



A construção da noção de intermediário no *Corpus Platonicum*

Building the notion of intermediary in *Corpus Platonicum*

João Francisco Pereira Cabral¹
Universidade de Campinas

Resumo: Da mesma forma que entender no *Fédon* que a sabedoria ou o verdadeiro conhecimento só pode ser alcançada quando da separação entre alma e corpo, sendo a alma aquilo capaz de atingir essa verdade pura, podemos questionar se para entender o pensamento de Platão seria necessário separar o seu *corpus*, ou seja, o conjunto de sua obra escrita, do pensamento que originou tais textos, ou seja, o pensamento puro do autor. A analogia é séria. Isso porque o estudo do *corpus* sempre envolveu problemáticas de datação e até mesmo de autenticidade, entre outros fatores. Por isso, pretende-se aqui, na contramão de algumas exigências contemporâneas sobre especificidade, fazer uma discussão mais ampla sobre o problema do *lógos* em Platão. Para isso, utilizaremos alguns pontos dos diálogos *Fédon*, *Crátilo*, *Banquete* e *Sofista* que

¹ urano1980@uft.edu.br

Professor da Universidade Federal do Tocantins.
Doutorando em Filosofia pela Unicamp.

possam nos guiar nesse trajeto especulativo-hipotético sobre uma possível nova forma de interpretar a obra desse autor inaugural. Trata-se, neste momento, mais de levantar problemas e tentar discutí-los do que propriamente resolvê-los.

Palavras – chave: 1. *Corpus Platonicum*; 2. Hermenêutica; 3. Linguagem.

Abstract: Just as in the *Phaedo* understand that wisdom or true knowledge can only be achieved when the separation of soul and body, and the soul be able to reach this truth, we can ask to understand the thinking of Plato would segregate your *Corpus*, i.e the set of his writing, thought causing these texts, i.e the pure thought of the author. The analogy is serious. This is because the study of the *Corpus* always involved issues of dating and even authenticity, among other factors. Therefore, we want here, against some contemporary requirements of specificity, to a broader discussion of the *logos* of the problem in Plato. For this, we will use some points of the dialogue *Phaedo*, *Cratylus*, *Banquet* and *Sophist* to guide us in this speculative process about a possible new way of interpreting the work of this inaugural author. It is at this point more to raise problems and try to discuss them than actually solve them.

Keywords: *Corpus Platonicum*; Hermeneutics; Language.

Introdução

Em geral, os trabalhos da área de Filosofia tendem a acompanhar o ritmo e a metodologia usados no fazer científico, quais sejam, usar uma formatação que privilegie a especificidade, ainda que, com isso, se perca a noção de conjunto. No entanto,

em relação a alguns problemas, especialmente filosóficos, torna-se indispensável a visão de conjunto. É assim que, não dispensando o entendimento de cada obra em si mesma, suas ordenações e organicidade internas, se pode e se deve tentar compreender o pensamento de um autor confrontando suas obras e ou pontos principais destas, sintetizando-as numa concepção mais ampla e norteadora. Óbvio é que a obra de um autor pode ser inexaurível quanto aos seus problemas internos, mas talvez apenas um olhar totalizante poderia nos revelar um entendimento mais adequado. Enquanto tal, isso não passa de apenas uma possibilidade.

É aderindo a essa forma de abordar o pensamento de um autor, que tentaremos não exprimir uma exegese profunda e complexa de um ou outro texto, mas abarcar, ainda que superficialmente, um confronto léxico-noético de alguns textos coletados como uma possível “amostragem” que nos servirá de metodologia para orientar futuras leituras. Como se trata de Platão é importante notar que tal método é exposto em várias passagens de seus próprios textos².

²Como por exemplo na *República*, livro II 368 e- 369 a onde a construção da cidade visa observar em maior escala o entendimento da justiça no indivíduo.

O principal objetivo deste artigo é suscitar discussões sobre como ler Platão. Pretende-se contrastar a linguagem para Platão e a linguagem de Platão, isto é, sua concepção e seus usos. Isso não significa que, ao fim, teremos uma solução pronta (e assim, pareceríamos Sócrates nos diálogos aporéticos), mas sim que, a partir de um tal recorte, se possa deslindar as problemáticas envolvidas na abordagem do texto. Seguiremos aqui uma proposta metodológica defendida pelo Prof. Benoit da Unicamp sobre a questão metodológica das temporalidades³.

1 - O desejo de morte e o conhecimento.

Segundo Dixsault⁴, seria o *Fédon* e não o *Crátilo* o diálogo que trata sobre a correção dos nomes. Isto porque, se a verdade só é alcançada no encontro do espírito com as Ideias puras, apenas com a morte, e, portanto, com o divórcio entre alma e corpo, seria possível a contemplação pura dos seres que determinam o conhecimento verdadeiro das coisas. Neste sentido, o conhecimento humano permaneceria sempre algo imperfeito, impuro, híbrido, o que por vezes foi associado ao falso. Mas o que autoriza essa associação

³Cf. BENOIT, A.R.H. (2004).

⁴Cf. DIXSAUT, M. (1985).

apressada entre o discurso híbrido e o necessariamente falso?

Ao seguirmos a classificação dramática das obras, naturalmente entendemos que o *Fédon* é o último diálogo no qual Sócrates fala, já que se trata do texto no qual é encenada sua morte. Assim, reordenando dramaticamente os textos e seguindo a odisseia socrática estabelecida pela tese de Benoit, o *Fédon* parece responder a um tema debatido no *Sofista*, onde o personagem Estrangeiro de Eleia, deixa claro que o discurso, o *lógos*, é um entrelaçamento, uma *symploké*. Resposta porque segue fielmente o discurso socrático da Teoria das Ideias, ou seja, de que o conhecimento perfeito é oriundo de um desejo de purificação e separação efetiva entre alma e corpo, o que levaria a cessar esse entrelaçamento discursivo⁵.

Ora, temos aqui algo muito desconcertante. A Filosofia e o filósofo buscam, a partir do discurso, do *lógos* ou de sua purificação, atingir entidades que, embora sejam condição deste, em si são não-discursivas (*alógon*)? O pensamento puro (ou a contemplação pura da alma com as ideias) é caracterizado pela indizibilidade? É o que se pode tacitamente deduzir. Entretanto, é possível também outra

leitura. A leitura de que a morte ou de que pensar sobre ela ensina, na vida, a distinguir o que é em si e o que é para outro (imagem, discurso, etc.), permitindo assim um deslocamento valorativo, a escolha de um modo de vida que ressignifique e ordene o *lógos*. Dessa forma, ter-se-ia uma medida, uma metríca, capaz de regular, de plasmar, de moldar ou imitar no discurso o que é pensado. Permitir-se-ia também manifestar no sensível aquilo que é inteligível (no léxico, o noético; no dramático, o conceitual)⁶, relativizando, ao modo platônico⁷, a busca pela verdade, bem como dialetizar a própria concepção de *lógos*, antes compactado à *phýsis*, evidenciando um trânsito constante entre o material fonético e o significante, entre o que é dito e o que é pensado, abrindo o horizonte para o fenômeno da compreensão.

Assim, poderíamos extrair ao menos duas intenções de Platão ao redigir o *Fédon*: uma interna ao diálogo, que é provar a imortalidade (ou não-mortalidade) da alma porque esta prova justifica o labor filosófico (um modo de vida, uma escolha de como ser no mundo, uma forma de agir, uma valorização). Esta justificativa só ocorre porque o filósofo busca o conhecimento e a verdade, mas sabendo da

⁵Cf. PLATON. *Phedon*.(1926, 76 d – 80)

⁶Cf. BENOIT, *op.cit.* p. 9

⁷Cf. CABRAL, J.F.P. (2015).

impossibilidade disso em vida e entendendo que esse escopo só pode ser alcançado com a morte (entendida como separação entre corpo e alma). Não deseja morrer, mas se preparar do melhor modo para, ao morrer, encontrar seu destino. Isto significa que o Hades, o invisível, atrai as almas para lá⁸, pois é neste *tópos*, neste lugar, que as ideias puras, sem misturas, em si e por si mesmas, preencherão o significado da angústia filosófica. É uma fé, uma esperança, uma aposta, assim como o filósofo também tem fé de que pode buscar o conhecimento, porque de alguma forma este deve existir para fomentar e sustentar a sua busca. Há também uma intenção externa que refere-se aos motivos pelos quais Platão escreveu a obra e como ela se encaixa no interior do corpus. Ou seja, no final da odisséia socrática, sendo superado pelo Estrangeiro de Eleia e procurando revalorizar pontos obscuros do que até então havia discutido, Sócrates arremata sua crença na Teoria das Ideias a partir de uma revalorização do sensível, agora justificado como degrau motor para as ideias⁹. Assim, os discursos devem imitar as ideias pois é delas que as coisas sensíveis que nos afetam participam. E galgando degraus cada vez maiores de inteligibilidade

⁸Cf. DIXSAULT, *op.cit.*, cap.IV, especialmente p.189-195.

⁹Cf. *Phédon*, 66 b.

sobre o ser¹⁰, podemos nos aproximar da verdade, vivendo uma vida que valeu a pena ser vivida, pois foi refletida. Isso significa que, no fundo, Platão está defendendo uma espécie de relativismo, ou seja, a diferença entre Sócrates e os sofistas é que nestes impera, em geral, um relativismo absoluto oriundo de uma arbitrariedade, qual seja, uma desqualificação da imagem, enquanto Sócrates sempre expressa a preocupação de que a relação aparência–essência, e organiza o discurso ainda que dependa de critérios extralinguísticos¹¹.

2 – Relação do nome Ser (ónoma – ón)

É sabido que o *Crátilo* se encerra com um aparente paradoxo: conhece-se as coisas pelos nomes, mas este instrumento é falho e, por isso, não confiável. Fica evidenciado que as duas funções atribuídas ao nome, isto é, referir-se a um objeto e compreender sua essência, se consideradas como antitéticas, levam-nos a aporias, já que ambas foram devidamente refutadas. Seria possível uma solução baseada em uma síntese

¹⁰ Conceito que deve constituir a obra *Degrees of reality in Plato*, de Gregory Vlastos. No entanto, até o término deste artigo, essa obra não foi contemplada pelo autor, tendo apenas esboçado tal noção a partir do projeto de pesquisa do prof. Marcelo Pimenta Marques, disponível no site da UFMG em 2005.

¹¹CABRAL, *op.cit.*, cap.3.

entre essa oposição dentro do próprio diálogo *Crátilo*? Ou somente em outros diálogos essa solução seria possível? E as doutrinas orais podem responder a essa questão? Fizemos, em outro lugar¹², uma tentativa de buscar na unidade do *Crátilo* essa resposta, mas vejamos se, com o auxílio de outros diálogos, podemos verificar essa possibilidade.

No fim do diálogo, as duas teses foram refutadas. Isso poderia significar que o diálogo leva-nos a uma aporia¹³, já que a discussão não se resolveu ou não chegou a um fim positivo. No entanto, é preciso perceber que, em Platão, muitas vezes é tomada uma leitura conceitual e linear que não percebe nas desventuras dialéticas ou na negatividade das conclusões algo de positivo¹⁴. Entende-se que as definições que são refutadas, por não definirem o ser como um todo, deixam de significar que são partes deste todo que se pretende.

Dessa forma, os diálogos considerados aporéticos, lidos linearmente, somente poderiam evidenciar-nos a incapacidade de falarmos de algo que transcende o

mundo em que vivemos, já que as Ideias exigidas para a identidade nome-coisa não estariam em relação com o mundo e com os discursos. Assim, verificaríamos em Platão o entendimento de realidades mais reais do que outras. As Ideias seriam mais reais do que as coisas ou imagens que temos delas. Este equívoco poderia ser deslindado se nos questionássemos o que torna uma coisa mais real que outra? Estamos tratando, efetivamente, de graus de existência dos seres? Não seria mais plausível falarmos, ao invés disso, de graus de inteligibilidade sobre os seres, sobre a realidade? Vejamos, pois, se o *Crátilo* corrobora com essa posição e se, inserido no contexto do *Corpus Platonicum*, nós também tenhamos essa hipótese validada.

A refutação das duas teses no *Crátilo* pode ser compreendida como uma tentativa de superá-las unindo-as. Isto porque, tomadas em si mesmas, vimos que são inviáveis. Assim, a tese que adota a convenção arbitrária dos nomes, no limite do individualismo e da particularidade, acena para o desejo de cada um de nomear os objetos como bem lhes aprouver. Então, de que forma cada indivíduo importaria aos demais os nomes que os outros deveriam aceitar como convenção? Pela força? Não, mas pela persuasão, característica do ambiente sofisticado predominante nos séculos V e IV a. C.

¹²CABRAL *op.cit.*, cap.2.

¹³Cf. SANTOS, I. (2010). Neste artigo, a verdadeira aporia é apresentada como sendo a possibilidade de se conhecer as coisas sem as palavras e não a dicotomia *nómos-phýsis*.

¹⁴Cf. BENOIT, *op. cit.*, p. 5 e 9 da introdução e em especial todo capítulo I.

O que vale recordar aqui é que a verdade simplesmente desapareceria, já que o critério subjetivo impõe-se às leis. Por outro lado, a tese que adota a identidade plena entre nome e coisa mostra-se insustentável porque o método para se construir uma linguagem ideal evidencia a impossibilidade de recobrar-se um tempo primordial no qual a linguagem estava vinculada às coisas e, o que temos agora, não passa da degeneração da língua. Isso permite apenas vislumbrar que os nomes são feitos segundo uma imitação das qualidades essenciais das coisas sem as quais não haveria compreensão destas. Mas, sendo imitação, está é sempre imperfeita em relação ao modelo. E, na prática, há o uso de letras que indicam ideias diferentes das quais os nomes querem referir-se. Significa dizer, que a referência extralinguística (as Ideias), no momento da imitação, pode sofrer desvios que acabam sendo aceitos por uma convenção, um hábito, consolidando a compreensão/significação do que é dito. Do nosso ponto de vista, isto não pode ser concebido como a mera refutação, portanto, de todo o processo, mas que apenas as aproximações são possíveis. Também parece aludir para uma solução que não prescindiria da arte, da técnica em prol do arbítrio, mas que, de forma

sempre ascendente, buscaria construir uma linguagem mais perfeita, ainda que para se impor necessitasse da convenção, agora técnica.

3 – relação linguagem – realidade

Quando falamos da relação linguagem–realidade em Platão, estamos querendo tratar o tema sob dois aspectos: o da relação nome e coisa (*ónoma-ón*) presente no *Crátilo* e aludida acima, e a relação discurso ou definição e ser (*lógos-ón*), objeto do *Sofista* e que será abordado aqui para ajudar a esclarecer a primeira relação. Isto porque Platão, na figura do Estrangeiro de Eleia, pensa ser o discurso um entrelaçamento (*symploké*)¹⁵ que garante inteligibilidade ao ser em suas relações com outros seres (conforme os gêneros supremos do *Sofista*), da mesma forma que o nome é um entrelaçamento das características intrínsecas da coisa consigo mesma (que especulativamente também pode se dar conforme os gêneros supremos, mas que no *Crátilo* denomina-se imitação)¹⁶.

Por mais aleatória que seja essa aproximação entre os gêneros

¹⁵Cf. MARQUES, M. P. (2006, p;311).

¹⁶*Idem, ibidem*, p.306. Segundo MARQUES, “*Platão compreende o nomear e o significar de modo tanto des-naturalizante quanto anticonvencionalista*”.

supremos e a imitação, é preciso destacar a concepção daqueles que parecem conferir valor positivo ao estatuto ontológico da *mímesis* em Platão. Se pensarmos no exemplo do retrato, as qualidades necessárias para que a imitação seja feita adequadamente são as qualidades essenciais para que se represente a coisa. Isto parece apontar para uma ponderação entre o Mesmo e o Outro, ou seja, aquilo que deve fazer parte da imitação (o Mesmo) e aquilo que não tem necessidade, ao menos para determinado fim (o Outro). Vejamos detalhadamente como podemos enxergar isso no próprio texto do *Crátilo*.

Em primeiro lugar, parece óbvio que Platão rechaça a absoluta arbitrariedade do uso dos nomes durante a refutação da tese convencionalista de Hermógenes. Isto já parece indicar a necessidade de uma identidade (o Mesmo) na relação nome-coisa que remonta mais a Parmênides do que a Heráclito. Em segundo lugar, ao buscar essa identidade, ficou evidente a sua impossibilidade, ainda que se pudesse sobressair uma aproximação a partir da imitação. Assim, o uso e a convenção (o Outro) fazem parte do processo de formação dos nomes, aproximando o pensamento de Platão ao de Heráclito por introduzir ou considerar o devir

como parte do processo de formação do nome. Pensemos no exemplo que o próprio Sócrates dá a esse respeito: a palavra *skléroter* que significa duro, áspero, foi formada com um $\underline{\lambda}$ (lambda) que é contrário a esta ideia, já que indica maciez¹⁷. O uso tornou possível compartilhar do entendimento. Isto só não quer dizer que, por ser mal formada, ela deverá ser deixada de lado. A quem interessa, ela deverá ser reelaborada se sua função não for cumprida ou por isso mesmo haver algum prejuízo. Platão tenta nos mostrar que, embora uma linguagem ideal fosse o melhor, podemos e devemos nos aproximar tanto quanto possível da verdade da coisa (já que é justamente o afastamento dela que parece promover os desentendimentos e discórdias, onde o desejo de vencer uma batalha discursiva é maior que o desejo da verdade). Esse é o jogo dialético que Platão nos lega a fim de promover a reflexão constante sobre a produção dos nomes (e doravante, do discurso) e que deve ser de responsabilidade de um nomoteta¹⁸. Duas hipóteses podem nos servir para auxiliar no desdobramento dessa questão: a compreensão do termo lei de natureza (*nómos-physêos*), cunhado pelo próprio Platão e a do significado da participação.

¹⁷ *Crát.* 434 c-e.

¹⁸ Veja sobre o paradigma da *techné* em ROGUE, C. (2005, p.23-36).

Conforme alguns autores¹⁹, o termo *phýsis* designava a natureza de algo, a essência de alguma coisa, a fonte ou origem de um ser; ou ainda a constituição ou conjunto de características que um objeto particular assumia, sempre denotando o sentido estático do jeito como as coisas são. É aquilo que pertence ao ser por direito (descrição) contrastando com a vontade imposta por um sujeito. Já o sentido da palavra *nómos* aparecia como antitético ao de *phýsis*, significando lei, costume ou convenção, representando um aspecto dinâmico que envolvia a imposição de uma vontade. É a prescrição ou normatividade de uma ação direcionada. Entretanto, jogando com as palavras para desvelar seu sentido, Platão cunha o termo *nómos-physêos* que aparece pela primeira vez no *Górgias* (483e3), significando o que a natureza urge ou exige que se faça, jamais sendo aquilo que acontece apenas no nível descritivo²⁰. Parece que Platão compreendeu melhor que seus antecessores e também seus contemporâneos, o pensamento de Heráclito (bem como também o de Parmênides, como veremos posteriormente) de que todas as leis humanas, que estão em devir, são alimentadas por uma lei divina, ou seja,

absoluta²¹. Assim, recusando os extremos absolutamente, mas sintetizando-os em uma unidade superior e compreendendo que a lei deve mesmo vir da natureza, embora esta seja carente de ordem, variando de indivíduo para indivíduo, Platão inventa critérios (Formas e Ideias) e figuras-modelo (o *Nomoteta* do *Crátilo*, o *Sofocrata* da *República*, o *Ateniense* das *Leis*, *Sócrates*, etc.) para cumprirem a função de dialéticos entre o sensível e o inteligível, isto é, contemplar e realizar. Isto significa que a finalidade do *Crátilo* parece ser a de superar a oposição *nómos-phýsis* sintetizando-as, o que define um critério para a formação dos nomes, já que impossibilitada a exatidão segundo *nómos* ou segundo *phýsis*. Logo, a correção dos nomes se faz a partir de *nómos-physêos*, isto é, a lei de natureza, que poderíamos entender como convencionalidade técnica, e o *nomoteta* deve buscar estudar, dialeticamente, os critérios extralinguísticos a partir do dado linguístico²². Por isso, inclusive, Platão

²¹ Talvez seja esse um dos motivos da confecção do “*Crátilo*”: estabelecer as leis “divinas” ou “superiores”, entendidas como o critério extralinguístico, metalinguístico ou essências objetivas, como a fonte de onde se extrai as leis dos homens e, com isso, criar um critério ou padrão para corrigir ou melhorar as leis.

²² Poderíamos entender, com Goldschmidt que a *diánoia*, enquanto pensamento discursivo e a *nóesis* enquanto intuição, pensamento puro (*Sofista*, 263 e) guardam

¹⁹ GUTHRIE, W.K.C. (2003, p. 189-190).

²⁰ KERFERD, *op. cit.* p. 191.

discute com Hermógenes sobre etimologia, pois é o dado histórico, é o material de que dispõem para compreender como os nomes foram formados, fazendo um levantamento dos possíveis métodos utilizados para atestar como foram criados os nomes então utilizados, bem como rastrear suas alterações (ajustes, eufonia, eulogia).

4 - a relação linguagem-desejo

A relação entre desejo e linguagem está expressa com mais clareza nos diálogos *Fedro* e o *Banquete*. Mas para o que interessa aqui, vamos fazer uma análise das passagens principais apenas deste último, nas quais Platão evidencia esta relação (sem descuidar, óbvio, da interpretação geral do diálogo). Não é nossa intenção fazer uma exposição minuciosa do texto, mas apenas tratar especificamente de partes relevantes para o nosso estudo sobre a linguagem.

uma relação de constante confronto. A linguagem pode impor suas leis ao pensamento puro porque é um meio entre o afetivo e o intelectual. Os sofistas não teriam descoberto a relação pensamento e linguagem, apenas desvincularam um do outro, aperfeiçoando os meios de expressão, independente da linguagem como instrumento do pensamento ou meio, mas em si mesma. A *dýnamis* da reflexão proporciona a transcendência da linguagem ao pensamento que retorna à linguagem, corrigindo-a e tornando-a imanente às coisas (*Essai*, introdução, p. 5, 7 e 14).

Em o *Banquete*, há o encontro de Apolodoro e um companheiro, em que é solicitada a recordação da festa de Agatão. Este, no ano de 416 a.C.²³, ganhou um concurso de poesia e ofereceu uma festa para comemorar. Dentre os vários convidados estava Sócrates. Cumpre notar que, ao que parece, pela primeira vez Sócrates cuida da aparência e se prepara para a festa²⁴. O desenrolar desta faz com que os convidados proponham um modo de comemorar e com isso fica assentado que cada um, tal como disposto na mesa, pronunciaria um discurso em louvor do deus *Éros*.

Assim sucedeu, passando de Fedro, Pausânias, Erixímaco que primeiro discursaram até Aristófanes, Agatão e, por fim, Sócrates. Cada um, com exceção do último, fez o encômio ao deus ressaltando suas qualidades e virtudes. Chegada a vez de Sócrates, estupefato pela beleza dos discursos dos antecessores, sente-se incapaz de pronunciar palavras tão belas. Porém, impelido pelos outros a não descumprir

²³Cf BENOIT, A.R.H. *op.cit.*, p. 62, v.I. Cf. também a nota 168.

²⁴PESSANHA, J. A. M. (1987, p. 90-91). Quer ficar belo para falar do Belo? "...mas talvez também porque iria anunciar uma ascese apolínia, uma certa purificação, um certo afastamento do sensível e a superação do corpóreo: calçados de sandálias, seus pés já não tocam a terra", passagem extraída de o *Banq.*, 174 ab.

a regra estabelecida, pôs-se a falar, mas da sua forma habitual²⁵.

Sócrates admirou os discursos anteriores, mas lembrou que antes de se elogiar o deus é necessário compreender sua essência. *Éros* era o deus do amor, mas o que é o amor? Essa pergunta já quer mostrar-nos algo: que para se falar de um objeto tem de se saber o que ele é. Seria isso uma forma de compreender que o nome revela (indica ou significa – *semáinein*) o ser? É provável. Em sua busca pela essência do amor e dialogando com Agatão, Sócrates conclui que o amor é o desejo de algo e de algo que não se tem, portanto, desejo do Belo e do Bem. Nem por isso, no entanto, ele é feio e mau. O Amor é algo de intermediário entre o Belo e o Feio, entre o Bem e o Mal. Atesta-nos isso a analogia que ele descreve sobre o nascimento de *Éros*.

Conta-se que os deuses fizeram uma festa e que todos foram convidados menos a deusa *Penía*. Isso porque ela era desprezada e deslocada, já que desprovida de recursos, pobre e carente. Ao fim da festa, ela vai ao jardim comer dos restos e encontra embriagado o deus *Póros*²⁶. Este é deus cheio de recursos,

de expedientes, conhecido por sua habilidade e astúcia. Assim, a deusa vendo-o sem guardas, resolveu copular com ele e dessa relação nasceu *Éros*. Este herda, portanto, as características de seus genitores: do pai, a astúcia, o engenho, o recurso; da mãe a carência, a falta, a miséria. *Éros*, o deus do amor é, pois, o deus ao mesmo tempo carente que tem recursos para resolver sua carência. É o deus miserável que possui astúcia. É o deus da pobreza que tem meios de saná-la. Por fim, é o deus carente que contém em si mesmo os meios para suprimir a carência.

Este mito foi relatado a Sócrates por Diotima de Mantinea, uma espécie de sacerdotisa do deus Apolo que inicia os homens nos mistérios do amor. Assim, intermediária entre deuses e homens, ela exerce o papel de levar as súplicas destes àqueles, bem como comunicar aos homens a vontade dos deuses. Assim também representa *Éros*, ser mediador que interpreta,

inteligente e cheio de recursos encontra-se desprotegido e acaba sendo tomado, usado pela deusa desprovida destas características? Não usou ela de um recurso? Não ocorreu-lhe um expediente para a satisfação de uma necessidade, uma carência? Ter um filho era mesmo necessário? Certamente são imagens consideráveis, mas que serão analisadas em trabalhos ulteriores. Fica aqui apenas a noção de que os extremos podem não ser tão absolutos.

²⁵Seu método peculiar de perguntar e responder, isto é, a *dialética*.

²⁶Nos diálogos platônicos, deve-se sempre levar em conta as cenas dramáticas. Por isso cabe perguntar: por que o deus astuto,

traduz e transmite pela linguagem a relação entre o divino e o humano²⁷.

Dessa forma, a compreensão de Sócrates de que o amor não é belo nem bom, mas a busca do Belo e do Bem, sem que por isso seja necessariamente feio e mau, unida à revelação de Diotima sobre *Éros* como intermediário entre mortais e imortais, parece mostrar que há graus intermediários de ser²⁸. Isso porque faz entrever que há também algo entre a sabedoria e a ignorância, que podemos chamar de opinião verdadeira²⁹, propondo, talvez, que também haja graus intermediários da linguagem. Percebe-se agora a relação estreita que *Eros* guarda com *Logos*. Ambos são meios pelos quais lidamos com o absoluto-infinito e o relativo-finito. Há uma indeterminação sobre o que se entende por Amor³⁰. E, segundo os discursos proferidos no diálogo, os elogios feitos ao Amor passam da indeterminação para algo determinado. Uma determinação sempre aproximativa, sem jamais esgotar sua essência³¹. Assim, a sequência dos

discursos no *Banquete* mostra-nos as diversas concepções advindas da tradição e de seus hiatos em busca de um pressuposto originário, como causa da perspectiva gerada em cada uma dessas concepções, mostrando, também, que essas falas não são isoladas (nem assim permanecerão), mas antes são interligadas. Mostra também a possível associação entre nome e coisa, entendida aqui como imagem, que pode variar segundo as percepções, abarcando a relatividade discursiva com que se fala do amor, ainda que não atinja a sua definição objetiva. Havendo uma escala ascensional em *Éros* na busca do Belo e do Bem, percorre-se a particularidade dos seres sensíveis. O desejo na sua mais irracional expressão lança-se a um corpo, como satisfação imediata da procriação do Belo³². Após saciar-se, observa que outro corpo também é capaz de promover sua satisfação, e assim indefinidamente. Mas já no plano sensível-empírico, Platão mostra-nos o jogo que mediatiza singularidade e totalidade. É esta que se pretende alcançar, pois a ideia do Belo, isto é, o Belo em si que torna as coisas belas, é o objeto máximo do desejo. Logo, o

²⁷PESSANHA, *op.cit.*, p.96-97.

²⁸Atesta-nos isso a compreensão de que os discursos anteriores aos de Sócrates, como aparências ou imagens do amor, são partes incluídas e devidamente justificadas na sua essência evidenciada por Sócrates-Diotima e não excluídas dela. Cf. ALMEIDA, C.L S.(2002, cap.2).

²⁹*Banquete*, 202 a, vide nota 10 acima.

³⁰Assim como há também para todos os (pré) conceitos.

³¹ALMEIDA, *op.cit.*, p.68.

³²Pode-se pensar também nos desejos mais instintivos como a fome e a sede. Se o Amor é desejo de imortalidade, ele não existe, de início, somente na reprodução sexual, mas pode ser entendido como a manutenção do próprio corpo, da vida empírica que motiva a busca dos outros graus.

amor deve nos conduzir da incorporeidade à essência do Belo, ascendendo do degrau menos reflexivo, 'instintivo e irracional até o inteligível que se manifesta nas artes, nas ciências e na política³³.

No entanto, resta uma questão: o que é o Belo em si, isto é, o Belo absoluto? Como objeto, é possível conhecê-lo? É acessível ao discurso humano, ao *Lógos*? De que forma a ideia ou o inteligível se manifesta no sensível? Platão não responde diretamente a isso. Segundo Pessanha, “*diante do não-hipotético, (...) cessam os entrelaçamentos relativos e relacionais do lógos*”(p.98). A ideia é objeto do desejo que condiciona a busca sem jamais se deixar apreender absolutamente. O que temos, podemos e devemos utilizar é tão somente a *hýbris* que podemos compreender também como *methéxis* (participação). A verdade prometida é continuamente adiada; o Belo em si mesmo, objeto do desejo, é inatingível em sua totalidade. A dialética, ainda que variada, permanece como critério de correção e guia, numa circularidade ascendente, sempre tentando adequar o nome às coisas, tendo, pois, o seu fim como início e termo da investigação filosófica.

³³Logo, também o discurso (nome) deve levar-nos das múltiplas opiniões (denominações) à Verdade (semelhança com a ideia) sobre os seres.

Se ninguém filosofa entre os deuses, como então é possível compreender de que forma *Éros* proporciona essa mediação entre o Finito e o Infinito? O Belo é finito ou infinito? É racional ou irracional? Eis que chega ao fim do *Banquete*, Alcibiades promovendo o discurso apaixonado sobre o amor. A moderação cede lugar a vazão dos sentimentos, ao arrebatamento, ao êxtase. Sócrates será elogiado como encarnando o próprio Belo, amado e não amante³⁴. Ainda assim, sem ter ouvido o discurso de Sócrates, Alcibiades nada mais faz do que provar por um exemplo vivo (Sócrates) o que é esse amor ao Belo. Sem adentrarmos em detalhes, vemos que existe espaço para o discurso apaixonado, emotivo, “irracional”, do qual irrompem a razão, a ordem e a beleza³⁵. O desejo, a desrazão, a desmedida, a mania, não são totalmente excluídas da verdade, como se supõe na tradição platônica, mas antes são incluídas no processo

³⁴Segundo Alcibiades, Sócrates finge ser amante, mas é na verdade o amado. Há aqui a inversão de papéis na relação erótica da Paideia grega que corrobora com a visão da ascensão, da busca e aperfeiçoamento constante dos enamorados que Platão lega à posteridade e não a mera satisfação com um grau menos elevado, no caso a paixão violenta por um corpo belo.

³⁵Como sugere a crítica à imagem do Platão dogmático da tradição, reforçada nos últimos tempos pelos estudiosos dos *ágraphas dógmatas* (doutrinas não escritas) Cf. Benoit, *op.cit.* e também TRABATTONI, F. (2003, p. 21–36).

de eterna busca. É como se do caos emergisse a ordem, irrompendo daquilo que é desorganizado a harmonia, do pré-conceito ao conceito.

Segundo afirma Pessanha, uma das contribuições de Platão foi a compreensão de que o irracional (*alógon*) é aquilo de que só podemos ter o nome, jamais o ser, isto é, temos apenas o símbolo, nunca a *phýsis*³⁶. Disto poderíamos inferir que as ideias, por serem tão somente inteligíveis, são, pois, irracionais? E mais, infinitas? Todavia, como do irracional, infinito e indeterminado poderíamos obter o racional, finito e determinado? Pensamos ser *Éros* a única resposta a essas perguntas, justamente porque são feitas e refeitas constantemente (ou seria eternamente?). E é na construção de uma linguagem, ou melhor, na sua constante correção orientada pela ideia de Belo que parece acenar a dialética platônica. O método dialético de perguntas e respostas, sempre orientado pelo desejo de conhecer do filósofo, guiado por paradigmas (as ideias), permitiria a construção de leis e de discursos visando o aperfeiçoamento do homem, tornando-o, portanto, mais feliz. Se, para Platão, ainda que nem todos os homens busquem o conhecimento, mas sim que todos busquem a felicidade, é preciso compreender que

a felicidade também deve ser buscada tal como a ascensão erótica. Há na felicidade graus hierárquicos assim como no conhecimento e em estreita relação com esse. Diz-nos Pessanha:

Ele é como o limite para o qual tendem nossas incessantes e sempre insuficientes aproximações; parece sempre transcender nossas múltiplas artimanhas de linguagem, nossos esforços para dizê-lo em si mesmo, direta e exaustivamente, permanecendo apenas refletido nas imprescindíveis e precárias tentativas desse dizer. Seu modo de transcendência sugere aquele que, segundo Platão, é o das ideias em relação aos objetos físicos e à própria linguagem. (PESSANHA, 1987, p. 82-83)

A felicidade enquanto mistura entre o bem e o prazer, Platão trata no *Filebo*. Para o que nos interessa aqui, basta compreender que a mediação parece ser uma exigência que remonta desde os diálogos ditos socráticos ou de juventude, em que a busca de definições permite Sócrates refutar seu interlocutor através do jogo aparência-essência. Dessa constatação e com o amadurecimento do pensamento platônico, temos a divisão extrema entre realidades só aparentemente irreconciliáveis. Mundo sensível e mundo inteligível são opostos que, para existirem, necessitam de se complementarem, de se determinarem um no outro para que possa haver algum tipo de conhecimento e, portanto, de linguagem. Interpretar essa divisão como separação

³⁶PESSANHA, *op.cit.*, p. 82.

(*chorisma*)³⁷ é tomar partido de uma leitura estritamente conceitual³⁸ dos diálogos platônicos, reforçadas pela conjuntura fornecida pelas doutrinas não escritas de que Platão possuía um saber secreto, oculto que deveria ser fornecido apenas aos iniciados da Academia. É também desprezar a escrita em prol da oralidade, ainda que se possa criticá-la. Enfim, é adotar uma postura que compreende Platão como um precursor do intelectualismo ultra-metafísico, no qual as ideias isoladas em seu mundo seriam o fundamento de outro mundo, o mundo real e das quais não temos acesso, impossibilitando, desde o início, a busca ao conhecimento tão proclamada e exaltada por Sócrates.

Conclusão

Embora tenhamos trabalhado de forma livre e quase ensaística, exigindo conhecimentos prévios ao leitor, tentamos aqui confrontar alguns pontos principais de alguns textos de Platão para que pudéssemos mostrar como é possível estruturar uma leitura de Platão entendendo que este autor possui uma concepção de linguagem (*lógos*) e que a usa em seus textos. No entanto, neste trabalho apenas deslindamos as problemáticas

interfaces desta hipótese, evidenciando para ulteriores investigações, essa concepção, já que a pretensão mais geral é descobrir a intenção de Platão em relação ao uso que ele faz do *lógos*. Certamente esse esforço exige mais análises que não cabem em um trabalho como este, mas que será realizado alhures. Importante é ter claro de que, de dentro do próprio corpus, podemos extrair essa metodologia do *lógos* para compreendermos de fato o significado geral da Filosofia para Platão.

Referências

ALMEIDA, C.L S. de. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

BENOIT, A.R.H. *Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades*. Tese de Livre-docência da UNICAMP. Campinas, São Paulo, 2004. Disponível em <<http://cutter.unicamp.br/document/?code=000334203>> Acesso em 29 mai 2015.

CABRAL, J.F.P. *Sobre a possibilidade dos onomas como intermediários no Crátilo de Platão*. Dissertação de mestrado em Filosofia. IFCH/UNICAMP. Campinas, São Paulo, 2002. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000894912&opt=4>>. Acesso em 29 mai. 2015.

DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Les BellesLettres: Vrin, 1985.

GOLDSCHMIDT, V. *Essaisur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la*

³⁷ROGUE, C. (2005, p. 111).

³⁸BENOIT, *op. cit.*, p 9.

- pensée de Platon*. 2. ed. Paris: Vrin, 1982.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa e revisão de H. Dalbosco e Maurício Nascimento. São Paulo: Paulus, 1995, cap. IV, p.57-126.
- KERFERD, G.B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Ed. Loyola, 2003, pp. 189-221.
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença*. Uma leitura do *Sofista*. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2006.
- PESSANHA, J.A. M. Platão: as várias faces do amor. In Sérgio Cardoso (et al.). *os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 77–103.
- PLATÃO. *A República*. Trad. J.Guinsburg. vol. I. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- _____. *O Banquete*. 6ed. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Bertrand Brasil, 1991.
- _____. *Protágoras – Górgias – Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 2. ed. rev. Col. Amazônica, Série Farias Brito. Belém: EDUFPA, 2001.
- _____. *Teeteto-Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 2. ed. rev. Col. Amazônica, Série Farias Brito. Belém: EDUFPA, 2001.
- _____. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: ed. Victor Civita, 1972.
- Platon. *Cratyle*. Trad. Catherine Dalimier. Garnier Flammarion. Paris: 1998.
- _____. *Cratyle*. Trad. Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (Collection C.U.F.) Tome V, 2ª partie.
- _____. *Phedon*. trad. Léon Robin. P.U.F. Paris, 1926.
- ROGUE, C. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Ed. Vozes Petropolis –RJ, 2005.
- SANTOS, Ivanaldo. A aporia no diálogo *Crátilo* de Platão. **Revista Archai**, Brasília, n. 04, pp. 121-128, Jan. 2010. Disponível em <http://archai.unb.br/revista>>. Acesso em 29 mai 2015.
- TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Roberto Bolzani Filho e Fernando Barros Rey Puente - São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus,2003.