

## A ADMIRÁVEL BOA NATUREZA DE TEETETO

[THE ADMIRABLE GOOD NATURE OF THEAETETUS]

Izabela Bocayuva \*

**RESUMO:** Nesse artigo investigo a presença, no diálogo *Teeteto*, da mesma formulação da hipótese da *idéa* que aparece no *Fédon* no momento da famosa “segunda navegação”, mostrando que é equivocado considerar que naquele diálogo Platão teria abandonado essa concepção. Além disso, tematizo as várias experiências do saber até o pleno acesso à filosofia, com a *sophía*, tal como desenvolvidas no *Teeteto*, entendendo sua estreita ligação com a importante e insolúvel questão da linguagem, a questão da interpretação. Cada um só compreende até onde pode, ainda que essa potência possa e deva sofrer saltos que conduzem a uma mais nítida e abrangente visão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teeteto; *epistēmē*; *sophía*

**ABSTRACT:** In this article I investigate the presence in the *Theaetetus* dialogue of the same formulation of the hypothesis of the *idéa* that appears in the *Phaedo* at the time of the famous "second navigation", showing that it is wrong to consider that in that dialogue Plato would have abandoned this conception. In addition, I discuss the various experiences of knowledge until full access to philosophy, with *sophía*, as developed in the *Theaetetus*, understanding its close connection with the important and insoluble question of language, the question of interpretation. Each one understands as far as he can, even though this limit can and should be jumped, leading to a clearer and more comprehensive vision.

**KEYWORDS:** Theaetetus; *epistēmē*; *sophía*

“Não entre aqui quem não souber geometria”

Essa epígrafe traz a inscrição do pórtico da Academia platônica, assim como, no pórtico do Oráculo de *Delphos*, há uma inscrição: *Conhece-te a ti próprio*. Na verdade, trata-se de princípios. Enquanto princípios são questões. Não têm solução! E, no entanto, o único sucesso possível do acesso a cada um desses “lugares”, paradoxalmente, só pode se dar a partir da compreensão dessa insolubilidade<sup>1</sup>. Aliás, as palavras: filosófica e oracular exigem uma natureza capaz de lhes aceder<sup>2</sup>, à medida que se lhes alcance essa insolubilidade, ao mesmo tempo alcançando a sua intraduzibilidade e a sua “inacessibilidade”.

Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pós doutorado em Paris IV-Sorbonne sob a orientação de Barbara Cassin. Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenadora do NOESIS - Laboratório de Estudos em Filosofia Antiga da UERJ ([www.noesisfilosofia.com.br](http://www.noesisfilosofia.com.br)).

A personagem do jovem Teeteto é apresentada no diálogo platônico homônimo como tendo uma natureza admirável (*thaumasthōs eū pephykóta* 144a3). Ele é brilhante aprendiz de “geometria ou alguma outra filosofia” (143d3), como afirma Teodoro, o exímio mestre matemático amigo de Sócrates. Além disso, Platão elenca ali, como características da natureza de Teeteto, aquelas que também estão presentes na base da natureza própria dos guerreiros guardiões “da cidade feita desde o princípio pelo discurso” (369c9) na *República*: facilidade de aprender, a rara serenidade associada à coragem e boa memória. Não é à toa que no próêmio do diálogo, Teeteto, já adulto, é apresentado como tendo sido brilhante guerreiro em campo de batalha.

Dizer que o *Teeteto* é um diálogo que tematiza privilegiadamente o conhecimento seria um truismo. Afinal, quem não sabe que seu tema principal é a pergunta acerca da *epistēmē*<sup>3</sup>, termo grego muito frequentemente traduzido na língua portuguesa por “conhecimento”, ou, senão, por “saber” ou algum outro termo afim<sup>4</sup>? Entretanto, normalmente os comentários a respeito deste diálogo giram entorno do seu caráter aporético e de como o termo *epistēmē* absolutamente não significa nem sensação ou percepção (*aísthēsis*), nem opinião verdadeira (*dóxa alethēs*<sup>5</sup>) (menos ainda opinião falsa – *dóxa pseudēs*), nem mesmo a opinião verdadeira se for acompanhada de discurso (*lógos*). Não resta a menor dúvida de que tudo isso chamou muita atenção dos especialistas ao longo de muitos séculos.

Entretanto, o que me interessa explorar aqui é justamente algo que permaneceu silenciado, embora tenha sido pronunciado. E a meu ver consiste no que mais justifica que seja este o diálogo que privilegiadamente trata da pergunta a respeito da *epistēmē*.

O diálogo *Teeteto* trata da investigação de diversas nuances, de diversos níveis do saber. Considero que Platão põe em cena ali, senão todos, pelo menos alguns principais possíveis níveis de relacionamento com a verdade<sup>6</sup> – incluindo o da sua impossibilidade – começando com o mais imediato lugar comum que apenas lida com o imediato particular, seguindo-se da *aísthēsis* (sensação), passando pela *dóxa* (opinião), pela *epistēmē*, até a *sophía* (sabedoria), enquanto níveis diferentes do acontecimento da verdade. Ninguém duvida que, no *Teeteto*, foram, a cada vez, discutidas de modo explícito as compreensões do senso comum em relação à *aísthēsis*, à *dóxa* e até mesmo, de certa forma, em sua forma negativa, à *epistēmē*. Esse, porém, não foi o caso da *sophía*<sup>7</sup>. Em todas as épocas a sabedoria é algo raro. Pretendo, a partir de então, colocar uma lupa e dar um mergulho na explícita aparição da *sophía* no *Teeteto*, ao mesmo tempo que feita de modo muito discreto.

A conversa temática de Sócrates com Teeteto começa justamente por ser uma indagação acerca da *sophía*. Transcrevo agora a passagem (145d7-146b7):

Soc.: ...Acaso não é o aprender tornar-se *mais sábio* acerca do que se aprende?

Tee.: Como não?

Soc.: Considero que *pela sabedoria os sábios [tornam-se] sábios*. (145 d 11)

Tee.: Sim.

Soc.: Será que isso difere em algo da *epistēmē*?

Tee.: Qual coisa?

Soc.: A sabedoria. Acaso os que exercem a *epistēmē* não são também sábios em relação às mesmas coisas.

Tee.: E daí?

Soc.: Acaso *epistēmē* e sabedoria são o mesmo?

Tee.: Sim.<sup>8</sup>

Soc.: Justamente isso é o que me põe em aporia, não sendo eu capaz de, por mim mesmo, apreender suficientemente o que alcança ser a *epistēmē*. Acaso temos como dizê-lo? O que dizes? Quem de nós falaria primeiro? “O que erra e que sempre erra, senta-se como burro”, como dizem as crianças que brincam de bola, o que sobrar sem ter errado, será o rei entre nós e colocará o que quiser perguntar. Por que silenciais? Onde, Teodoro, eu, por amor à argumentação, fui rude tendo ardor por nos fazer dialogar e nos tornarmos amigos e íntimos um do outro?

Teo.: De modo algum, Sócrates, serias de tal maneira rude, mas manda que algum dos adolescentes te responda, pois, eu não estou habituado a esse tipo de debate e não tenho mais idade de me habituar. Tal conviria e poderia acrescentar muito a eles, pois a juventude é capaz de progresso em tudo. Mas conforme começaste, não deixe Teeteto de lado e pergunta.<sup>9</sup>

Essa passagem é, na verdade, um preâmbulo para a conversa que acontecerá com Teeteto acerca da *epistēmē*. Nela se esconde, precisamente na linha 145d11, algo de decisivo para a mais clara compreensão da experiência do saber. Platão, na *Carta Sétima*, nomeia-a: quarto [nível de relacionamento com a verdade], conduzindo ao quinto. Adianto que mesmo expondo isso aqui, essa experiência permanece resguardada, pois não se lhe acede<sup>10</sup> por se ter ouvido (e menos ainda por se ter lido) falar dela<sup>11</sup>.

Paradoxalmente, como que num comentário e ao mesmo tempo num preâmbulo, diante da resposta afirmativa de Teeteto que prontamente igualou sabedoria (*sophía*) e *epistēmē*, Sócrates volta-se e dirige-se, então, a Teodoro. Mostra-se com muito bom humor em seu linguajar revelador de aporia. Seria, aquele, um momento oportuno para estreitarem os laços de amizade. Mas, poderia Teodoro realmente compreendê-lo? Teodoro se cala. “— Por que silencias?”, pergunta Sócrates a seu amigo. Mas, quanto a nós, leitores? Nós nos perguntamos: por que esse silêncio da personagem Teodoro naquele momento específico? Seria porque ele é um sábio de linhagem pitagórica preservando um conteúdo não transmissível ou seria porque, como Teeteto, ele não teria compreendido a grandeza da questão ali apresentada em forma brincalhona? Platão faz com que Teodoro alegue uma desculpa muito rasteira para fazer retornar a palavra ao jovem Teeteto, o menino da mais admirável boa natureza para pensar, o qual ele põe nos braços de Sócrates para dar ensejo ao próprio movimento do saber do garoto. A partir de então, Teeteto irá aprender a pensar com Sócrates. É o que já indicava a primeira fala de Sócrates, a qual havia aberto a conversa com Teeteto sobre a *epistēmē* e que já anunciava o processo dinâmico de aprendizagem do jovem: “—...Acaso não é o aprender tornar-se mais sábio acerca do que se aprende?” (145d8-10)

Vale a pena irmos agora à *Carta Sétima*. Articularei dela duas passagens que nos ajudarão a nos aproximarmos do questionamento da mais evidente experiência do saber no contexto do pensamento platônico, mas que ainda é problema para todos nós. Peço atenção ao extremamente importante advérbio de tempo implicado na experiência do advento do filosofar/pensar (*exáiphnēs*) e seu envolvimento com a luz (*phōs*)<sup>12</sup>. Cito as duas passagens:

...de muito frequentarmos e convivermos com a própria questão, *subitamente*<sup>13</sup>, tal como a partir do fogo, uma luz se liga relampejante num salto, nascendo na alma, e imediatamente alimenta a si própria<sup>14</sup>. (341c6-d2)<sup>15</sup>

Ocorreu-me falar mais longamente acerca dessas coisas, pois, prontamente posso dizer acerca disso algo mais claro do quanto poderia ser dito a respeito delas. Pois há alguma fala verdadeira (*lógos alethēs*<sup>16</sup>), ao contrário do grafar ousado<sup>17</sup> daquelas coisas e do que quer que seja, uma fala muitas vezes exposta por mim, semelhante certamente à que é para ser dita. Há para cada um dos entes, três [níveis de relacionamento com a verdade], somente a partir dos quais a *epistēmē* se apresenta, o quarto sendo esse mesmo – o quinto, deve-se colocá-lo como o que é cognoscível (*gnōstón*) e é como o ente que verdadeiramente é (*alēthōs estin ón*) – o primeiro é o nome (*ónoma*), o segundo é a discurso (*lógos*), o terceiro é a figuração (*eidōlon*), o quarto é a *epistēmē*. Do primeiro nível toma, querendo então aprender o agora dito (*legómenon*); e sobre o inteligível (*nóēson*) de tudo é assim. Círculo é aquilo dito (*legómenon*), cujo nome é esse que vocalizamos. Discurso (*lógos*) é o segundo nível, composto de nomes e verbos: o que a partir de todos os extremos dista igualmente do centro. A designação suficiente, nesse caso, teria por nome: redondo, esférico e círculo. O terceiro nível é o do pintado (*dzographoúmenon*), do que se apaga, do torneado, do que pode ser aniquilado. Dentre os níveis, o círculo ele próprio (*autós ho kýklos*), é, em relação a tudo isso, aquilo que nada sofre, é como um outro diverso deles. O quarto é a *epistēmē* e o senso<sup>18</sup> verdadeiro (*noús alēthēs*<sup>19</sup>) e a opinião acerca daquilo que é. Como essa unidade, por sua vez, só deve ser toda colocada, não em voz, nem em figuras corpóreas, mas estando nas almas, para a que é evidente que é diferente tanto do círculo ele próprio (*autoû toû kýklou*), quanto da natureza dos três ditos anteriormente. Desses, o senso (*noús*) é o que mais se aproximou do parentesco e similitude em relação ao quinto, os outros muito se afastam. O mesmo acontece para com as figuras e cores retilíneas e esféricas, e com o bom e belo e justo, e com o corpo inteiro seja artificial, seja que nasce por natureza, do fogo, da água e dos outros elementos, e acontece também para com a totalidade dos animais, com o caráter também nas almas, e com a totalidade das coisas que se faz e que se sofre, pois, caso alguém não apreenda os quatro níveis, seja como for, jamais será completamente participe da *epistēmē* do quinto. (342a1-e2)<sup>20</sup>.

Considerando as duas passagens pode-se afirmar que o chamado quinto nível de relacionamento com a verdade, o salto *súbito* em relação à frequentação dos quatro outros níveis: nome, discurso, figuração e *epistēmē* envolvendo o senso (*noús*) e a opinião acerca do que é o ente ele próprio, digo, um tal salto leva ao cognoscível e/ou ao que verdadeiramente é, consistindo numa iluminação da alma que, ao acender<sup>21</sup>, não se apaga mais. O que mais se aproximaria dessa experiência seria o senso (*nóus*), mas tampouco se trata dele. Na verdade, jamais é possível registrar do que trata o quinto nível que acende iluminando definitivamente a filosofia numa alma. Dele só se pode ter uma notícia aproximada. O recurso platônico à imagem do sol para falar da *idéa* do bem na *República* já é um modo de tocar nessa questão. O próprio uso do mito de um modo geral em Platão quer tocar nisso: aproximação, por dizer respeito ao que não pode ser abordado de um modo positivo, direto, objetivo.

Na passagem do diálogo *Teeteto* 145d11 que assinalai acima, Sócrates indagando Teeteto acerca da relação entre o aprender e o tornar-se mais sábio, afirma que Σοφία σοφοί οί σοφοί: pela sabedoria os sábios se tornam sábios, o que é prontamente confirmado pelo jovem que, entretanto, não participa realmente da profundidade do que, com essa fala, é colocado a partir dessa estrutura lógica ou dialógica. Para mostrar isso, Sócrates pergunta se acaso isso tem algo a ver com a *epistēmē*. Teeteto não só

confirma essa relação, ele chega até a igualar sabedoria e *epistēmē*. Ele não pode ainda enxergar o problema. Por isso Sócrates vira-se, procurando diálogo com Teodoro.

Σοφία σοφοί οἱ σοφοί. Pela sabedoria os sábios tornam-se sábios. Essa formulação é exatamente a mesma que encontramos em decisivas passagens do *Fédon*, τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλὰ (passagens: 100d7-8 e 100e2-3), pelo belo as coisas belas tornam-se belas, ambas passagens marcam a conhecida e extremamente importante *segunda navegação* (*deúteros ploús*) socrática em busca da primeira causa de todas as coisas. Na *segunda navegação* Sócrates adentra a decisiva dimensão da *alteridade*, imprescindível na experiência filosófica, e que se faz muito bem representar pelo numeral *deuterós*<sup>22</sup>. Cito a passagem que nos interessa. 99c1-100e3:

Soc.: Quanto a ser estabelecida assim agora o poder (*dýnamis*) que instituiu as coisas da melhor maneira, isso nem buscam nem concebem que tenha uma força divina (*daimonian iskhýn*), mas estimando descobrir um Atlante de algum modo mais forte, mais imortal e mais coeso em tudo, nada consideram de como verdadeiramente o bem e o necessário conectam e salvagam. Eu, de minha parte, me tornaria com prazer aprendiz de quem quer que seja acerca dessa determinada causa, e quando eu fui privado dela por nem descobri-la por mim próprio, nem tampouco por aprendê-la com outros, queres que eu faça para ti uma exposição de como eu me ocupei da segunda navegação sobre a busca da causa? Farei para ti, Cebes, a exposição aberta a respeito.

Ceb.: Quero isso imensamente, disse.

Soc.: A mim me pareceu que, já que havia desistido de investigar as coisas, era preciso precaver-me para não sofrer o que sofrem aqueles que se abandonam contemplando e investigando o sol. Pois os olhos são destruídos se não investigam a imagem dele na água ou em algo semelhante. Eu pensei e temi cegar completamente a alma, olhando direto as coisas com os olhos e apalpando-as através de cada um dos sentidos. A mim me pareceu, então, ser necessário recorrer ao discurso (*lógos*) naquela investigação da verdade dos entes. Provavelmente construo por imagem algum modo de ser não parecido com a coisa em questão. Pois não estou inteiramente de acordo de que o que é investigado nos discursos (*en toís lógois*), isto é, o investigar as coisas nas imagens (*en eikósi*), é melhor do que o que é investigado nas tarefas (*en toís ergoís*). Mas com isso me pus em movimento e supondo (*hupothémenos*) a todo momento o discurso (*lógon*) que julgo ser o mais forte, estabeleço como sendo verdadeiras as coisas que me parecem sintonizar com ele, seja no que diz respeito às causas e a tudo outro, e o que não sintoniza, estabeleço como não verdadeiro. Quero, com mais clareza, te narrar as coisas que digo. Pois acredito tu não teres compreendido.

Ceb.: Não, por Zeus, não com exatidão.

Soc.: O que digo não é novidade, mas sempre o que em outras ocasiões e no discurso (*lógos*) realizado até agora não cesso de afirmar. Pois intenciono te apresentar, apalpando, o perfil (*eídos*) da causa, aquele que eu me empenho em elucidar. Estou de novo também a começar por aquelas coisas célebres, supondo (*hupothémenos*)<sup>23</sup> o haver um certo belo ele próprio por si próprio (*ti kalòn hautò kath' autó*), e o bem, e o grande, e os outros todos. Se me concederes e convergires com isso, espero te mostrar a partir daí a causa e descobrir como a alma é imortal.

Ceb.: Mas, disse Cebes, concedo-te para não poderes deixar de se adiantar para terminar<sup>24</sup>.

Soc.: Investiga então, disse, o que se segue para ver se concordas comigo. É manifesto para mim que se há outro belo além do belo ele próprio (*autò tò kalón*), não é um outro belo senão porque participa (*metékhei*)<sup>25</sup> daquele belo ele mesmo, e tudo mais se comporta do mesmo modo. Converges com essa causa?

Ceb.: Convirjo, disse.

Soc.: Portanto, não aprendo e nem posso conhecer (*gignóskein*) essas outras causas engenhosas. Mas se alguém me disser que o que quer que seja é belo porque tem cor exuberante ou figura ou por outro motivo como esses, dou adeus a tudo isso – pois fico perturbado nisso tudo – e com simplicidade, sem artifício e provavelmente de modo ingênuo, tenho para comigo que nada outro faz (*poiéi*) o próprio belo senão, seja o vir à presença (*parousía*), seja a comunidade (*koinonía*) com aquele belo ele próprio, seja lá onde ou como vier inesperadamente à luz (*prosgenómene*), pois não afirmo aquilo veementemente, mas [afirmo] que é *pelo belo que todas as coisas belas [tornam-se] belas*. Isso me parece ser o mais firme para distinguir para mim e para um outro. Com isso, guio não a cair, mas a ser firme para distinguir, tanto para mim quanto para um outro seja quem for, que: *pelo belo as coisas belas [tornam-se] belas*. Não te parece?<sup>26</sup>

No contexto dessa passagem, Sócrates está a narrar a Cebes como ele próprio foi se encaminhando<sup>27</sup> intelectualmente até que de um modo súbito saltou “sem artifício e provavelmente de modo ingênuo” para um inteiro *outro* (*deúteros*) modo de viver, de ver, de ser, e que implica em *outro* modo de falar e de se comportar, de *outra* qualidade interpretativa, de *outra* qualidade de relacionamentos, orientada pela “potência (*dýnamis*) divina do melhor”. Na *República* isso é descrito imagetivamente como sendo a situação obnubilante daqueles visionários e sábios que viram o sol diretamente e que ao retornarem inevitavelmente para a caverna parecerão dizer sandices aos ouvidos daqueles que de lá nunca saíram. Porém, na caverna não há apenas surdos mudos, podendo haver conversa e homologia. Para tanto vale muito o *dialégesthai* sobre a diferencialidade entre níveis de saberes, níveis de possibilidade de conversa. Toda a literatura que há não é senão o registro de uma tal diferencialidade. Por isso se justifica tanto a necessidade do embate platônico com os sofistas, os poetas, os sacerdotes, os filósofos, os que dormem, os que estão acordados, os que são retóricos, os que mentem os que dizem a verdade, os loucos.

Em verdade, tudo começa na experiência da alteridade. É que tudo começa na linguagem. No simbólico, no enlace entre o mesmo e o outro. Em Filosofia são necessariamente coincidentes as experiências radicais do *Mesmo* e do *Outro*, bem como as experiência do *Ser* e do *Não Ser*<sup>28</sup>. Fora isso, só há o mais ou menos, ao que Platão chamou opinião, *dóxa*, a dimensão do entre<sup>29</sup>. A experiência da *alteridade* é tão importante para a filosofia que Platão fez questão de iniciar a última fala de Sócrates com um muito bem humorado discurso a esse respeito. Sócrates é desagrilhoado e conta um mito como se fosse Esopo: (60b1-c7):

E Sócrates sentando-se na cama, dobrou a perna e esfregou com a mão e ao mesmo tempo que esfregava disse: “quão desconcertante (*átupon*), ó homens, parece ser isso que os homens chamam agradável (*hedú*). Quão espantosamente (*thaumasíós*) surgiu ao lado do que parece ser o contrário, o doloroso, o qual não quer coexistir no homem, porém, se alguém perseguisse e tomasse o outro (*tò héteron*), é como que obrigado sempre a tomar também o outro (*tò héteron*), de modo que estão os dois atados por uma só cabeça. E a mim me parece, disse, que se Esopo tivesse concebido as mesmas coisas, teria composto um mito de como o

deus desejando reconciliar essa polêmica, quando não podia, juntou ambos numa mesma cabeça e por conta disso, quando o outro surge, segue em seguida também o outro. Comigo parece ser como isso: já que havia na perna o doloroso por causa do grilhão, parece chegar, seguindo, o agradável<sup>30</sup>.

Cada um sendo o mesmo de si, cada um é outro. O outro é outro<sup>31</sup>. Deu-se claramente, para o filósofo, a experiência da diferença e do discernimento. Ora, o acesso filosófico de Sócrates à outridade entre dor e prazer consistiu, porém, através da alteridade enquanto tal e não de um ou outro termo específico diferente. Pois, cada um, em sua especificidade, é igualmente um outro, portanto, é o mesmo! Finalmente, somos obrigados a afirmar, então que Sócrates compreendeu a outridade entre a dor e o prazer através da alteridade ela mesma: τῷ ἑτέρῳ τὰ ἕτερα ἕτερα<sup>32</sup>, pela alteridade, os outros tornam-se outros: dor e prazer! Retornaremos à questão da alteridade.

A formulação τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά é o nascimento da formulação da *hypóthesis* da *idéa*. Se for mesmo assim, a pulsação do coração do questionamento platônico da *idéa*, mas também do acesso a ela enquanto primeiro princípio, está situando, no *Teeteto*, o começo da discussão acerca do saber, envolvendo, ao mesmo tempo, seu processo e seus limites. É mais do que hora de revermos o comentário generalizado de que, no *Teeteto*, Platão teria abandonado completamente a noção de *idéa*. Muitíssimo pelo contrário. No *Teeteto*, sua encarnação não poderia ser mais formular.

No *Fédon*, pois, aparece a lapidar fórmula da hipótese das *idéai*, na estrutura: dativo singular + nominativo plural + predicativo plural: Τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά, pelo belo as coisas belas tornam-se belas. Enquanto suposição (*hipóthesis*) principal, o belo é uma potência doadora que, por isso mesmo faz circular sua força: deixa que tudo o que tem a qualidade da beleza participe da beleza, seja, pois, de algum modo parte, tenha de algum modo parte na beleza<sup>33</sup>. É gritante como isso retorna no *Teeteto*: σοφία σοφοί οἱ σοφοί. Há tanto no *Fédon* quanto no *Teeteto* a máxima diferença ontológica: diferença e referência necessárias entre o ser de um lado e os entes de outro lado. Isso se mostra textualmente, no *Fédon*, a partir do mesmo radical “καλ-” que aparece declinado no dativo<sup>34</sup> (τῷ καλῷ), no nominativo (τὰ καλὰ), e no predicativo (καλά); o mesmo ocorrendo, no *Teeteto*, com o radical “σοφ-”; e tudo o mais do mesmo modo... A grafia grega desse tipo de sentença consiste na imagem imediata do que já se está querendo dizer sem se precisar – ou mesmo talvez poder – exatamente falar a respeito.

Como já dissemos, Platão desenha a personagem Teeteto como não estando no ponto de ser capaz de apreender a sutileza contida nessa formulação da diferença ontológica própria à hipótese das *idéai* e nem na comparação entre *epistēmē* e *sophía*. Ele é apresentado como estando situado inicialmente no nível do senso comum que apenas apreende qualidades, isto é, o nível do particular. Sua resposta a Sócrates quando este pergunta na sequência: “Será que isso [pela sabedoria os sábios tornam-se sábios] difere em algo da *epistēmē*?”, é uma outra pergunta: “Qual coisa?” (*tí poion*). *Poion* é pronomine interrogativo que pergunta por uma qualidade determinada. Teeteto pressentiu uma diferenciação naquela afirmação para a qual acabara de dar seu assentimento. Mas logo igualou precipitadamente *epistēmē* e *sophía*. Afinal ele ainda não é um sábio, é um adolescente de admirável boa natureza para o saber, pronto para desenvolver-se.

Teeteto irá apresentar vários níveis de relacionamento com a verdade, a começar pela indicação do particular como meio de dar conta da questão: “– O que parece ser, para ti, a *epistēmē*?”. As respostas iniciais de Teeteto querem resolver o problema

oferecendo exemplos de casos particulares: Tudo que se aprende com Teororo, tal como a geometria, é *epistēmē*, mas também as artes criadoras, demiúrgicas, como é o caso, por exemplo, do sapateiro. A questão é que não se chega na *cousa* apenas com indicações abstratas do particular como essas, mas também não através daquelas que operam na *aísthēsis* num certo sentido, a saber, enquanto só se consegue fazer a experiência de sentir de um modo individual, particular, ou, como se diz a partir da modernidade: subjetivamente. Esse é um modo de ser abstrato, sem experiência, sem *aísthēsis*, a qual, se for entendida a partir do horizonte do particular, está e estará sempre muito longe da *epistēmē*. Mas há abstração também na *dóxa*, mesmo se ela estiver acompanhada de *lógos*, acompanhada de um discurso que brota a partir dela, algo assim como uma plena convicção muito capaz de se desdobrar em discursos e até convencer. No *Mênon* a *dóxa alethēs*, a opinião verdadeira, apresentada é “saber o caminho de casa”, saber o caminho de Larissa (97a9-b10). Porém, quem na verdade *sabe* o caminho de casa? Cada dia chegamos de um jeito, por ruas diferentes ou diferentes humores. A *dóxa alethēs* dá segurança e se for acompanhada de *lógos*, então, melhor ainda. Saber o caminho de casa é seguro, é até mesmo muito básico, mas nem por isso deixa de ser uma abstração se compreendemos que realmente não *podemos* jamais *saber* o caminho de casa. Afinal, o limite a que pôde chegar Teeteto foi esse: *dóxa alethēs* (opinião verdadeira) acompanhada de *lógos* (discurso). A maiêutica socrática levou-o maximamente até esse ponto<sup>35</sup>. A admirável boa natureza de Teeteto gerou esse rebento.

Absolutamente nenhuma passagem do *Teeteto* é desprezível. Cada análise realizada por Platão nesse diálogo é inclusiva. Todas participam ativamente do mesmo exercício de nuançar o saber, no que diz respeito a fazer a experiência, através do *lógos*, de aproximações da verdade da *epistēmē* (*alétheia tēs epistēmēs*), sempre se valendo de imagens. É impressionante como com as imagens do viveiro ou a da cera Sócrates joga brilhantemente com as possibilidades da opinião falsa e da verdadeira, por exemplo. De imagem em imagem, o diálogo entre Sócrates e Teeteto terminou felizmente onde podia chegar. A maiêutica mostra-se, pois, ser um exercício promovedor de um limite feliz. Não é à toa que Sócrates buscava por um jovem de *phýsis* filosófica, e a felicidade sempre é mais intensa ali onde há a propiciação.

Não sem um propósito, a epígrafe desse trabalho diz as palavras do pórtico da Academia de Platão: Não entre aqui quem não souber geometria. A geometria é propiciadora. Por que será? Toda figura geométrica é número e um “pouco” mais. As figuras geométricas são parte privilegiada de *tà mathémata*, as coisas aprendíveis. A geometria é uma experiência radical de limite, aliás, segundo Platão, a primeira numa escalada em direção à “compreensão” do incognoscível enquanto tal, o *álogon*, os irracionais<sup>36</sup>. Como vimos na *Carta Sétima*<sup>37</sup>, é de muito frequentar vários níveis de relacionamento com a verdade, com a evidência compartilhada, que subitamente é possível o salto que acende<sup>38</sup> a filosofia. Esse salto<sup>39</sup> justamente dispõem-se e abre-se para o que se encontra extraordinariamente *epékeina tēs ousías* (509b9), além da essência, ou além da coisalidade, um salto que leva para aquilo que no livro VI da *República* é nomeado *t’agathou*, o bem, a substantivação do adjetivo bom: o bem – para além do bem e do mal. *epékeina* é advérbio que diz literalmente: além. *Ousia* é termo extremamente importante do vocabulário filosófico<sup>40</sup>. Saltar para além da *ousía* no sentido filosófico ou no não filosófico, num ou noutro caso, significa saltar deixando o que se tem, o que se é. Significa perder-se, significa “morrer”<sup>41</sup>. Não certamente uma morte morrida, isto é, uma morte física, de fim do batimento cardíaco, mas sim uma “morte” simbólica, aquela para a qual *se apaga* o mundo das “importâncias” mesquinhas cotidianas. Para esse mundo mesquinho, o filósofo é sempre já um homem



“morto”. Paradoxalmente falando, somente uma morte assim, possibilita que se acenda realmente alguma luz, aquela com a qual nos acena o mito da caverna de Platão.

A lucidez filosófica é concomitante nascimento e abertura para um certo discernimento na mesma medida em que faz a experiência, em vida, da “morte” radical, “dando adeus” à senda dos mortais, tal como o *eidóta phôta*<sup>42</sup> do prólogo do Poema de Parmênides. Trata-se de um salto no abismo, deixando para trás os artificios e adivinhando<sup>43</sup>, a partir da *parousia* (presença) e da *koinonia* (comunidade) ou ainda de uma emergência luminosa inesperada, o princípio da totalidade em cada caso. E o filósofo não compreende a *dýnamis* que orienta e é orientada pelo princípio do melhor, isto é, a potência descoberta por Sócrates, se permanece na “superfície” da lógica. Sendo um *lógos* perspicaz, a sentença que apreende a causa firme de todas as coisas não se reduz a uma proposição lógica, mas antes, consiste na imagem daquela *déuterós ploús*, daquela “segunda navegação”, um inteiramente *outro* modo de navegar. Somente a partir da clara e nítida compreensão dessa compreensão de *alteridade* se tem o direito de dizer que Platão fala de “dois mundos”. Só agora se tem o DIREITO de pensar naquele *outro* mundo que emerge na descrição da comunidade dos guerreiros no livro II da *República* e da bela cidade construída pelo *lógos* nele: uma *koinonia*<sup>44</sup> sem propriedade privada, onde as casas não têm nem portas nem janelas, sem família formal ou nuclear, uma verdadeira frátria, onde todos são irmãos de todos, sem moeda corrente, sem viagens de turismo ou de negócios, uma comunidade que tem como princípios básicos: bem administrar os alimentos e a boa conduta ao longo do ano<sup>45</sup>. Platão jamais inventou a dualidade, mas, antes, a verdadeira comunidade somente reconhecida num outro registro em relação ao modo de “viver” vigente.

A geometria é só o primeiro degrau, no nível do inteligível, a se aceder a fim de ver o invisível, assim como o belo corpo, no caso do nível do sensível, é o primeiro degrau a aceder. No livro VII da *República* a Astronomia mostra-se ser ainda outra modalidade de acesso para a visão do invisível. Em termos imagéticos, Platão capricha para falar do intervalo entre a total saída da caverna e a plena contemplação do sol. O máximo estágio na educação do guardião precisa ainda de um “*pharmakón*”. Lá também o homem que sai da caverna não pode olhar diretamente o sol, ele precisa olhar primeiro para o reflexo do sol refletido na água. Esse reflexo, no *Fedón*, é o uso do *lógos* do qual todo filósofo precisa se valer enquanto homem falante que é, mas não qualquer *lógos*. O *lógos* filosófico por excelência, disputado a ferro e a fogo por Platão é justamente o *dialégesthai*, a conversa orientada pela *parresía*, a fala franca, e pela *philia* em suas várias modalidades – até mesmo a modalidade: *philia* às avessas em diálogos surdos como o de Sócrates e Cálicles, por exemplo –, essa conversa, o *dialégesthai*, portanto, consiste, a cada vez, justamente no exercício da conversação produtora de convívio e convivência possíveis através do *lógos*. A palavra moderna “razão” que traduz o termo latino “*ratio*”, tornou-se muito pobre para traduzir esse exercício. Assim, o acontecimento do cada vez maior aprofundamento na filosofia consiste numa mudança em graus nos usos da linguagem, do discurso, nos usos da imagem. O próprio nascimento da formulação da *idéa* é reconhecidamente imagético. É importantíssimo sublinhar como Platão faz questão de tratar, nesse passo, o *lógos* como sendo imagem, diferenciado-o do *érgon*<sup>46</sup>, palavra que preferimos traduzir por “tarefa”, um pôr-se em obra. O próprio *theoreîn*, sendo um fazer, não é exatamente um pôr-se em obra. O *theoreîn* *advinha* o modo de ser de toda realização, sem precisar se apegar a nenhuma delas.

Com efeito, isso é o que também orienta a fala de Teeteto. Ele, iniciado em geometria, de fato tem condições de discernir. Somente a partir disso ele pode conversar com alguém mais experiente nos caminhos do saber, nos caminhos do amor ao

saber, e acompanhar suas modulações, muito embora não possa ainda ver muita coisa, tal como ocorrerá com o episódio da pergunta no começo da conversa entre os dois, quando Sócrates perguntando: “Será que isso [pela sabedoria os sábios tornam-se sábios] difere em algo da *epistēmē*?”, recebe a resposta de Teeteto em forma de pergunta: “Qual coisa?” (*tí poíon*). Ele estava não apenas atento, ele estava realmente presente, sendo conduzido maieuticamente até o ponto máximo a que ele pôde chegar, *dóxa alethês* acompanhada de *lógos*, o que mostra um grau a mais na direção do saber. Porém, não chega a ser o nível da *epistēmē*. Normalmente o intérprete do Teeteto termina aqui. Realmente, como já dissemos anteriormente, é como Teeteto pôde terminar, mas certamente não Sócrates, que, na verdade, já estava muito além disso desde o início. Ele buscava alguém para conversar com ele e a pergunta dele era: se *sophía* tem algo a ver com *epistēmē*. Nem Teeteto nem Teodoro chegaram nesse ponto, embora estivessem a caminho. O fim do livro VI e todo o livro VII da *República* versam sobre esse estar a caminho. Cito uma passagem elucidativa nesse sentido e que se encontra no final do livro VII (532d2-533e2):

Soc.: Eu aceito assim, disse, [toda essa dedicação das *tékhnai* que analisamos tem o poder (*dýnamis*) e elevação do melhor (*béltiston*) na alma em direção à visão do mais excelente nos entes (*πάσα αὐτῆ ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἄς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θέαν. 532e3-6*)]. E me parece ser totalmente difícil, por um lado, admitir, e por outro lado, igualmente difícil é não admitir. Mesmo assim, porém – pois não apenas isso deve ser ouvido no agora presente, mas também de novo muitas vezes deve ser retomado – tendo isso posto como agora foi dito, passemos ao canto<sup>47</sup> ele próprio (*autòs ho nómos*) e analisemo-lo assim como analisamos o prêmio. Diz então qual é o caráter do poder do dialogar (*ho trópos tês tou dialégesthai dynámeos*), e segundo quais formas se distingue e mais uma vez quais são os caminhos [que toma]; já esses, como parece, conduziram ao próprio (*pròs autò*) aqueles que, quando chegam à pausa do caminho, chegam também ao fim da viagem. Não mais irás me seguir, ó amigo Glaucon – embora por mim não faltaria vontade – e não verias ainda nenhuma imagem da qual falamos, mas o próprio verdadeiro (*autò tò alethês*), ele que se manifesta a mim, se realmente ou não, não mais vale a pena afirmar isso veementemente, mas ao ver algo assim deve-se manter forte. Não é?

Gla.: E daí?

Soc.: E certamente que apenas o poder do dialogar (*he tou dialégesthai dynamis*) poria à luz através da real experiência das coisas que passamos neste momento. Seria possível isso em outro lugar?

Gla.: Também isso, disse, vale a pena afirmar com veemência.

Soc.: Pelo menos então, eu falei, dizemos que ninguém nos contestará, como sendo de cada próprio (*autoû hekástou*) o que é cada coisa (*hó éstin hekáston*) quem tenta tomar um outro encaminhamento no caminho (*allè méthodos hodôi*) acerca de tudo. Mas todas as outras *tékhnai* são relativas seja à opinião e desejo dos homens, seja à gênese e composição, seja ao tratamento do natural e composto, aqui tudo se altera, as remanescentes, que dissemos ocupar-se do ser (*toû óntos*), geometria e as outras anunciadas, vemos como sonham acerca do ser (*perì tò ón*), sendo impossível a elas ver realmente acordadas, enquanto se valendo de suposições (*hipothésesi*) deixam-nas imóveis, não sendo possível discursar a respeito delas. Pois um princípio o qual não se sabe, e ainda entrelaça não saber tanto no fim quanto nos entremeios a partir dele, que engenho tornaria uma tal homologia algum dia em *epistēmē*?

Gla.: Nenhum.

Soc.: Então, disse eu, apenas o encaminhamento (*méthodos*) dialético caminha assim, depondo as suposições (*hypothéseis*), para se assegurar em relação ao princípio ele próprio, e arrasta de leve o olho da alma enterrado numa certa lama bárbara e o conduz para o alto, se valendo de companheiros de trabalho e de condução através das *téchnai* que atravessamos, as quais muitas vezes chamamos *epistémai* pelo hábito, precisando de outro nome, mais nítido do que a *dóxa*, opinião, mais obscuro que a *epistēmē* – como nós determinamos antes: pensamento ele próprio (*diánoian autén*) – como me parece, a controvérsia não é entorno do nome, quando se alcança a fazer o exame de tudo quanto se dispõe para nós<sup>48</sup>.

Nesta passagem, *epistēmē* é o ponto mais alto do saber, um estágio apenas alcançável através do encaminhamento dialético/dialogado que conduz à compreensão do princípio, isto é, do próprio em cada coisa. Como Sócrates mesmo diz no final da citação acima, não se trata de mera discussão acerca de nomes. Interessa, isso sim, participar vivamente do questionamento. *Epistēmē* não pertence à dimensão do que se altera, absolutamente não se trata nem mesmo de um caso especial de *dóxa*, como queria Teeteto. *Epistēmē* trata de princípios primeiros, aqueles que, aconteça o que acontecer, permanecem sempre de pé (*epi-hístemi*). O mundo pode até se comportar, em geral, da maneira a mais grotesca, mas jamais isso poderá alterar a verdade de que o belo é bom. Os homens podem até se comportar, em geral, de modo injusto, mas jamais isso poderá alterar a verdade de que é melhor ser justo, mesmo que não advenha daí qualquer tipo de vantagem aparente. Creonte, o tio de Antígona, pode até estabelecer, a partir de seu poder constituído e sem qualquer legitimidade, que o corpo de seu sobrinho opositor não seja enterrado, mas jamais isso poderá alterar a verdade de que é direito de qualquer ser vivo ser enterrado quando morto. Como que iluminados por luz solar, os princípios são o que há de mais nítido, de mais claro e distinto, muito embora não seja possível, de fora do princípio, convencer alguém dessas verdades. Ou já se compreende ou não se compreendendo isso, só se pode permanecer na dimensão do mais ou menos, na dimensão da *dóxa*, na dimensão do variável e arbitrário desde o princípio.

Mas afinal, teria essa circunstância a ver com a *sophía*? Certamente a *sophía* também lida com os princípios primeiros, com aquilo que sempre permanece de pé, apesar de tudo e de todos. Entretanto, *epistēmē* e *sophía* não são o mesmo. Há na *sophía* algo de silenciado, próximo à *gnóme*, e que jamais poderá se tornar discurso. É o que ficou indicado acima, na citação da *Carta Sétima*, quando Platão faz aquele quinto nível de relacionamento com a verdade dizer respeito à *gnóme* e se aproximar do *noús*, a percepção própria da alma, capaz de apreender as *idéai* em sua realidade evidente, em sua verdade, e, ao mesmo tempo, invisibilidade sensível.

Concluindo, a admirável boa natureza de Teeteto propiciou, pois, para si e para nós o acesso a uma ampla paleta de cores do acesso à filosofia. Não levou à definição definitiva de *epistēmē*. O importante é lidar com a estrutura filosófica que conduz à aporia, paradoxalmente, a única saída.

A inscrição no alto do pórtico da Academia de Platão nada tem a ver com erudição. Antes, ela seria uma espécie de tradução do que consta no alto do pórtico do Oráculo de Apolo: *Gnóthi seautón*, Conhece-te a ti próprio. Em tudo a filosofia platônica busca o *autós*, o próprio: *autò tò kalón*, *autò tò kýklon*, *autòs ho nómos*, *autò tò alethēs*, *autò hekáston*, *diánoia auté*, etc...<sup>49</sup> E a *phýsis* do filósofo não pode ser outra senão a busca do próprio. Desde Heráclito já era assim. Tal como conservado naquele

que ficou registrado como seu centésimo primeiro fragmento, ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (*edizesámen emeoutón*), eu me busco a mim próprio. E não seria justamente essa natureza a admirável boa natureza do jovem Teeteto?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASSERTANO. *Paradigmas da Verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- NIETZSCHE. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade do Pará, 2011. Ed. Bilingue.
- \_\_\_\_\_. *Carta Sétima*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2010. Ed. Bilingue.
- \_\_\_\_\_. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001. Ed. Bilingue.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade do Pará, 2011. Ed. Bilingue.
- PLATON. *La Republique*. Trad. Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Lettres*. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson, Paris: flammarion, 2000.
- PLATONIS OPERA. Oxford: Oxford University Press, 1989. 5 vol.
- RAGON. *Gramática grega*. Trad. Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2011. SANTORO, F. *Filósofos Épicos I Xenófanes e Parmênides Fragmentos*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

## NOTAS

- 1 Cf. fragmento 18 de Heráclito: Se não se espera não se alcança o inesperado, pois é sem alcance e sem acesso. (ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερευνητον ἐὼν καὶ ἄπορον). Todos os textos em grego presentes nesse artigo foram por mim traduzidos, salvo aqueles em que indicarei o tradutor.
- 2 O que não significa absolutamente qualquer tipo de ascensão. É urgente a retirada desse “s” intruso na *inteligência* tradicional de muitas interpretações de Platão até hoje, inclusive naquela que o próprio Nietzsche tanto critica e chama de platonismo, segundo a qual, num modo muito cristão de falar, “filosofar seria um certo tipo de *ascensão* ao saber, uma *ascensão* de tipo virtuoso”, um gesto *moral*, um ato *moral*. Falaremos sobre isso mais tarde.
- 3 O primeiro eta alongado – representado pelo símbolo: ē – do termo *epistēmē* é acentuado.
- 4 Inicialmente não traduzirei o termo *epistēmē*. O nosso termo “conhecimento” traduz mais diretamente a palavra *gnōsis* e seus derivados, como é o caso, por exemplo, do verbo *gignōskō*. Na verdade, o mais importante é perceber o “lugar” da *epistēmē* na discussão que leva em conta diversos níveis de relacionamento com a verdade. Retomaremos a questão da tradução desse termo mais adiante no corpo do texto no final do artigo.
- 5 O eta alongado (ē) nesta palavra é acentuado.
- 6 Cf. CASSERTANO. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- 7 Hoje em dia “sabedoria” passa por ser termo muitíssimo vácuo. A uma tal vacuidade costuma-se nomear “subjetividade” e ainda “pós verdade”. Mas na época de Nietzsche também já era um termo vago. Igualmente na de Platão.
- 8 Atenção: nesse momento Sócrates volta-se para Teodoro.

- 9 {ΣΩ.} ... ἄρ' οὐ τὸ μανθάνειν ἐστὶν τὸ σοφώτερον γίγνεσθαι περὶ ὃ μανθάνει τις;  
 {ΘΕΑΙ.} Πῶς γὰρ οὐ;  
 {ΣΩ.} Σοφία δὲ γ' οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί. (145 d 11)  
 {ΘΕΑΙ.} Ναί.  
 {ΣΩ.} Τοῦτο δὲ μὴν διαφέρει τι ἐπιστήμης;  
 {ΘΕΑΙ.} Τὸ ποῖον;  
 {ΣΩ.} Ἡ σοφία. ἢ οὐχ ἅπερ ἐπιστήμονες ταῦτα καὶ σοφοί;  
 {ΘΕΑΙ.} Τί μήν;  
 {ΣΩ.} Ταῦτ' ἄρα ἐπιστήμη καὶ σοφία;  
 {ΘΕΑΙ.} Ναί.  
 {ΣΩ.} Τοῦτ' αὐτὸ τοῖνον ἐστὶν ὃ ἀπορῶ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἰκανῶς παρ' ἑμαυτῷ, ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν. ἄρ' οὖν δι' ἔχουμεν λέγειν αὐτό; τί φατέ; τίς ἂν ἡμῶν πρῶτος εἴποι; ὁ δὲ ἁμαρτῶν, καὶ ὃς ἂν αἰεὶ ἁμαρτάνῃ, καθεδεῖται, ὡς περ φασὶν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες, ὄνος· ὃς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι. τί σιγᾶτε; οὐ τί που, ὦ Θεόδωρε, ἐγὼ ὑπὸ φιλολογίας ἀγροικίζομαι, προθυμούμενος ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι;
- {ΘΕΟ.} Ἥκιστα μὲν, ὦ Σώκратες, τὸ τοιοῦτον ἂν εἴη ἀγροικόν, ἀλλὰ τῶν μειρακίων τι κέλευέ σοι ἀποκρίνεσθαι· ἐγὼ μὲν γὰρ ἀήθης τῆς τοιαύτης διαλέκτου, καὶ οὐδ' αὖ συνεθίζεσθαι ἠλικίαν ἔχω. τοῖσδε δὲ πρέποι τε ἂν τοῦτο καὶ πολὺ πλέον ἐπιδιδόειν· τῷ γὰρ ὄντι ἢ νεότης εἰς πᾶν ἐπίδοσιν ἔχει. ἀλλ', ὡς περ ἦρξω, μὴ ἀφίεσο τοῦ Θεαιτήτου ἀλλ' ἐρώτα.
- 10 É importante lembrar a nota 3, onde fala-se em acesso e não em qualquer tipo de ascensão.
- 11 Essa falta de acesso foi evidenciada por Platão na *Carta Sétima* à medida que ele descreve a atitude de seu “pupilo” siracusano, Dionísio, que escrevera um suposto manual de filosofia a partir do que ouviu do filósofo ateniense em conversas anteriores. Parece-me ser isso o que mais diz respeito às doutrinas platônicas não escritas. Não discutirei essa questão nesse local.
- 12 Termo que encontramos constantemente associada ao advento da filosofia, ao longo da obra platônica.
- 13 O termo ἐξαίφνης que significa: de modo súbito, subitamente, que aparece nessa passagem está presente também no mito da caverna precisamente na hora do rompimento das correntes e súbita virada do prisioneiro (515c6). Tanto aqui na *Carta Sétima* quanto no mito da caverna, o momento súbito do ἐξαίφνης coincide com a visão do fogo. Ver nota seguinte.
- 14 Contemporaneamente Kierkegaard e Heidegger chamam essa experiência de singularização. É o que, em *Ser e Tempo* aparece abordado como a questão da autenticidade ou do “próprio”.
- 15 ...ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.
- 16 O eta do termo *alethēs tem sempre acento agudo*.
- 17 Platão está se referindo ao manual escrito por Dionísio e tudo o que for parecido com ele.
- 18 Traduzir *noús* por senso é uma escolha deliberada que quer aproximá-lo e ao mesmo tempo diferenciá-lo do termo *aísthesis*, percepção, sensação. No *Fedro*, Platão compreende explicitamente o *noús* como o meio de percepção, de sensação próprio do guia da alma (247c8), uma percepção que vê a *ousía* realmente sendo, impalpável, sem cor e sem figura. (ἢ γὰρ χρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα) (247c6-7)
- 19 Palavra com acento agudo no segundo eta (ἔ).
- 20 ἔτι δὲ μακρότερα περὶ αὐτῶν ἐν νῷ μοι γέγονεν εἰπεῖν· τάχα γὰρ ἂν περὶ ὧν λέγω σαφέστερον ἂν εἴη λεχθέντων αὐτῶν. ἔστι γάρ τις λόγος ἀληθῆς, ἐναντίος τῷ τολμήσαντι γράφειν τῶν τοιοῦτων καὶ ὁτιοῦν, πολλάκις μὲν ὑπ' ἐμοῦ καὶ πρόσθεν ῥηθείς, ἔοικεν δ' οὖν εἶναι καὶ νῦν λεκτέος. Ἔστιν τῶν ὄντων ἐκάστω, δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτῆ – πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν – ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη. περὶ ἐν οὖν λαβὲ βουλόμενος μαθεῖν τὸ νῦν λεγόμενον, καὶ πάντων οὕτω πέρι νόησον. κύκλος ἐστὶν τι λεγόμενον, ᾧ τοῦτ' αὐτὸ ἐστὶν ὄνομα ὃ νῦν ἐφθέγγεθα. λόγος δ' αὐτοῦ τὸ

δεύτερον, ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συγκείμενος· τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντη, λόγος ἂν εἴη ἐκείνου ὡπερ στρογγύλον καὶ περιφερὲς ὄνομα καὶ κύκλος. τρίτον δὲ τὸ ζωγραφοῦμένον τε καὶ ἐξαλειφόμενον καὶ торνεύμενον καὶ ἀπολλύμενον· ὧν αὐτὸς ὁ κύκλος, ὃν περὶ πάντ' ἐστὶν ταῦτα, οὐδὲν πάσχει, τούτων ὡς ἕτερον ὄν. τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν· ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὐτὸ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωματικῶν σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ᾧ δῆλον ἕτερόν τε ὃν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν. τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεῖα καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακεν, τᾶλλα δὲ πλεόν ἀπέχει. ταῦτ' ὃν περὶ τε εὐθέος ἅμα καὶ περιφεροῦς σχήματος καὶ χροᾶς, περὶ τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου, καὶ περὶ σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεγονότος, πυρὸς ὕδατος τε καὶ τῶν τοιοῦτων πάντων, καὶ ζῶου σύμπαντος περὶ καὶ ἐν ψυχαῖς ἦθους, καὶ περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα· οὐ γὰρ ἂν τούτων μὴ τις τὰ τέτταρα λάβῃ ἀμῶς γέ πως, ὅποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτροχος ἔσται.

- 21 Atenção: chamo novamente atenção para que estejam ouvindo de que estou falando de um acender, de um certo tipo de entrar na luz e que absolutamente nada tem a ver com moralismo. Não se trata aqui de ascender a lugar algum, muito embora haja momentos em que Platão fala em elevação como no fim da *República*, por exemplo: *he ânō\* hodōs* (caminho para o alto) (621c5). Na verdade esse lugar no alto diz respeito à capacidade de visão conquistada por aquele que enxerga num ambiente realmente iluminado, isto é, que tem visão o mais panorâmica possível como está dito no prólogo do diálogo *Sofista* ser a condição do filósofo, aquele que observa do alto (*kátō\**) as vidas dos homens (216c6-7). É preciso ter muito cuidado com isso por causa do hábito de uma possível confusão a esse respeito. \* *ânō* e *kátō* são advérbios derivados, respectivamente das preposições *aná* (indica movimento de baixo para cima) e *katá* (indica movimento de cima para baixo).
- 22 No diálogo *Parmênides* esse numeral aparece na forma da segunda hipótese do Uno apresentada pelo idoso pensador ao então jovem Sócrates. Acontece ali, com a finalidade de demonstrar a problemática da participação (*methékein*), o desenvolvimento de inúmeras hipóteses da *idéa* do Uno. A primeira é a do Uno enquanto tal, um Uno “unante” que nem mesmo pode ser nomeado ou sequer pensado porque, por constituição, não pode participar em nenhum nível – por ser Uno – do múltiplo. Ora, mas por um simples dado de realidade, nós já falamos nele e já estamos sempre, de algum modo, pensando nele. Ele é, de alguma forma. Não podemos recusá-lo. Assim, tem que haver necessariamente um *deúteron hén*, já nascido do primeiro, e que participa do múltiplo inesgotavelmente. (137c4-155e4). Mas tem que haver também um terceiro Uno, trata-se da necessária terceira hipótese do Uno ou da constatação de uma perplexidade: *tò exaíphnēs* (o súbito), a temporalidade instantânea: o segundo Uno tem que nascer do primeiro Uno assim: em “algum” instante que já “é” e ainda “não é” instante nenhum. (155e5-157b5)
- 23 Esse é precisamente o caráter hipotético das *idéai*. Elas são suposições que devem ser compreendidas na base do discurso. Sem essa compreensão de base não é possível nem mesmo começar a argumentação filosófica.<sup>32</sup> Platão não fez em lugar algum, literalmente, uma tal formulação com o radical *ἕτερ-*. Mas vejo claramente que se pode extrair essa formulação do mito que se apresenta como prólogo do diálogo *Fédon*.
- 24 Patão deixa muito claro que o nível de adesão à argumentação filosófica de Cebes é frágil e apenas se sustenta numa vontade de ver o discurso ser conduzido até seu fim.
- 25 Platão introduz a questão da participação: *metékein*. Ora é justamente o que está em jogo quando se trata do envolvimento entre Cebes e o discurso filosófico.
- 26 Sok.: τῆν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κείσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὴν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅπου οὖν ἦδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἶός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμα βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξις ποιήσωμαι, ὃ Κέβη;

Keb.: Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι.

Sok.: Ἐδοξε τοίνυν μοι, ἦ δ' ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι πάσχουσιν· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιοῦτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διενοήθην, καὶ ἔδεια μὴ παντάπασιν τὴν ψυχὴν τυφλωθῆναι βλέπον πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις. ἀλλ' οὖν δὴ ταῦτη γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμένεστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθηναι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ. βούλομαι δέ σοι σαφέστερον εἰπεῖν ἢ λέγω· οἶμαι γὰρ σε νῦν οὐ μανθάνειν.

Keb.: Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη ὁ Κέβης, οὐ σφόδρα.

Sok.: Ἀλλ', ἦ δ' ὅς, ὧδε λέγω, οὐδὲν καινόν, ἀλλ' ἅπερ αἰεὶ τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. ἔρχομαι [γὰρ] δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδειξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγματεύομαι, καὶ εἰμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρόλυτα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ ἄλλα πάντα· ἃ εἰ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον [ἢ] ψυχῇ.

Keb.: Ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης, ὡς διδόντος σοι οὐκ ἂν φθάνοις περαίνων. Σκόπει δὴ, ἔφη, τὰ ἐξῆς ἐκείνοις ἐὰν σοι συνδοκῆ ὥσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιαύτῃ αἰτίᾳ συγχωρεῖς;

Keb.: Συγχωρῶ, ἔφη.

Sok.: Οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν· ἀλλ' ἐὰν τίς μοι λέγῃ δι' ὅτι καλὸν ἐστὶν ὅτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιοῦτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, – ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι – τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαντῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως ἴπροσεγομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δυσχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ κατὰ [γίγνεται] κατὰ. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαντῶ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄτῳ ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ κατὰ [γίγνεται] κατὰ· ἢ οὐ καὶ σοι δοκεῖ;

27 Só por curiosidade oportuna: costume traduzir o termo grego *methodos* pelo substantivo “encaminhamento” e não pelo termo moderno viciado: método e menos ainda pelo termo metodologia. Entendo que o termo encaminhamento resguarda melhor o dinamismo contido no termo grego que é composto pela preposição *metá* (que regendo o acusativo traz a noção de movimento) e pelo substantivo feminino caminho (*hè hodós*).

28 Impossível não fazer referência aos cinco gêneros do diálogo O Sofista: movimento, repouso, mesmo, outro, ser. Onde não-ser é alteridade.

29 Cf. República 478d Entre saber e ignorância.

30 ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθίζομενος εἰς τὴν κλίνην συνέκαμψε τε τὸ σκέλος καὶ ἐξέτριψε τῇ χειρὶ, καὶ τρίβων ἅμα, Ὡς ἀποπον, ἔφη, ὧ ἄνδρες, εἰκὲ τί εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἀνθρωποὶ ἡδύ· ὡς θαυμασιῶς πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτῷ μὴ θέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δὲ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι αἰεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δὴ ὄντε. καὶ μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἰσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι ὡς ὁ θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταῦτον αὐτοῖς τὰς κορυφάς, καὶ διὰ ταῦτα ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγίνηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον. ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῷ μοι εἰκεν· ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει τὸ ἀλγεινόν, ἦκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ.

31 É a mesma temática do *Sofista*.

32 Platão não fez em lugar algum, literalmente, uma tal formulação com o radical ἔτερ-. Mas vejo claramente que se pode extrair essa formulação do mito que se apresenta como prólogo

do diálogo *Fédon*.

- 33 Tanto no *Fédon* quanto no *Parmênides* Platão faz questão de dizer que não importa muito deixar claro de que modo exatamente isso ocorre, mas apenas que isso precisa ocorrer. Cf. acima citação do *Fédon*, 100d: “tenho para comigo que nada outro faz (*poiei*) o próprio belo senão, seja o vir à presença (*parousia*), seja a comunidade (*koinonía*) com aquele belo ele próprio, seja lá onde ou como vier inesperadamente à luz (*prosgenómene*), pois não afirmo aquilo veementemente, mas [afirmo] que é pelo belo que todas as coisas belas [tornam-se] belas..”. E toda a chamada primeira parte do diálogo *Parmênides*.
- 34 Dativo instrumental: “Ficam no dativo os complementos circunstanciais que exprimem o meio, o instrumento, o modo, o ponto de vista, a causa ou o motivo de uma ação.” RAGON. *Gramática grega*. Trad. Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2011, p.187.
- 35 A maiêutica enquanto um processo de parturição educativa que faz nascer o conhecimento desde dentro do educando, um processo também que faz sair do escuro (desde dentro do ventre) para o claro (para fora do ventre) apresenta-se na obra platônica como herança direta da anamnese entendida como exercício do conhecimento. Em cada caso é preciso fazer o seguinte questionamento: até onde pode a reminiscência fazer nascer o conhecimento em nós, até onde a maiêutica pode conduzir o educando? Ora, esta é uma questão sem solução! Pessimismos à parte, não há solução para o problema da educação! Não há solução para a questão da formação do caráter humano. Embora possa haver propostas educacionais realmente orientadoras, jamais haverá método algum que possa garantir um bom e justo caminho. Trata-se, na verdade, de um problema constitutivo da linguagem: o problema da interpretação. É o que orienta a crítica de Sócrates aos poetas trágicos no início do livro X da *República*. Cito: “Aqui entre nós – porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a *mimesis*\* – todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência (*diánoia*) dos ouvintes, de quantos não tiverem como *phármakon* a visão sábia (*tò eidénaí*) da sua verdadeira natureza.” (Ὠς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρησθαί – οὐ γάρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητᾶς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς – λῶβῃ ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.) (595b3-7). (trad. Maria Helena da Rocha Pereira) \*Cabe considerar o quanto Platão ele mesmo se enquadrava nessa situação, elaborando toda a sua obra como um *mimetés*. Isso indica que o pensador grego tinha plena consciência de o quão sujeito ao equivoco interpretativo estava o seu pensamento.
- 36 No *Ménon*, a experiência matemática com o escravo mostra a experiência com o *álogon* (82b-). Cf. Também o ensino da geometria no livro VII da *República*.
- 37 Cf. pg. 4-5
- 38 Retomando o já indicado na página 6, nota 22, é preciso tomar cuidado para não confundir acender a filosofia num coração com uma suposta e totalmente ilusória ascensão à filosofia. Esse tipo de vocabulário cristianizado faz um desserviço ao esforço hercúleo das almas humanas em se libertarem de fato, aprisionando-as cada vez mais numa manipuladora meritocracia. Acendemos nossos corações quando damos condições de enxergarmos a luz do “espaço” que já habitamos, onde há também necessariamente obscuridade. Logo a seguir falarei de salto, mas se trata de um salto por sobre o abismo onde já se está e sempre estará, para muito além de qualquer pessimismo ou otimismo. Abismo aqui é imagem que configura a nossa condição finita e em aberto representada pela famosa afirmação de Sócrates a seu próprio respeito: “Sei que nada sei”.
- 39 Quando termina o *Teeteto*, esse salto ainda não foi dado pelo jovem interlocutor de Sócrates, aquele mesmo jovem cuja boa *phýsis* para a filosofia inicialmente teria igualado *epistēmē* e *sophía*.
- 40 Substantivação feminina singular do particípio presente do verbo ser: a essência. Mas no uso corrente da língua significa: os bens, a fortuna que se tem.
- 41 É disso que Sócrates fala no *Fédon* se referindo ao modo de viver filosófico, o tão grosseiramente mal interpretado exercício da “morte” que implica em *viver* no “mundo das *idéai*”.
- 42 Frag. B1, v.3. Transcrição de nota explicativa do filósofo e tradutor Fernando Santoro: O



iluminado: *eidôta phôta*, trata-se de uma expressão formada de um participio do verbo *eido*, ‘saber’, que, por sua vez, é usado como aoristo de *horáo*, ‘ter visto’, assim, saber equivale a ter a experiência do visto. A esse participio “o que sabe, o que viu”, Parmênides acrescenta o objeto *phôta*, um termo que significa ‘homem’ mas também alude a ‘luzes’, embora esta forma seja atestada, apenas mais tarde no dialeto ático, e não no grego épico. Parmênides repetirá o jogo com essa homonímia, mas em sentido inverso, em B14. Literalmente e segundo a posição sintática, o que se lê é “um homem que sabe”, mas ressoa também “que viu luzes”. Para render a operação poética, pode-se dizer “quem sabe a luz” ou “O iluminado”, um tipo de denominação corrente em livros de revelação sapiencial. Pode ser também alusão a um observador das estrelas. Santoro, F. *Filósofos Épicos I Xenófanes e Parmênides Fragmentos*. Rio de Janeiro: Hexis, 2011, p.79, nota 4.

- 43 Cf. Essa passagem está muito ligada àquela em que Nietzsche compara, a partir de um comentário sobre Tales, a atitude filosófica em relação à atitude empírica que, em nossa era precisa ser traduzida como sendo: um tipo de prática científica, com elementos da filosofia, mas já afastada dela, prisioneira do calculo. Cito: “...é precisamente em Tales que se pode observar como a Filosofia procedeu em todas as épocas, ao arrojarse para os seus fins, que magicamente a atraem, por cima dos obstáculos da experiência. Avança apoiada em pontos frágeis: a esperança e o pressentimento dão-lhe asas. O entendimento calculador segue com dificuldade e ofegante e procura os melhores pontos de apoio para também ela atingir o fim atrativo a que chegara o seu companheiro mais divino. Julga-se ver dois viajantes à beira de uma torrente agitada que arrasta pedras consigo: um deles salta com leveza por cima dela, servindo-se das pedras para se lançar em frente, mesmo que estas se afundem bruscamente atrás dele. O outro encontra-se desamparado a cada momento, deve primeiro construir fundamentos que possam sustentar o seu passo pesado e prudente; às vezes não consegue, e nenhum deus o ajuda a transpor a torrente.” NIETZSCHE. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 28.

44 *koinón* é termo grego cuja tradução é: comum, e que se opõe ao termo *idios* que significa: particular. Assim, *koinonía* significa precisamente: comunidade. Cidade propriamente!

45 Cf. Livro II *República*.

46 Cf. Fédon 100a3, passagem citada acima, na página 7.

47 O termo aqui é: *nómos*. Em geral esse termo costuma ser traduzido por “lei”, mas nesse caso o seu sentido diz respeito à música, significando “canto”. Lembremos que os gregos mais habitualmente ouviam histórias cantadas do que meramente pronunciadas, como é o nosso caso há muito tempo.

48 Ἐγὼ μὲν, ἔφη, ἀποδέχομαι οὕτω. καίτοι παντάσῃ γέ μοι δοκεῖ χαλεπὰ μὲν ἀποδέχεσθαι εἶναι, ἄλλον δ' αὖ τρόπον χαλεπὰ μὴ ἀποδέχεσθαι. ὅμως δέ – οὐ γὰρ ἐν τῷ νῦν παρόντι μόνον ἀκουστέα, ἀλλὰ καὶ αὐθις πολλάκις ἐπανιτέον – ταῦτα θέντες ἔχειν ὡς νῦν λέγεται, ἐπ' αὐτὸν δὴ τὸν νόμον ἴωμεν, καὶ διέλθωμεν οὕτως ὥσπερ τὸ προοίμιον διήλθωμεν. λέγε οὖν τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως, καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἶδη διέστηκεν, καὶ τίνας αὐτοῦ ὁδοὶ· αὐτὰ γὰρ ἂν ἤδη, ὡς ἔοικεν, αἰ πρὸς αὐτὸ ἄγουσαι εἶεν, οἳ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαντα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας. Οὐκέτ', ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' ἔση ἀκολουθεῖν – ἐπει τὸ γ' ἐμὸν οὐδὲν ἂν προθυμίας ἀπολίποι – οὐδ' εἰκόνα ἂν εἶτι οὐ λέγομεν ἴδοις, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀληθές, ὃ γε δὴ μοι φαίνεται – εἰ δ' ὄντως ἢ μή, οὐκέτ' ἄξιον τοῦτο δισχυρίζεσθαι· ἀλλ' ὅτι μὲν δὴ τοιοῦτόν τι ἰδεῖν, ἰσχυριστέον. ἢ γάρ;

Τί μήν;

Οὐκοῦν καὶ ὅτι ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν ἐμπεῖρω ὄντι ὧν νυνδὴ διήλθωμεν, ἄλλη δὲ οὐδαμῆ δυνατόν;

Καὶ τοῦτ', ἔφη, ἄξιον δισχυρίζεσθαι.

Τόδε γοῦν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδεὶς ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἐκάστου περὶ ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῶ περι παντὸς λαμβάνειν. ἀλλ' αἰ μὲν ἄλλα πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξας ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ συνθέσεις, ἢ πρὸς θεραπείαν τῶν φυομένων τε καὶ συντιθεμένων ἅπασαι τετράφαται· αἰ δὲ λοιπαί, ἅς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτης ἐπομένας, ὁρώμεν ὡς ὄνειρώττους μὲν περὶ τὸ ὄν, ὑπάρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως

ἂν ὑποθέσῃς χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἑῷσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. ὧ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπλέκεται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;

Οὐδεμία, ἢ δ' ὅς.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινὶ τῷ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθους καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις· ἅς ἐπιστήμας μὲν πολλακίς προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης – διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἔν γε τῷ πρόσθεν που ὠρισάμεθα – ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνόματος ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων περὶ σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται.

49 Todos estes termos constaram em citações que apareceram nesse texto.