



Remo Mannarino Filho

**O método das divisões:
a última proposta dialética de Platão**

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Maura Iglésias

Rio de Janeiro
Setembro de 2008



Remo Mannarino Filho

**O método das divisões: a última proposta dialética de
Platão**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Maura Iglésias

Orientadora

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Profa. Irley Fernandes Franco

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro

Técnico Científico – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de setembro de 2008

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Remo Mannarino Filho

Graduou-se em Comunicação Social na PUC-Rio em 2000. É especialista em Filosofia Contemporânea pela PUC-Rio (2005). cursou mestrado também na PUC-Rio, onde defendeu esta dissertação. Foi pesquisador convidado da Brown University (EUA) em 2008. É professor do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Mannarino Filho, Remo

O método da divisões: a última proposta dialética de Platão / Remo Mannarino Filho; orientadora: Maura Iglésias. – 2008.

80 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Platão. 3. Método das divisões. 4. Últimos diálogos. 5. Linguagem. 6. Dialética. I. Iglesias, Maura. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

AGRADECIMENTOS

À professora Maura Iglésias, orientadora de paciência infinita, pela atenção e disponibilidade, e sobretudo pelas aulas inesquecíveis.

À Brown University e à Coordenação Central de Cooperação e Intercâmbio, pela bolsa de estudos que me permitiu um estágio de pesquisa absolutamente fundamental para a realização dos presentes estudos, e à professora Mary Louise Gill, pela presteza e amabilidade com que me recebeu e orientou.

Aos professores Fernando Rodrigues, Irley Franco e Danilo Marcondes, pela gentileza e disponibilidade de participar da comissão examinadora; aos dois últimos também pelas aulas indispensáveis à confecção deste trabalho.

A minha esposa Andiará, pelo incentivo e companhia preciosos.

A meus pais, que me inculcaram desde cedo o amor pelas letras e pelas ciências, e a minhas irmãs, pelo apoio constante.

Aos colegas do Núcleo de Filosofia Antiga, especialmente Márcio Corrêa, Eliane Valente, Rafael Huguenin, Cristina Ribas e Victor Pinheiro, pela companhia nesses anos de estudos.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelas bolsas de estudos generosamente concedidas.

RESUMO

Mannarino Filho, Remo; Iglésias, Maura. **O método das divisões: a última proposta dialética de Platão**. Rio de Janeiro, 2008. 80 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“O método das divisões: a última proposta dialética de Platão” discute e investiga os fundamentos lógicos e ontológicos que sustentam a última visão platônica do mundo. A pergunta *tí estin*, apresentada nos primeiros diálogos, impôs à filosofia de Platão um objetivo ambicioso, e o desenvolvimento posterior de sua obra tem como propósito, em grande medida, encontrar uma solução para essa questão. Os últimos diálogos escritos pelo filósofo trazem uma nova proposta dialética que será a derradeira tentativa de dar solução a esse problema. Eminentemente prática, essa nova proposta – o método das divisões – traz em si, como que compactada, toda uma visão da realidade e da sua relação com a linguagem humana.

PALAVRAS-CHAVE

Platão; método das divisões; últimos diálogos; linguagem; dialética.

ABSTRACT

Mannarino Filho, Remo; Iglésias, Maura (advisor). **The method of divisions: Plato's last dialectical proposal**. Rio de Janeiro, 2008. 80 p. MSc Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“The method of divisions: Plato's last dialectical proposal” discusses and investigates the logical and ontological foundations that sustain Plato's last worldview. The question *tí estin*, presented in the first dialogues, imposes to Plato's philosophy an ambitious purpose, and the posterior development of his work has, in many aspects, the goal of finding an answer to this problem. The last dialogues written by the philosopher bring up a new dialectical proposal, which will be his last attempt to solve the matter. Primarily of a practical nature, this new proposal – the method of divisions – implies a whole way of understanding reality and also some claims about the relations between language and reality.

KEYWORDS

Plato; method of divisions; last dialogues; language; dialectic.

SUMÁRIO

1. Introdução	8
2. A pergunta socrática e sua importância	11
3. Excurso: o <i>Crátilo</i> e uma aproximação alternativa da relação entre linguagem e realidade	20
4. A teoria das formas e a crise do <i>Parmênides</i>	27
5. O método das divisões entra em cena	38
6. Análise da <i>diairesis</i> como método	49
7. Análise da <i>diairesis</i> como proposta ontológica	63
8. Considerações finais	72
Referências bibliográficas	76

1. INTRODUÇÃO

A pergunta *tí estin*, “o que é?”, é a pedra fundamental da filosofia socrático-platônica. Ela manifesta inequivocamente uma aposta na inteligibilidade do mundo e na possibilidade de a linguagem humana apreender e comunicar verdades essenciais sobre a natureza dos entes e sobre realidade como um todo. Pode-se dizer que, sob certo aspecto, Platão dedicou grande parte de sua obra e de seus esforços intelectuais a responder essa problemática questão.

A presente dissertação tem como propósito estudar o método das divisões – a *diairesis*, tal como apresentada nos últimos diálogos – como um decisivo capítulo na evolução dessa questão. Entre outras coisas, pretende-se aqui demonstrar como a carência de um método próprio para encontrar definições foi um entrave no caminho da obtenção de respostas satisfatórias a essa questão. Pretende-se mostrar também que, do ponto de vista puramente metodológico, a própria teoria das formas, tal como apresentada nos diálogos ditos “da maturidade”, não apresenta nenhuma contribuição para que se desse uma resposta concreta e palpável à pergunta “o que é x?”. Por fim, apresenta-se a tese de que a *diairesis*, método que supre a grande carência das investigações da juventude e da maturidade, não é apenas um entre muitos: ele é a articulação final de todos os métodos propostos ao longo da obra platônica, e portanto a grande culminação metodológica de tal filosofia. Será essa a razão de as divisões serem consideradas por Platão como “a” dialética por excelência nos últimos diálogos.

O método das divisões, contudo, não vem apenas sob a forma de um conjunto funcional de procedimentos; ele vem como a proposição de uma nova ontologia e de uma nova concepção das unidades inteligíveis. Isto significa afirmar que ele constitui uma reviravolta na compreensão daquilo que Platão considerava o grande alvo da investigação filosófica. Parte dessa nova ontologia está explicitada nos textos que apresentam a fundamentação metafísica da *diairesis*; parte tem de ser deduzida das entrelinhas dos diálogos. A essa exegese também nos propusemos, não obstante a limitação das pouco menos de cem páginas desta dissertação.

Um estudo detalhado do método das divisões nos mostrou que só é possível compreendê-lo em sua real profundidade e alcance se levarmos em conta o seu lugar no contexto mais amplo da filosofia de Platão, se o relacionarmos desde o princípio à pergunta inaugural do pensamento socrático, e se o virmos como última peripécia no longo e tortuoso percurso que se estabeleceu na busca pelas essências. Foi por desconsiderar esse contexto mais amplo que a *diairesis* foi tantas vezes mal interpretada e freqüentemente subestimada. O célebre exemplo de Ryle (1965), que reputou o método como mero exercício taxonômico preliminar para acadêmicos neófitos, e ademais sem nenhuma importância ou alcance filosófico genuíno, nos deixa a lição da importância da sua contextualização. E é essa somente a razão de mais de um terço da presente dissertação dedicar-se à evolução do pensamento platônico, referindo-o sempre à pergunta *tí estin*; É só diante desse contexto, segundo cremos, que fará pleno sentido a chegada do método das divisões como uma espécie de coroamento final dessa questão.

Com isso em vista, faremos inicialmente uma apresentação da pergunta “o que é x?”, salientando a sua crucial importância filosófica e toda a esfera de seu alcance; apresentaremos a tese de que ela põe um problema fulcral muito antes de que haja condições de resolvê-lo. Em seguida, ocuparemos-nos de mostrar como a teoria das formas, imenso capítulo da filosofia platônica, se presta a resolver uma questão relativa à pergunta (qual seja: o objeto buscado, as *eide*), mas não outras tantas questões igualmente relevantes – qual o método para se obter uma fórmula verbal que expresse as essências, de que maneira pode um *logos* reproduzir em seu domínio um modo de ser etc. Veremos por fim como a *diairesis* constitui a um só tempo um método para a obtenção de definições, uma reelaboração da visão que se tinha do objeto buscado e, por fim, uma proposta de relação fundamental entre linguagem e realidade.

A imensa riqueza do assunto não permite que ele seja esgotado na brevidade destas páginas e nem tampouco se encerre nos pouco mais de dois dedicados à presente pesquisa. Um estudo exaustivo da *diairesis* deveria envolver uma maior elaboração de cada um desses aspectos, além de outros tantos aqui apenas vislumbrados ou nem sequer mencionados. Que esta dissertação seja pois tomada como as considerações iniciais de um futuro estudo mais abrangente e minucioso.

Se as próximas páginas servirem para mostrar a importância do assunto em questão, elas terão então cumprido seu papel.

Registre-se por fim que, por razões de ordem técnica, foram omitidas desta versão do texto todas as referências ao original grego que acompanhavam as traduções portuguesas dos trechos de Platão. Algumas dessas referências tinham bastante relevância para a compreensão de certos pormenores, mas o sentido geral das teses apresentadas não foi comprometido.

2. A PERGUNTA SOCRÁTICA E SUA IMPORTÂNCIA.

2.1) A pergunta e sua relevância.

Aristóteles atribui a Sócrates o não desprezível mérito de ter sido o primeiro filósofo a “fixar a atenção nas definições” (*Metafísica* A6, 987b). Refere-se o Estagirita seguramente às investigações que estariam registradas nos diálogos platônicos conhecidos como “socráticos” e à famosa questão endereçada a seus interlocutores: *ti estín*. Há de fato um padrão que se repete nesses textos: diante de uma indagação a respeito de determinada propriedade de um certo x (“a virtude é ensinável?”; “esta ação é piedosa?”), Sócrates faz recuar a questão para: “o que é x?”. Trata-se de uma questão de tal maneira forte e fundamental que não seria exagero dizer que ela se encontra na base mesma da filosofia e portanto da ciência ocidental.

Essa pergunta pode soar como algo simples ou até mesmo óbvio, mas o fato é que ela traz subentendida uma série de pressuposições filosóficas que expressam o propósito mesmo do projeto filosófico socrático-platônico. Ela subentende a aposta de que as coisas têm uma natureza ontológica estável; além disso, pressupõe que tais naturezas são acessíveis à inteligência humana; por fim, ela implica ainda que essas realidades são exprimíveis pela linguagem. Apenas com a apresentação da pergunta *tí estin*;, há ali compactada toda uma série de concepções filosóficas suficientemente fortes para que condensem toda uma visão de mundo – visão esta que poderíamos classificar como uma perfeita antítese das idéias expressas por Górgias em seu tratado *Sobre a natureza ou o não-ser*. Para a filosofia socrático-platônica, as coisas *são*; sendo, são *cognoscíveis*; e, sendo cognoscíveis, são *comunicáveis*. Saber e expressar *tí estin* é, conforme as investigações socráticas ali registradas, a condição de possibilidade de um discurso coerente e dotado de significado, e portanto de toda e qualquer filosofia e conhecimento sólidos.

Acrescente-se aqui que o princípio de prioridade da definição, pelo qual se estabelece a interdição de qualquer investigação que antes não defina a natureza do objeto investigado, tem sido severamente criticado por intérpretes modernos e contemporâneos, chegando a ser rotulado de “a falácia socrática” (SANTAS: 1972; BEVERSLUIS: 1974; BENSON: 1990). Um filósofo contemporâneo diria

que, com base na experiência, é possível e aliás corriqueiro que digam-se coisas relevantes a respeito de um ente sem que antes se estabeleça o que é esse ente, ao menos da forma como Sócrates cobra de seus interlocutores; isso tornaria inválida a interdição socrática. Essas objeções podem ser pertinentes, mas tal discussão não tem grande relevância para a presente pesquisa: importa-nos aqui, em primeiro lugar, interpretar o pensamento platônico. Platão acreditava na prioridade da definição, e seguiu acreditando nisso até seus últimos escritos; a esse problema devotou grande parte de seus esforços intelectuais. Além disso, ainda que a interdição socrática seja um escrúpulo epistemológico excessivo, é inegável a importância da questão das definições para a história da filosofia, do pensamento e da ciência ocidentais.

2.2) A atribuição aristotélica. A importância da pergunta extrapola os limites da filosofia socrático-platônica.

É também muito significativo que Aristóteles faça questão de atribuir a Sócrates o mérito de descobrir a importância das definições. Como grande estruturador da lógica ocidental, o Estagirita conhecia a relevância do conceito definido para o discurso formalizado, e a esse assunto dedicou vários escritos (por exemplo: *Analíticos Posteriores* 2.13; *Metafísica Z*, 12). Das instâncias da lógica antiga, o conceito definido é o mais fundamental e, ao mesmo tempo, o mais problemático. Expliquemos: a lógica clássica se compõe de três elementos básicos: o conceito, a proposição e a inferência (MARITAIN: 2001). É o mesmo que dizer: em primeiro lugar, as noções elementares; em seguida, as predicções que se formam a partir da combinação dessas noções; por fim, as conclusões que se podem inferir de uma série de duas ou mais dessas predicções. Há aí um nível crescente de complexidade: conceitos se combinam em proposições, e as proposições, por sua vez, se combinam em inferências. E, no entanto, conforme cresce esse grau de complexidade, diminui o caráter problemático dos elementos.

A título de ilustração, tomemos como exemplo um silogismo extremamente simples:

- 1) Todos os humanos são mortais;
- 2) todos os gregos são humanos;

3) logo, todos os gregos são mortais.

A conclusão do silogismo tem caráter tautológico: a proposição “todos os humanos são mortais” já inclui em sua abrangência a proposição “os gregos são mortais”, da mesma maneira como atribuir uma característica a todos os membros de um conjunto já implica atribuí-la a seus subconjuntos. Se ambas as proposições são verdadeiras, então não é difícil inferir que a conclusão também o é.

Já as proposições “todos os gregos são humanos” e “todos os humanos são mortais”, consideradas em si mesmas, apresentam caráter um tanto mais problemático: são juízos universais, válidos para todos os indivíduos que instanciam os conceitos referidos. Aferir a veracidade das premissas é significativamente mais complicado do que inferir a partir delas uma conclusão.

Se formos mais ainda em direção aos fundamentos da questão e emprendermos uma análise do elemento mais básico, veremos que o problema se agrava. Definir um conceito é, de alguma maneira, estabelecer as fronteiras de todas as suas predicções possíveis, que estarão ali sintetizadas e como que compactamente contidas. É o mesmo que dizer: exprimir um conceito é estabelecer a esfera de todas relações possíveis com os demais conceitos. Talvez possamos afirmar: de certa forma, a definição de um conceito traz sintetizadas em si todas as relações lógicas que ele possa vir a estabelecer.

A definição do conceito é portanto um ponto nevrálgico da relação entre discurso e realidade. É o elo última onde a linguagem pretende ser espelho do mundo, e também a base onde se assentam as pretensões de consequência, veracidade ou coerência de um discurso.

O fato mesmo de Aristóteles atribuir a Sócrates o mérito de compreender a importância das definições mostra que a grande primeira questão levantada pelos peripatéticos extrapola as fronteiras da obra socrático-platônica e torna-se um problema crucial para o desenvolvimento da filosofia e da ciência ocidentais. Ainda que a interdição socrática seja contestável, é evidente a imensa importância das delimitações ontológicas dos objetos do discurso para o conhecimento em geral e para a filosofia.

Mas seria um equívoco crer que essa é uma questão restrita aos primeiros diálogos. Sob certo aspecto, a filosofia platônica será toda ela uma vasta investigação sobre a inteligibilidade do cosmo, e sobre a relação entre essa

inteligibilidade e o discurso humano – problema para o qual a questão das definições é ponto crucial. A grande proposta filosófica com que o pensamento platônico é mais comumente identificado – a teoria das formas – pode ser compreendida como uma tentativa de dar resposta a esse complexo problema. Até os diálogos da chamada última fase, essa questão estará ainda sendo problematizada em seus diversos níveis, e os herdeiros filosóficos do platonismo, entre os quais o próprio Aristóteles, darão continuidade a essa investigação. A *diairesis*, procedimento metodológico apresentado e vastamente utilizado nas últimas obras de Platão, estará ainda intimamente ligado a essa empreitada.

2.3) A pergunta tal como aparece nos diálogos.

A famosa questão dos primeiros diálogos platônicos é comumente compreendida pelos intérpretes, e pelo próprio Aristóteles, como uma busca por definição. Há aqui certas ressalvas que precisam ser feitas. A primeira delas é que a palavra grega *horismos* não é preferencialmente usada nos primeiros diálogos: está ainda ausente a noção posterior de “definição”, com as várias distinções que comporta, mesmo se nos ativermos a suas concepções antigas. Outra importante observação é que os primeiros diálogos escritos por Platão não trabalham num nível abstrato, e a própria utilização de funções, como substituir o ente investigado pela variável “x”, é uma liberalidade por parte dos intérpretes. A questão posta aos interlocutores é inteiramente crua: “o que é a temperança?”, “o que é a amizade?” etc.

É claro que não há nada de objetivamente errado em dizer que o que ali se empreende é uma busca por definições, mas é preciso tomar certos cuidados quanto às acepções modernas e contemporâneas desse termo. Existe por exemplo a questão: o que se busca nos diálogos socráticos é a simples delimitação do objeto do qual se fala ou, especificamente, a expressão da sua essência? De início, essa distinção não parece clara nos textos; alguns exemplos levam a crer que na verdade há uma confusão entre essas duas formas de definição, como na ocasião em que Sócrates define “figura” como “aquilo que sempre acompanha a cor” (*Mênon*, 75b), para em seguida redefini-la como “o limite do sólido” (76a). Richard Robinson, em sua obra *Definition* (1950), chega a discernir doze tipos diferentes de definição aludidos ou buscados nas obras de Platão, o que nos dá

idéia de que essa noção teve de ser esclarecida aos poucos. Mas ressalte-se: seriam todos tipos diferentes de “definição real”; jamais ocorreu a Sócrates ou a Platão, afirma Robinson, inquirir a respeito de um *logos* que não correspondesse em algum nível ao modo de ser da coisa em si mesma¹.

Resultado da relativa vagueza da pergunta é a dificuldade em satisfazê-la: o próprio Sócrates não parece deixar claro o que ele espera ouvir como resposta à sua indagação – fato que faz com que alguns intérpretes a considerem uma pergunta insolúvel, e portanto sem o propósito de ser objetivamente respondida, mas cujo propósito real seria estimular heurísticamente o pensamento (DELEUZE: 1988). Entre os diálogos que precedem a proposição da teoria das Formas, entretanto, há dois em que Sócrates parece apresentar algo como instruções e dizer mais claramente o que ele espera ouvir como resposta a *tí estin*. Tais diálogos são o *Eutífron* e o *Mênon*.

Em ambos, a mesma situação é descrita: ante a insistência dos interlocutores em responder a questão com uma listagem ilustrativa ou exaustiva das ocorrências de “x” (no caso, a piedade e a virtude), Sócrates lhes pede um *logos*, uma fórmula verbal que expresse o que todo “x” tem em comum. Ele rejeita aquilo que anacronicamente chamamos *denotata*: o propósito não é o de encontrar, como diríamos hoje, a extensão do conceito, mas sim, num sentido amplo, a sua definição. Eis o que é literalmente dito no *Eutífron* (tradução de Enrico Corvisieri):

Sócrates: Recorda, porém, que não te pedi para demonstrar-me um ou duas dessas coisas, dessas que são piedosas, mas que me explicasse a natureza de todas as coisas piedosas. Porque disseste, salvo engano, que existe algo característico que faz com que todas as coisas ímpias sejam ímpias, e todas as coisas piedosas, piedosas. Recordas-te?

Eutífron: Recordo-me.

Sócrates: Pois bem, esse caráter distintivo é o que desejo que me esclareças, a fim de que, analisando-o com atenção e servindo-me dele como parâmetro, possa afirmar que tudo o que fazes ou um outro, de igual maneira, é piedoso, enquanto aquilo que se distingue disso não o é. (6d-e)

No *Mênon*, fica ainda mais claro que Sócrates está em busca daquilo que hoje entendemos por “definição real”. Depois de caracteristicamente fazer recuar a questão “a virtude é coisa que se ensine?” (70a) para a questão “o que é a

¹ Registre-se uma discordância quanto a isso: Laura Grimm vê, no próprio *Mênon*, uma confusão entre definições reais e nominais (GRIMM: 1962).

virtude?” (71a-b), e depois de mais uma vez rejeitar as tentativas de *denotata* (72a-c), o filósofo manifesta inequivocamente esperar de Mênon uma fórmula que expresse não só características comuns, mas o caráter único (*eidos tauton*) a todas as virtudes. E, embora sua intenção seja suficientemente clara, é talvez digno de menção o fato de que a palavra grega *horismos* novamente não é aqui jamais usada. Eis as palavras de Platão (tradução de Maura Iglésias):

Sócrates: Se então eu dissesse depois disso: “nesse caso, diga-me isso aqui, Mênon: aquilo quanto a que elas nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo, que afirmas ser isso?” Poderias, sem dúvida, dizer-me alguma coisa?

Mênon: Sim, poderia.

Sócrates: Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, têm todas um caráter único, <que é> o mesmo, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude. (72c)

E há ainda algo mais a ser notado aqui. No *Mênon*, Platão não apenas diz claramente o que uma definição é, mas também estabelece o critério para uma definição satisfatória: de acordo com o próprio desenvolvimento da discussão, a boa definição é aquela que apresenta uma fórmula predicável a todos os casos e apenas aos casos da coisa definida. Em outras palavras, uma predicação do tipo todo-e-apanas. Tal critério não é apresentado nessas anacrônicas palavras, mas uma cuidadosa análise de algumas passagens-chave do diálogo nos mostram, para além de qualquer dúvida, que ele está em uso.

Em 73d, Mênon diz: “Se é verdade pelo menos que procuras uma coisa única para todos os casos”; Sócrates responde: “Mas é certamente o que procuro”. Em seguida, Sócrates rejeita a definição de virtude como a capacidade de comandar os homens, e precisamente porque tal definição excluiria a virtude dos escravos, que obviamente não exercem comando sobre ninguém. É um claro caso em que malogra a tentativa de satisfazer o critério “todo”. A seguir, ele acrescenta à mesma definição uma limitação: virtude seria comandar com justiça, e não injustamente – com isso corrigindo uma falha no critério “apanas”. Em 78d, novamente a pretensa definição não consegue satisfazer o critério “apanas”, ao estabelecer que a virtude é a aquisição de coisas boas e nobres; Sócrates mais uma vez nota que a definição deveria ser tornada mais estreita com a inclusão da restrição “justamente”. Com o critério “todo” ainda em mente, ele propõe a

inclusão de outras virtudes, tal como a temperança, a piedade etc. Conforme se nota, Sócrates reiteradas vezes ajusta as tentativas de definição com o intuito de corrigir falhas em um ou outro critério, de modo a excluir as coisas que não pertencem ao conjunto traçado pelo *logos*, ou a incluir outras por ele negligenciadas. Por fim, em 79b, mais uma vez Sócrates afirma estar em busca da virtude como um todo.

2.4) O *elenchus*. A ausência de um método para se encontrar a definição requerida.

O *Mênon* e o *Eutífron* trazem portanto passos de grande importância para a evolução das investigações socrático-platônicas. São os diálogos em que a noção de definição ganha alguns esclarecimentos, entre os quais um critério para a sua obtenção. Mas é nosso propósito aqui ressaltar uma ausência fundamental: um método para se investigar ou para se apresentar uma definição. A pergunta é posta, segundo cremos, muito antes que houvesse instrumentos intelectuais capazes de torná-la respondível. Não é de se estranhar que ambos os diálogos sejam aporéticos.

Em seu clássico *Plato's early dialectic* (1966), Richard Robinson propõe que a totalidade da obra platônica seja dividida em três fases, mas tomando como critério não o conteúdo das coisas investigadas, e sim os métodos que conduzem as investigações. Os diálogos ditos socráticos, considerados pela cronologia tradicional como os mais antigos, seriam conduzidos pelo método conhecido como *elenchus*, comumente traduzido como “refutação”; os diálogos ditos “da maturidade” seriam aqueles em que se aplica o método das hipóteses; os últimos diálogos, por sua vez, seriam as investigações em que predominam o método das divisões, assunto de que esta dissertação tratará mais adiante. Tendo em mente tal proposta interpretativa, detenhamo-nos aqui para acrescentar algumas observações. Em todos os casos, os métodos utilizados receberão de Platão o nome de “dialética”; mas, se de fato todos eles envolverão uma interação dialógica que se baseará no confronto entre concepções divergentes e por vezes opostas, é preciso também reconhecer que tais métodos, embora possam ser articulados, têm propósitos e procedimentos diferentes. No caso específico do *elenchus*, a sua aplicação numa investigação dialética não almeja mais do que

evidenciar as inconsistências e insuficiências das opiniões irrefletidas dos interlocutores com que Sócrates conversava. Trata-se, evidentemente, de um método destrutivo, a *pars destruens* da filosofia, que vai purgar o investigador das falsas e apressadas pretensões de conhecimento, conduzindo-o ao espanto da ignorância capaz movê-lo na direção do saber. Nada no *elenchus* permite ainda que deduzamos algo sobre a natureza do *eidos tauton* investigado.

Como conclusão deste arrazoado introdutório, podemos reter que: 1) a pergunta *tí estin* subentende uma constante ontológica nas coisas chamadas pelo mesmo nome; 2) a mesma pergunta subentende que tal constante é cognoscível e exprimível pela linguagem; 3) uma lista ilustrativa ou exaustiva dos entes agrupados sob o mesmo nome não é suficiente como expressão dessa constante; 4) tal expressão assumiria a forma de um *logos*, um fórmula predicativa que seria aplicável a todos os entes definidos e apenas a eles; 5) embora haja inicialmente certa nebulosidade em torno do assunto, por fim estabelece-se que a fórmula deveria expressar não meras características distintivas, mas a própria natureza ou essência da coisa investigada; 6) identificar e exprimir tal constante essencial é fundamento e talvez o próprio termo da investigação filosófica, tal como até aqui apresentada na filosofia socrático-platônica; 7) a essa altura das investigações, ainda não foi apresentado um método sistemático para a obtenção de tal fórmula.

3. EXCURSO: O CRÁTILLO E UMA APROXIMAÇÃO ALTERNATIVA DA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E REALIDADE.

3.1) Uma nova hipótese a ser investigada.

No capítulo anterior, vimos como a procura da definição nos primeiros diálogos escritos por Platão era a busca de uma relação entre um *logos* e a natureza das coisas. Ou, dito de outra forma: uma investigação acerca da natureza das coisas e a tentativa de encontrar uma fórmula verbal que a expressasse da melhor maneira possível. Se não houvesse um elo entre esses dois domínios – o da linguagem e o da realidade –, inúteis seriam os esforços humanos em direção ao conhecimento. Tais investigações pareciam ser levadas adiante sem que fosse posta em questão mais detidamente qual a relação existente entre um grupo de palavras e o modo de ser de um *definiendum*.

É no *Crátilo*, diálogo considerado como ainda pertencente à primeira fase da filosofia platônica – ou, mais precisamente, como uma das obras intermediárias entre a primeira e a segunda fases –, a primeira ocasião em que tal relação é posta em questão. Nele, Platão registra a investigação de um hipótese que hoje tomaríamos como bastante extravagante: a de que haveria um elo natural entre a linguagem e a realidade; seria o mesmo que dizer: as palavras poderiam reproduzir sonoramente a natureza das coisas referidas. Os nomes seriam, segundo essa hipótese, uma imagem dos entes, apenas rebatida sob a forma de um som. Corolário dessa tese seria a idéia de que os *onoma*, unidades significacionais elementares, poderiam ser “certos” ou “errados”, “justos” ou “injustos” em relação às coisas nomeadas, o que aliás é enfatizado pelo subtítulo posteriormente agregado à obra: “Da correção dos nomes”. Conforme se vê, a investigação aí empreendida é de ordem semântica, isto é, estuda o signo atrelando-o a um significado específico, e toma os nomes como unidades significacionais fundamentais.

No início do diálogo, quando os interlocutores parecem exaurir todas as hipóteses de relação entre signos e coisas significadas, Sócrates equaciona a questão da seguinte forma: a única maneira de vencer o relativismo sofista e conferir alguma validade ao conhecimento e ao discurso humanos é estabelecer

algum elo necessitante entre linguagem e realidade. Para esse fim, apresenta o seguinte raciocínio (385b-d, transcrito abaixo na tradução de Carlos Alberto Nunes): se existem proposições verdadeiras, é necessário que também as suas partes sejam, todas elas, verdadeiras, pois um todo não pode ter características contrárias às das partes que o compõem. Sendo o nome a menor parte possível de uma proposição, também ela pode ser reputada certa ou errada.

Sócrates: Muito bem. Responde-me, agora, ao seguinte: admites que se possa dizer a verdade ou mentir?

Hermógenes: Admito.

Sócrates: Sendo assim, a proposição que se refere às coisas como elas são, é verdadeira, vindo a ser falsa quando indica o que elas não são.

Hermógenes: É isso mesmo.

Sócrates: Logo, é possível dizer por meio da palavra o que é e o que não é.

Hermógenes: Perfeitamente.

Sócrates: E a proposição verdadeira, é verdadeira no todo, não sendo verdadeiras as suas partes?

Hermógenes: Não; as partes também o são.

Sócrates: Porventura só serão verdadeiras as partes grandes, sem que o sejam as pequenas, ou todas o são igualmente?

Hermógenes: Todas, a meu ver.

Sócrates: E achas que em qualquer proposição pode haver parte menor do que o nome?

Hermógenes: Não; o nome é a parte menor.

Sócrates: Assim, numa proposição verdadeira o nome é enunciado?

Hermógenes: Sim.

Sócrates: E é verdadeiro, segundo o afirmaste.

Hermógenes: Sim.

Sócrates: E a parte de uma proposição falsa, não será também falsa?

Hermógenes: De acordo.

Sócrates: Logo, é possível dizer nomes verdadeiros e nomes falsos, uma vez que há proposições de ambas as modalidades.

Hermógenes: Como não? (385b-d)

As hipóteses aqui discutidas e as diversas concepções compactadas no trecho acima são de grande importância no curso de investigação anteriormente estabelecido. Antes de uma análise mais detalhada do lugar dessas idéias dentro do contexto da presente pesquisa, vejamos mais detidamente o que Sócrates faz das duas hipóteses levantadas.

3.2) Análise socrática das duas hipóteses².

Sócrates é convidado a participar de uma discussão entre Crátilo e Hermógenes acerca da convencionalidade dos nomes. Duas teses são propostas para dar conta da significação, que passaremos aqui a chamar de tese naturalista e a tese convencionalista. A primeira delas, defendida pelo personagem que dá título ao diálogo, consiste em afirmar que palavras e coisas designadas estariam atadas por uma relação natural: há uma natureza (*pyhsis*) comum entre nomes e entes, sendo aqueles como que propriedades naturais destes. Assim, dentro dessa hipótese, o conhecimento do nome ajudaria no processo de conhecimento da coisa. Fala-se de uma origem onomatopéica para a linguagem, supondo um idioma ideal que reproduzisse sonoramente o modo de ser dos entes. Os nomes seriam portanto uma forma de *mimesis* da realidade. Essa linguagem ideal teria se perdido, assim como seu elo com nossa linguagem cotidiana.

É o próprio personagem Crátilo quem, dizendo-se discípulo de Heráclito, afirma existirem laços naturais que atam os entes às suas denominações apropriadas. Nomear é expressar a essência e captar a natureza da coisa. Para isso, postula a existência de uma linguagem ideal, acessível por exame e reconstrução etimológica.

Eis como a tese é inicialmente exposta, em 383a: “Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado, (...) sempre o mesmo, tanto entre os helenos como entre os bárbaros em geral.” Mais adiante, a tese será elaborada quanto ao mecanismo de adequação das palavras às coisas: os nomes copiarão os entes por um processo mimético e onomatopéico que as levariam a reproduzir traços essenciais da coisa nomeada (430-433), e seriam formados por composições de elementos constitutivos de natureza sonora.

Trata-se de uma hipótese interessante para o exercício da filosofia, uma vez que o nome das coisas poderia nos revelar algo sobre os entes nomeados. Mas vê-se logo, no entanto, que se trata de uma tese muito ousada, difícil de sustentar: a simples observação do uso humano da linguagem impõe imediatamente uma série de problemas. Sócrates aponta (394b-c), por exemplo, a existência de diversos

² Em toda esta seção seguiu-se o mapeamento presente em MARCONDES: 1986.

nomes diferentes para designar o mesmo ente (crítica que poderia ser estendida também à variedade de diferentes línguas):

Assim, no nosso exemplo anterior, Astýanax e Hektor só têm de comum a letra t; no entanto, significam a mesma coisa. E o nome Arquépolis (governador de cidade), que letra tem em comum com os outros dois? No entanto, todos eles querem dizer a mesma coisa.

O nome não pode, portanto, ser mera descrição da coisa designada. Mas Sócrates apresenta uma objeção ainda mais fundamental: a da própria possibilidade de imitação (*mimesis*). As palavras são também entes, como as coisas que representam; uma representação perfeita seria uma duplicação do objeto representado, o que é absurdo (essa posição, como outras apresentadas nesta obra, será revista no diálogo *Sofista*, quando a Platão pretende provar a possibilidade da existência de imagens, entes cuja essência consiste em remeter a outros entes); e, por outro lado, a representação imperfeita logra funcionar, mesmo sem que se observem semelhanças essenciais com a coisa designada (433a): “Quando essa imagem está presente, ainda mesmo que não contenha todos os traços essenciais, nem por isso deixa o objeto de ser nomeado.” Essa observação refuta o pretense necessário que ataria entes a palavras. Mais adiante, serão apontados exemplos de nomes cujos sons não reproduzem traços das coisas designadas (434e-435b): um deles é a presença do fonema lâmbda, de som “macio”, na palavra *skleros*, que significa “duro”. Há, por fim, um último argumento apresentado de passagem: a dificuldade de se representarem os números, entes abstratos, por meio de palavras concretas (435b-c).

Mas, se Platão rejeita a tese naturalista, nem por isso aceita sem ressalvas a tese do convencionalismo, apresentada como contrária. Assim Hermógenes apresenta a tese que, no *Crátilo*, concorrerá com a naturalista (384c-d, sempre na tradução de Carlos Alberto Nunes):

Por minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito tanto com ele como com outras pessoas, sem que chegasse a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo. Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo.

Por seu caráter arbitrário, a linguagem não traria nenhuma contribuição à filosofia, na medida em que as palavras não nos ajudariam a desvendar a natureza dos entes. Mas, mesmo rejeitando a tese naturalista, Sócrates também vê problemas no convencionalismo. São quatro as principais objeções levantadas contra o convencionalismo, que passamos a enumerar abaixo.

Em primeiro lugar, o caráter arbitrário da convenção lingüística abriria a possibilidade para a proliferação de significados, já que as convenções podem ser livremente desobedecidas por indivíduos: “se, ao que hoje chamamos homem, eu der o nome de cavalo, a mesma coisa passará a ser denominada homem por todos, e cavalo por mim particularmente” (385a). Ademais, a convencionalidade dos nomes diluiria o critério de veracidade do discurso, já que, aqui, as palavras são tidas como unidades significacionais do *logos*.

O principal argumento de Platão contra o convencionalismo, no entanto, seria em relação ao caráter mutável e arbitrário dos signos, que por isso não seriam capazes de dar conta da natureza eterna das essências designadas, e nem tampouco da necessária estabilidade do conhecimento filosófico. Por fim, Sócrates apresenta a questão: se os nomes são convencionais, quem estabelece essa convenção e as transmite? É então trazida à tona a controversa figura do *nomothetes* ou *onomatourgos*, o legislador ou artesão dos nomes. O problema então se transfere para: como e com base em quais critérios o artesão cunha os nomes?

Note-se que, havendo problemas em ambas as hipóteses propostas, apresentadas como antagônicas e excludentes, o *Crátilo* chega a um fim aporético e considerado insatisfatório pelo próprio Sócrates, o que talvez fosse uma forma de evidenciar o caráter infrutífero dessa via de investigação e preparar o caminho para a apresentação da teoria das Formas.

Como resposta à pergunta inicialmente apresentada (“A linguagem contribui para o conhecimento?”), propõe-se a tese: os nomes não contribuiriam propriamente para o conhecimento dos entes, mas serviriam como instrumento para destacar, discriminar, identificar algo no real (388-389). Não é portanto pela análise da forma dos nomes que os filósofos alcançarão o conhecimento; os nomes são um meio, um material sonoro, capaz de referir o conhecimento obtido por outros meios.

3.3) A relação dessa investigação com a questão *tí estin*.

A presente seção tem o propósito de apresentar a hipótese de a investigação empreendida no *Crátilo* constituir um capítulo, ainda que um tanto à parte, do mesmo desenvolvimento da questão *tí estin*; Essa tarefa não é simples: se contrastarmos tal investigação com aquelas anteriormente analisadas, o *Crátilo* parece constituir uma espécie de excursão; nada nos demais diálogos ditos socráticos aponta para a tese segundo a qual o *logos* que reproduz o *eidōs tauton* seria o próprio “nome correto” de cada coisa. Pelo próprio decurso do diálogo, não fica claro se a hipótese debatida no *Crátilo* é a de que os nomes podem fazer as vezes de definição ou se seriam apenas elementos dela. Nossa interpretação é a de que a primeira possibilidade não deve ser descartada: os tais “nomes corretos” certamente teriam alguns traços que podem ser atribuídos a uma definição: cumpririam o critério “todo-e-apenas” apresentado no *Mênon*, uma vez que seriam aplicáveis, evidentemente, a todas as coisas delimitadas por um mesmo nome, e apenas a elas; além disso, revelariam algo sobre a natureza das coisas a que se referem; por fim, reproduziriam em seu devido domínio aquilo que os entes são no plano do real. A hipótese tem portanto seus atrativos na linha investigativa anteriormente lançada.

Há, além disso, algumas constâncias nas concepções aqui observadas. Sócrates defende enfaticamente, especialmente nas páginas finais, a idéia de que há um núcleo permanente e imutável nos entes, e que é justamente esse núcleo o objeto de conhecimento dos homens (439c-440e). Ele também mantém a idéia de que, obtido tal conhecimento a respeito da natureza de um ente, ele é traduzível na nossa linguagem corriqueira. A análise apresentada deixa duas possibilidades de interpretação: talvez Sócrates esteja dizendo que as fórmulas predicativas que definem os entes são, elas próprias, compostas de pequenas imagens desses mesmos entes, ou talvez proponha que o *logos* que define um ente não seja uma fórmula predicativa, mas o seu próprio nome, desde que corretamente estabelecido. O fato é que essa via investigativa não será retomada na obra platônica. A questão das definições ganhará novos rumos com a apresentação da teoria das formas, e com isso outras linhas de investigação serão inauguradas. Já a relação entre linguagem e realidade, por sua vez, ou a maneira como a linguagem

pode reproduzir aspectos do real, será reequacionada, em termos inteiramente novos, no diálogo *Sofista*, do qual trataremos mais adiante.

Resta pois a questão: qual a razão desse aparente excuro? As investigações sobre a definição dos entes parecia seguir um caminho mais intuitivo, mais de acordo com a forma como a linguagem naturalmente opera. Por que tergiversar a respeito de uma hipótese tão extravagante quanto a de nomes que expressam a natureza das coisas? Uma possibilidade que aqui levantamos é a de que Platão estivesse querendo aferir uma tese que talvez desfrutasse de algum prestígio em seu tempo. Não devemos esquecer que a hipótese da naturalidade dos nomes, por extravagante que nos pareça, é uma tese defendida por muitas tradições culturais e religiosas, entre as quais a nossa própria tradição judaico-cristã (tal como se vê no próprio livro do Gênesis, capítulo 2, versículo 19). No contexto da inquirição platônica, entretanto, essa via investigativa se esgota com o encerramento do diálogo. As obras subseqüentes se valerão de outras ferramentas para investigar a forma como um *logos* pode exprimir um modo de ser.

Como última observação a respeito do *Crátilo*, seria talvez ainda relevante anotar algumas coisas a respeito da passagem acima destacada: 385b-d. Nela, Sócrates admite como verdadeiras algumas idéias que serão novamente problematizadas em suas subseqüentes considerações sobre a relação entre linguagem e realidade. Entre elas, destacamos, antes de mais nada, a possibilidade do discurso falso (“a proposição que se refere às coisas como elas são, é verdadeira, vindo a ser falsa quando indica o que elas não são”), assunto central do diálogo *Sofista*. Há também uma curiosa menção à possibilidade de dizer o ser e o não-ser (“é possível dizer por meio da palavra o que é e o que não é”); tal distinção não tem aqui o sentido de distinguir o que é do que não é, mas sim o sentido de produzir um discurso verdadeiro e um discurso falso. O que se subentende é que, tal como Sócrates o concebe neste diálogo, dizer uma verdade é sempre “dizer o que é”; quando se diz algo “que não é”, produz-se um discurso falso. Novamente, é no diálogo *Sofista* que tais considerações serão retomadas em maior grau de complexidade e levando em conta possibilidades bem mais sutis.

4. A TEORIA DAS FORMAS E A CRISE DO *PARMÊNIDES*.

4.1) A postulação das formas e suas razões.

De acordo com a cronologia tradicional, o *Mênon* e o *Crátilo* estão entre os diálogos que servem como elementos de transição entre as duas primeiras fases do pensamento platônico, e que antecedem a apresentação da teoria das formas. É compreensível: tal teoria guardaria estreita relação com as questões levantadas a respeito da definição. O propósito do presente capítulo é o de analisar alguns aspectos da teoria das formas e lê-la como um capítulo do *status quaestionis* da definição, e como um passo investigativo que culminaria no método das divisões apresentado nos diálogos subseqüentes.

De imediato, é preciso dizer que não é só com a questão das definições que a teoria das formas se relaciona: conforme bem salientou Cherniss (1990), o atrativo dessa teoria e sua força explicativa estão em sua economia; ela tem a um só tempo alcance e aplicabilidade em diversos campos, como a ontologia, a epistemologia e a ética. Charles Kahn (1996, cap. 11) vai ainda mais longe na delimitação do alcance da teoria, e afirma que nenhuma doutrina da história da filosofia foi tão ambiciosa, e poucas foram tão influentes. Mas é também o próprio Kahn quem afirma, na mesma obra (p. 363), que a dialética dos diálogos da maturidade é, sobretudo e antes de mais nada, a consumação da busca pela definição esboçada nos primeiros diálogos.

A análise da teoria das formas, tal como apresentada nas obras da maturidade, é trabalho enormemente complexo, e isso por várias razões. Antes de mais nada, essa hipótese é aventada e proposta como solução para toda sorte de problemas epistemológicos em pontos diversos da obra de Platão, mas em nenhum momento há uma exposição programática que a apresente de maneira completa e sistematizada. Além disso, em certas ocasiões as formas são apresentadas como o centro estruturante e imaterial dos entes, enquanto que em outras elas são qualidades ou predicados hipostasiados³ (*Fédon* 100b ss). E é

³ A distinção entre predicacões essenciais e acidentais, evidentemente, teria de esperar até Aristóteles para ser plenamente explicitada – e aliás seria esse um dos ajustes que o Estagirita faria ao método das divisões como teoria de predicacões em vista de uma definição (*Análiticos posteriores*, 2.13.97a-b). Embora o problema seja sob certo aspecto irrelevante para a presente

também bastante evidente que as formas, tal como concebidas pelos diálogos da maturidade, não são apenas estruturas ontológicas cognoscíveis: são o objeto do desejo amoroso do filósofo (*Fédon* 65d) e, mais do que isso, são também o princípio último do qual emana todo o mundo que conhecemos. No *Fédon* e na *República*, as formas da beleza, da bondade e da justiça são reputadas os fundamentos do próprio cosmo. Note-se que isso é bem mais do que dizer que a idéia de árvore é condição de possibilidade da existência das árvores concretas: é dizer que o mundo como o conhecemos deriva da das idéias do Bem, do Justo e do Belo.

No espaço deste trabalho, no entanto, vamos nos ater apenas ao papel desempenhado pelos *eide* em relação à questão da definição e à pergunta que inspirou a filosofia socrático-platônica desde o princípio: *tí estin*. Em mais de uma ocasião, as formas são apresentadas como aquilo que, nos entes, se apresenta à cognição humana – ou seja, sua natureza estável e idêntica em todas as suas ocorrências. A título de ilustração exemplar, citemos a passagem da *República* que deixa essa noção perfeitamente clara (596a, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira): “Estamos habituados a admitir uma certa idéia, sempre uma só, em relação a cada grupo e coisas particulares a que pomos o mesmo nome.” Essa afirmação deixa suficientemente clara a relação entre a presente teoria e a busca da definição registrada em toda a série dos primeiros diálogos.

4.2) A caracterização do *Fédon* e da *República*.

Se fizermos um inventário das características das formas eternas tal como esparsamente apresentadas nos mais representativos diálogos da maturidade, chegaremos a um corpo de noções sólido o suficiente para que possamos compreender o estado das investigações nessa fase do pensamento platônico. No *Fédon*, as formas são antes de mais nada reputadas alvos imateriais da cognição humana, aquilo que nos entes se volta para o que também é imaterial nos homens, isto é, sua *psyche* (65d). Em seguida, são apresentadas como o objeto da *anamnesis* ou rememoração de estados progressos da alma humana (72d-e). São também o elemento incomposto dos entes, perfeitamente simples e, por isso

pesquisa, uma vez que “o belo” e “o homem”, como conceitos, são ambos passíveis de serem definidos, é inegável que ele ela levanta algumas questões pertinentes.

mesmo, indecomponível (78c-d). Além disso, como aquilo que, nas coisas predicadas, permanece sempre o mesmo, ou, em outras palavras, a invariante substantivação daquilo que é (100a-e). Por fim, são explicadas como transcendentais absolutos, que não admitem gradação nem relação (102b-e).

A caracterização do *Fédon*, se começa a esclarecer algumas das questões anteriormente levantadas, especialmente a da natureza do núcleo ontológico permanente e independente das coisas individuais, ainda deixa por resolver problemas centrais, como o da relação entre formas e entes materiais, e o da maneira como as mesmas formas se coadunam com a linguagem humana. Há também ainda uma grande lacuna: o método para que cheguemos a alcançá-las e expressá-las.

Outra exposição clássica da doutrina das Formas, tal como concebida nos diálogos da maturidade, encontra-se nos livros VI e VII da *República*. A exposição aqui apresentada ao mesmo tempo confirma e complementa a doutrina apresentada no *Fédon*, apenas em outro contexto: no diálogo anteriormente analisado, a discussão girava em torno da relação com a morte; neste, vem como fundamento de uma estruturação ideal da *polis* e da educação que deveria ser dada a seus cidadãos. Os livros VI e VII são de alguma forma o ponto alto da *República* e, pode-se dizer, da filosofia platônica na fase madura. É neles que Platão apresenta as doutrinas epistemológica e ontológica que vinham sendo tacitamente pressupostas ao longo de toda a discussão a respeito da justiça, da cidade ideal e do rei-filósofo. É ali exposta a idéia de que o mundo da experiência é delimitado e estruturado por um domínio ontológico e logicamente anterior, em que residem a verdadeira beleza, a verdadeira justiça etc. Este último domínio, por sua vez, seria precedido, também ontológica e logicamente, por um princípio ainda anterior: a Idéia do Bem, a forma atemporal e imutável da qual todas as coisas boas participariam. O conhecimento e a contemplação desse princípio, que é fonte de toda a bondade das coisas e do próprio cosmo, diferiria o rei-filósofo dos demais guardiães. A famosa alegoria da linha dividida descreve o processo ascendente que levaria os homens da confusa multiplicidade das imagens e do cambiante mundo material para o conhecimento perene e estável das formas eternas. Essa anábase poderia ser levada a cabo pelo método das hipóteses, a respeito do qual será dedicada alguma consideração na próxima seção deste mesmo capítulo.

Importante aqui é ressaltar a afirmação segundo a qual deve ser chamado dialético “aquele que apreende a essência de cada coisa” (534b). Ainda mais importante: além de apreendê-las, deve também ser capaz de comunicá-las: “E aquele que não a possui, negará que quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa?” (idem). Por esse trecho vê-se que toda a investigação da *República* – e portanto de toda uma ontologia e gnosiologia, bem como de um ambicioso projeto político e pedagógico – tem estreitas relações com a pergunta lançada nos primeiros diálogos e pode ser entendida como um desdobramento das questões por ela levantada. As formas de que aqui se fala, e cuja contemplação garantiria o bom governo e a estabilidade da *polis*, seriam exatamente aquilo que se buscava com a pergunta “o que é x?”, o objeto e o termo dessa empreitada filosófica. Apenas que, como diz Robinson (1966, p. 53), parece haver um deslocamento da questão em termos abstrativos: de “qual a essência deste ente?”, passa a se perguntar “o que são as essências em geral?”. Em outras palavras, passa-se de uma busca por essências individuais para uma espécie de essenciologia. Acrescentemos aqui: sob certo aspecto, a teoria das formas é a aplicação do recuo socrático às próprias essências buscadas; é resultado do dobramento da pergunta *tí estin* sobre si própria.

4.3) O método das hipóteses.

Os diálogos da maturidade, em que a teoria das formas é apresentada em sua versão clássica, são comumente associados ao método das hipóteses. Mencionamos acima a tese de Richard Robinson segundo a qual as três grandes fases da obra platônica podem ser divididas não pelo conteúdo filosófico apresentado, mas pelos métodos investigativos utilizados. Sob essa perspectiva, os diálogos posteriores à fase do *elenchus* seriam “os diálogos das hipóteses”. Mas é o próprio Robinson quem afirma que, nessas mesmas obras, Platão dá muita importância à metodologia e pouca importância propriamente a métodos concretos (1966: p.61), com isso querendo dizer que, embora técnicas e procedimentos sejam teoricamente discutidos em vários textos, a aplicabilidade dos métodos é ainda um tanto questionável. Certamente são muitas as abstratas descrições dos processos pelos quais o amigo da sabedoria ascende, patamar a

patamar, das incertezas do mundo mutável para a estabilidade do mundo das formas eternas; mas a verdade é que isso pouco ajuda a compreender concretamente como se chega à contemplação e expressão das formas que, segundo vimos, é aquilo cuja expressão pode fazer as vezes de definição. Analisemos a questão em maior detalhe.

Há três diálogos em que o método das hipóteses é teoricamente apresentado: pela ordem, o *Mênon*, o *Fédon* e a *República*. Na primeira aparição, o método é dito um empréstimo dos procedimentos dos geômetras; consistiria em estabelecer uma proposição como provisoriamente verdadeira para fins de investigação, e então analisar a falsidade ou veracidade das conseqüências ou proposições equivalentes (86e ss). Curiosamente, no mesmo trecho, Sócrates diz que tal método, usado para uma investigação de aspecto, pode ser uma alternativa aceitável à busca prioritária pela definição (86d-e, tradução de Maura Iglésias):

Sócrates: Ora, Mênon, se eu comandasse não somente a mim mas também a ti, não examinaríamos antecipadamente se a virtude é coisa que se ensina ou que não se ensina, antes de primeiro ter procurado o que ela é, em si mesma. Mas, já que tu não tratas de comandar-te a ti mesmo, para que sejas livre, enquanto a mim tratas de comandar e comandas, ceder-te-ei – pois que se pode fazer? Parece então que é preciso examinar que tipo de coisa é aquilo que não sabemos ainda o que é. Se mais não fizeres, então, pelo menos relaxa um pouco o comando sobre mim e consente que se examine a partir de uma hipótese se ela é coisa que se ensina ou se é como quer que seja.

Pela natureza mesma do método hipotético, nada impediria que ele fosse utilizado na tentativa de se estabelecer, por um *logos*, o que uma coisa é; e, no entanto, essa possibilidade não é sequer mencionada. A razão, segundo veremos a seguir, é simples: as formas eternas não devem ser alcançadas por um tão precário processo de tentativas e erros, mas por contemplação direta.

A principal e mais completa descrição do método hipotético em toda a obra platônica encontra-se no *Fédon* (99b-101e). Segundo é dito no texto, hipotetizar é tomar o *logos* que se julga o mais forte e estabelecê-lo momentaneamente como verdade, com o intuito de aceitar ou rejeitar novos *logoi* aventados conforme estejam ou não de acordo com o primeiro. A descrição se assemelha em algo àquela dada no *Mênon*, mas há aqui uma interessante novidade: em defesa da primeira hipótese apresentada, seria preciso estabelecer ainda outra hipótese, esta “mais elevada”. Em outras palavras, a idéia seria aplicar o método hipotético à

própria hipótese. A regressão não seria infinita, mas chegaria a um termo quando o dialético encontrasse, na vaga expressão empregada em 101d, “algo adequado”. Maiores detalhes não são dados aqui; sabemos no entanto que esse processo seria novamente descrito na *República*, onde a série regressaria até o vislumbre de um “princípio não hipotético”.

De qualquer maneira, é curioso notar que mais uma vez o texto não parece apontar para a utilização desse método na investigação das definições; a hipótese discutida não é a natureza particular dessa ou daquela essência, mas a própria existência das formas em si mesmas (o belo em si, o bom em si, o grande em si etc.).

O método hipotético é também assunto de uma das mais centrais passagens do mais famoso diálogo de Platão: o mito da linha no Livro VI da *República*. O contexto é o da educação devida aos guardiães da *polis* ali concebida; eles deveriam se dedicar ao mais elevado dos estudos, a idéia de Bem (505a). Segue-se então uma descrição do processo pelo qual a dialética seria um caminho ascensional, o qual consistiria em desvelar as premissas ocultas da ciência, tomando-as sempre como hipóteses que implicam hipóteses, e subir como que sobre degraus até o ponto último, o princípio não-hipotético (511b). O trecho é obscuro e muito se discute a respeito daquilo que Platão tinha em mente ao descrever tal processo. Uma coisa é contudo bastante clara: o propósito do método certamente não é o de concretamente forjar um *logos* que seja capaz de reproduzir lingüisticamente a essência das coisas investigadas. Mais uma vez, o objetivo não é o de produzir proposições consistentes, mas o de levar o amante das formas à contemplação das verdades eternas. A ilustração da passagem da linha com o mito da caverna deixará isso claro.

Com tudo quanto foi dito acerca do procedimento das hipóteses, fica evidente que ele, tal como apresentado até aqui, não supre absolutamente a necessidade de um método próprio para a obtenção das definições e para que se possa responder a pergunta fundamental dos primeiros diálogos. É o próprio Platão quem fala das hipóteses como tendo outros propósitos específicos: o de investigar “a causa e tudo o mais” (*Fédon* 100a) e o de inquirir sobre a existência⁴ dos entes e suas afecções (*Parmênides* 136a-b), isto é, suas características. Não é

⁴ O texto usa o verbo “ser” (“se múltiplas coisas são”), mas numa acepção claramente existencial.

demais portanto frisar que segue até aqui havendo uma lacuna metodológica em relação à pergunta fundamental e motora de toda a filosofia socrático-platônica; se os diálogos da maturidade lograram lançar uma forte hipótese a respeito da natureza do núcleo ontológico dos entes, a maneira prática de alcançá-los segue ainda por ser desenvolvida. Nessa fase do seu pensamento, é como se Platão tomasse por certo que as formas, por sua natureza perfeitamente simples e inteligível, pudessem se revelar intuitivamente aos dialéticos devidamente preparados. Em outras palavras, a resposta a “o que as formas são” pareceria tornar desnecessário um método para encontrá-las. Seria ainda preciso que a crise do *Parmênides* viesse para mudar o foco da questão.

4.4) O *Parmênides*, unidade e multiplicidade e o imperativo epistemológico.

Uma antiga tradição interpretativa localiza o diálogo *Parmênides* entre os últimos da fase conhecida como “da maturidade”. Tal interpretação condiciona a compreensão da obra platônica como um todo: nesse diálogo, estariam sendo registradas as críticas e objeções apresentadas à teoria das formas tal como exposta nos diálogos antecedentes. Além disso, essa leitura permitira apontar o *Parmênides* como um marco de mudança e redirecionamento no pensamento de Platão: a hipótese das idéias eternas seria, se não abandonada, ao menos reelaborada em seus fundamentos. Embora comentadores como Charles Taylor (1961) e Paul Shorey (1960) não vejam nenhuma incompatibilidade entre a teoria das formas em sua formulação clássica e aquela apresentada nos últimos diálogos, e embora haja os que, como G. E. Owen (1953), creiam que tal teoria tenha sido inteiramente abandonada a partir do *Parmênides*, a maior parte dos intérpretes aposta numa hipótese intermediária: as objeções ali registradas são levadas em consideração e a teoria das idéias é então refeita em certos pontos, alguns centrais, e tornada mais nuançada e complexa nas últimas obras.

A interpretação do *Parmênides* é tarefa imensamente complexa, e nela não nos deteremos aqui. Para os fins da presente pesquisa, bastará destacar alguns pontos centrais e apontar como eles afetam a questão central “o que é x?”, de maneira a manter-nos fiéis ao cerne da nossa investigação: o método das divisões.

Dos vários problemas de enorme importância que são tratados no diálogo e levantarão significativas questões para a teoria das formas, interessam-nos particularmente dois problemas: em primeiro lugar, o da articulação das idéias umas com as outras; além dele, o da possibilidade da coexistência do uno e do múltiplo e a mútua implicação dessas duas noções. Esse dois problemas estão na verdade intimamente relacionados e, como veremos, dizem respeito à questão da pergunta “o que é x?” justamente na medida em que as idéias são concebidas por Platão como a unidade referencial da multidão de coisas chamadas por um mesmo nome.

Diz Sócrates, em 129 b-c (tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues):

(...) não parece (...) em nada absurdo (...) se alguém mostra que são *um* todas as coisas, por participarem do *um*, e que essas mesmas coisas são múltiplas, por participarem, por outro, 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 disse me espantarei. E do mesmo modo com respeito a todas as outras coisas: se alguém mostrar que, em si mesmos, os gêneros mesmos e as formas mesmas são afetados por essas afecções contrárias, isso será digno de espanto. Mas se alguém demonstrar que eu sou *um* e múltiplas coisas, o que há nisso de espantoso?

A passagem é clara: não há novidade em afirmar que os entes sensíveis participam ao mesmo tempo do uno e do múltiplo, e que têm portanto esse caráter algo ambíguo. Espantoso seria provar que as próprias formas, unidades inteligíveis, também trazem essa imbricação uno-múltiplo em sua constituição. É aqui pertinente mencionar a advertência feita em nota pelos tradutores e comentadores Maura Iglésias e Fernando Rodrigues:

(...) poder-se-ia pensar que Sócrates não vê nada de espantoso no fato de uma coisa ser ao mesmo tempo uma e múltipla (problema há muito resolvido), mas que lhe causaria espanto se alguém lhe mostrasse que o Um é também o Múltiplo, coisa que não seria o caso e que ninguém poderia mostrar. O espanto de Sócrates não é esse. Designa antes o maravilhamento que ele antecipa quando alguém conseguir mostrar essa coisa espantosa, mas que é o caso: a implicação mútua do *um* e do múltiplo, mesmo compreendidos como entidades não sensíveis mas inteligíveis. E é isso que é mostrado não só na segunda parte do *Parmênides*, mas sobretudo nos diálogos posteriores (*Sofista*, *Político*, *Filebo*)⁵.

⁵ Nota 10 da edição de 2003, pp. 136-137.

Platão começa aqui portanto a flertar com a possibilidade de que, ao contrário do que fora anteriormente estabelecido de maneira inequívoca, as formas eternas não sejam perfeitas unidades encerradas em si mesmas, mas complexos formados por uma série de relações, e por isso mesmo algo como, de alguma maneira, “multiplicidades unas” ou “unidades múltiplas”. A tese é claramente apresentada aqui como possibilidade a ser posteriormente explorada, e portanto ainda não provada. Ela será desenvolvida e mais profundamente elaborada nos diálogos subseqüentes.

No trecho do diálogo acima transcrito, resta ainda chamar atenção para a aparente distinção entre gêneros e formas, no que talvez seja uma antecipação ou um germe da doutrina explicitada no diálogo *Sofista*, em que os gêneros supremos submetem e como que organizam as demais idéias.

Para a evolução do *status quaestionis* platônico, é importante ainda mencionar uma passagem-chave que se encontra no “interlúdio” entre as duas grandes partes do diálogo *Parmênides*: 135 b-c. Nesse famoso trecho, Parmênides pondera que, mesmo com todos os problemas expostos da teoria das formas, e mesmo havendo nela aporias aparentemente incontornáveis, é absolutamente necessário que exista “de cada coisa uma forma *uma*”, isto é, um referente imaterial e imutável para cada conjunto de entes chamados pelo mesmo nome; do contrário, resta inútil e a rigor impossível o exercício da linguagem (“assim arruinará absolutamente o poder de dialogar”), assim como a própria pretensão do conhecimento (“Que farás então da filosofia?”). É curioso que o argumento assumia as cores de algo como um “imperativo categórico” de caráter epistemológico: é preciso que haja formas pois, sem elas, não há ciência. Vemos aqui reiterado o princípio estabelecido nos diálogos iniciais, segundo o qual saber *o que uma coisa é* faz-se condição indispensável para as investigações filosóficas ulteriores. A forma da apresentação da questão, embora modificada, assenta-se no mesmo princípio: conforme ficou estabelecido nos diálogos da maturidade, só é possível saber *tí estin* se as formas existirem; sem isto, é vã a pretensão humana de conhecer o que quer que seja. Nessa mesma passagem, fica também clara a crença de Platão na inter-relação dessas questões entre si, assim como volta a se evidenciar a posição que anteriormente foi aqui chamada de “anti-Górgias”: as coisas *são*; sendo, devem ser acessíveis à inteligência humana; e por fim, sendo inteligíveis, são comunicáveis, isto é, exprimíveis pela linguagem humana.

Para compreender o sentido e o propósito dos diálogos da última fase da produção platônica, é preciso levar em conta a combinação desses dois fatores: por um lado, todos os problemas e aporias da teoria das formas; por outro, esse imperativo epistemológico. A pergunta “o que é x?” segue sendo o norte da empreitada filosófica de Platão, e todo o sofisticado desenvolvimento das obras tardias tem em vista o propósito de dar uma resposta satisfatória a essa questão.

5. O MÉTODO DAS DIVISÕES ENTRA EM CENA

5.1) O *Fedro*: um caso singular e a primeira apresentação da *diáresis*.

Na evolução da questão examinada pela presente pesquisa, o diálogo *Fedro* ocupa uma posição de singular destaque. A cronologia tradicional costuma situá-lo como um dos últimos escritos antes da grande crise trazida com o diálogo *Parmênides*, e de fato são bastante ricas as possibilidades nascidas dessa suposição (uma outra possibilidade será discutida na próxima seção deste mesmo capítulo). Vejamos. Conforme foi anteriormente dito, desde Robinson tornou-se uma noção comum crer que a obra platônica pode ser dividida em três grandes fases, não apenas segundo os assuntos tratados, mas também de acordo com os métodos empregados nas investigações. Se é verdade que “dialética” é o nome dado por Platão a qualquer que seja o método utilizado naquele momento para encontrar as essências dos entes (ROBINSON: 1966, p. 52), então pode-se dizer que a dialética se revestiria de três diferentes roupagens ao longo da literatura platônica: a do método do *elenchus*, nos primeiros diálogos; a do método das hipóteses, nos da maturidade; e por fim, nos diálogos finais, do método das divisões. Em linhas gerais, é de fato isso o que se verifica: há uma clara predominância de cada um desses procedimentos nas grandes fases da obra de Platão. Mas é preciso observar o notável fato de que o método das divisões tenha sido enunciado em um diálogo ainda considerado da maturidade, anteriormente portanto ao grande marco de virada que representa o *Parmênides*. Isso nos levará a algumas conclusões a respeito das questões ora investigadas, que exporemos adiante ainda nesta seção.

Em primeiro lugar, é preciso chamar a atenção para o fato de que a discussão do *Fedro* é inaugurada com um recuo à questão da definição, movimento notadamente característico dos primeiros diálogos: Sócrates se recusa a discutir se o amor é benéfico ou prejudicial antes que os debatedores cheguem a uma definição satisfatória do amor (237b-c, tradução de Jorge Paleikat):

Sócrates: (...) em todas as cousas, meu rapaz, para que se tome uma resolução sábia, é mister saber sobre o que se delibera, pois, de outro modo, infalivelmente

nos enganamos. A maioria dos homens não nota, entretanto, que ignora a essência das coisas. Isso não os impede de acreditar erroneamente que as conhecem; segue-se daí que no começo de uma pesquisa não definem as suas opiniões, acontecendo depois o que é natural: tais pessoas não concordam nem consigo mesmas, nem umas com as outras. Evitemos, pois, esse defeito que censuramos nos outros. (...) [C]omeçaremos assim estabelecendo uma definição do amor, da sua natureza e dos efeitos (...)

Note-se também que, conforme se diz no trecho acima, fica claramente estabelecido o lugar das definições na investigação filosófica: aqui, elas já não são um fim em si mesmo, mas uma espécie de delineamento inicial do discurso para inquirições ulteriores.

Diferentemente do que acontece nos chamados “diálogos da definição”, o *Fedro* não é aporético: a pergunta “o que é o amor?” será investigada em um nível inteiramente diferente e os interlocutores chegarão a uma série de distinções que considerarão perfeitamente satisfatórias. E é justamente ao recapitular os êxitos da investigação que Sócrates os atribui a um procedimento nunca até então mencionado: o método das coleções e divisões (265c-266b).

É precisamente isso o que faz do *Fedro* um caso especialíssimo no desenvolvimento da filosofia platônica. Nele, o pensamento do filósofo talvez encontre o auge das suas forças: há uma teoria das formas ainda intocada pelas críticas que seriam apresentadas no *Parmênides*; há uma clareza depurada da questão das definições a serem encontradas; por fim, e eis aqui a novidade, há um método perfeitamente delineado para a obtenção das definições buscadas desde as primeiras obras. A questão *tí estin* alcança aqui o cume da elaboração e, perfeitamente mapeada sob vários aspectos diferentes, pode ser trabalhada com uma série de sutis distinções. A *diairesis*, aplicada ao longo do diálogo mas só explicitada em seu epílogo, permite que sejam feitas todas as discriminações desejadas na investigação e se alcancem as definições buscadas. Já estamos a grande distância dos becos-sem-saída aporéticos dos primeiros diálogos.

É interessante também notar a maneira como o método das divisões é pela primeira vez apresentado. Ele não é trazido à tona como proposta nova, como uma boa solução aventada ao longo da investigação; Sócrates, ao contrário, o menciona como procedimento conhecido e familiar, como se estivesse há muito desenvolvido. Talvez seja essa a razão de alguns comentadores terem buscado aplicações do método em diálogos anteriores, especialmente o *Górgias* (454 e

464-466). Paul Shorey, célebre advogado de uma interpretação “unitarista” da obra platônica, foi o mais famoso defensor da tese da existência de uma *diairesis* precoce. Podem ser encontrados, além disso, inúmeros exemplos de coleções em obras anteriores: na maior parte dos primeiros diálogos, a investigação a respeito da natureza de uma noção inicia-se com um inventário de diversos exemplos dessa noção. Embora existam de fato exemplos de discernimentos de conceitos em escritos anteriores ao *Fedro*, parece temeroso afirmar que havia algo como um uso sistematizado do método das divisões em qualquer desses escritos, e ainda menos da sutil visão de mundo que ele viria a implicar nos últimos diálogos. Pode-se, com mais cuidado, afirmar que a *diairesis* seria a organização, sob a forma de um método cuidadosamente delineado, de uma série de procedimentos que eram antes usados instintiva e talvez irrefletidamente⁶.

5.2) Uma possibilidade alternativa quanto ao lugar do *Fedro* na cronologia da obra platônica.

Conforme já foi dito, a cronologia mais comumente aceita das obras de Platão considera o *Fedro* como um diálogo da maturidade, talvez dos últimos compostos nessa fase, e anterior portanto ao diálogo-chave *Parmênides*. Antes de passarmos à próxima seção, entretanto, é preciso ainda considerar uma outra possibilidade. Não são poucos os intérpretes que contam o *Fedro* entre as obras da última fase da produção platônica, e já contendo em si reformulações fundamentais na teoria das formas. Apesar da clássica exposição dessa teoria feita

⁶ É curioso que nem Shorey nem Jowett tenham destacado um trecho que parece, ainda mais ostensivamente, ser uma aplicação da tese diairética da interabrangência entre formas: *Eutifron* 11e-12d. Ali, trabalha-se textualmente com a idéia de noções (justiça, piedade, temor e respeito) que são partes de outras noções mais amplas, e apresenta-se uma analogia com a maneira como o conjunto dos números abrange os subconjuntos dos números pares e ímpares. Na tradução de Enrico Corvisieri: “Mas tudo o que é justo é piedoso, ou tudo o que é piedoso é justo, ou somente uma parte do justo o é, e outra não o é?” (...); “o temor é mais abrangente que o respeito, por ser este apenas parte daquele, da mesma maneira que o ímpar é uma parte do número, até o ponto em que não se tem necessariamente o número ímpar onde há número; tem-se, por outro lado, número, onde há número ímpar”; “Se a piedade é uma parte da justiça, parecem-me que convém descobrir que parte da justiça é essa. E, como ocorria no caso anterior, se me tivesses indagado que parte do número é o número par e que é, de fato, esse número, eu teria respondido que é o número não-ímpar, divisível em duas partes iguais.” Uma vez mais, o fato de identificar esse trecho como um vislumbre precoce da metafísica dos últimos diálogos não implica de maneira nenhuma crer que a *diairesis* e a ontologia que a sustenta já estivessem desenvolvidas à época do *Eutifron*.

em 246a-257b, haveria razões, filosóficas e estilísticas, para considerar que a obra teria sido escrita posteriormente ao próprio *Parmênides*.

Entre as razões filosóficas, é preciso destacar o *próprio método das divisões*: no *Fédon*, havia sido explicitamente dito que as idéias inteligíveis deveriam ser absolutamente simples e incompostas, uma vez que tudo aquilo que é composto cedo ou tarde estará sujeito à decomposição (80b). A simplicidade seria característica de tudo o que é eterno e imutável, e a multiplicidade seria um traço próprio das coisas submetidas ao tempo (tese também afirmada no *Banquete*, 211b). Assim sendo, a estrutura do mundo das formas, tal como descrita no *Fedro* em 265c-266b, com sua teia de relações, composições e divisibilidades, seria incompatível com essa primeira concepção das *eide* como absolutamente simples. Seria portanto verossímil que o diálogo fosse posterior ao arazoado apresentado no *Parmênides*, que pretende demonstrar a mútua implicação lógica e ontológica existente entre unidade e multiplicidade, e assim a impossibilidade da unidade pura e absoluta. Essa ordenação dos diálogos faria da apresentação da *diairesis* uma nova proposta, reelaborada e mais complexa, da teoria das formas: elas seriam unas *sob certo aspecto*, sendo ao mesmo tempo múltiplas sob outro.

A segunda razão para que haja dúvidas a respeito do lugar do *Fedro* na cronologia platônica é puramente estilística. Sabe-se que Campbell não contou o diálogo entre os pertencentes ao último grupo, que inclui o *Timeu*, o *Crítias*, o *Filebo*, o *Sofista*, o *Político* e *Leis*, com base na utilização sobretudo da recorrência vocabular (CAMPBELL: 1867). Estudiosos posteriores encontraram critérios ainda mais objetivos para o estabelecimento do conjunto de últimas obras de Platão, sendo o principal deles o fato de o filósofo, no fim da vida, passar a evitar em seus escritos o acidente lingüístico conhecido como “hiato” – a ocorrência de um encontro entre uma vogal que termina uma palavra com outra que inicia a palavra seguinte. Segundo William Prior (1985, apêndice), que atribui essa descoberta a Friedrich Blass e a G. Janell (*idem*, p. 180), os diálogos da maturidade, como o *Parmênides*, têm uma média de ocorrência de hiatos superior a quarenta por página, enquanto que os da última fase têm a bastante inferior média de 6,71 (*Leis*) a 0,44 (*Político*) hiato por página. Por esse critério, o *Fedro* constitui uma exceção e um caso especialíssimo: é o único diálogo a escapar dessa “súbita e abrupta” diferença, contendo uma média de 23,9 hiatos por página

(idem, p.185). O próprio Prior toma isso como indício de que o *Fedro* é uma obra intermediária e uma espécie de experiência do ponto de vista estilístico, em que o filósofo experimentalista não muito convictamente a idéia de evitar os hiatos. A seguir, menciona uma tese defendida por alguns estudiosos segundo a qual, tendo em vista o fato de que os hiatos não são homoganeamente evitados, mas escasseiam nas partes dialogadas enquanto ocorrem normalmente nos longos discursos do início e do meio da obra, o *Fedro* seja um texto composto na maturidade e posteriormente revisado com enxertos da última fase.

Como se vê, existem razões para acompanhar Robinson (1966, prefácio) na opinião de que o *Fedro* é posterior às considerações anotadas no *Parmênides*, especialmente sob o aspecto daquilo que interessa à presente pesquisa: o procedimento das divisões apresentado no fim do diálogo. Nesse caso, ele seria não só o complemento metodológico da ontologia das idéias finalmente revelado aos leitores, mas uma verdadeira revisão de toda a teoria, revisão esta que seria detalhada e esclarecida nos diálogos posteriores.

5.3) Análise da primeira apresentação do método das divisões.

Essa primeira apresentação do método das divisões na obra platônica, embora sucinta, já nos permite inferir uma série de concepções tanto a respeito do procedimento propriamente dito quanto daquilo que ele pressupõe a respeito da realidade. Fazemos aqui uma primeira análise do texto acima mencionado.

Segundo a explicação de Sócrates, o primeiro procedimento do método seria aquele conhecido como “coleção”, que consistiria em reunir sob uma única forma uma dispersa diversidade de ocorrências. Em outras palavras, o primeiro passo seria o de encontrar unidade na pluralidade, estabelecendo um conjunto que possa abarcá-la sob um *eídos* comum. O texto não esclarece se a pluralidade reunida é uma pluralidade de formas ou de indivíduos: podemos apenas inferir com alguma razoabilidade, pelos exemplos espalhados pela obra platônica, tratar-se do primeiro caso, já que as listagens que abriam os primeiros diálogos costumavam ser listagens de noções gerais e não de indivíduos⁷. Talvez fosse mais preciso

⁷ Citemos aqui, em primeiro lugar, o exemplo do *Mênnon*, em que são arrolados diversos *tipos* de virtude diferentes, como “a virtude da mulher”, “a virtude da criança”, “a virtude do escravo” etc.; em segundo lugar, o exemplo mais próximo do *Sofista*, que, sem mencionar indivíduos

dizer que, conforme se vê em vários diálogos, o que se coleciona sob apenas uma forma é a pluralidade de concepções correntes de uma mesma noção, as maneiras sob as quais uma mesma idéia é comumente reconhecida e referida na linguagem ordinária. De qualquer maneira, o propósito, diz-se, é o de encontrar uma definição para uma idéia comum e com a qual se pretende trabalhar. A menção à idéia de *definição* é de fundamental importância: pela primeira vez na obra platônica apresenta-se um procedimento metodológico efetivamente voltado para a obtenção das definições tão insistentemente cobradas desde os primeiros diálogos. No trecho, não é demais frisar, a importância das definições é reafirmada: é imperativo estabelecê-las, pois sem elas um discurso fica incapacitado de alcançar “consistência” (265d).

O procedimento seguinte é o “contrário do anterior” (265e): se antes era preciso encontrar unidade na pluralidade caótica das concepções correntes, a tarefa agora é a de encontrar nessa unidade a sua pluralidade interna e natural, as partes de que objetivamente se compõe. O uso da expressão “juntas naturais” é profundamente significativo e da mais alta importância: ela indica que os pontos de divisão e discernimento estão presentes na própria realidade e não são meras convenções da linguagem ou da percepção habitual dos homens (conforme veremos adiante, esse esclarecimento torna-se absolutamente fundamental na análise das divisões do *Sofista*). Como exemplo de uma divisão bem levada a cabo, como se por um açougueiro hábil, Sócrates menciona a que foi feita anteriormente no próprio diálogo: primeiro, a reunião de uma série de ocorrências sob a forma geral de “delírio”, as quais puderam ser divididas em dois grandes tipos, um bom e um mau, e em seguida subdivididas nos tipos de amor. Por fim, pôde-se distinguir o amor verdadeiramente divino, fonte dos maiores bens.

A breve apresentação do método das divisões é encerrada com uma nada insignificante afirmação: a de que Sócrates dá aos hábeis nesse procedimento o nome de “dialéticos”. Conhece-se o apreço que Platão reservava a esse complexo e polissêmico termo: em suas obras, a dialética era reputada a via de acesso privilegiado às verdades mais altas. Os procedimentos que merecem o nome de

particulares, apresenta várias formas dispersas ou atividades gerais no início do diálogo (“o caçador de jovens ricos”, “o comerciante de saber” etc.) para depois reuni-los sob uma forma apenas. A menção aqui feita ao *Mênon* não é extemporânea: de fato, todas as investigações de definição empreendidas nos primeiros diálogos se iniciam com uma coleção, e não há razão para crer, como foi dito acima, que o método das divisões não seja exatamente a sistematização de procedimentos já anteriormente utilizados.

“dialética” variam muito ao longo da obra platônica; em comum, eles têm o fato de serem sempre processos de interação, em que os amantes da verdade buscam, em regime de colaboração, ajudar-se mutuamente na percepção de aspectos da realidade. A afirmação feita em 266b leva a crer que o método da *diairesis* seja a última proposta dialética de Platão: investigar unidades e multiplicidades naturais da realidade, mesmidades e alteriadas que, coadunadas, engendram o mundo tal como o conhecemos.

Há, por fim, uma observação importante observação a ser feita. O método apresentado deixa transparecer algo a respeito da própria estrutura do real, algo que até então, na obra platônica, não havia sido considerado: a relação das formas entre si. Os diálogos anteriores falam das *eide* como a unidade inteligível da multiplicidade sensível, como o eterno e imutável que ordena o cambiante mundo sensível. As alegorias como as presentes no *Fedro* e na *República* em momento nenhum levantam o problema de como se estruturaria o mundo das idéias, nem de como elas se relacionariam mutuamente. A própria enunciação do método das divisões nos dá uma pista nesse sentido: haveria uma articulação segundo a qual formas mais gerais (como, no caso, a do delírio) abarcaria sob si uma certa quantidade de outras formas fronteiriças e mutuamente excludentes. Esse é um esboço, ainda bastante conciso, da ontologia das formas que será desenvolvida no diálogo *Sofista*, ontologia esta da qual dependerá toda a teoria da predicação e, portanto, a possibilidade do discurso na filosofia de Platão.

5.4) A trilogia inacabada: um aprofundamento metodológico e a reavaliação da relação nome-coisa.

Uma das grandes dificuldades na análise do método das divisões é justamente uma certa carência de exposições teóricas no texto platônico. Como vimos, é brevíssima a sua teorização no *Fedro*, e pouco será acrescentado a esse respeito nos diálogos subseqüentes. Mas se, por um lado, as considerações teóricas são escassas, serão abundantes as aplicações e exemplificações do método, especialmente nos diálogos daquilo que ficou conhecido como “trilogia inacabada”: o *Sofista* e o *Político*. Depois de uma exposição daquilo que nesses diálogos diz respeito à presente pesquisa, passaremos a uma análise do método

das divisões que permita esclarecer algumas das questões levantadas, sempre com base naquilo que o texto platônico nos fornece.

A discussão que se inicia no *Sofista* apresenta-se com a proposta de ser uma longa investigação que tem por fim discernir três proeminentes figuras da Atenas do séc. V: o sofista, o político e o filósofo. A questão extrapolará os limites da obra, e o texto faz supor que cada uma dessas figuras ganharia uma análise independente em seu próprio diálogo⁸. O que se busca, em todos os casos, é uma definição de cada um dos tipos mencionados; de alguma forma, o tema dos diálogos é simplesmente: “o que é o sofista?”, “o que é o político?” e “o que é o filósofo?”. Como sói acontecer na obra platônica, a investigação encontrará inúmeros percalços, e o rumo da discussão deixará como rastro uma série de discernimentos e construções intelectuais que transcendem o assunto proposto. A discussão em torno do sofista, em particular, será ocasião para que Platão exponha o que parece ser toda uma nova versão da sua ontologia e da teoria das formas⁹.

É curioso notar a importância dada à questão da definição e a relevância, política inclusive, desse discernimento. No início do *Sofista* (218b-c), o estrangeiro de Eléia adverte a Teeteto que ambos podem usar o mesmo nome (no caso, “sofista”) para designar coisas distintas. Aqui vê-se a importância prática da questão da definição: Sócrates é tomado, por muitos em Atenas, como um sofista,

⁸ Com efeito, o sofista e o político têm cada um seu diálogo homônimo. Não chegou a nós nem nunca se teve notícia da existência de uma obra intitulada *Filósofo*, que deveria completar a trilogia. Tal ausência causa de imediato grande estranhamento: por que Platão anunciaria um diálogo que jamais seria escrito, e logo um cujo tema lhe seria tão caro? Para um mapeamento das teses levantadas a respeito, ver Gill, Mary Louise “Division and definition in Plato’s *Sophist* and *Statesman*”, 2008. Basicamente, as hipóteses arroladas são: 1) o diálogo foi escrito e se perdeu, assim como todas as menções feitas a ela em outros documentos e listas de escritos do autor (particularmente inverossímil, pois as obras de Platão parecem ter sido cuidadosamente preservadas por seus discípulos e leitores na Antigüidade, e o diálogo perdida seria logo o que traz um título tão importante e que foi reiteradamente anunciado em escritos anteriores como o coroamento de uma longa investigação); 2) Platão pretendia escrevê-lo mas, talvez atemorizado pela importância da obra, adiou o projeto e terminou por morrer sem realizá-lo; 3) os ensinamentos que constariam do *Filósofo*, por muito elevados, foram reservados a círculos internos em transmissões orais; 4) Platão considerou que aquilo que falou sobre o filósofo no *Sofista* e no *Político* seria suficiente para elucidar a questão; 5) o *Filebo* faz as vezes de terceiro elemento da trilogia. No artigo citado, Gill discorda de todas essas teses e levanta uma nova: a de que, apresentadas as lições do *Sofista* e do *Político*, investigar e deduzir a natureza do filósofo seria uma espécie de lição de casa para o leitor. O propósito da trilogia é pedagógico, e por isso seria imprescindível que ela restasse inacabada; caberia ao estudante terminá-la como exercício filosófico.

⁹ Não só isso: nesse diálogo são apresentadas as teorias platônicas da definição e da proposição (dois dos elementos fundamentais da lógica clássica); a teoria dos gêneros supremos e a nova estrutura do mundo das formas; uma definição do sofista e da arte sofística; uma vasta discussão sobre o ser, o não-ser, a existência de imagens e o discurso falso etc. Esse precário inventário é suficiente para que se avalie a importância dessa obra para o pensamento de Platão, em particular, e para a filosofia ocidental de um modo geral.

e aliás é por isso condenado (cf. *Mênon*, *Apologia de Sócrates*, *As nuvens* etc.). A necessidade do aperfeiçoamento de um método para a obtenção das definições indica claramente o afastamento da crença na “sabedoria implícita” da linguagem, conforme a hipótese analisada no *Crátilo*. Aqui, o tom da discussão é bem mais pessimista em relação à linguagem ordinária, e o foco da investigação muda completamente: não mais dar “o nome correto a cada coisa”, no sentido de um nome que sonoramente corresponda à coisa nomeada, mas agrupar corretamente os entes sob o mesmo nome. A análise da noção comum sobre o termo definido, assim como da etimologia da palavra, de fato são empreendidas no início das investigações tanto a respeito do sofista (221c-d) quanto a respeito do político (305e), mas como pontos de apoio para o início das inquirições, e não como soluções para o problema posto.

Depois de treinar o novo método de obtenção de definições em um modelo deliberadamente escolhido por sua simplicidade – o pescador que utiliza anzóis, definido como o caçador de criaturas aquáticas que usa um tipo especial de anzol (218e-221c) –, os interlocutores passam a buscar a definição do sofista. De semelhante, ambos têm o fato de serem artesãos e, mais do que isso, praticantes da caça, uma arte aquisitiva (221d). Ao cabo da divisão o sofista é definido como um caçador de jovens ricos (dentre as artes, pratica as aquisitivas; entre estas, a da captura; pela caça; de seres animados; terrestres; domésticos; pela persuasão; que visa aos indivíduos; com intenção de lucro; sob o pretexto de ensinar virtudes (223b). Ao fim dessa primeira divisão, algo inesperado se dá. O Estrangeiro observa que a arte sofisticada é complicada, e por isso deveriam voltar a defini-la sob outro ponto de vista (223c). Partindo sempre das “artes aquisitivas”, quatro outras definições alternativas são propostas, todas aparentemente válidas segundo os critérios estabelecidos pelo método das divisões. O sofista é seguidamente definido como um comerciante, atravessador e atacadista, das ciências relativas às virtudes (224c-d); como um comerciante, atravessador e varejista, dessas mesmas ciências (224d-e); como produtor e vendedor da mesma mercadoria (*idem*); por fim, como um atleta do discurso que lutava em troca de dinheiro, utilizando para isso a arte da erística (226a). Em cada uma dessas definições, o sofista é encontrado no fim de um ramo do galho das artes aquisitivas.

Na sexta definição, particularmente curiosa, parte-se de um novo galho: o da arte do discernimento (226c), que nem sequer havia sido apontada na divisão

dicotômica original entre artes produtivas e aquisitiva (219b-c). Aqui, o sofista é definido como aquele que purifica as almas das crenças que as distanciam do conhecimento (231b). A referência evidente é o próprio Sócrates, e essa divisão claramente explora o fato de que os olhos não treinados do vulgo o tomavam por um sofista. O Estrangeiro então acrescenta o qualificativo “nobre” a essa arte sofística para discerni-la das anteriormente estipuladas.

Assim, se mapeássemos a divisão das formas em um diagrama, veríamos que o sofista se espalha e pode ser encontrado em vários pontos diferentes. Qual a razão dessas múltiplas definições? Seria uma limitação do método ou uma possibilidade contida na própria realidade? Ou ainda uma dificuldade trazida pela própria natureza obscura da coisa aqui definida? As definições são todas igualmente válidas? O fato de que, ao fim do diálogo, encontra-se uma definição considerada mais satisfatória (234e-235a) invalida as anteriores? Ou elas permanecem válidas, apenas menos adequadas? As respostas a tais perguntas determinarão a forma como se interpreta a filosofia tardia de Platão, sua última teoria das formas e aquilo que mereceu receber por fim o nome de “dialética”.

Curiosamente, o diálogo *Político*, em que o método das divisões é também amplamente aplicado, apresenta, sob certo aspecto, o problema oposto ao do *Sofista*: se neste o *definiendum* se espalha por toda a parte e aparece em inúmeros ramos de diversos galhos da árvore, naquele o objeto da definição aparece sob uma única forma, mas ao lado de outros tantos tipos que com ele concorrem. A definição inicial parte do gênero “conhecimento teórico”, passa pela divisão “conhecimento diretivo” (258d), e “com fim de produzir algo” (260c-261b), de “seres animados” (261c), “em rebanho” (261d), “de homens” (262a). O problema imediatamente encontrado é: todos os homens que se ocupam de aspectos práticos no cuidado humano podem reclamar também a definição de “pastores de homens”, e entre estes podem se contar comerciantes, agricultores, moleiros, professores de ginástica e médicos (267e). Serão necessárias longas explanações metodológicas (262a-263b) e o uso do complexo paradigma da tecedura (279c-283b) para se chegar a uma definição mais precisa e que capte a natureza essencial do político – aquele que dirige todas as ciências referentes ao governo, que tem o cuidado das leis e dos assuntos referentes à *polis* e que as une todas em um tecido perfeito (305e).

É significativo que nos dois diálogos, como no *Fedro*, os interlocutores possam chegar finalmente, ainda que com grande custo, à resposta da pergunta *tí estin*; inicialmente proposta. A grande diferença que separa tais investigações daquelas apresentadas nos primeiros diálogos está tanto na articulação de diversos métodos diferentes num único grande método, chamado *diairesis*, como também em uma nova e mais acessível concepção das unidades inteligíveis a que chamamos “formas”. O próximo capítulo desta dissertação será justamente dedicado a uma análise das divisões como método e como concepção de mundo.

6. ANÁLISE DA *DAIRESIS* COMO MÉTODO

6.1) A importância histórica do método.

Não são de pouco peso as palavras que Platão usa para falar da importância do método das divisões em seus diálogos. No *Fedro* (265d), Sócrates diz que a *diairesis* torna “claro” e “consistente” o discurso; diz também ser “muito amigo desta maneira de compor e decompor as idéias”, que é “a melhor maneira de aprender a falar e a pensar” (266b); por fim, faz a famosa afirmação que identifica as divisões à própria arte dialética, e afirma, não sem certa dramaticidade, que segue o bom manejador das divisões por onde quer que ele vá (266b, tradução de Jorge Paleikat):

Sócrates: E quando me convenço de que alguém é capaz de aprender ao mesmo tempo o conjunto e os detalhes de um objeto, sigo esse homem como se caminhasse nas pegadas de um deus. E aos que têm esse talento – deus sabe se tenho razão em assim falar – sempre chamei de “dialéticos”.

Em seguida, contrasta a dialética, aqui identificada com a *diairesis* como o método filosófico por excelência, com a retórica de Lísias e do próprio Fedro (266b ss). O domínio das divisões é pois o traço distintivo do filósofo e o que o separa dos meros produtores de belos discursos; é o que separa a busca da verdade da simples persuasão.

As palavras escolhidas no *Sofista* não são menos assertivas. Em 253c-254b, ao falar sobre a necessidade de um método capaz de distinguir mesmidades e alteridades, e ao novamente descrever o método das divisões, o Estrangeiro assente com a afirmação de Teeteto segundo a qual essa é a “suprema ciência”; afirma ser ela “a ciência dos homens livres”, aquela própria dos filósofos; afirma serem as divisões a “obra da ciência dialética”; diz que tal maestria não se atribui “a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça”, cujos raciocínios “à forma do ser se dirigem perpetuamente”. Se ele é difícil de ser encontrado, é porque “os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas”.

Essa pequena coleção de vindicações ao método das divisões, não exaustiva mas, creio, suficiente, é aqui apresentada sobretudo com o propósito de mostrar a

ênfase que Platão dá à sua importância – importância já contestada por alguns comentadores (RYLE: 1965). Além do enaltecimento exacerbado do método e daquele que o domina, a importância da *diairesis* resta também evidente se levarmos em conta o esmero que Platão devota a ensinar por exemplos os procedimentos da divisão. São dois diálogos, o *Sofista* e o *Político*, dedicados quase que exclusivamente a demonstrar o modo de utilização do método e seus fundamentos ontológicos e lingüísticos. Que o propósito dessas obras é o de treinar o discípulo nessa arte, afirma-o o próprio Estrangeiro de Eléia (*Político* 285c-d, tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa):

Estrangeiro: Supõe que nos proponham a seguinte questão: nas classes onde se aprende a ler, quando se pergunta a alguém de que letras é formada esta ou aquela palavra, fazemo-lo com o intuito de levá-lo a resolver esse problema particular ou com o intuito de torná-lo mais apto a resolver todos os problemas gramaticais possíveis?

Jovem Sócrates: Todos os problemas possíveis, evidentemente.

Estrangeiro: Que diremos, então, de nossa pesquisa sobre o político? É ela ditada diretamente pelo interesse que nos inspira, ou existe para nos tornar melhores dialéticos a propósito de todos os assuntos possíveis?

Jovem Sócrates: Aqui, ainda, evidentemente para a formação geral.

Tal zelo devotado aos leitores não seria certamente negligenciado aos discípulos próximos. De fato, são abundantes os registros de que a *diairesis* era uma das principais ocupações intelectuais da Academia platônica. Diógenes Laércio menciona três tratados sobre o método escritos por Espeusipo¹⁰, sucessor de Platão à frente da escola, e também estudos sobre o tema deixados por Xenócrates e Teofrasto (Diog. Laert. 4.5). O próprio Aristóteles é herdeiro das divisões: ele as adota criticamente e produz uma versão aperfeiçoada como meio de obter definições: os *Analíticos posteriores* 2.13 é uma seção dedicada à teoria das definições e trata de regras para um bom procedimento diairético, discutindo inclusive as regras divisórias de Espeusipo¹¹; o capítulo 12 do Livro Z da *Metafísica* é também ele uma teoria própria das divisões que pretende corrigir e aperfeiçoar a de Platão¹².

¹⁰ Diz Cherniss (1946, p. 42): “for Speusippus, however, the essential nature of each thing is identical with the complex of all its relations to all other things, so that the content of existence is nothing but the whole network of relations itself, plotted out in an universal diaretical [sc. divisional] scheme.”

¹¹ Ver FALCON: 2000.

¹² Para uma análise da absorção crítica do método das divisões por Aristóteles, ver HANKINSON: 1996.

Tão importante quanto esses documentos internos são alguns testemunhos exteriores ao mundo da Academia. Entre eles, mencione-se um fragmento de uma comédia de Epícates preservado por Atheneus¹³, em que os acadêmicos Platão, Espeusipo e Menedemo são retratados no exercício de classificar diaireticamente uma moranga. Tal testemunho cômico, juntamente com a famosa anedota de Diógenes Laércio e sua galinha depenada para ridicularizar a definição do homem como “bípede implume”, nos dá uma idéia da maneira como a imagem popular da Academia estava intimamente associada a esse método, que de fato devia soar um tanto extravagante aos ouvidos do vulgo. Para seus contemporâneos, os acadêmicos pareciam em grande medida ser “os homens que dividiam”. Tais considerações são suficientes para atestar a relevância do presente objeto de estudos nos meios filosóficos e intelectuais da Atenas do séc. V, relevância esta atribuída por Platão e seus discípulos e também percebida por observadores externos.

6.2) Um inventário teórico a partir dos diálogos¹⁴.

Façamos agora um pequeno inventário das descrições teóricas do método das divisões apresentado no texto dos diálogos platônicos. O propósito é o de recolher todas as instruções dispersas nas obras de maneira a articulá-las conjuntamente e obter uma descrição ordenada e hierarquizada dos procedimentos propostos por Platão. Isso nos permitirá obter uma visão geral do propósito do filósofo ao apresentar sua última proposta dialética, e permitirá também que se faça um cotejamento com os exemplos dados na aplicação concreta do método, especialmente no *Sofista* e no *Político*, de maneira a esclarecer os pontos vagos ou obscuros.

¹³ 2.59d-f; T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* 2, fr. 11, 287, *apud* FALCON: 2000.

¹⁴ Levaremos em consideração, aqui e nas demais análises da *diairesis*, os trechos práticos e teóricos presentes nos diálogos *Fedro*, *Sofista* e *Político*, e deliberadamente não será mencionado o método apresentado no *Filebo*. Mary Louise Gill, em seu artigo *The divine method in Plato's Philebus*, defende tratar-se de um método diferente. Gosling (1975) mapeia as possíveis interpretações da passagem metodológica do *Filebo* e levanta os problemas que existem em considerar o procedimento ali apresentado como a mesma *diairesis* dos diálogos anteriores. Como se trata de questão controversa, e como as passagens contidas nas obras arroladas são suficientes para uma caracterização tanto do método quanto de suas implicações ontológicas, fez-se a opção por não ir além delas.

Conforme já vimos, o primeiro relato teórico do método é feito no *Fedro*, no passo 265d-266b (trad. Jorge Paleikat), que reproduzimos abaixo:

Fedro: E quais são esses processos?

Sócrates: O primeiro é este: é abarcar num só golpe de vista todas as idéias esparsas de um lado e de outro e reuni-las em uma só idéia geral [εἰς μίαν τε ἰδέαν] a fim de poder compreender, graças a uma definição [ρίζιμενος] exata, o assunto que se deseja tratar. Assim foi que ainda há pouco demos do amor uma definição que podia ser boa ou má mas que ao menos serviu para trazer clareza e ordem ao nosso discurso.

Fedro: Mas qual é o outro processo?

Sócrates: É saber dividir novamente a idéia geral nos seus elementos, nas suas articulações naturais, evitando, porém, mutilar qualquer dos elementos primitivos como faz um mau trinchador. Os nossos dois discursos de há pouco, apresentaram, primeiro, como vimos, uma idéia geral do delírio. A seguir, do mesmo modo que a unidade do nosso corpo compreende, sob o mesmo nome, os membros do lado esquerdo e os membros do lado direito, assim também esses nossos discursos fizeram derivar dessa definição geral do delírio, duas noções distintas: uma que distinguiu tudo que era errado e cumulou o amor infeliz de injúrias bem merecidas. Outra, que tomou o lado direito, certo e foi ao encontro de um outro amor, que tem o mesmo nome mas cujo princípio é divino e que, cumulando-o de elogios, o apresentou como sendo a fonte de maiores bens.

Note-se que, neste ponto, o método é referido como o das “coleções” e “divisões”. Ele é aqui descrito como um procedimento que consiste em duas fases, mas curiosamente a primeira etapa, a das coleções, passa a ser talvez um tanto negligenciada nos exemplos posteriores. O gênero mais amplo, que será dividido em subgêneros e na forma-alvo a ser definida, é normalmente intuído de maneira mais ou menos imediata. As coleções, quando feitas, são breves e pouco discutidas.

Nessa primeira apresentação teórica, é exposta e enfatizada a regra mais alta e que submeterá todas as demais regras da *diairesis*: a de respeitar as juntas naturais da realidade e não proceder como um mau trinchador. Tal regra mostra como o método das divisões, se chega a apresentar uma teoria das definições talvez um pouco mais flexível do que as anteriormente mencionadas nos diálogos, jamais chega a constituir propriamente um nominalismo. A base das classificações e distinções não será nunca o puro arbítrio humano, mas a própria realidade. Note-se também que a menção à simetria do corpo humano e de seus membros aos pares pode ser uma antecipação da regra dicotômica, mas ainda não é a sua explicitação.

O *Sofista* apresenta também algumas considerações teóricas sobre as divisões. A mais explícita e abstrata é a presente em 253d-e (trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa):

Estrangeiro: Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: um pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligadas à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis.

Aqui, como se vê, o método descrito ganha em pujança e em complexidade. Já não se trata de apenas encontrar tipos dentro de gêneros e subtipos dentro de tipos, como no *Fedro*. Segundo tal descrição, a percepção de mesmidades e alteridades traz como corolário o discernimento de uma teia de possíveis relações, uma articulação de necessidades, possibilidades e impossibilidades entre as formas. Essa tessitura havia sido logo antes aludida metaforicamente em uma comparação com a arte gramática de combinar consoantes e vogais passíveis de combinação (2522e-253c). Do ponto de vista metodológico, note-se que a coleção já é um tanto deixada de lado: é um “olhar penetrante”, alusão a uma intuição imediata (CORNFORD: 1960, p. 267), que permite enxergar a unidade da pluralidade das formas.

Outro importante trecho metodológico que é preciso levar em conta aqui é aquele presente no *Político* 262a-263c, o qual, por muito longo, não será transcrito aqui. Em síntese, o que ali se passa é que os interlocutores haviam chegado a uma divisão que estabelecia o político como parte da forma “pastor de rebanhos”; o Estrangeiro então pede que o jovem Sócrates continue a divisão, ao que este propõe dividir a forma “rebanho” em “homens” e “demais animais”, sendo o político evidentemente o “pastor de homens” (262a). O Estrangeiro mostra insatisfação com esse recorte: não se pode dividir o gênero animal em “humanos” e “demais”, pois isso seria como dividir o próprio gênero humano em “gregos” e “bárbaros” (262d), ou os números em “dez mil” e “todos os outros demais” (262d-e). É mais seguro, afirma o mestre, “proceder por partes, dividindo as metades” (262b). Diz também textualmente: “Creio que a divisão seria melhor; que seguiria às formas específicas e seria mais dicotômica se, dividindo os

números em ‘pares’ e ‘ímpares’, dividíssemos, do mesmo modo, o gênero humano em machos e fêmeas.” (262e).

Dessas correções, costumam ser retiradas duas regras: a interdição da divisão por propriedade negativa e a prescrição de divisões dicotômicas. É curioso que Aristóteles, na obra *Partes dos animais* (I, 2-3; 642b 22-23), diga que esses dois critérios se excluem mutuamente, e que divisões dicotômicas necessariamente implicam classificações negativas: “Novamente, termos privativos inevitavelmente constituem um lado da divisão dicotômica”. Ele menciona as “dicotomias publicadas”, certamente uma referência aos tratados dos acadêmicos que circulavam em seu tempo.

Seja como for, essas duas regras metodológicas merecem uma análise mais detida. Começemos pela regra dicotômica. A necessidade de proceder por metades tem sido motivo de severas críticas à *diairesis* desde os tempos antigos até o os nossos dias (RYLE: 1965 e GILL: 2008). Para compreendermos melhor o alcance e a força dessa prescrição, é preciso analisar mais cuidadosamente as instruções passadas pelo Estrangeiro. Depois de recomendar o procedimento dicotômico com expressões como “é mais seguro” (262b) e “melhor seguiria às formas específicas” (262e), ele complementa com a instrução: “e se nos decidíssemos a não separar nem caracterizar, relativamente aos demais, os Lídios, os Frígios, ou outras unidades senão quando já não fosse mais possível obter uma divisão em que cada um dos termos seria, ao mesmo tempo, gênero e parte” (262e-263a). Apresenta-se aqui uma distinção entre “gênero” e “parte” que o Estrangeiro se recusa a explicar de pronto (263c), limitando-se a esclarecer que uma mesma espécie pode ser parte daquilo de que é espécie e espécie de suas próprias partes. De toda forma, essa instrução parece dizer que a última divisão, quando as formas divididas forem apenas parte e não gênero de mais nada, pode não ser dicotômica. Mais adiante, durante a *diairesis* da arte da tecelagem, apresentada como paradigma, o Estrangeiro afirma (287b-c):

“Sabes que é difícil dividi-las em duas? (...) Sendo impossível a divisão em duas, temos que dividi-las membro a membro, como a uma vítima. Pois é necessário sempre dividir no menor número de partes possível.”

Com razão Ackrill (1970) ponderou que, feita essa atenuação, a regra em sua inteireza pode simplesmente ser compreendida como um critério de economia:

sempre que possível, dividir em metades, número mínimo de partes em que se pode dividir um todo; quando isso não for viável, buscar o mais próximo disso possível. Seja qual for o caso, a regra da quantidade das partes divididas estará sempre submetida à regra hierarquicamente superior apresentada no *Fedro*: respeitar as juntas naturais e jamais proceder como um açougueiro inábil. É bem verdade que os próprios discípulos de Platão parecem ter levado mais ao pé da letra o imperativo dicotômico (TARÁN: 1981, pp. 65-66); e no entanto, conforme foi visto, não é isso o que diz o próprio texto de Platão.

As classificações negativas constituem todo um problema à parte. Vimos como parece ser intenção do Estrangeiro interditá-las na passagem em que trata de “gregos” e “bárbaros” e da hipotética distinção entre o número “dez mil” e “todos os demais”. Mas mesmo um leitor desatento notaria que, nas divisões que se seguem, mais de uma classificação negativa é feita: animais com chifres e sem chifres (265c), os que se procriam por cruzamento e os demais (265e), os com penas e os implumes (266e). E esses não são os únicos exemplos nas divisões platônicas (citemos de passagem a dos objetos de captura, discernidos entre animados e inanimados, em *Sofista* 220a).

Mary Louise Gill (2008) chama atenção para o fato de que as divisões privativas estão inteiramente de acordo com aquilo que havia sido estabelecido no *Sofista* (isto é, poucas horas antes, do ponto de vista dramático) a respeito das proposições negativas. Segundo ali se discutiu, uma negação não significa o oposto do termo negado, mas algo diferente dele dentro de um certo domínio (o gênero que os abarca); a classificação não-belo não delimita o oposto do belo, mas o outro do belo (257c-258c). Ambos, o belo e o não-belo, são igualmente seres (257e), e o não-belo é *uma forma* com uma natureza própria (258b-c). Dessa maneira, “bárbaro” e “os demais números que não dez mil” poderiam ser consideradas formas no *Sofista*.

Sob certo aspecto, concorda com essa idéia a objeção feita por Aristóteles às prescrições de Espeusipo, que exigia que as divisões exaurissem, em um gênero, todas as espécies antes de prosseguir (*Análíticos Posteriores* 2-13). Bastaria, diz Aristóteles, isolar a espécie que concerne à investigação e ignorar as que não são pertinentes¹⁵. De fato, o próprio Estrangeiro não parece se preocupar em ser

¹⁵ Para uma detalhada análise das discordâncias entre Espeusipo e Aristóteles quanto ao método das divisões, ver FALCON: 2000.

exaustivo na distinção das espécies internas de um gênero antes de dar prosseguimento às divisões, e isso mesmo quando as espécies são positivamente delimitadas. Um exemplo bastante claro disso é a divisão das artes no diálogo *Sofista*: inicialmente dividida entre as “produtivas” e “aquisitivas” (219a-c), distinção que vai servir às cinco primeiras definições do sofista, ela é mais tarde, na sexta definição, acrescida de uma nova espécie, a “arte da separação” (226c). Como não há menção de corrigir a divisão anterior, que aliás voltará a ser usada na sétima definição, é razoável supor que o método não exige a divisão exaustiva de cada gênero.

Anotadas tais observações, ganha força a ponderação de Moravcsik (1971, pp. 163-164), segundo a qual o trecho destacado do *Político* não pretende interditar as classificações privativas, mas apenas orientar o dialético a procurar as juntas naturais, positivas ou negativas, sem que haja um critério ou procedimento padronizado que o faça perceber onde essas juntas estão.

6.3) Descrição sucinta do método a partir do inventário teórico.

Lapidadas todas as instruções e feitas as observações acima, é possível descrever sucintamente o método das divisões, tal como exposto no *Fedro*, no *Sofista* e no *Político*. Antes de mais nada, está claro que o propósito do método é o de definir uma forma específica, propósito esse que se articula de maneira evidente com a pergunta dos primeiros diálogos – “o que é x?” – e com a teoria das idéias das obras da maturidade¹⁶. O método chega a tal definição pelo expediente de alcançar o termo de uma ramificação do tipo gênero/espécie que pretende reproduzir as articulações ontológicas do real. Um procedimento inicial coleciona sob uma única forma uma série de tipos diversos que tenham algum traço característico em comum. O estabelecimento dessa forma generalizante parece ser mais ou menos arbitrário, uma noção comum e imediatamente

¹⁶ No capítulo “The nature of Socratic definition” do livro *Socrates* (1971), Guthrie chama atenção para o fato de que as definições dos primeiros diálogos, sendo definições de noções éticas – coragem, justiça, virtude –, têm sempre um caráter valorativo, e portanto retórico. Seriam aquilo que alguns comentadores chamam “definição persuasiva”: elas teriam menos o propósito de expressar a natureza de um ente do que o de convencer o interlocutor a adotar algum comportamento. Acrescento aqui: é interessante notar como o método das divisões se presta a definições perfeitamente “neutras” do ponto de vista moral. Ainda que as definições do sofista e do político possam comportar alguma espécie de valoração, os exemplos do pescador com anzóis e da arte de tecer são suficientes para prová-lo.

compreendida por todos. Tal forma é depois dividida em subtipos mutuamente excludentes, de acordo com características comuns que as diferenciem. Articula-se então um jogo de semelhanças (que fazem desses subtipos participantes de uma mesma forma geral) e diferenças (que as separam em subtipos). As coleções podem ocorrer em qualquer ponto da divisão, como se vê pelos exemplos dados; vê-se que, no meio de uma *diairesis*, o Estrangeiro comumente se detém com o intuito de recolher ocorrências que se aglutinem como um subtipo da forma anteriormente discernida. Como exemplo, escolheremos dentre muitos o ocorrido na sexta definição do sofista (226a-c), uma vez estabelecido que partiam do gênero “arte”:

“Estrangeiro: (...) não temos nome para designar os trabalhos domésticos? (...) filtrar, peneirar, escolher, debulhar. (...) Além deles, cardar, desembaraçar, entrelaçar, e mil outros (...) É à separação que se referem todas estas palavras. (...) Assim, deduzo que há uma arte incluída em todos eles (...) A arte de separar.”

Essa forma geral é então dividida em partes, preferencialmente duas. A instrução de proceder por “juntas naturais” pode dar a entender que exista apenas uma maneira de dividir tal forma, mas os exemplos arrolados dão testemunho de algo diverso. Se no *Sofista* as artes são divididas em duas, e depois surge um terceiro subtipo, no início do *Político* o Estrangeiro propõe que comecem, como anteriormente, dividindo o conhecimento, mas *não do mesmo modo* (258b). Aqui, o conhecimento é dividido entre “prático” e “teórico”. A maneira como se recorta uma forma é escolhida pela espécie a ser definida, e as juntas da realidade parecem mais complexas do que as de um simples animal.

As divisões devem proceder separando o menor número possível de partes, segundo a regra de economia estabelecida acima. Elas podem também ser feitas com base em critérios privativos, como se vê por vários exemplos apresentados nos dois diálogos, mas devem sempre respeitar as possibilidades deixadas pela realidade. As divisões podem mesmo ser muitas, “por membros”, como num rito sacrificial (*Político* 287c), o que, ao menos nos exemplos dados, geralmente ocorre no fim das divisões (tal procedimento aparece na última divisão da arte da tecelagem e na última divisão do político, que o discerne dos demais tipos que cuidam dos homens). O método prossegue até que, por fim, se alcance a forma procurada. A definição poderá ser apresentada como uma série de qualificativos

para a forma inicial (arte “da aquisição, da troca, da troca comercial, da importação, da importação espiritual, que negocia discursos e ensinamentos relativos à virtude, eis, em seu segundo aspecto, o que é a sofística”, *Sofista* 224c-d), ou de forma mais abreviada (“comerciante, por atacado, das ciências relativas à alma”, *Sofista* 231d); a rigor, como veremos a seguir, pouco importa o nome dado à forma delimitada.

6.4) A *diáresis* como articulação final de todos os métodos de Platão.

Se o método adotado por um filósofo é sempre um ponto fundamental na análise da sua obra, na filosofia platônica esse assunto é especialmente decisivo. Não se pode jamais esquecer que o autor da *República* fez uma clara opção pelos diálogos, e não por tratados expositivos, como forma literária e veículo do seu pensamento. E, se o fez, é porque manifestamente pretendia registrar e exibir os processos de aquisição do conhecimento, e não simplesmente transmitir conteúdos doutrinários. Observar cuidadosamente o processo de investigação, desde o levantamento dos problemas até a proposição e análise das soluções, é absolutamente imprescindível; abster-se de fazê-lo é desrespeitar frontalmente as escolhas feitas pelo próprio Platão. Aliás, tão somente a multiplicidade das doutrinas apresentadas ao longo dos diálogos – a variedade de mitos escatológicos, as muitas contradições na caracterização da teoria das formas, a constância com que teses são adotadas e abandonadas – deveria servir como pista dessa grande obviedade: a de que Platão quer ensinar seu leitor e discípulo a pensar, e não meter-lhe idéias na cabeça.

É também por essa razão que é especialmente meritória e rica em possibilidades a proposta de Richard Robinson, apresentada em seu clássico *Plato's early dialectics* (1966), de dividir a obra platônica pelos métodos utilizados. Dividir a obra, contudo, não é o suficiente; seria preciso empreender um minucioso trabalho de análise desses métodos e de seus propósitos, e também da relação que uns têm com os outros. Em seu livro, Robinson chega a realizar esse trabalho com o método do *elenchus* e com o método das hipóteses, e argutamente faz ver que este último é um tipo especial daquele: não é possível trabalhar com hipóteses sem igualmente trabalhar com refutação e com o

constante propósito de testar os limites e as resistências das teses levantadas (p. 177). O próprio título da obra anuncia que o estudo dos métodos platônicos não irá até os escritos da última fase, e se deterá nos últimos diálogos da maturidade. Assim, ali nada se diz a respeito da articulação desses dois métodos com a *diairesis*.

O propósito desta seção é o de apresentar uma proposta de complementar esse trabalho, sucintamente mostrando que o método das divisões é como que a culminação desse processo; ele não substitui o *elenchus* e as hipóteses, mas antes os supõe, os articula e os complementa. Ao fim e ao cabo, poderemos concluir que Platão não desenvolveu três métodos distintos, mas apenas um método tornado gradualmente mais e mais complexo, método este que passa a envolver diversos procedimentos intelectuais distintos. Com isso, poderemos chegar mais perto de um sentido unitário para o termo “dialética”, que, conforme apontou o próprio Robinson (*idem*, p. 52), apesar de se revestir de significados diversos ao longo da obra platônica, parece sempre ser o nome dado a qual fosse o meio utilizado no momento para chegar às essências imutáveis.

Vimos nas primeiras páginas deste trabalho que o método do *elenchus* se associa aos primeiros diálogos platônicos e à pergunta “o que é x?”. O procedimento refutativo não tem como propósito chegar a uma resposta para a questão, mas simplesmente o de pôr à prova as crenças do interlocutor, expondo suas fragilidades, inconsistências e contradições. Ele não é em absoluto um método de obtenção das definições.

Já o método das hipóteses, característico dos diálogos posteriores à apresentação da teoria das formas, consiste em levantar e estabelecer temporariamente como verdadeira determinada afirmação a respeito da estrutura do real, para fins de investigação e teste de consistência. Ele envolve o *elenchus* justamente na medida em que expõe as proposições a constantes tentativas de refutação e põe à prova, da mesma maneira como acontecia nos primeiros diálogos, a consistência e a veracidade das proposições. Os dois métodos, em conjunto, formam a *pars destruens* e a *pars construens* de um mesmo processo. Curiosamente, em nenhum dos diálogos o método das hipóteses é utilizado com fins de obtenção das definições. Ele se associa à teoria das formas transcendentais, que aliás é, ela própria, apresentada como uma hipótese (*Fédon* 100b-101d); é

significativo que um novo método surja justamente no momento em que tal teoria entra em crise.

O método das divisões é apresentado no *Fedro* como o método dialético por excelência, aquele que foi responsável pelo êxito da investigação ali empreendida. A tese aqui apresentada é a de que a *diairesis* é na verdade a articulação de todos esses métodos, mas já com o propósito específico de encontrar as definições buscadas desde os primeiros diálogos. Dessa maneira, ele é uma espécie de culminação de todo o projeto filosófico socrático-platônico; é o recurso pelo qual a grande questão *tí estin*; pode finalmente ser respondida.

Vejam os. O método das divisões é uma maneira de articular proposições encadeadas, de modo a torná-las mais e mais restritivas. Concatenadas entre si, elas formam uma série apofântica de afirmações sobre a realidade, que aos poucos delimitam o objeto estudado. Para chegarmos a uma definição como “o sofista é um caçador de jovens ricos”, foi preciso encadearmos uma série de proposições como “a caça é uma arte aquisitiva” e “a arte aquisitiva é uma arte”; afirmar que “a sofística é uma caça” já implica afirmar que “a sofística é uma arte aquisitiva”, e também “uma arte” etc. Cada uma das predicções é uma delimitação no modo de ser do ente definido; cada uma restringe mais o campo em que se encontra o *definiendum*, e cada uma das divisões (isto é, das possibilidades de predicções) exige que se opte por uma delimitação onde encaixar aquilo que se investiga. E eis o que é fundamental frisar aqui: cada uma dessas predicções tem caráter hipotético. Dada uma série de tal forma encadeada de afirmações sobre a realidade, uma única hipótese derrubada põe em xeque toda a complexa teia de que resulta a definição.

De fato, é exatamente isso o que se vê acontecer com as definições de objetos de difícil análise, como os do *Sofista* e do *Político*, que só são estabelecidas depois de diversas tentativas temporariamente postas e abandonadas¹⁷. Depois de cinco predicções que apontavam o sofista como pertencente à região das “artes aquisitivas”, e de uma sexta que o localizava entre as “artes separativas”, finalmente a definição final é encontrada entre as “artes

¹⁷ Discutiremos a seguir a tese segundo a qual todas as definições do sofista são igualmente válidas por tratar-se na verdade de “caracterizações únicas” (MORAVIKSIC: 1973). Ainda que tal tese fosse verdadeira, e não cremos que seja, isso não parece invalidar a idéia de que elas são apresentadas como uma série de proposições hipotéticas.

produtivas”. Todas as sete definições são hipotéticas, e a rigor exponencialmente hipotéticas, na medida em que envolvem hipóteses sobre hipóteses. Só a sétima definição passa no teste de ter todas elas simultaneamente verificadas pelo critério “todo e apenas” – o de abarcar todos os sofistas e apenas eles. E o mesmo poderia ser observado no caso do *Político*, já que mais de uma definição é recusada no curso da investigação até que se encontre a delimitação final, tida como satisfatória.

Uma vez envolvendo e sintetizando todos os métodos desenvolvidos na filosofia socrático-platônica, não espanta pois que a *diairesis* seja a última arte a receber de Platão o nome de dialética. De fato, se dialetizar é a atividade de buscar as essências, de encontrar a unidade inteligível na multiplicidade sensível, de discernir nos entes as suas mesmidades e alteridades, aquilo que os une e o que os separa, então o método das divisões é a dialética por excelência. Com isso se chega à articulação de necessidades, possibilidades e impossibilidades (*Sofista* 235e) que constitui o núcleo ontológico dos entes, núcleo este que pode ser traduzido sob a forma de um *logos* que articule uma série de predicções compactadas.

7. ANÁLISE DA DIAIRESIS COMO PROPOSTA ONTOLÓGICA

7.1) Definição essencial ou “caracterização única”?

Um dos pontos mais controversos de toda a obra de Platão é a razão das diversas definições do sofista dadas no início do diálogo homônimo. A questão é sumamente relevante e, com razão, da interpretação que se dá a essa passagem dependerá a maneira como entendemos a última fase do pensamento platônico. Existem basicamente dois grandes grupos de interpretação. O primeiro deles, cujo grande representante é Moravcsik, toma todas as sete definições como igualmente válidas, por não se tratar de definições essenciais, mas sim de “caracterizações únicas”. Segundo essa leitura, da mesma maneira como a forma do número dois pode ser igualmente delimitada pelas expressões “antecessor do três na série dos números naturais” ou “raiz cúbica de oito” ou “o primeiro número primo”, assim também o sofista poderia ser igualmente caracterizado como “varejista do conhecimento” ou “caçador de jovens ricos” ou ainda “produtor de imagens”. Moravcsik admite a existência de uma hierarquia entre essas caracterizações, que seria a razão do prosseguimento da discussão mesmo depois de encontradas várias delimitações válidas; mas isso contudo não significa que houvesse uma definição certa e outras erradas. O termo moderno “definição”, aliás, não seria apropriadamente empregado nesse caso, diz o intérprete: ele levaria a pressupor a delimitação de uma essência em sentido forte. Diz Moravcsik (1973, p. 165):

This way of construing the ‘logoi’ leaves it quite open whether an art like sophistry is to be grasped through one division or many. The ‘logos’ is simply a unique characterization; nothing is said about synonymy, equivalence, etc. hence the retuctance of this writer to use the expression ‘definition’ in this context.¹⁸

¹⁸ Tradução minha: “Essa maneira de construir os ‘logoi’ deixa bastante em aberto se uma arte como a sofística deve ser alcançada por uma divisão ou por muitas. O ‘logos’ é apenas uma caracterização única; nada se diz a respeito de sinonímia, equivalência etc. e daí a relutância deste autor em usar a expressão ‘definição’ nesse contexto.”

Outros intérpretes, como Cornford (1960) e Taylor (1961), crêem que não: as primeiras definições do sofista são tentativas malogradas que não atingem o propósito de circunscrever a essência do objeto investigado. Elas ajudam a elucidar a questão na medida em que apresentam aspectos pelos quais os sofistas são comumente reconhecidos, mas são fundamentalmente tentativas erradas de definição, hipóteses que devem ser abandonadas.

A controvérsia tem naturalmente conseqüências importantes. Afirmar que as definições são caracterizações únicas não implica necessariamente dizer que os entes são desprovidos de uma essência em sentido forte, mas certamente abriria essa possibilidade. Se se aceita essa tese, o último Platão poderia estar flertando com uma espécie de nominalismo: os entes poderiam ser compreendidos como agregados de propriedades ontológicas sem hierarquia ou sem um centro forte e estruturante, e como tais poderiam ser alvos de diferentes recortes epistemológicos. A diferença entre o último Platão e aquele dos grandes diálogos da maturidade seria grande, quase abismal. Se, ao contrário, crê-se na hipótese contrária, as incompatibilidades entre a teoria das formas clássica e sua versão tardia são bem mais tênues, e podem ser encaradas como uma mera revisão ou ajuste interno.

Existem fortes razões, creio, para desconsiderar a hipótese das caracterizações únicas igualmente válidas. A principal delas é a que se segue. Tal hipótese supõe que um mesmo conjunto de entes esteja sendo delimitado pelas diversas definições. Da mesma maneira como é o mesmo “número dois” que se delimita com as fórmulas “metade de quatro” e “dobro de um”, assim deveriam ser os mesmos indivíduos abrangidos pelas sete definições do *Sofista*. Em termos anacrônicos, poderíamos dizer que as diversas definições deveriam ter intenções diferentes, porém com a mesma extensão em todos os casos. Ora, o que se vê nas sucessivas definições do *Sofista* é que elas estabelecem conjuntos mutuamente excludentes. A primeira (“caçador de jovens ricos”) e a quinta definições (“contraditor que ganha dinheiro para se exhibir em público”, paráfrase) até podem ser coadunadas entre si e com as demais; a segunda, a terceira e a quarta, entretanto, parecem necessariamente se excluir reciprocamente. Um mesmo indivíduo não pode ao mesmo tempo ser vendedor exclusivo de seus próprios

produtos e atravessador de produtos alheios, ou comerciante do varejo e simultaneamente do atacado. Excludentes entre si, elas não podem ser indiferentemente válidas. A esse respeito, aliás, é bastante interessante a proposição de Cornford (1960, pp. 173-177), segundo a qual algumas das definições iniciais do diálogo tinham como alvo sofistas específicos, ilustres figuras contemporâneas de Platão; outras poderiam visar a grupos de indivíduos também facilmente reconhecíveis pelo leitor de sua época. “Caçador de jovens ricos” seria uma referência a Protágoras; Hípias se enquadraria entre os comerciantes de sabedoria; a quinta definição, como aliás percebe qualquer leitor familiarizado com a obra de Platão, parece ser uma referência aos irmãos Eutidemo e Dionisodoro.

O fato de que as definições não se equivalem, e de que é preciso buscar a única proposição capaz de expressar a essência do ente investigado, fica também bastante claro pelo passo 231b-c: “Mas sinto-me hesitante ante a multiplicidade de seus aspectos: como deverei realmente definir a sofística se quiser dar uma fórmula verídica e segura?” E mais adiante, em 232a:

Estrangeiro: Não crês, que, quando um homem se nos apresenta dotado de múltiplos misteres, ainda que para designá-lo baste o nome de uma única arte, trata-se apenas de uma aparência, que não é uma aparência verdadeira, e que ela, evidentemente, só se impõe, a propósito de uma dada arte, porque não sabemos nela encontrar o centro em que todos esses misteres vêm unificar-se, ficando nós, dessa forma, obrigados a dar, a quem for assim dotado, vários nomes em lugar de um só?

Há pois, no entender do Estrangeiro, uma essência a ser buscada, a qual, encontrada e expressa em palavras, unificaria todas as aparências enganosas de que o sofista se revestiu. Essa essência unificadora, conforme veremos a seguir, pode não ser uma unidade pura, autônoma e incomposta, tal como concebida anteriormente, mas certamente existe e merece esse nome. A diferença entre as definições portanto não é a de uma gradação entre uma caracterização boa e outra melhor; é a significativa diferença entre uma definição essencial correta e outras inadequadas. O que se busca nos diálogos da trilogia inacabada é uma definição essencial, com todo o peso dessa palavra. As seis primeiras definições do sofista

são portanto hipóteses abandonadas, e não caracterizações indiferentemente válidas.

7.2) A *symploké ton eidon*, a estrutura do real e a relação entre linguagem e mundo.

Se tomarmos o diálogo *Sofista* como um todo e analisarmos os assuntos de que ele trata, veremos que, por trás da aparência de heterogeneidade, existe entre eles uma íntima relação, e que não é mera contingência o fato de serem todos eles abordados na mesma obra. Logo no início, diz-se que o propósito da investigação é o de discutir a natureza da arte sofística; para tanto, utiliza-se o método das divisões; fala-se da possibilidade da existência de imagens; aborda-se o tema da *symploke ton eidon*, isto é, a tessitura das formas imateriais; apresenta-se uma teoria da predicação e, a partir dela, uma teoria da predicação negativa. O fundo que une todos esses assuntos é uma complexa visão da estrutura da realidade e da relação entre essa complexa estrutura e o discurso humano. Todas elas têm relação, conforme veremos, com o método das divisões.

Platão parece ter três preocupações principais no mencionado diálogo: 1) falar da estrutura ontológica do real; 2) falar do tecido da linguagem; 3) e, sobretudo, expor a forma como o tecido da linguagem seria capaz de reproduzir as articulações existentes no real. A idéia é estabelecer a tese do *isomorfismo*, segundo a qual mundo e *logos* têm um fundo estrutural semelhante, e com isso superar a tese contrária, adotada pelos sofistas, de que a linguagem seria uma esfera independente e inteiramente autônoma em relação ao real. Tal tese era especialmente conveniente para o exercício da sofística, uma vez que "liberaria" a palavra para o exercício do livre discurso, sem que ele fosse constrangido pela obrigação de se reportar ao real. Em outros termos, as palavras jamais seriam o instrumento de uma verdadeira ciência.

Essa relação não será porém investigada na mesma chave com que havia sido abordada no *Crátilo*, em que o elo fundamental entre discurso e realidade se daria atomisticamente pela relação entre palavras e coisas. Platão faz questão de pôr na boca do Estrangeiro reiteradamente a afirmação da irrelevância da relação entre as noções investigadas e os nomes que lhes são dados. Em 218c, o Estrangeiro afirma que a distinção nominal é insuficiente para apreender a verdadeira diferença ontológica entre os entes. Referindo-se ao filósofo e ao sofista, afirma: "Contudo, é preciso instaurar um acordo quanto à coisa mesma, através do *logos*, mais do quanto ao simples nome, separado do *logos*". No decorrer do diálogo, por mais de uma vez esbarra-se em uma forma perfeitamente discernida (e portanto existente) que no entanto não dispõe de nenhum nome (*Sofista* 226d); complementarmente, no célebre trecho da divisão da humanidade entre “gregos” e “bárbaros”, no *Político*, o Estrangeiro dá ênfase ao fato de que a existência desses nomes não significa em absoluto a existência de unidades formais correspondentes. O que fica aí implícito é que o entendimento vulgar pode reunir sob um único nome uma falsa unidade, puramente arbitrária, sem respeitar as juntas do real; cabe ao filósofo discernir corretamente as formas independentemente das noções correntes.

Conforme já vimos, a mera proposição da *diairesis* como método para obter definições já traz implícita uma determinada concepção da relação das formas entre si e, portanto, uma nova visão da própria estrutura da realidade. Dividir o mundo das idéias e estabelecer entre elas uma teia de relações implica afirmar que elas não são puras unidades estanques, que não são mônadas isoladas umas das outras. A relação das idéias entre si é o que vai permitir que, na linguagem, estabeleçamos relações entre conceitos; é o fundamento das predicções e portanto de todo o conhecimento. A combinação de conceitos não seria senão uma imagem da combinação entre as formas, e é exatamente isso o que permite o surgimento da primeira teoria da predicção da história do pensamento ocidental.

Na estrutura diairética da realidade, as formas serão discernidas como uma articulação de necessidades, possibilidades e impossibilidades ontológicas (*Sofista* 253d-e), isto é, de combinações com outras formas. É dessa forma que a limitação do ente é reproduzida pelo discurso humano: a pergunta “o que é x?” deve então ser respondida com uma série compacta de predicções encadeadas; cada uma dessas predicções delimita ontologicamente o lugar do ente em questão,

estabelecendo uma esfera de possíveis relações. Podemos ilustrar essa noção com o exemplo da caça, uma forma intermediária na primeira divisão apresentada no *Sofista*: ela é necessariamente uma arte, pois é uma subdivisão de uma subdivisão dela; é possivelmente uma pesca, que é uma das suas próprias subdivisões; e é necessariamente uma arte não-produtiva, pois se enquadra na subdivisão “arte aquisitiva”, que exclui *in limine* todas as artes produtivas. Assim, uma única forma é ontologicamente delimitada nessa teia por uma série de outras formas, e só pode ser compreendida em relação a todas elas.

O método das divisões vai permitir que aos poucos se circunscrevam as fronteiras ontológicas do ente, numa operação que permitirá ao discurso e ao pensamento alcançar. O ser limitado dos entes pertencentes à mesma espécie encontra perfeita correspondência na forma verbal conhecida como predicação – ou melhor, na série de predicações que estabelecem as definições, que nada mais são do que a expressão de essências determinadas. Ao estabelecer essas fronteiras, a *diairesis* reserva ao ente a pequena porção de ser que lhe cabe e a imensamente maior porção de não-ser que o delimita. Daí que a discussão a respeito da proposição negativa ganhe tamanho relevo na discussão do *Sofista*: as divisões só serão possíveis se o *logos* for capaz de integrar o elemento negativo a si – trazer o não-ser à fala, integrá-lo a um discurso. A única maneira de prosseguir seria violar a interdição parmenídica e seguir a vereda que investiga a maneira misteriosa com que ser e não-ser entrelaçam-se nos entes (é nesse ponto da investigação que surge o célebre termo *symploke*, em 240c). Há aqui uma busca em dois sentidos: a singularidade e a identidade do ente (aquilo que ele de fato *é*) e aquilo que o delimita, que o encerra e que, por outro lado, o torna apreensível (aquilo que ele *não é*). Trata-se pois de um processo de divisão e de reunião (265d-266d). E o propósito da dialética é o de, na qualidade de “ciência do ser”, abarcar o campo de possibilidades no qual se mostram as conjunções e separações estruturais.

Para esclarecer essa passagem, recuemos um pouco no processo que conduz o diálogo. O sofista é acusado de produzir “imagens com as palavras” (236c); o próprio Estrangeiro levanta a contra-tese apelando para Parmênides: não existem imagens; cada coisa é o que é (237a). Como não é possível dizer o não-ser (237e), todo discurso diz o ser, o que é o mesmo que dizer: todo discurso é verdadeiro. Seria preciso observá-lo como pura positividade, sem nada nele projetar. Tal proposta poria em xeque rigorosamente toda a ontologia platônica, uma vez que,

nela, não só a linguagem é imagem do mundo, mas o próprio mundo seria uma imagem das formas, estas a verdadeira realidade. Para salvaguardar a possibilidade de existência de discursos e opiniões falsas, e a rigor a possibilidade do próprio discurso referencial, seria preciso cometer o parricídio e questionar a interdição parmenídica (241d-242a).

A partir daí o Estrangeiro propõe toda uma ontologia que prova ser possível dizer o falso. Ele apresenta então o “não-ser como outro” (256b): os entes são e infinitamente não são (256e), porque, para serem algo, elas têm de não ser uma infinidade de outros algos. É o avesso do tecido: o “não ser todo o resto” é parte estruturante do “ser algo”; é o que estabelece os seus limites ontológicos. Platão aqui discorda de Parmênides quanto a isso: o não ser ajuda a delimitar o ser. Com isso, ele afirma a possibilidade do discurso negativo verdadeiro: “isto não é y” faz parte, negativamente, da verdade do ente “x”. E, conforme diz Iglésias (1997), fica assim provada a possibilidade do falso: o negativo integra a positividade do ente; cada outro-do-ente é uma parte, ainda que infinitesimal, da definição negativa do ente. E o discurso falso seria aquele que reproduz uma imbricação inexistente, que perverte a relação positivo/negativo, ou que inverte essa relação predicativa entre ser e não ser algo. Para os eleatas, isso seria a projeção de uma ausência; para Platão, é a delimitação ontológica do ente. Partindo de uma premissa anti-intuitiva (sob certo aspecto, o não-ser é), Platão logra salvar os fenômenos e a possibilidade do discurso.

Como se vê, a simples proposição do método das divisões pôs a necessidade de uma série de considerações de imenso alcance lógico e ontológico. O ser por ele implicado é um ser plural, com uma infinidade de modos de ser entrelaçados entre si, e o discurso humano é tido como algo que pode ou não reproduzir em sua esfera esses entrelaçamentos. Tais considerações obrigam Platão a encontrar uma forma de ultrapassar o beco-sem-saída eleático no que concerne à realidade, a linguagem e a relação entre ambos. Essa é a lição principal do *Sofista* e a grande consequência necessária da proposição do método das divisões e da *symploke ton eidon*: a inscrição do negativo e da alteridade na tessitura do real, não como mero artifício da linguagem, mas como elemento estruturante do mundo.

A *diairesis* implica um mundo das formas que é como que um entrelaçado entre várias outras formas; se o inteligível imaterial é uma teia, então a unidade significacional também o é. A proposição é uma nova unidade, e só ela pode ser verdadeira ou falsa, nunca um nome arbitrário isoladamente considerado. *Onoma* e *rhema* formam uma *symploke*, um tecido, uma imbricação. O primeiro identifica, o segundo descreve, atribui ou predica. Daí que a questão da diversidade lingüística se torne irrelevante: pouco importa o nome associado à coisa; importa antes saber se esses nomes, convencionais ou não, estabelecem entre si uma relação efetivamente existente da realidade.

Esse é o fundamento da relação entre linguagem e ontologia em que se sustenta a última dialética platônica: há uma forma semelhante entre essas duas esferas, e as imbricações da realidade se reproduzem nas imbricações da fala. Eis aí a famosa noção de *isomorfismo*, tão fundamental na sua filosofia: a linguagem é uma imagem do mundo e o mundo é um modelo para a linguagem. Ambos, linguagem e mundo da experiência, estão delimitados pelas mesmas fronteiras da tessitura das formas; ambas as esferas teriam fundo estrutural semelhante e seriam imagens refletidas das *eide* eternas, apenas rebatidas em “superfícies” diferentes¹⁹. Haveria assim uma estrutura lógica – isto é, discursiva – na própria realidade sensível. Para a pretensão da filosofia platônica, e a rigor da ciência em geral, o discurso tem de ser uma imagem, um ente cuja essência é ser referente, reprodução; e o mesmo poderia ser dito do próprio mundo da experiência. Encontrar um lugar ontológico para as imagens é, por consequência, encontrar um lugar ontológico para a própria realidade sensível, integrá-la no campo do cognoscível.

¹⁹ Vê-se que não são gratuitas as comparações entre a gramática e a maneira como as formas se organizam (*Sofista* 252e-253c).

No diálogo *Timeu*, essa idéia ganhará o primeiro plano, e o mundo criado será descrito como o produto de uma inteligência, da Inteligência por excelência, e assim permeado de racionalidade. O real é conceitualmente estruturado, e portanto é não só acessível à inteligência humana como, a rigor, foi feito para ela. E, sendo um elo entre duas inteligências, o mundo criado se assemelha maximamente, ele próprio, a uma linguagem²⁰.

²⁰ Ver a respeito BRISSON: 2003, capítulo “O discurso como universo e o universo como discurso”.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Platão dedicou grande parte de sua obra e de seus esforços filosóficos a encontrar uma resposta para a pergunta “o que é x?”. A mera apresentação dessa pergunta, já em seus primeiros escritos, constitui por si própria um mérito filosófico inestimável a ser creditado ao empreendimento socrático-platônico, e também um imenso passo para o estabelecimento da filosofia e da ciência ocidentais.

Ao longo dos diálogos, essa questão foi abordada de maneiras diferentes e a partir de ângulos diversos. Entre os primeiros escritos, parece imperar uma certa vagueza em torno da pergunta fundamental, tanto em relação ao método de se obter uma resposta satisfatória quanto em relação ao próprio objeto investigado. Tal vagueza não deve ser causa de espanto: a pergunta *tí estin*, inteiramente nova, punha uma questão ainda inaudita na história do pensamento humano, e a reação dos interlocutores dos primeiros diálogos dá testemunho do caráter vertiginosamente inesperado da questão.

Nas obras que se seguem às chamadas “socráticas”, Platão volta sua atenção para a discussão da existência ou não daquilo que procurava nos entes: um núcleo ontológico imutável e imaterial. Essa noção é apresentada sob a forma de uma hipótese, uma possibilidade de explicação para o real e de fundamentação para o conhecimento. O filósofo passa então a discursar sobre o modo de ser das *eide*, sobre a sua relação com o mundo, com a *polis* e com aqueles que se propõem a encontrá-las. Deixa de se perguntar a respeito das essências e passa a elaborar uma “essenciologia”. Curiosamente, há ainda uma grande ausência: um método claro e distinto com o qual o amigo das formas possa encontrar a unidade inteligível que faz com que os entes sejam o que são.

É só na última fase de seu pensamento, e sintomaticamente depois que o próprio Platão registrou e assimilou muitas das críticas que se faziam à primeira versão da teoria das formas, que o filósofo apresenta a nova proposta dialética que caracterizaria seus escritos tardios: o método das divisões. A *diairesis* é, ao mesmo tempo, um método de encontrar definições e uma sutil e complexa proposta de descrição da realidade. Sua utilização tem alcance a um só tempo

lógico, ontológico e epistemológico, na medida em que: 1) supõe uma determinada estruturação do real; 2) permite forjar discursos que pretendem descrever acuradamente tal estrutura; e 3) tem o propósito de levar o entendimento humano a compreender tudo o que um determinado ente é. Assim, o método das divisões é simultaneamente a satisfação de uma carência metodológica há muito existente e uma revisão de alguns dos mais fundamentais pontos da cosmovisão dos diálogos da maturidade.

Através de um inventário teórico espalhado por diversos textos, vimos quais são os procedimentos envolvidos na *diairesis*: de um lado, a maneira como Platão pretende encontrar unidade na multiplicidade caótica das noções comuns; de outro, como propõe dividir essa unidade em suas “juntas naturais”. Conforme foi analisado, alguns dos principais procedimentos são apresentados de modo não inteiramente claro, e é preciso recorrer aos muitos exemplos para compreender o verdadeiro intuito do filósofo. Algumas das regras mais comumente associadas ao método – as divisões dicotômicas e a interdição das classificações negativas – não são em momento nenhum explicitamente estabelecidas, e são ambas desobedecidas pelo Estrangeiro, que nos escritos faz as vezes de mestre do método.

Também apresentamos uma hipótese que pretende explicar por que, na última fase da sua obra, Platão considera o método das divisões como *a dialética* por excelência: ele não é apenas um método entre outros, mas uma forma de concatenar todos os métodos até então desenvolvidos pela filosofia socrático-platônica. Ele envolve e articula tanto a refutação metódica do *elenchus* quanto o exame de proposições provisórias das hipóteses, simplesmente pelo expediente de encadear uma série de proposições que, uma a uma, delimitam o “lugar ontológico” do ente investigado. Se “dialética” é o nome dado por Platão a qualquer que seja o procedimento usado para encontrar e expressar as essências, então o método das divisões é de fato a grande proposta dialética apresentada na obra platônica.

Por fim, vimos qual a metafísica implicada pelo método das divisões. As unidades inteligíveis não são puras mônadas incompostas, mas imbricadas tessituras ontológicas que comportam complexas relações entre si. São unidades múltiplas ou multiplicidades unas, se quisermos assim nos expressar. E é exatamente isso o que permite à linguagem humana circunscrever a essência dos entes: as predicções, que são relações entre conceitos, reproduzem as relações de mútuo pertencimento das formas entre si. Cada predicção é um corte delimitador no modo de ser das coisas, na medida em que afirmar que um dado ente *é algo* é também, simultaneamente, afirmar que ele *não é uma infinidade de outros algos*; o que cada divisão faz é interditar pelo menos metade da “região ontológica” em questão; as divisões portanto mais excluem do que incluem; mais estabelecem não-ser do que ser.

E será justamente esse o fundamento último da relação estabelecida por Platão entre linguagem e realidade: o ser limitado dos entes pertencentes a uma mesma espécie encontra perfeita correspondência na forma verbal conhecida como predicção; ou, melhor dizendo, na série encadeada de predicções que delimitam uma definição (que não é senão a expressão lingüística de uma essência particular). A série encadeada de predicções que vai resultar na definição de um ente será um longo processo de exclusões e delimitações que terminará por estabelecer a pequena porção de ser que cabe ao ente. Daí que, para o bom funcionamento das divisões, seja fundamental o estabelecimento de uma consistente teoria da predicção negativa, ou do discurso sobre o não-ser, que, no diálogo *Sofista*, ocupará parte substancial da discussão.

Uma noção especialmente importante no último Platão se assentará nessa visão da linguagem e da realidade estabelecida nos diálogos das divisões. Porque é nessa concepção da relação entre *logos* e mundo que se assenta a tese isomórfica: eles têm um fundo estrutural comum e uma forma semelhante, que permite que ambos corram paralelamente. A fala humana reproduz aspectos do real e portanto é capaz de produzir e comunicar saber. Existe, por fim, algo ainda mais forte nessa concepção: dizer que a linguagem é semelhante à realidade é também dizer, sob outro aspecto, que o real é semelhante à linguagem. O mundo da experiência é inteligível porque é produto de uma inteligência, coisa que ficará especialmente evidenciada no mito do *Timeu*. Oriundo de uma inteligência (a divina), e dirigida a outra inteligência (a humana), a realidade constituiria então

um elo entre inteligências, que é a definição mesma de linguagem. O mundo ganha portanto ares de um discurso divino dirigido aos homens; cada ser limitado é uma série de predicções divinas que nos cabe compreender e traduzir em *logos* humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. TEXTOS DE PLATÃO

PLATÃO. *Complete works*. 12v. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd.

_____. *Oeuvres complètes*. 14v. Collection des Universités de France. Paris: Lês Belles Lettres, 1920-1964.

_____. *Oeuvres complètes*. Traduction et notes Leon Robin, avec la collaboration de M. J. Moreau, 2v., Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *The collected dialogues of Plato: including the letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, with introduction, prefatory and notes. Princeton: Princeton University Press, 1963.

_____. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Eutífron*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

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

_____. *Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Livraria do Globo, 1945.

_____. *Mênon*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2001.

_____. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2003.

_____. *Parmenides*. Tradução, introdução e notas de Mary Louise Gill. Hackett Publishing Company, 1996.

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

_____. *República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

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

_____. *The sophist & The Statesman*. Tradução e introdução de Charles Taylor. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1961.

_____. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

2. DICIONÁRIOS

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1957.

LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *Greek-English Lexicon – With a revised supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

3. ESTUDOS E ARTIGOS

ACKRILL, J. L. “In defence of platonic division”, in *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

ANNAS, Julia (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy – Vol VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

ARÊAS, James Bastos. *A instauração ontológica no ‘Sofista’ de Platão*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1999.

ARISTÓTELES. *Complete works*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____. *Metafísica*. Tradução trilingue Valentim García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni REale. Tradução Marcelo Perine, 3v.. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2002.

_____. *Órganon*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005.

AUBENQUE, Pierre (org.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Paris: Bibliopolis, 1991.

BARNES, J. (org.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BENSON, Hugh H. “The priority of definition and the socratic elenchus”, in *Oxford studies in ancient philosophy*, v. VIII, 1990, 19-65.

BEVERSLUIS, J. “Socratic Definition”, in *American Philosophical Quarterly*, 1974, 331-6.

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

CAMPBELL, L. *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford: Claredon Press, 1867.

CHERNISS, H. F. “A economia filosófica da teoria das idéias”. Trad. Irley Fernandes Franco, in: *O que nos faz pensar*, n° 07. Rio de Janeiro: PUC-Rio, janeiro de 1990.

_____. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1946.

COHEN. S. M. “Plato’s method of division”, in *Patterns in Plato’s Thought*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.

CORNFORD, F. M. *Plato’s theory of knowledge*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1960.

CROMBIE, I. M. *An examination of Plato’s doctrines*, 2v. New York: Routledge & Kegan Paul, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FALCON, A. “Aristotle, Speusippus, and the method of division”, in *Classical Quarterly* 50.2. Londres: 2000.

GILL, M. L. "Division and definition in Plato's *Sophist* and *Statesman*", in D. Charles (ed.), *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2008.

_____. "Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman*", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

_____. "The divine method in Plato's *Philebus*", não publicado.

_____. "Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman*", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005.

_____. "Plato on Being a Not-Being: The Text of *Parmenides* 162A-B", in *Noctes Atticae*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2002.

_____. "Plato's *Phaedrus* and the Method of Hippocrates", in *The Modern Schoolman* 80 (2003).

_____. "Problems for Forms", in *A Companion to Plato*. Oxford/Boston: Blackwell, 2006.

GILL, Cristopher & McCABE, M. M (eds.). *Form and argument in late Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GORSKY, D. P. *Definition – logico-methodological problems*. Moscow: Progress Publishers, 1974.

GOSLING, J. C. B. *Platô: Philebus*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

GRIMM, Laura. *Definition in Plato's Meno. An inquiry in the light of logic and semantics into the kind of definition intended by Socrates when he asks "what is virtue?"*. Oslo: Oslo University Press, 1962.

GUTHRIE, W. C. K. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

HANKINSON, R. J. "Philosophy of science", in *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. Tradução de Richard Rojcewicz e André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

IGLÉSIAS, Maura. "A relação entre o não ser como negativo e o não ser como falso no 'Sofista' de Platão", in: *O que nos faz pensar*, nº 11, Vol. II, abril de 1997, pp. 5-44.

_____. "A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do *Sofista* de Platão", in *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, v.15. Campinas: Unicamp, 2003.

_____. "Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão", in *Idéias*, v. ano XI, n. 2. Campinas: Unicamp, 2005.

JACKSON, Henry. "Plato's Later Theory of Ideas. I. The Philebus and Aristotle's Metaphysics I, 6", in *The Journal of Philology*, X, 1882.

_____. "Plato's Later Theory of Ideas. III. The Timaeus", in *The Journal of Philology*, XIII, 1885.

_____. "Plato's Later Theory of Ideas. V. The Sophist". *The Journal of Philology*, XIV, 1885.

KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRAUT, R. (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MARCONDES, Danilo. "A concepção de linguagem no 'Crátilo' de Platão", in *Leopoldianum*, Vol. XIII, nº 36, 1986.

MARITAIN, Jacques. *A ordem dos conceitos. Lógica menor*. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

MCCABE, M. M. *Plato's Individuals*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

MORAVCSIK, J. M. E. "Plato's method of division", in *Patterns in Plato's Thought*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.

NOTOMI, N. *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

OWEN, G. E. L. "The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues", in *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 3, No. 1/2, pp. 79-95. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

PRIOR, William. *Unity and development in Plato's metaphysics*, London: Croom Helm, 1985.

ROBINSON, R. *Definition*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

_____. *Plato's early dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

ROSEN, Stanley. *Plato's Sophist. The drama of original and image*. New Haven: Yale University Press, 1983.

RYLE, G. "Plato's Parmênides", in *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.). London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

SALLIS, John. *Being and logos. Reading the platonic dialogues*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

SANTAS, Gerasimos. "The Socratic fallacy", in *Journal of the History of Philosophy*, 1972, 124-41.

SHOREY, Paul. *The unity of Plato's thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

TARÁN, L. *Speusipus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary*. Leiden, 1981.

VLASTOS, G. (ed.). *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.