. Foi necessária uma mudança, uma reformulação no seio da própria teoria, o que levou famosos estudiosos do pensamento platônico a diferentes posições. Tão diferentes a ponto de serem umas complementares e outras completamente opostas, como é o caso de G. Ryle e Cornford: “a dificuldade é tão séria que levou um intérprete famoso, G. Ryle, a defender o ponto de vista de acordo com o qual o *Teeteto* evidencia o abandono da Teoria das Formas por Platão” (SANTOS,2007,p. 28).

É óbvio que existe uma distinção entre as fases, distinção esta que representa mudanças superficiais e mudanças mais densas que são, e devem ser feitas por todo autor que necessite aperfeiçoar seu trabalho. Essas mudanças pela busca da perfeição é marca registrada do gênio platônico que nunca se deu por satisfeito na elaboração de seu projeto filosófico.

²⁵ PESSANHA, José Américo Motta. Platão: as várias facetas do amor, p. 78.

Foi necessário revisar e efetuar transformações no tronco de suas teorias (a epistemologia), revisão que não alterou as folhas da árvore (esfera ética e esfera política), mas que causou significativas mudanças na esfera epistemológica e na esfera ontológica. Esta, por sua vez, foi o grande alvo, a grande investida de Platão, tanto que é evidente o caráter ontológico de seus últimos diálogos. Neste sentido, as primeiras obras são mais leves, pois tratam de temas relacionados ao cotidiano da *polis* grega, tais como virtude, coragem e amor, ou seja, constituem a esfera prática. Adentrando, porém, mais um pouco o *corpus platônico* percebemos que as obras adquirem um caráter mais denso, com discussões sobre o conhecimento e a natureza do conhecimento, como é o caso da *República*, do *Fédon* e *Fedro*. Adentrando mais ainda, encontramos obras extremamente pesadas como *Filebo*, *Sofista* e é claro *Parmênides*.

No meio deste poliedro constituído por diversas partes que é o *corpus platônico* é difícil, mas necessário, encontrar uma harmonia entre as esferas que constituem o *corpus*, pelo menos é o que aponta Cherniss no artigo “A Economia Filosófica na Teoria das Ideias”, quando insiste em afirmar a existência de um *corpus* harmônico e econômico: econômico por que a saída encontrada por Platão para resolver todos os problemas foi adotar a Teoria das Ideias como mola-mestre e propulsora de seu pensamento:

Creio que os diálogos de Platão fornecem evidências para mostrar que ele considerava necessário encontrar uma hipótese única que simultaneamente solucionasse o problema dessas diversas esferas, e que também criasse um cosmo racionalmente unificado, estabelecendo a conexão entre as separadas fases da experiência.”(CHERNISS, 1990, p. 110)

Um diálogo que deixa claro essa afirmativa é o *Banquete*, na qual Platão demonstra a diversidade de seu pensamento.

Na festa em homenagem ao jovem Agathão, o grande elogiado da noite é o deus Eros, que em Platão significa mecanismo ascensional de busca²⁶. A

²⁶ No dicionário de filosofia Nicola Abbagnano várias são as definições e características apresentadas, dentre as apresentadas por Platão podemos enumerar estas que complementam a idéia platônica: “[...] Em primeiro lugar, o amor é carência, insuficiência, necessidade e, ao mesmo tempo, desejo de conquista e de não se conservar o que não se possui (O Banq, 200a ss). Em segundo lugar, o amor volta-se para a beleza, que outra coisa não é senão o anúncio e a aparência do bem, logo desejo do bem (IBID., 205e). Em terceiro lugar, o amor é desejo de vencer a morte (...) e é portanto, a via pela qual o ser mortal procura salvar-se da mortalidade, não permanecendo sempre o mesmo, como o ser divino, mas deixando após si,

busca pelo saber, pela verdade é alcançada pelo embate. Nesta festa existe um grande debate formado por debatedores que representam os grandes temas da filosofia, tais como: Pausânias (axiológico), Erixímaco (medicina), Aristófanes (poesia cômica), Agathão (poesia trágica) e é claro Sócrates (filosofia).

A beleza harmônica desta obra é um reflexo da harmonia existente no *corpus*. O plano de fundo dos discursos no Symposium é a Teoria das Ideias. Entre os discursos apresentados existe uma ordem hierárquica que tem início no discurso de Fedro e auge no diálogo de Sócrates com Diotima.

Essa hierarquia não consiste em desprezo por uma das esferas, pelo contrário, cada uma delas tem papel fundamental na constituição da filosofia platônica. Sendo assim, é importante frisar que os pares corpo-alma, mutabilidade-imutabilidade, sensível-inteligível são peças do quebra-cabeça que todo estudante ou especialista em Platão tem que organizar.

Desta forma, a divergência dos diálogos iniciais com os diálogos finais é na verdade aparente divergência, pois todas as afirmativas e posteriores negativas, e todas as divergências entre sensível e inteligível fazem parte do jogo platônico.

Neste sentido, as digressões e progressões dialéticas são necessárias. Sendo assim, podemos perceber que mesmo sendo consenso entre quase todos os autores que a obra *Banquete* é clara e distintamente uma obra da juventude, por causa de uma linguagem mais leve, quando comparadas com as obras da maturidade, ela apresenta a estrutura ou plano de fundo base a filosofia platônica, ou seja, a epistemologia.

Outra obra singular que podemos inserir perfeitamente nesse contexto é o diálogo *Timeu*. A princípio com uma temática claramente pré-socrática sobre a criação do universo como um todo ordenado e provido de alma, acaba adentrando em uma temática linguagem ôntica.

Mas é claro que a grande obra que abala, ou poderia abalar, as estrutura do sistema platônico é escrita pelo próprio autor, e leva o nome de um dos pensadores que mais o influenciaram: *Parmênides*. É tida com a obra que

em troca do que envelhece e morre, algo de novo que se lhe assemelha (ibid., 208a,b). Em quarto lugar, Platão distingue tantas formas do amor quantas são as formas do belo, desde a beleza sensível até a beleza da sabedoria, que é a mais elevada de todas e cujo amor, isto é, a filosofia, é por isso mesmo o mais nobre.

efetua a grande crítica a Teorias das Ideias, representando uma das grandes divergências entre os estudiosos no assunto. Platão abandona ou não a Teoria das Ideias. É claro que não temos a pretensão de encerrar esse assunto neste trabalho, e estamos longe disso. Entretanto, pelo exposto em todo o trabalho, fica evidente que a busca por um *corpus* ordenado e harmônico não torna possível afirmar que o autor abandona a Teoria das Ideias, pois esta seria uma posição extremista, o que não é compartilhada por Platão, visto que até mesmo entre os pares de opostos corpo-alma, sensível-inteligível existe uma cooperação.

Sendo assim, o diálogo *Parmênides* representa a própria filosofia platônica que vive do embate, do jogo, do conflito. Conflito este de personagens épicos, o grande Parmênides e o jovem Sócrates. O encontro do filósofo com o futuro filósofo. O diálogo *Parmênides* consiste, neste sentido, no direito do autor de reformar e reformular sua teoria, dando-lhes bases mais resistentes como, por exemplo, a criação de uma nova ontologia no *Sofista* e no *Filebo*, sempre lembrando da íntima relação existente entre a epistemologia platônica com a ontologia.

O final aporético do embate filosófico travado entre o velho e o novo, não pode ser entendido como a negação e rejeição da teoria, mas sim, a continuidade do embate que não se encerra com um vencedor, com um perdedor ou um empate. O sublime no jogo filosófico não é somente o resultado, mas sim, o próprio jogo. Por isso o jogo continua!

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

ANDRADE, Raquel Gazolla de. **Platão: o cosmo, o homem, e a cidade.** – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles.** Vol. I. – 2 ed., rev. e ampl. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DA ALMA: LISI, Francisco. **A alma do mundo e a alma humana no Timeu: apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica.** *Hypnos*, São Paulo, N° 14, pag. 57- 70, 1° sem. 2005.

GOLDSCHMIDT, Vitor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético.** – São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GUINSBURG, J. **A República de Platão.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

CHERNISS, H. F. **A Economia Filosófica da Teoria das Idéias.** Trad. Irley Franco. In.: “O que nos faz pensar”, Cadernos do Departamento de filosofia da PUC-RJ, n 2, p. 109-118.

HARE, R. M. **Platão.** Tradução: Adail Ubirajara e Maria Stela Gonçalves. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2000.

HAVELOCK , Eric A. **Prefácio a Platão.** Tradução de Enid Abreu Dobránsky. – Campinas, SP: Papyrus Editora, s/d.

MUNIZ, Fernando. **Platão: o mundo, o corpo e o mal.** *Hypnos*, São Paulo, N°16, 62-76, 1° sem. 2005.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, Pensador da Diferença: uma leitura do Sofista.** – Belo Horizonte :Editora UFMG, 2006.

SANTOS, José Gabriel Trindade. **O tempo na narrativa platônica da criação: o Timeu.** *Hypnos* N° 18, pag. 42 – 55, 1° sem. 2007.

PLATÃO. **Critão – Menão – Hípias Maior e outros.** Tradução de Carlos Aberto Nunes. – 2. ed. – Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Diálogos-. Sofista.** Tradução de Jorge Palukat e João Cruz Costa. – Ed. Abril Cultural.1972.

_____. **Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcebiades.** Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes: Coordenação Benedito Nunes. – 2. ed. rev. – Belém: EDUFPA,2007.

_____. **Mênnon.** Texto estabelecido e anotado por Jonh Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de janeiro; Ed. PUC - Rio; Loyola, 2001.

_____. **Parmênides.** Texto estabelecido e anotado por Jonh Burnet; tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de janeiro; Ed. PUC - Rio; Loyola, 2003.

_____. **Protágoras – Górgias – Fedão.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 2. ed. – Belém: EDUFPA, 2002.

_____. **Timeu – Critias - O segundo Alcebiades - Hípias Menor;** Tradução de Carlos Aberto Nunes. – 3. ed. rev. – Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **O Banquete - Apologia de Sócrates.** Tradução de Carlos Aberto Nunes. – 2. ed. rev. – Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Teeteto – Crátilo.** Tradução de Carlos Aberto Nunes. – 3. ed. rev. – Belém: EDUFPA, 2001.

REALE, Giovanni; Antiseri, Dario. **História da Filosofia Vol. I Antiguidade e Idade Média.** - São Paulo: Paulos, 1990.

ROGUE, Christophe. **Comprender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2005

SANTOS, Bento Silva (O.S.B.) **A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e legitimidade do argumento final**. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Tradução de Georg Otte.- Belo Horizonte :Editora UFMG, 2002.

SANTOS, José Gabriel Trindade. **Ser e conhecer: a função da alma na percepção, nos diálogos platônicos**. *Hypnos*, São Paulo, N° 13, pag. 27- 39, 2° sem. 2004.