

# IDENTIFICAÇÃO DOS PROCESSOS DIALÉTICOS EM PLATÃO

Jayme Paviani\*

**SÍNTESE** – Contextualização e identificação dos processos dialéticos (refutativo, hipotético, diairético) em alguns diálogos de Platão. Constituição da dialética platônica, a partir da dialética socrática e eleática. Caracterização dos diferentes níveis e modalidades do processo dialético, desde a dialética negativa ou dicotômica até a evolutiva tripartida.

**PALAVRAS-CHAVE** – Dialética, dialética de Platão, dialética socrática, refutação, hipótese, *diáiresis*, *sinagogé*.

**ABSTRACT** – Context and identification of the dialectic processes (refutable, hypothetical, diairetic) in some Plato's dialogues. Constitution of the Plato's dialectic, starting from Socratic and Eleatic dialectics. Characterization of the different levels and modalities of the dialectic process, from to negative dialectic even to evolutionary and tripartite dialectic.

**KEY WORDS** – Dialectic, Plato's dialectic, Socratic dialectic, refutation, hypothesis, *synagogé*.

Não há texto filosófico, por mais analisado que tenha sido na história da filosofia, que não possa apresentar um aspecto novo ou suscitar uma nova leitura. Um texto clássico fala de seu tempo, para entendê-lo é preciso um domínio da língua original e reconstruir o contexto da época. Mas, um texto pode ser lido na perspectiva da atualidade, nesse caso, além da análise lingüística, é necessário o esforço crítico-interpretativo. A respeito da dialética praticada por Platão, em seus diálogos escritos, talvez não se possa dizer algo original. Apesar disso, (a) a identificação dos processos dialéticos básicos presentes nos diálogos, para uma posterior (b) reconstrução detalhada e técnica (lógica) desses processos, contribui para o esclarecimento da filosofia platônica. A validade de uma filosofia depende em grande parte da possibilidade de sua reatualização. A explicitação dos processos dialéticos, e não apenas da idéia geral de dialética, é uma questão atual, não só pelos aspectos técnico-filológicos e lógico-analíticos, mas principalmente pelas contribuições que isso pode apresentar da dialética enquanto um dos métodos mais constantes do fazer filosófico, teórico-prático.

\* Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

As múltiplas análises e interpretações da dialética de Platão, enquadradas dentro de determinados paradigmas, produzem os resultados que as condições da própria investigação possibilita. As recepções da dialética de Platão, quando inseridas num processo imanente, tendem a repetir as dificuldades de sempre. Não é fácil ler um filósofo cujo contexto lingüístico e cultural, afastado no tempo, está na gênese da filosofia, da ciência e da civilização ocidental. São necessários objetivos claros para compensar a coragem de efetivar tal empreendimento reflexivo.

O exame do método dialético, como se apresenta processualmente nos diálogos de Platão, considerando a relevância que isto tem para o esclarecimento do "conteúdo" filosófico do texto, pressupõe a explicitação dos procedimentos epistemológicos e metodológicos do modo de filosofar. Assim, sem deixar de lado a resposta filosófica de Platão aos problemas da sociedade grega, a crítica à doxa, às opiniões vigentes dos sofistas, às teorias dos filósofos anteriores e de sua época, os esboços de elaboração do quê na tradição filosófica se sistematizou como ética e filosofia política, ontologia, cosmologia, teologia, gnosiologia, etc., o estudo dos processos dialéticos de Platão pode partir do exame de dois supostos básicos: a) a inclusão e não exclusão da análise no processo dialético; b) a diversidade processual na formação do dialético. O discurso e o pensamento filosófico deverão ser confrontados com os modos de dizer, com o processo retórico-argumentativo. Nesse sentido, é preciso levar em conta, entre outros aspectos relevantes da questão, a natureza do diálogo, enquanto gênero literário-filosófico, como um elemento determinante do filosofar e não um instrumento circunstancial. As relações entre diálogo e dialética, oralidade e escrita são de vital importância para o entendimento da "efetivação" do método filosófico em Platão.

O modo dialético de filosofar de Platão, a genealogia dos processos dialéticos, em seus níveis, graus e articulações com os problemas lógico-ontológicos, ético-políticos, antropológicos e cosmológicos remetem a questões gerais, talvez um pouco vagas, mas necessárias para contextualizar o que hoje se pode denominar de dialética de Platão. Essas questões, em outros termos, permitem dimensionar os aspectos diacrônicos com os sincrônicos da dialética hoje. Talvez, nessa exame analítico-reflexivo, se possa encontrar os precedentes da tendência sistêmica na investigação científica atual, os primeiros sintomas do paradigma que aceita a tensão entre as partes e o todo. O que as teorias sistêmicas e da auto-organização em ciência só tardiamente descobrem, a dialética de Platão já ensaia, desde o princípio.

A crise de percepção dos problemas atuais entre a regionalização e a globalização, entre o nacional e o internacional, entre o privado e o público, remete necessariamente ao contexto cultural de nossa época. Esse horizonte, entretanto, desdobra-se desde as origens da civilização ocidental. Na formação da cultura grega, da *paidéia*, observam-se características nos modos de perceber a realidade. Uma das marcas mais profundas é a da prática do diálogo e de suas implicações entre as perguntas que indagam pelas origens dos entes e do universo e pelas perguntas que indagam quem somos, o que acreditamos, o que conhecemos. A cultura grega tem no diálogo um modo essencial de proceder. Fora desse contexto cultural, só na época contemporânea o diálogo voltou a ser valorizado. Isso explica, em parte, porque a Grécia é o lugar do surgimento da filosofia ligada à retórica e ao ordenamento político.

Entre os grandes traços que caracterizam o diálogo, na cultura grega, encontra-se uma visão da vida e do *cosmos* tecida de oposições ou de contrários. Entre os grandes confrontos, nos poemas de Homero e Hesíodo, cresce a oposição entre o divino e o humano. No plano ético-político das relações na vida da *polis*, a busca da *areté* oscila entre a compreensão teórica e a prática dos cidadãos. A filosofia dos pré-socráticos, dos sofistas e dos primeiros “sistemas” filosóficos trava uma luta de gigantes, para usar a expressão de Platão, entre o ser e o devir, o uno e múltiplo, as Idéias imutáveis e o fluxo das coisas sensíveis. O jogo dos contrários e a prática do diálogo parecem ser elementos constitutivos de um único processo dialético. E apesar das críticas de Sócrates aos sofistas, são eles que instauram, com o debate, a aproximação das questões filosóficas à comunidade (*polis*) e a introdução dos problemas ético-políticos com os problemas da filosofia da natureza. Sem a passagem da especulação individual para o diálogo (mesmo em suas formas retóricas), o problema da verdade e o dos universais, por exemplo, não alcançaria os desdobramentos próprios da “razão” (*logos*) dialética.

Apontados alguns aspectos da contextualização da cultura grega, é possível examinar os chamados “diálogos socráticos” de Platão, sob a seguinte perspectiva: (a) o diálogo marcado pela presença do Sócrates histórico, em termos dialéticos, constitui-se como uma busca de uma superação dos contrários, de uma idéia ou conceito com função de síntese. Exemplificação disso: a busca do belo em si, da virtude em si, da coragem em si, etc., como superação dos opostos presentes nas multiplicidade dos entes, dos fenômenos e das definições. Essa síntese é vista como uma essência ou verdade universal, o que é permanente e, por isso, ultrapassa e explica os conflitos do mundo sensível. Nessa busca, onde o questionamento do diálogo é fundamental, o procedimento básico é o da refutação dos argumentos dos adversários em favor da descoberta da verdade pré-existente dentro de cada um.

Na medida em que se supera a visão mítico-religiosa por uma visão racional, as mediações dos primeiros filósofos são postas em crise pelos sofistas, e a filosofia de Platão insiste na crítica à *doxa* para constituir a *episteme*. Nesse sentido, a fundamentação racional do saber permite examinar a dialética platônica, sob a perspectiva seguinte: b) Platão, percebendo as dificuldades para alcançar os Princípios e o Bem, o Uno, como a grande síntese, foi levado, por exigência intelectual e necessidade “pedagógica” do filosofar, a praticar uma dialética dualista, em seus diversos níveis e graus, isto é, os processos do *elenchos*, da *diairesis*, da *synagogê*, da *hipótese* até alcançar as condições da intuição “intelectual” das Idéias, dos Princípios ou do Bem, do Uno. Assim, esses processos dialéticos demonstram como é longo e complexo o percurso de resolução dos contrários, das aporias e como o filosofar requer maturidade intelectual e afetiva.

Os “parricídios” contra Heráclito (no Crátilo), contra Parmênides (no Sofista) e até contra Pitágoras e Sócrates, levam Platão a examinar as conexões entre ser e pensar, entre conhecimento *a priori* e realidade empírica, através da análise (divisão) que permita intuir a síntese. A “intuição intelectual” do Bem, da Verdade, não pode ser alcançada com os comportamentos competitivos dos sofistas. A formação do dialético requer um longo trabalho de preparação. Por isso, a dialética da síntese apresentada na República e no Filebo não exclui a dialética dualista ou negativa dos demais diálogos.

O exame dessas conjecturas exige uma investigação dos processos dialéticos efetivados nos diálogos socráticos e nos diálogos da maturidade de Platão. O estudo individual e detalhado de cada diálogo, com a finalidade de identificar e caracterizar o processo dialético desenvolvido na investigação do tema proposto, é demasiadamente longo e requer uma revisão da obra completa de Platão. Por isso, esse estudo de identificação dos processos dialéticos limita-se a mencionar aspectos gerais da dialética dualista e da dialética tripartida, em seus diferentes níveis e graus de elaboração.

### O diálogo socrático

Entre o diálogo praticado por Sócrates e a dialética de Platão há uma diferença de método e de temas. Supondo que os diálogos escritos na juventude e na passagem da juventude para a maturidade de Platão reflitam, mesmo de modo indireto, a filosofia do Sócrates histórico, a análise desse processo de pensar é necessário para explicitar tanto as características da dialética dos diálogos socráticos quanto as especificidade da dialética propriamente de Platão. A tarefa é duplamente difícil, pois requer reconstruir o Sócrates histórico e o Sócrates personagem. Entretanto, a partir de alguns traços comuns fornecidos pelas histórias da filosofia, pode-se elencar algumas concordâncias em torno do diálogo socrático, tais como:

- a) a conversação (diálogo) desenvolve-se com perguntas e respostas (breves);
- b) o processo do diálogo examina e refuta enunciados (teses),
- c) os enunciados têm o objetivo de alcançar a verdade.

Esses três momentos formem um único conjunto, embora possam ser examinados de modo isolado. Quanto à pergunta e resposta, antes de tudo, é preciso recordar que a democracia ateniense valorizava a troca de opiniões e os monólogos (às vezes longos) fundamentados na retórica persuasiva. Sócrates tem a habilidade de interromper os discursos e de conduzir os interlocutores ao diálogo, com a finalidade de superar o jogo das opiniões em favor da busca da verdade. Qualquer questão sobre a justiça, a coragem, a piedade, o belo, etc., só pode ser resolvida quando parte de uma certeza, isto é, quando se sabe o que é a justiça, o que é a coragem, etc. Assim, o conflito entre opiniões, na visão socrática, é resolvido pela busca de uma síntese, de um universal, que funciona como critério de verdade. O diálogo deixa de ser confronto de certezas empíricas para tornar-se, na modalidade universal, a busca de uma solução verdadeira, como ocorre, por exemplo, no Eutífron, no Laques, no Hípias Maior.

Sócrates é por excelência um interrogante. Nem sempre, porém, a pergunta e a resposta são formuladas do mesmo modo. A pergunta "o que é X?", *ti esti*, está presente em diálogos, como Menon, Eutífron, Hípias Maior, mas não se encontra o mesmo tipo de pergunta no Ion, Apologia, Criton, Hípias Menor. A pergunta "o que é X?" é freqüente e parece pressupor uma entidade dada *a priori*. Não é, entretanto, uma pergunta simples. A resposta, suspensa, exige uma série de considerações e exigências preliminares. Antes de responder o que é a *aretê*, o que é a piedade, o que é o belo, etc., Sócrates refuta os enunciados empíricos e, invaria-

velmente, na aproximação progressiva da verdade, ele que nada sabe (Apologia, 23, ab), que tem como lema o “conheça-se a si mesmo” do oráculo de Delfos, nunca impõe ou dispõe de uma conclusão. Há uma verdade a ser alcançada, a função de Sócrates é a de apontar o caminho. A moderação, a coragem, a justiça implicam mudanças de conduta, a busca do autoconhecimento. Por isso, os diálogos inconclusos não constituem um defeito, mas uma lição de procura. A dialética da conversação pretende realizar a operação (o parto) da redescoberta da verdade.

A pergunta que interroga “o que é X?” é tradicionalmente entendida como uma indagação sobre a essência, *ousia*, de alguma coisa. Ela pressupõe como resposta a existência da chamada teoria das Idéias ou Formas, embora ainda não elaborada na fase do diálogo socrático. Há dúvidas sobre a origem da teoria das Idéias. Se, de um lado, é possível afirmar que Sócrates, em sua filosofia, tomou as Idéias como ponto de partida, de outro lado, também é possível demonstrar que esta teoria é de autoria de Platão. Essas dificuldades surgem paralelamente às dificuldades sobre a natureza da pergunta “o que é X?”, pois, essa pergunta, além de indagar pela “essência” de algo, universal, pode também limitar-se, em suas intenções, a esclarecer o que o interlocutor quer dizer sob o aspecto estritamente lingüístico. Desse modo, a pergunta pode ser entendida como “o que é X?” ou como “que coisas dizes” ao perguntar ou afirmar tal enunciado. Distingue-se dessa maneira a indagação pelo “belo em si”, pela “virtude em si”, pela “justiça em si”, etc. da tentativa de esclarecer o significado do termo “belo”, “justiça”, “virtude”. Entretanto, parece mais provável que a pergunta socrática é anterior à distinção entre a pergunta que indaga pela entidade, pelo universal, que responde verdadeiramente a questão e a pergunta que elucida lingüisticamente o conceito de algo, embora nela estejam presentes os dois aspectos. Depois da leitura do Crátilo, onde Platão examina se a linguagem é natural ou convencional, é possível concluir que a pergunta “o que é X?” é lingüístico-ontológica. Tal explicação funda-se no fato de as Idéias ou Formas não serem conceitos, mas entidades imutáveis e inteligíveis, determinadas pelos pelo Uno, pelo Bem.

Os sofistas, com seu relativismo, dissolveram as grandes teses da tradição. Sócrates situa-se declaradamente entre a “procura do nome mais belo do real”, a *maiesthai*, e a aparência, entre a mentira que esconde o real e o erro, *pseudos*. Para superar esse conflito de movimentos entre a verdade e o erro, Sócrates condena a retórica, a concepção retórica da linguagem, o uso retórico da fala. É necessário resolver o entrelaçamento de caminhos que percorrem o conhecimento, a linguagem e as coisas. É preciso esclarecer as palavras míticas que evocam imagens em relação às palavras que pretendem alcançar a verdade. Se o inteligível é mais real do que o sensível, a retórica deve deixar seu espaço à arte de convencer com argumentos. É nesse sentido que a pergunta e a resposta não se efetivam sem determinados procedimentos de exame e refutação.

O diálogo socrático trabalha a pergunta e a resposta dentro de um processo de exame e refutação, *elenchos*. Assim, para caracterizar o diálogo socrático é fundamental mostrar a distinção entre a refutação socrática e a refutação sofística. (Górgias, 457 c-458 a-c, 471 d-472; Eutífron, 272 ab). Sócrates, dirigindo-se a Górgias, espera que ele tenha observado que “os contendores raramente chegam



a definir a matéria que se propõem a debater. Discordam um do outro com acusações de inveja, por exemplo. Estão mais interessados em vencer o debate do que em examinar a questão. Sócrates mostra a Górgias que seus princípios de retórica aceitam o insulto e desprezam a refutação. E mostra que Polo aprendeu bem a retórica, mas não a dialética e a arte da refutação. O diálogo socrático trabalha apenas com perguntas e respostas capazes de construir argumentos racionais voltados para a busca sincera e emotivamente madura da verdade.

Sócrates inicia suas intervenções sempre examinando a tese dos outros e não defendendo uma posição própria. Sua conduta é de quem não sabe e sabe que não sabe. Por isso, ao criticar a tese do interlocutor, além de distinguir entre *doxa* e *episteme*, (sempre tendo presente que sua investigação consiste na busca da verdade moral, na procura da *aretê*), não emprega o processo refutatório em si, mas como meio para atingir a verdade. Seu projeto filosófico exposto na Apologia mostra desde o início o objetivo de superar os conflitos "morais" da *polis*. Na República, a superação das contingências da *doxa* consiste no alcance do Bem, enquanto ideal que resolve todas as contradições.

A leitura do conjunto dos diálogos mostra a passagem do conhecimento propriamente maléutico ou socrático para o metafísico e platônico. Substitui-se o uso da ironia pela argumentação positiva, a retórica sofística pela dialética do convencimento racional. Desloca-se a preocupação ético-política para as questões lógico-ontológicas, sempre em busca de uma fundamentação capaz de retornar às questões éticas, porém, agora articuladas com a filosofia da natureza (cf. Timeu, Filebo). Nos diálogos socráticos e do início da maturidade, o processo de exame e refutação prioriza a busca da verdade ou da síntese dos opostos. Nos diálogos metafísicos, Platão insiste nos processos da *hipótesis*, da *diairesis*, da *synagogê*, como condição para praticar a dialética e, por isso, a prática da dialética dualista é vista como etapa de formação do filósofo.

Sócrates procura a verdade, mas só a verdade moral. A existência do Bem é uma certeza, por isso, sua vontade é determinada pela procura da verdade. Isso explica por que para Sócrates virtude e conhecimento da virtude se identificam. A busca da *aretê*, da justiça, etc., é posta como busca da síntese, como critério capaz de resolver as contradições da vida na *polis*. Nessa perspectiva, os descobrimentos da questão do ser e dos modos de ser implica as questões do conhecimento sensível e inteligível, isto é, das relações entre o ser, as Idéias, e os graus do conhecer. E implica, igualmente, o encaminhamento das questões da linguagem enquanto nome, enquanto enunciado e discurso. Assim, a dialética socrática transforma-se progressivamente na dialética platônica, mais complexa e exigente.

### **Aspectos gerais da dialética de Platão**

A dialética de Platão, como qualquer método filosófico, não existe desvinculada de uma filosofia. Caracterizar essa dialética implica conhecer o pensamento do filósofo. Daí a complexidade da tarefa que consiste, sob o ponto de vista histórico e sistemático, na reatualização dos processos dialéticos presentes nos diálogos platônicos. Algumas características gerais da dialética de Platão são úteis para posteriormente estudar os processos dialéticos em cada diálogo.

Platão fala da dialética e, com igual insistência, do dialético. Não há dialética sem condutas e procedimentos.

No sentido geral, a dialética é a ciência da medida e, em consequência, dos princípios. E nisso ela se aproxima e se distingue da matemática que só fornece medidas relativas (O Político 283, e República, VII, 533, Filebo). A matemática parte de hipóteses, de proposições básicas sem as justificar. A dialética rejeita todas as hipóteses para partir do princípio que funda todas as conclusões. Ela retira “o olho da alma da lama grosseira em que estava enterrado” para “intuir” o Bem. O Bem é o princípio e a síntese que resolve todos os contrários (República, VII, 533 c, d). Diz Krämer: “A essência do Bem é a essência do Uno, e a definição do Uno como princípio supremo diz exatamente que o Uno é a medida suprema exatíssima” (*Dialetica e definizione del bene*. 1989: 25). A filosofia dialética, para Platão, definitivamente não trabalha com hipóteses, portanto, nem com dedução, mas com a busca de princípios.

Além disso, a dialética é a ciência do todo, do compreender enquanto totalidade do compreender. Por isso, o dialético procura “visão de conjunto”, da totalidade. Nem é suficiente “conhecer a essência de qualquer coisa, nem “vê-las umas ao lado de outras”. É necessário uma visão sinóptica graças à qual tudo lhe surge à luz de uma unidade que não é mais que a do Bem” (República, VII, 534 b, 537).

Mas, os processos dialéticos oferecem problemas filosóficos que exigem esclarecimentos. Entre os problemas destaca-se a questão do conhecimento das essências em relação à geração da essência, *gênesis eis ousian* (Filebo, 26 d e Político, 283 d). Para Zeller, Brun, e outros, as Idéias não se caracterizam por devir ou geração e não existe essência no mundo sensível. É necessário considerar a natureza das Idéias ou Formas, os tipos de objetos de conhecimento (imagens, objetos reais, objetos matemáticos, Idéias) e os graus de conhecer (conjectura, crença, conhecimento discursivo, intuição dialética), para entender melhor a questão. A articulação entre o conhecimento da essência e a geração da essência, segundo a doutrina não-escrita, só pode ser examinada a partir dos princípios do Uno e da Díade e, conseqüentemente, dentro do esquema dos graus de conhecimento: o sensível, da *doxa*, e o inteligível, da *episteme*. As expressões de Platão, segundo Reale, não devem ser entendida como afirmação de um processo temporal, mas como metáforas que ilustram a estrutura ontológica. Entre as Idéias não há sucessão cronológica, mas apenas uma graduação hierárquica. Dos princípios surgem as Idéias mais gerais e nelas só há uma anterioridade e uma posterioridade ontológica. O diálogo Sofista, por exemplo, esclarece como os princípios e as Idéias supremas (Ser, Repouso, Movimento, Identidade, Diversidade) articulam-se para explicar as relações entre a realidade inteligível e a sensível, entre o uno e o múltiplo, entre o discurso verdadeiro e falso, espelho dessa articulação de tipos de realidades.

A dialética define-se também pela proporcionalidade entre os graus e os níveis do sensível e do inteligível. É função da dialética através da intuição intelectual captar a estrutura e o lugar de cada Idéia e sua relação com as demais. A verdade consiste nisso: captar a Idéia nas suas relações com a totalidade, isto é, com o mundo das Idéias e o mundo sensível. Por outro lado, a reminiscência,

*anamnesis*, e as funções Alma, enquanto Idéia, permitem uma concepção mais abrangente dos processos dialéticos. Pois, a verdade não se dá a partir do exterior, mas do reencontro da alma com a verdade, com o conhecimento *a priori*. Em vista disso, o método dialético não se esgota nos processos lógico-analíticos. O dialético deverá adquirir maturidade afetiva e intelectual que lhe possibilitam descobrir na alma os vestígios esquecidos das Idéias.

Para Platão a dialética constitui-se os dois movimentos: o ascendente, (da unidade, da reunião, da síntese) e o descendente, (da divisão). Mas, não basta caracterizá-los, é preciso atribuir-lhe sentido.

a) A dialética ascendente, *synagogê* (República, VI, 511, Fedro, 265 d), eleva-se de Idéia em Idéias até o não hipotético, até alcançar a Idéia de todas as Idéias, o Bem. Procede do múltiplo ao uno, de modo a descobrir o Princípio de cada coisa, e depois o Princípio dos Princípios. (Sócrates usa esta dialética nos diálogos morais). O processo da *synagogê*, (no Fedro, 265 e 266 b), indica a capacidade de discernir um traço comum que unifique coisas ou aspectos diversos. No Filebo (25 d 5,9), aponta para a seleção de uma espécie escolhida para elucidar o âmbito sobre o qual ela se estende.

É necessário observar que reunião e divisão formam a totalidade do processo e não podem ser pensados separadamente. Sócrates procura a definição. Quando a reunião ou a unificação determina a definição, então cessa a pergunta socrática. No Teeteto, Sócrates a respeito do conhecimento não quer indagar muitas coisas, mas de uma apenas. No Fedro, o dialético é apresentado como aquele que pode olhar para o uno e o múltiplo. Ver o uno é certamente captar um tipo, um gênero. A unidade indica o traço comum de uma classe. Na perspectiva mitológica do Fedro, as Formas foram “vistas”, portanto, são conhecidas, agora é suficiente recordá-las. Recordar é o mesmo que unificar no pensamento o que se apresenta como múltiplo nas experiências sensíveis. Para alcançar a unificação é preciso examinar as propriedades ou aspectos e determinar aquilo que é comum. Nesse caso, a investigação torna-se um progredir e esse progredir em busca da definição, da unidade, não é algo fácil, por isso, Platão seguidamente menciona as dificuldades do processo. Além disso, o movimento da *synagogê* nem sempre é claro. Refere-se em geral ao gênero, mas também pode referir-se ao aspecto essencial de uma propriedade (Filebo 26 c 9d), isto é, atribuir um nome para a propriedade de uma classe determinada (cf. Sétima Carta, 342 b).

b) A dialética descendente, *diairesis*, desenvolve analítica (por divisão) e racionalmente as diferentes consequências do princípio da unificação sobre o qual tudo repousa. Trata-se de uma reconstrução das Idéias sem recorrer à experiência. Platão apresenta inúmeros exercícios diairéticos. No Sofista, sem abandonar totalmente o método de perguntas e respostas e do exame e da refutação socrática, e optando por um procedimento situado entre o diálogo e a exposição (monólogo), a *diairesis* é o processo específico de busca da definição da essência de cada coisa. O processo esclarece a essência, evita a demonstração (cf. Cambelle e Bluck). A definição da espécie é obtida dividindo o gênero que inclui aquela espécie. Tal avanço é realizado procurando a definição adequada, no caso, a definição de “sofista”. Platão, com o exemplo ou “modelo” (exercício) da pesca com anzol, pretende distinguir entre o domínio técnico do método e o uso do método desprovido de técnica.



O processo diairético evita os perigos das unificações ou sínteses isoladas. O procedimento da divisão (Fedro 265 e Político, 272) permite melhorar a percepção de uma unidade, de uma unidade natural de uma multiplicidade. A questão é saber como realizar o processo da divisão, quais as regras adequadas. Platão, como vimos, fornece exemplos em seus diálogos e raramente propõe normas metodológicas. No Político, entretanto, estabelece que a divisão não pode colocar de lado uma porção pequena e de outro lado várias partes. A divisão deve ser feita com um *eidos*. Precisa dividir o tipo (gênero) dicotomicamente. No entanto, permanece aberta a questão da técnica de definição por dicotomia e a da técnica rigorosamente dialética, isto é, aquela que articula ao mesmo tempo a unidade e a divisão analítica das partes.

O conhecimento das Idéias só pode ser dialético e, conseqüentemente, distinguindo o ser e o parecer, o sensível e o inteligível. Acusa-se Platão de ter separado demasiadamente um domínio do outro, apesar dessa questão poder ser vista de modo diverso nos últimos diálogos. Sem esta distinção não se pode falar dos graus de conhecimento (*doxa e episteme*) nem dos diferentes objetos de conhecimento. A distinção tem sua origem na tradição pré-socrática e na sofística, na experiência da matemática e na experiência política. Com a noção dialética da justa medida, que não se encontra em nenhuma dessas experiências, ele quer encontrar uma saída para o problema. Por isso, a partir do Crátilo, do Fedon, do Fedro ele elabora o que se convencionou chamar de teoria das Idéias, (embora o conceito de teoria aqui não seja adequado).

A compreensão dialética necessita das Idéias. É quase uma lei o fato de o sensível poder ser entendido apenas pelo inteligível. O que se procura, desde o início, não é apenas a essência estável dos números, mas também aquela que permite a "definição" das coisas. No Hípias Maior, por exemplo, as coisas belas, com existência empírica, só são belas em nome do belo em si. A beleza absoluta, *auto kalon*, permite ver as coisas belas. Assim, o dialético é aquele que não confunde a beleza em si com a beleza das coisas sensíveis (República, V, 476 c, d). A Idéia é o paradigma com o qual a dialética vê a estrutura de tudo quanto existe. O exemplo das três camas, na República, mostra que a cama do pintor (o quadro) e a cama do carpinteiro (particular) fundamentam-se na cama essencial, aquela feita por Deus (República, X, 596 b e seg.). Há um processo dialético que perpassa o conhecimento do mundo. As Idéias são a mediação desse processo.

Não é fácil entender o que Platão entende por Idéia. Além de suas características tantas vezes enumeradas, como a inteligibilidade, a imutabilidade, etc., elas são "concebidas", e não "vistas" empiricamente como as coisas sensíveis (República, VI, 507 b). Em outras palavras, as Idéias só podem ser alcançadas com o olhar da alma.

No Parmênides, o próprio Platão apresenta objeções à teoria das Idéias. De um lado, afirmar que existe o belo em si, por exemplo, e coisas nas quais participa o belo absoluto, significa que a Idéia é uma realidade que duplica o real (cf. A objeção de Aristóteles do terceiro homem: o erro está na identificação da segunda realidade com a primeira. O primeiro homem e o homem em si não são realidades da mesma natureza). De outro lado, Platão objeta que se cada Idéia é um pensa-

mento, *noema*, e se produz unicamente na alma, então a Idéia não é um ser real, mas um ente de razão, uma visão do espírito (Parmênides, 132 b). Essas duas objeções, (a tentação do realismo e do idealismo), para Jean Brun são superadas, por Platão, pelo mito (os mitos do *Timeu*) ao apresentar a Idéia ao mesmo tempo transcendente às coisas e imanente à alma. Pois, as dificuldades da teoria das Idéias são claras para Platão: se as Idéias são para nós e são cognoscíveis, não são em si, e se são em si não são cognoscíveis (Parmênides, 133 b e seg.).

O estudo da dialética nos diálogos, dentro de uma certa ordem cronológica, mostra o distanciamento entre a dialética socrática e a platônica. Além de aumentar o grau de complexidade processual, Platão não abandona totalmente o mito. *Logos* e *mito* andam juntos, embora não paralelamente. O *mito* procura explicação no *logos* e este complementa a explicação lógica. A passagem de um para o outro não é apenas literária. O mito não pode ser confundido com a lenda ou a alegoria. Nem todas as histórias usadas por Platão são verdadeiros mitos, como o mito da origem do homem apresenta no discurso de Aristófanes no Banquete ou o mito do destino das almas no Fedon e o mito de Er na República. A credibilidade dos mitos nasce da alma e provém de eras remotas. Sua função é mais ilustrativa e conclusiva, diante dos limites do *logos*, do que uma forma de verdade.

Os processos dialéticos tomam-se especialmente complexos a partir dos diálogos Parmênides Sofista. Uma das dificuldades cruciais é a da participação das Idéias, não apenas em relação ao mundo sensível, mas principalmente em relação às Idéias entre si. O estudo desses diálogos exige a complementação de leitura do Filebo e do *Timeu*. Ao examinar o processo hipotético desenvolvido no Parmênides, e já mencionado no Menon, no Fedon, na República, é possível observar como se desenvolve a complexidade dos processos dialéticos. O mesmo se pode dizer do processo diairético desenvolvido no Sofista e no Político. Aliás, só nesses diálogos, a retórica é definitivamente descartada como uma técnica da aparência e a dialética surge como a ciência específica do filósofo. A retórica sofista não vai além das contradições das coisas sensíveis. O dialético não confunde as cópias com as essências. Ele procura o ser, a totalidade, a unidade presentes em todos os gêneros. Sabe perceber uma Idéia única presente numa pluralidade de Idéias. O dialético é capaz de discernir, com olhar penetrante, uma Idéia única desdobrada em todos os seus aspectos, através de uma pluralidade de Idéias, das quais cada uma permanece distinta, e mais, identifica uma pluralidade de Idéias diferentes umas das outras, envolvidas exteriormente por uma Idéia única repartida através de pluralidade de todos os aspectos, e ligada à unidade, e finalmente, percebe numerosas Idéias inteiramente isoladas e separadas, e assim sabe discernir gênero por gênero, as associações que para cada um deles são possíveis e impossíveis (Sofista, 253 d,e).

Para o desenvolvimento do processo dialético, é decisiva a afirmação de Platão de que "o ser é e o não-ser também é". Além de explicar o discurso falso e a opinião, tal afirmação permite entender como o mundo empírico é uma imagem e uma cópia de um mundo eterno. É possível explicar porque o Demiurgo construiu um segundo mundo idêntico e uniforme (*Timeu*, 29 a,b) e porque esse mundo eterno, vivo, possui uma alma. A alma do mundo é feita dialeticamente com mis-

turas e divisões de substâncias indivisíveis e divisíveis e com substâncias que contêm o Mesmo e o Outro. A dialética é esse processo de participação das Idéias que permite perceber o tecido de estruturação dos mundos, a separação das coisas e, principalmente, como unir o que está separado, como superar os contrários, sempre segundo a justa medida (divina). Essa articulação dos princípios de limite, do ilimitado, da mistura e da causa, exposto no Filebo, é um exemplo de dialética avançada em relação aos processos desenvolvidos nos diálogos anteriores, enfim, uma harmonização das Idéias, dos Princípios e do Demiurgo (cf. Timeu) em busca de um princípio de organização, de uma síntese.

Para a doutrina não-escrita, de Kramer, Reale e outros, a teoria das Idéias é completada pela teoria dos Princípios e pela teoria do Demiurgo. Os Princípios permitem resolver os problemas dos opostos ou das contradições que os processos hipotéticos e diairéticos não conseguem solucionar. Ao Bem ou ao princípio do Um contrapõe-se um outro princípio igualmente originário, embora de ordem inferior, entendido como princípio indeterminado e ilimitado, isto é, como princípio de multiplicidade, a Díade ou Dualidade de grande e pequeno. O Um, princípio formal, age sobre a multiplicidade ilimitada determinando e limitando. A Díade como princípio da multiplicidade ilimitada tem a função de substrato. Desse modo, cada Idéia surge como o resultado da mistura desses dois princípios, como delimitação do ilimitado. O Um manifesta-se como Bem ao delimitar, pois, sendo uma forma de unidade na multiplicidade, é essência, perfeição. A unidade é a própria medida. A leitura da República (Livros VI, VII) e do Filebo mostra como se efetiva em Platão a dialética tripartida.

Já é tempo de um novo passo no exame dos processos dialéticos. Essas considerações gerais podem ser mais particularizadas, antes de uma análise-lingüístico e dialética dos textos de Platão.

### ***A Dialética na República, Fedro, Parmênides, Sofista e Filebo***

Platão, em quase todos os diálogos, chama atenção sobre o método, sobre o processo de investigação. Após referir-se ao método, aplica-o, às vezes, sem nenhuma teorização ou, então, simplesmente desiste de aplicá-lo. Essas “negligências” tornam-se naturais numa conversação. Isso ocorre devido às dificuldades dos temas e dos problemas filosóficos. Em outras ocasiões, usando recursos didáticos, Platão procura contornar os problemas exemplos e breves observações. Ainda, em outras passagens, retoma mais adiante a exposição interrompida ou aplica o método a um problema restrito.

Exercícios, exemplos e observações sobre procedimentos dialéticos encontram-se especialmente na República, no Fedro, no Parmênides, no Sofista, no Político, no Filebo, no Timeu. O notável, nessa relação de diálogos, é o fato de, em alguns deles, Platão exercer predominantemente uma dialética dualista e, em outros, como na República e no Filebo, propor uma dialética tripartida. Apesar de, nesses casos, substituir o rigor demonstrado nos processos hipotéticos e diairéticos por uma certa arbitrariedade ao afirmar a existência do Bem ou de uma síntese. As dicotomias chegam ao detalhe, mas as sínteses são apenas sugeridas ou afirmadas. Tudo parece indicar que, acima de todas as ciências e da argumenta-

ção demonstrativa, situa-se a verdadeira dialética, aquela que realmente conserva e supera as oposições na síntese. Isso significa que a prática epistemológica das ciências (como a astronomia, a aritmética) é apenas uma etapa para poder ir além dos graus de conhecimento e de seus objetos correspondentes para alcançar a dialética em sua formulação mais alta e pura.

#### a) A formação do filósofo na República

Platão nega-se a aceitar a política como lugar da opinião, da *doxa*. Sua crítica à democracia não consiste simplesmente num exame institucional jurídico das formas de governo, mas numa reflexão sobre as armadilhas da linguagem praticadas por políticos, sofistas e educadores e até pelos textos poéticos de Hesíodo e Homero. O dito precisa corresponder à verdade, ao saber. Platão propõe uma reformulação na educação, na formação dos cidadãos. Esta reformulação consiste fundamentalmente na prática do método dialético. A educação (o estudo das letras, da música, da ginástica, da matemática, da astronomia, e das questões políticas e religiosas), no tempo de Platão, está viciada pelos debates retóricos dos sofistas. A dialética enquanto arte de interrogar e responder precisa deixar de lado a busca do brilho pessoal, a persuasão, para alcançar a verdadeira *episteme*, a ciência da justiça, da virtude, da piedade, da beleza, etc. É preciso alcançar as essências, o *eidós* ou *idea*, as Idéias.

O mundo inteligível das Idéias é eterno e imutável relativamente ao mundo sensível, do vir a ser, móvel e contingente. A *episteme* investiga o ser. A *doxa* só pode ocupar-se com o instável e transitório. Essa oposição, por sua vez, funda-se numa outra, a do corpo, como obstáculo de acesso ao inteligível, e a da reminiscência e da metempsicose da alma, como possibilidade de retorno ao mundo das Idéias. Uma fenomenologia platônica do corpo e da alma, definitivamente distintos, requer que se pense dialeticamente a superação dessa oposição e de todas aquelas que a antecedem ou acompanham. Pois, a alma só pode ser a realidade sensível e inteligível através da prisão do corpo, movida pelo desejo (Fedon, Banquete). Alma e corpo, portanto, encontram no conhecimento das Idéias a razão e a superação de seu conflito. Nesse sentido, o caráter mitológico ou não da reencarnação sucessiva das almas busca nos graus de conhecimento o retorno à contemplação da realidade superior das Idéias. Mas nem a *doxa* nem a *dianóia* ou raciocínio próprios da esfera da *episteme* realizam esta meta. Tal objetivo só pode ser alcançado pela dialética.

Percebe-se, na filosofia platônica, como os opostos articulados com outros opostos de naturezas diferentes exigem um encaminhamento dialético. Esse é o grande objetivo da formação do filósofo. Não se pode filosofar sem um método adequado. Nessa perspectiva, a matemática é a ciência que mais se aproxima da descrição da realidade inteligível. O raciocínio do geômetra dirige-se para unidades inteligíveis. Acontece, no entanto, que os entes matemáticos e geométricos são entes abstratos e não Idéias. O geômetra raciocina sobre figuras determinadas, esse círculo, aquele quadrado. Dito de outro modo, a matemática e a geometria trabalham com hipóteses. Para o pensamento dialético, as hipóteses são apenas preparatórias, provisórias. “O método dialético, afirma Platão, é o único que, refu-

tando hipóteses aceitas, encaminha-se até o princípio para encontrar um fundamento firme” (República, VII, 533). Entretanto, a aritmética, a geometria, a astronomia, a música (harmonia) são necessárias para formar o filósofo. Seu exercício favorece o retorno da alma do filósofo às verdadeiras questões e são úteis à guerra. E educam a inteligência para o conhecimento do inteligível, libertando-a dos sentidos.

Platão argumenta que o filósofo estuda a verdadeira ciência, toda a ciência e não apenas essa ou aquela. Mas, o estudo das ciências, acima mencionadas, permite descobrir a unidade e o parentesco entre elas. Elas são o prelúdio daquilo que é necessário aprender (República, VII, 531, d, e). Os matemáticos, os geômetras e os astrônomos e os teóricos da música sabem raciocinar no contexto de suas disciplinas, mas não possuem a arte de explicar os argumentos num debate sobre as demais coisas. E é exatamente essa arte, essa “melodia” (a da aquisição do conhecimento necessário) que se pratica no diálogo. Embora concebida pela inteligência, afirma Platão, comentando a alegoria da caverna, “pode-se ter uma imagem desta melodia na faculdade da visão que tenta, em primeiro lugar, como já o dissemos, contemplar os seres vivos, os astros e, por fim o próprio sol. Do mesmo modo, na prática dos diálogos, sem nenhuma intervenção dos sentidos e com a ajuda da razão, tenta-se dirigir na essência de cada coisa e não se desiste até alcançar, graças à inteligência, a essência do próprio Bem. Chega-se, então, às fronteiras do mundo inteligível, assim como aquele que, olhando o sol, chega às fronteiras do mundo sensível” (República, VII, 532 a, b).

Para Platão, o conhecimento da *dianóia*, conhecimento discursivo ou matemático, distingue-se do conhecimento dialético da *noésis* (República, VII, 534 a). O primeiro realiza operações reflexivas, usa a inteligência para elaborar os conhecimentos teóricos, mas só o segundo possui a ciência no sentido pleno, conhecimento da essência de cada coisa. Por isso, a dialética é o ápice das ciências (República, VII, 535 a). A visão do Bem em si está no ápice da procura da verdade. O Bem é a causa de toda ordem e beleza no mundo. É ele que dispõe as coisas para bem dispô-las e bem uni-las. É a Idéia que une as Idéias entre si e permite perceber a ordem no mundo sensível.

A visão do Bem permite que a alma do dialético compreenda a justiça, a beleza e cada uma das Idéias individualmente e em conjunto. Pois, o Bem é princípio que explica a existência das Idéias e sua inteligibilidade para a alma. Essa meta, entretanto, não é fácil de ser atingida. Platão propõe uma seleção e uma formação progressivas dos filósofos. Aristocrático na sua visão da educação filosófica, a filosofia é para os bem-nascidos, para os que possuem qualidades físicas, boa formação intelectual, moral, cívica, maturidade afetiva. Somente aquele que possui essas condições de discernir a verdade das opiniões também sabe não transformar o diálogo filosófico em discussões apaixonadas e meramente opinativas. É preciso ter disposições inatas para a dialética como, por exemplo, o espírito sintético. O dialético deve ser um cidadão exemplar. Eis por que os filósofos devem ser considerados os líderes naturais da *Polis*.



## b) Retórica e dialética no Fedro

Sócrates, o homem do diálogo é também um apaixonado por discursos. Se não fosse assim, Fedro não conseguiria conduzi-lo para fora dos muros de Atenas, próximo ao riacho Ilisso, junto a um plátano e num local consagrado aos deuses. É nesse lugar agradável que Fedro lê o discurso de Lísias e, depois, um segundo discurso de purificação, por ter ofendido Afrodite. Os discursos de Sócrates, condenando e elogiando o amor sensato e o amor apaixonado, não são um mero jogo de palavras. Ao contrário, ele pretende, entre outros aspectos, criticar a retórica. Mas a crítica à retórica não significa sua eliminação. A retórica sofística precisa ser superada pela dialética da análise diairética e da unificação sinótica (Fedro, 265, d, e).

O primeiro procedimento, a *synagogé*, abarca, de um lado, num único ponto de vista, todas as Idéias, e de outro, reúne-as numa única Idéia geral, a fim de poder compreender melhor o tema investigado, graças a uma definição exata. Assim, a definição do amor pode ser boa ou pode ser inadequada, mas não deixa de fornecer ao discurso clareza e ordem (Fedro, 265 e).

O segundo procedimento, a *diairesis*, consiste em saber dividir novamente a Idéia geral nos seus elementos, nas suas articulações naturais, evitando, todavia, mutilar qualquer dos elementos primitivos como faz um mau trinchador (Fedro, 266 a).

Os discursos socráticos apresentaram, primeiro, uma Idéia geral do delírio ou da loucura. A seguir, do mesmo modo que a unidade do corpo humano compreende, sob o mesmo nome, os membros do lado esquerdo e os do lado direito, os discursos derivam, da definição (geral) de delírio, noções distintas: uma que distinguíu tudo o que era errado e acumulou o amor infeliz de injúrias merecidas (o lado “esquerdo” do primeiro discurso é o dos “vícios” próprios do amor carnal). Outra foi ao encontro de um outro amor, que tem o mesmo nome, mas cujo princípio é divino, fonte dos maiores bens e, por isso, merecedor de elogios (o lado “direito” do segundo discurso socrático é o das “virtudes” do amor). Nesse aspecto, o processo dialético consiste em compor e decompor as Idéias. Esta é também a melhor maneira de aprender a falar e a pensar. Quando alguém é capaz de aprender, ao mesmo tempo, o todo e as partes de um objeto, Platão afirma: “sigo esse homem como se caminhasse nas pegadas de um deus”. E acrescenta: “Aos que têm esse talento – deus sabe se tenho razão em assim falar – sempre chamarei de “dialéticos” (Fedro, 266, a, b, c).

A arte dialética distingue-se da arte da retórica. Platão, após a leitura e o pronunciamento dos discursos, quer refletir sobre eles com o objetivo de examinar o que seja “escrever e recitar bem um discurso ou o que seja recitar e escrever mal” (Fedro, 159, e). O orador e o escritor precisam ser instruídos e informados sobre isso, pois, para os olhos da maioria, não importa a verdade ou o conhecimento do que é justo, mas apenas se deixam levar pela persuasão. A maioria não quer saber o que realmente é bom ou belo, basta-lhe saber o que parece ser. Não se importa com a verdade, mas com a aparência da verdade. Assim, os que usam apenas a persuasão vendem burros por cavalos (Fedro, 260, b). Platão, no entanto, como faz

nos diálogos Górgias e Protágoras, não condena a retórica sob o ponto de vista técnico, mas sob o ponto de vista moral. Pois, quem não conhece a verdade, mas só alimenta opiniões, transforma a arte retórica numa coisa ridícula (Fedro, 262 c). E quem quer iludir alguém, sem se deixar iludir, deve conhecer com exatidão e detalhes a semelhança e a dessemelhança dos objetos (Fedro, 262, a). Por isso, a retórica tem mais sucesso nos assuntos de natureza duvidosa.

Enquanto a retórica visa à persuasão, a dialética procura convencer através da verdade. Daí a necessidade de entender a insistência de Platão em mostrar a diferença dos dois procedimentos. O filósofo, mesmo sabendo falar e escrever e, até por causa disso, pode enredar-se nas tramas da retórica. A dialética pressupõe, por isso, o conhecimento das “teorias” da imortalidade da alma, da *anamnesis* e do amor da beleza, da existência das Idéias, e da superioridade da oralidade dialética sobre a escrita em geral. Platão aborda a dialética e seus procedimentos sinóticos e diairéticos no contexto dessas grandes questões. A dialética que não levar em conta tais aspectos torna-se mera retórica. Assim, existe uma relação essencial, e não apenas instrumental, entre o método e o objeto de investigação filosófica.

Em razão dessas conexões, outros aspectos do método dialético exposto no Fedro podem ser aprofundados. Um deles, certamente, é o fato de Platão afirmar que a alma é imortal, pois o que se move a si mesmo é imortal, ao passo que aquilo que é movido por outro tem na cessação do movimento o fim da existência (Fedro, 245, c, d). A partir das conseqüências dessa afirmação é possível examinar a função da alma (ou da mente, da consciência) em relação ao conhecimento. Trata-se do problema do modo de conhecer enquanto determinação do “conteúdo” conhecido, isto é, da relação entre as funções da alma e os objetos do conhecimento, embora não se possa falar na autonomia da alma ou da consciência no sentido platônico. Uma vez que “ver” não é o mesmo que produzir, como já foi dito acima, a questão da relação entre subjetividade e objetividade na dialética de Platão é introduzida de certo modo, pois, se a alma está ordenada relativamente às Idéias, o *logos* ao pensar a relação das Idéias entre si necessariamente exerce um movimento, isto é, situa-se na direção de algo e inclusive na direção de si mesmo, todavia, sem o primado de um sujeito. Para Platão, o homem não é a medida de todas as coisas, como Protágoras ensinava. O tema da subjetividade não está expresso na dialética platônica e isto deve ser considerado para não confundir essa dialética com a de Hegel ou de outras tendências modernas.

### c) A dialética dualista no Parmênides e no Sofista

No Sofista, Sócrates pergunta ao Estrangeiro de Eléia, antes de começar a investigar o problema proposto, sobre qual o método que pretende seguir: o monólogo ou o diálogo. No Parmênides, a pergunta e a resposta tropeçam numa argumentação de caráter negativo, destrutiva, erística. No Teeteto, o método de perguntas e respostas é o exercitado no sentido socrático. O método de perguntas e respostas pode ser visto em suas variações. Os sofistas preferem o monólogo ininterrupto. Na terceira parte de o Parmênides e no Sofista, o interlocutor pode responder com um sim ou um não. Nos diálogos socráticos da primeira fase o interlocutor pode contribuir com seu próprio ponto de vista, participar com seus argu-

mentos. No Filebo, Sócrates retoma seu lugar de protagonista, expõe, debate, examina, conclui, porém, praticando uma dialética que se afasta do processo de refutação, que assume o processo diairético e procura buscar uma síntese para os opostos. Todas essas referências apontam para os diferentes modalidades do processo dialético, sempre articuladas com diálogo, enquanto gênero filosófico-literário, e com os procedimentos argumentativos na abordagem dos problemas escolhidos.

No Sofista, o Estrangeiro de Eléia, devido à complexidade do tema, escolhe como método a exposição dialogada, tendo como interlocutor Teeteto. Mas, considera esse procedimento um exercício. Explicita-se dessa maneira a relação entre o uso do método e a natureza do problema a ser investigado. A função de Teeteto é a de concordar e discordar formalmente. Assim, o diálogo, com tendência ao monólogo, tem como verdadeiro método o processo diairético. O objeto da conversação consiste em esclarecer, com o discurso, *logos*, a natureza do sofista. Para isso, é necessário concordar quanto ao uso do nome, *ónoma*, do objeto de estudo que é o sofista, não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie, *gênos*. O conhecimento da espécie dá-se através do *logos*, com uma definição por gênero e diferença específica. Na interpretação de Rosen, não se trata de buscar uma definição pura, nem de uma *techné*. O sofista não é um “quem”, mas um “que coisa”, uma “presa vivente”. Para se aplicar a *diairesis*, é necessário que o objeto em questão, o sofista, seja algo complexo, isto é, constituído de elementos formais que possam ser determinados numericamente. Mas, a *diairesis*, como método, só permite a pesquisa de diversos aspectos do sofista. Não realiza a ciência dialética plenamente.

O processo da *diairesis* visa à clarificação (e não à demonstração) da essência de algo, quer definir a espécie, dividindo o gênero. Esse objetivo combina com a sutileza de sentido das questões postas no início do diálogo. O Estrangeiro de Eléia, filósofo, é apresentado, não como um deus, mas um ser divino (Sofista, 216). Todavia, as pessoas comuns, a multidão, tendem a confundir o filósofo, o sofista e o político e, por isso, não é fácil distinguir estes três gêneros (Sofista, 217, a, b, c). A dificuldade reside no problema da falta de distinção entre ser e aparecer, entre o original e a imagem, entre o verdadeiro e o falso discurso. Ora, este problema filosófico não pode ser resolvido por um sofista. Por isso, Sócrates, no início do diálogo, preocupa-se em saber quem é o Estrangeiro e que método emprega. Ele não pode ser um “deus da refutação”, um criador de dilemas, um amante do letígio, alguém que usa argumentos erísticos. Como o Estrangeiro desaprova a controvérsia pela controvérsia, ele se aproxima do pensamento platônico. Tem condições de praticar a *diairesis*, sem abandonar a eléctica moderada, no intento de distinguir entre os verdadeiros filósofos e os falsos filósofos, ao caracterizar o sofista. Pois, hermeneuticamente, o filósofo, o sofista e o político mostram-se em relação ao outro. É sob os mantos do ser e do aparecer, do original e da cópia, do verdadeiro e do falso que eles se escondem e aparecem.

O clima de seriedade que sustenta a formulação dos problemas é interrompido com um exemplo, o do pescador à linha. Antes de uma procura difícil deve-se exercitar em assuntos mais acessíveis o método a ser usado (Sofista, 218, d). Pla-

tão, didaticamente, expõe um exemplo de método dicotômico, analítico, aplicado à procura de uma definição, para, posteriormente, avançar no exame dialético das questões metafísicas. Depois aplica a técnica da *diairesis* às definições do sofista. O sofista, como o pescador, também pratica uma técnica. Existem técnicas espontâneas e aquelas que seguem regras. O Estrangeiro não ataca os sofistas, como Sócrates, pelos seus aspectos morais, mas pelo mau uso da técnica. A *diairesis* é uma técnica que permite produzir algo que não existe. Não é ainda a dialética em seu sentido pleno, um saber fazer, um saber teórico e prático. No seu uso técnico é uma espécie de pré-condição para alcançar a dialética enquanto *episteme*.

O processo diairético pretende esclarecer as espécies que compõem um mesmo gênero e definir uma espécie singular, nesse caso, a espécie denominada sofista. O gênero técnica ou arte, segundo o estudo de Cornford, abrange a técnica aquisitiva, produtiva e separativa. Cada uma dessas, subdivididas ou não, conforme a necessidade que decorre do objeto em questão, situam e contextualizam as sete definições da espécie sofista. Platão, através dessa análise, parece não se interessar em ilustrar, com exatidão histórica, pessoas determinadas. Por outro lado, essa análise, sob o ponto de vista lógico, apresenta dificuldades. É incompleta. Entretanto, importa chamar atenção para o processo enquanto tal, para seus objetivos. Existem pressupostos metafísicos que sustentam o processo, como a distinção entre aparência e realidade. Tais pressupostos justificam a crítica de Platão ao método de refutação, *elenchos*, com sentido purificador, praticado por Sócrates (divisão VI) e ao método erístico (divisão V) em geral.

O filósofo pode ser confundido com o sofista e o político. Esta confusão deve-se à ausência de distinção entre as imagens, as crenças e as Idéias e, em consequência, entre a realidade do mundo sensível e a realidade do mundo ideal. Platão, na sétima definição, apresentada separadamente das anteriores, após um uso propedêutico do método da unificação, *synagogê*, e da divisão, *diairesis*, ao investigar os planos da realidade e da aparência, pretende “alcançar” a espécie indivisível. O sofista é aquele que produz uma “ilusória crença” na própria sabedoria e uma “falsa aparência” de conhecimento universal. O sofista, com sua técnica produtiva, só imita as coisas reais por simples jogo. Ele pode ser comparado ao artista que reproduz imagens de todas as coisas. A sofística, portanto, é apenas uma produtora de ilusões.

Platão, no Sofista, procura distinguir seu método do método socrático. No Parmênides, ele já havia criticado a questão metafísica das Idéias. Agora pretende superar o diálogo socrático, o qual, num primeiro momento, catártico, irônico, libera o interlocutor de sua falsa presunção de conhecimento para, consciente de sua ignorância, cooperar na procura da verdade e, num segundo momento, crítico, maiêutico, conduzir o interlocutor à definição adequada da Idéia (Forma). O método socrático quer definir a Idéia dada, porém, a partir do modelo de quem a aponta “observando-a” desde baixo. Para o método platônico, segundo Cornford, a divisão tem que estar precedida por uma reunião (unificação) para determinar qual o gênero que se deve dividir. A forma genérica, a Idéia, é dada mediante um ato de intuição para a qual não existem regras pré-definidas. Os procedimentos nor-

mativos valem apenas para a divisão analítica. Em outros termos, essa dialética que insiste na análise dicotômica não esclarece o processo da “intuição intelectual” dos Princípios e das Idéias. A análise se entretém com os opostos. A síntese é apenas sugerida e pressuposta.

Essas dificuldades já se encontram tematizadas no diálogo Parmênides onde se quer resolver as contradições entre uno/múltiplo, sensível/inteligível. Na República, havia-se apontado o Bem como a síntese desejada e criticado o processo hipotético. Nesse panorama, o Parmênides representa, o que se poderia chamar, a segunda crise intelectual de Platão, se considerarmos que a primeira aparece no Fedon (96 a 102). Na primeira crise, Platão, para buscar a essência das coisas, abandona a explicação natural (da *phisis*) da origem das coisas e, igualmente, a explicação da Inteligência ordenadora, de Anaxágoras. Procura refúgio nas Idéias. É nelas que encontra a solução para o problema dos contrários. Examina como é possível aliar as afirmações de que um objeto é formado pelo objeto contrário, e o contrário em si não se forma de seu contrário. Trata-se dos contrários que estão dentro de um objeto e lhe dão o nome (Fedon, 103). Assim, depois do Crátilo, do Fedon, da República esboça-se uma ordem supra-racional para explicar os entes e o mundo natural.

A segunda crise, apresentada no Parmênides, consiste numa discussão crítica da teoria das Idéias. Esta crise, como a primeira, tem íntima relação com o modo de filosofar. A dialética trata das oposições, mas a solução dos contrários pode tomar duas direções: a negativa, a dualista, a excludente, e aquela que permite a “visão das essências” e do Bem, acessível apenas ao verdadeiro dialético, aquele que possui a *noesis*. A função do Parmênides consiste em demonstrar que é insustentável a existência de hipóteses que permanecem como constantes oposições. O processo dualista tem caráter aporético. O problema filosófico consiste na busca de uma solução dos opostos, na explicitação da função da alma, *psyché*, em relação ao Bem, ao Uno, e, essas questões, passam necessariamente pela crítica da teoria Idéias proposta nos diálogos anteriores e pela crítica dos processos de investigação.

A questão do uno e do múltiplo (Parmênides, 128 d) não pode ser resolvida por uma dialética apenas técnica, pois, essa não ultrapassa o processo hipotético. Só a ciência dialética, da *episteme*, leva a alma ao *nous*. Esta é a lição da leitura de o Parmênides. Tudo começa com o problema da participação das Idéias entre si e entre as Idéias (inteligíveis) e as coisas sensíveis. É difícil admitir que uma mesma Idéia (Forma) esteja presente em diversos entes, isto é, conjugar harmoniosamente o uno e o múltiplo. Os argumentos contra a teoria das Idéias são coerentes e radicais. Surge então a seguinte questão: se o Parmênides representa uma crítica à dialética dualista, como resolver o problema dos contrários que se excluem? O exame crítico do problema é realizado através do processo hipotético. E o número de hipóteses presentes no texto (duas, três, quatro, oito ou nove) é de difícil solução. A dificuldade aumenta quando o número de hipóteses não depende apenas do texto, mas do modelo interpretativo. O processo dualista trabalha com hipóteses pares, mas é também possível ler o texto de o Parmênides a partir da exigência de uma terceira via.



As aporias do Parmênides enquadram-se no processo de argumentação hipotética. Platão usa o termo *hipótesis* (*hipocesis*), no Menon, no Fedon, na República. O processo hipotético, típico do raciocínio matemático, parece ser apenas uma etapa da dialética. Prova disso é seu abandono em favor do processo diairético, o qual, no diálogo Sofista, permite metodicamente encaminhar a superação da concepção monista de Parmênides, admitindo o não-ser como algo pertencente às Idéias (Formas) e, em consequência, a possibilidade do discurso falso. Desse modo, os contrários não se excluem, mas são conservados e superados (numa concepção dialética de caráter hegeliano), dentro de um novo entendimento das Idéias.

Em relação às hipóteses: a) se o Uno existe, *ei en éstin*, (Parmênides, 137) e b) se o Uno não existe, *en ei estin*, (Parmênides, 142 b), quando analisadas, surgem ambas certas parcialmente e ambas erradas parcialmente. Cirne Lima propõe a reformulação delas da seguinte maneira: a) se todas as coisas são Uno e apenas Uno e b) se nenhuma coisa é Uno e apenas Uno. Com essa reconstrução lógica, reatualizada, é possível concluir que Platão quer mostrar que tanto a tese quanto a antítese são falsas. Platão com as hipóteses chama atenção para os contrários e, como diz J. Wahl, nesse processo as hipóteses acumulam-se sem se destruir. Há uma tendência para a busca de uma síntese. Nessa perspectiva, o número de hipóteses, isto é, de teses e antíteses, não é relevante. Para Proclo, as hipóteses são sempre duas e mais uma.

O Sofista ensina a evitar as contradições dos sofistas e praticar uma dialética que respeita o método da não-contradição (Sofista, 230 b). (Platão antecede Aristóteles na formulação do princípio de não-contradição, cf. Metafísica, livro IV). A crítica ao monismo revelará que o verdadeiro uno é indivisível, apesar dele poder ser dito de modos diferentes para não excluir o múltiplo. O ser não é um absoluto, fixo, imóvel, como afirmam os Megários e Antístenes que pregam tautologicamente o princípio de identidade. Segundo eles não se pode dizer: o homem é bom, mas apenas o homem é homem e o bom é bom. O ser é uma relação. Contra os eleatas, Platão, usando as palavras do Estrangeiro, diz: “Quando uma parte da natureza do outro e uma parte da do ser se opõem mutuamente, essa oposição, *antítesis*, não é, se assim se pode dizer, menos ser que o próprio ser, pois não é o contrário do ser que ela exprime, mas simplesmente uma coisa que não é ele (Sofista, 258 b). E para demonstrar que o ser não está nem nisto nem naquilo, Platão recorre aos gêneros supremos: o ser, o movimento, o repouso, o mesmo e o outro. A explicação consiste em mostrar o seguinte: o ser que pode unir-se ao movimento e ao repouso não se reduz a nenhum deles. Se isso fosse possível haveria uma identificação entre o movimento e o repouso. Por isso, o ser, o movimento e o repouso, sob um ponto de vista, são cada um o mesmo que si próprio e, sob um outro ponto de vista, são o outro.

A análise de Platão mostra que cada Idéia encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser (Sofista 256 e). Recapitulando a argumentação sobre a realidade do não-ser, Platão formula o seguinte raciocínio: “Há uma combinação (mistura) mútua de gêneros (seres). O ser e o outro penetram todos e compenetraram-se mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato

dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser o outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações, e, sob múltiplas relações não são” (Sofista, 259 b).

Nessa perspectiva, o discurso falso é a mistura (combinação) indevida dos gêneros. O método dialético consiste na habilidade de entender as relações mútuas dos opostos sem cair em contradição. Apesar das dificuldades (exemplo, não confundir não-ser e alteridade) no desdobramento argumentativo em relação aos gêneros supremos e, sobretudo, apesar das inúmeras distinções e tentativas de superar o processo dualista, a dialética proposta por Platão, ciência de “olhar penetrante” capaz de ver uma Idéia (Forma) única que abarca uma pluralidade de Idéias, reciprocamente distintas, mas participando da unidade, não passa de um ideal. O processo diairético educa e, enquanto exercício, treina e prepara as condições para filosofar. Mas, a *diairesis*, enquanto método de definição de busca dos gêneros em que cada coisa está incluída, pressupõe a possibilidade do discurso, *logos*, dizer e expressar o ser.

Não há dúvidas de que a dialética está “enraizada” nas *diairesis*, nas divisões analíticas e, essas, por sua vez, nos processos hipotéticos. Quando se trabalha com hipóteses, das conclusões só se pode deduzir novas hipóteses. Esse modo de argumentar, de raciocinar, próprio da matemática, não atende às exigências da dialética, pois a dialética não é análise seguida de uma síntese conclusiva. O processo hipotético, seguido de uma conclusão-síntese, somente se torna dialético se articular os movimentos ascendentes-descendentes da reunião e divisão. E, mais ainda, a análise, *diairesis*, só adquire uma dimensão dialética se for ao mesmo tempo sintética. Desse modo, as hipóteses, enquanto tais, precisam ser superadas e até eliminadas. Por sua vez, a análise (divisão) que não se exerce em relação a uma síntese (reunião) dificilmente pode ser entendida como dialética. Assim, todo processo *synagogê/diairesis*, unificação/divisão, tende, enquanto processo, à busca de uma síntese, o Bem, o Uno.

O fundamental é observar o processo filosófico, enquanto é um fazer filosófico, na medida em que isso é possível num texto que apenas conserva ecos da oralidade defendida por Platão, pois, nele não existe dialética fora do diálogo, oral ou escrito. É necessário explicitar os objetivos e os pressupostos do processo dialético evitando sua redução a uma simples metodologia. A leitura do conjunto de diálogos como o Teeteto, o Parmênides, o Sofista e o Político é indispensável para entender como evoluem intimamente o método e a filosofia de Platão. Seu projeto filosófico, no entanto, só pode ser melhor explicitado com o estudo dos últimos diálogos, especialmente o Filebo e o Timeu.

#### d) A dialética tripartida no Filebo

Platão, no Filebo, acrescenta novos aspectos em relação ao método. As teses, opostos, sobre o problema ético da felicidade e do Bem se consiste ou “no prazer e no deleite, e tudo o mais do mesmo gênero” ou no saber, na inteligência, na memória e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa e o raciocínio verdadeiro” (11 b), são desenvolvidas, ora com explicitações, ora com aplicações sobre o método, alternadas ou não. O notável, sob o ponto de vista do processo dialético, reside no fato de o Bem ser posto como a síntese das teses opostas de Filebo (defendida por Protarco) e de Sócrates, embora sem demonstrações minuciosas sobre como ele alcançado em si mesmo. A *diairesis* das espécies de prazer e de saber ou pensamento é levada a efeito, porém, não mostra como se chega ao Bem. Indaga-se sobre as condições da alma para assegurar a todos os humanos a vida feliz. Harmoniza-se os contrários (as teses), elaborando teoricamente a questão do uno e do múltiplo e dos princípios do limite ou finito, ilimitado ou infinito, do misto ou mistura e da causa. A forma de vida feliz consiste na vida mista, aquela que admite conjuntamente o saber e alguns prazeres, e não os prazeres puros ou o saber puro. O Bem e a vida feliz para todos resulta desse encontro dialético. Portanto, a especificidade dos processos dialéticos do Filebo reside nos detalhes que apontam para uma dialética que vai além da *diairesis*. O Bem é a unidade que reúne os opostos. O saber puro e o prazer corpóreo separadamente não realizam o ideal do Bem e da felicidade. A formulação lógico-ontológica e ética do problema pressupõe o Bem como elemento de superação comum e a disposição da alma capaz de conceber a todos os homens uma vida feliz.

O processo de investigação elabora diferentes e opostas formas de prazer e diferentes modos de bens. “Vários (prazeres e saberes) são um e um são vários”. Tal procedimento retoma os problemas centrais da metafísica platônica, como o da relação entre o uno e o múltiplo. A fala de Sócrates, no Filebo, evoca a tradição dos antigos os quais atribuíam a todas as coisas existentes a proveniência do uno e do múltiplo. A natureza reuniu nessas coisas o finito e o infinito. Assim sendo, deve-se admitir sempre que existe em cada coisa uma Idéia, para então poder procurá-la. Nessa busca da Idéia (forma única) é preciso ver se a unidade primitiva é una e vária e, ainda, descobrir quantas espécies ela contém. É importante examinar, a partir da forma única, se há duas delas, ou se não há somente duas, ou três ou qualquer outro número. Ainda, é preciso repetir esse exame em cada uma das novas unidades, até que se encontre o uno primitivo e o que seja uno e múltiplo e infinito e também sua quantidade exata. Nesse processo de investigação, que os deuses nos transmitiram, não é permitido, sublinha Platão, que se faça como os sábios atuais que “do uno estabelecem imediatamente o infinito”, ignorando os intermediários. Os intermediários possibilitam distinguir o modo dialético de falar e pensar da maneira erística (Filebo, 16 d, 17 b). Os exemplos que ilustram a questão encontram-se nas letras do alfabeto e nos tons musicais. “Una é a voz que nos sai da boca e, ao mesmo tempo, de infinita multiplicidade para cada um de nós”. Mas, não basta declarar que a voz é una ou infinita para se tornar sábio. “O que nos deixa doutos em matéria de linguagem é o conhecimento do número e da natureza dos sons”. O mesmo acontece com a arte da música, com o conhecimento dos tons agudo e grave.

Poderíamos dizer, nessa altura, que o método platônico inaugura a concepção dominante de que o conhecimento filosófico parte de um *a priori*. E isso corresponde à filosofia contemporânea, a qual afirma que as proposições válidas *a priori* não podem ser verificadas ou falseadas por meio da experiência (sensorial) (Cf. Tugendhart). O processo de investigação de o Filebo pressupõe que as Idéias (Formas) ou unidades “primitivas” têm existência real, as quais são eternas (não nascem nem morrem) e são unas, mesmo quando estão presentes nas coisas mutáveis e múltiplas. Assim, o uno e o múltiplo explicam-se com a participação das Idéias entre si, mas também em relação ao problema da cisão entre o mundo sensível e inteligível. Platão parece acreditar que “o Mesmo, como uno e como múltiplo, é identificado pelo pensamento e que circula, agora e sempre, por tudo o que falamos”. Trata-se, segundo ele, “de uma propriedade inerente ao nosso discurso, e que jamais envelhece”. O próprio discurso é automovimento eternamente constituinte da unidade do uno e do múltiplo (Filebo, 15 e).

As dificuldades de interpretação do Filebo giram em torno da formalização matemática da *diairesis*, como aponta Rosen, e da caracterização de um intermediário entre a Idéia (Forma) e as coisas sensíveis, entre o uno e o múltiplo. Sob esse ponto de vista, a dialética do Filebo apresenta estilo e maturidade própria. A exigência do intermediário, de uma unidade que abarque o uno e o múltiplo, coloca a *diairesis* como instrumento de mediação de uma síntese, apesar de Platão não fornecer uma explicação clara do que seja esse intermediário. Apenas sugere, nos exemplos mencionados, como o uno e o múltiplo podem ser pensados e articulados. É o conhecimento, não do uno puro nem da multiplicidade ilimitada, mas da quantidade determinada que efetiva a mediação entre o uno e o múltiplo.

Quanto às teses específicas do Filebo, a vida feliz para todos não é nem puro prazer corpóreo nem pura sabedoria, mas uma vida intermediada por ambos. Saber e prazer enquanto opostos não realizam o Bem. Prazer e saber pressupõem uma realização do Bem e essa busca só é alcançada através da mediação. O prazer sem a sabedoria não satisfaz o ideal de Bem, nem a sabedoria sem o prazer caracteriza o que deve ser o Bem. A função do intermediário é reduzida a um meio de mediação entre o saber e o prazer, isto é, não se define como o pensamento (saber) e o prazer realizarem a vida feliz para todos. Não há uma explicação satisfatória para do intermediário como meio. O fato de que todos as coisas têm algo de infinito e de limitado parece ser justificado e fundamentado com a teoria dos princípios. A doutrina não-escrita, de Krämer e Reale, demonstra esse processo dialético com a teoria dos Princípios do Um e da Díade.

Ao caracterizar a vida mista como uma vida feliz, Platão não esclarece o conceito de mistura e qual sua relação com o Bem. Tudo que existe parece ser classificado num dos quatro gêneros ou princípios: o infinito, o finito, o misto e a causa. Se esses gêneros explicam as coisas que existem, é possível então indagar-se sobre sua relação com as Idéias. Outra dificuldade, apenas mencionada, é a da questão do Bem, enquanto Idéia e enquanto Princípio (um). Como explicar a afirmação, apresentada na República, de que a Idéia de Bem é o fundamento que torna as Idéias cognoscíveis e que é o Princípio incondicionado e absoluto, situado além do ser e do qual derivam todas as Idéias? No Filebo, apenas se define a “unidade” ou Bem como “medida exata”.

A vida feliz, como vida mista, precisa recorrer aos elementos finito e infinito que se manifestam nas coisas existentes. O infinito, *apeiron*, (princípio da Díade) é composto de seres sensíveis que não contêm medida. A oposição entre o “mais quente e o mais frio”, por exemplo. Essa oposição só cessa seu impulso ao infinito se receber a medida. A medida é dada pelo princípio do finito, *peras*, (do Um) que “põe limites” (Filebo 24 a, 25 a), que põe fim à mútua oposição dos contrários, harmonizando-os.

Nesse sentido, Luft chama a devida atenção de que todos os opostos de que Platão se refere são correlativos: quente e frio, mais e menos, seco e úmido, mais abundante e menos abundante, rápido e lento, grande e pequeno (Filebo, 25 d). A dialética alcança seu estágio mais elevado exatamente com os opostos que permitem o meio-termo.

O uno e o múltiplo também podem ser vistos como correlativos uma vez que são momentos de uma mesma unidade. Assim, da mistura, *aitia*, dos opostos surge uma terceira espécie, a existência. E tudo que possui existência é uma mistura de limite e de infinitude. E a causa dessa mistura é a quarta espécie, o *nous*. Em conclusão, para Platão, no Filebo, os opostos prazer e sabedoria, quando misturados, efetivam o bem que consiste na vida feliz para todos. Mas o jogo dos opostos só se realiza graças aos princípios do infinito ou indeterminado (Díade) e do finito ou determinado (Um) e de um terceiro, formado pela mistura dos dois e, ainda, de um quarto, que é sua causa criadora, a idéia de Bem, fonte de toda perfeição.

As diversas espécies de saber e de prazer, em seus múltiplos aspectos, são dialeticamente conservadas e superadas numa terceira forma, a vida misturada, isto é, não há prazer em sabedoria nem sabedoria sem prazer. Só assim é possível uma vida feliz para todos. Desse modo, o diálogo Filebo retoma o ideal de dialética proposto na República e abre a possibilidade de aplicação da dialética à cosmologia, como ocorre no Timeu. Trabalhando com os elementos de um mundo ideal, em oposição ao mundo sensível e um Demiurgo que produz a “cópia” a partir do “modelo”, Platão pode articular elementos, como o da inteligência cósmica (alma do mundo) e de suas operações (29c-47e), o princípio material do cosmos (47e-69a) e da natureza do homem (69a-92c).

#### e) Comentário final

A filosofia de Platão, como qualquer filosofia, constitui-se enquanto processo de investigação e de reflexão. Nesse sentido, falar da dialética de Platão, separada de seus domínios temáticos, é uma atividade artificial. Isso pode ser acentuado pela filosofia platônica, a qual, enquanto totalidade do compreender, de caráter universal, visa à dimensão prática do viver, quer alcançar o Bem.

A questão do método ocupa um lugar de destaque nos diálogos de Platão. Fala-se da dialética como técnica ou arte e também como ciência, *episteme*, modalidades que incidem sobre os próprios “conteúdos” da investigação. Portanto, a dialética caracterizada como modo de conhecer e como conjunto de técnicas (e regras) de conduzir os exercícios de pesquisa pressupõe diferenças de níveis e de objetivos.



A dialética se desenvolve a partir do diálogo oral ou escrito, como atividade lingüística e como gênero literário-filosófico. A prática metódica do diálogo inicia com Sócrates. Dialogar significa saber discriminar as coisas, discernir sobre o correto e o incorreto e não uma mera troca de palavras e impressões. Não consiste num exame superficial dos objetos, mas num ver cada coisa em sua essência, no jogo da pergunta e da resposta.

O diálogo como gênero conecta a forma dialogada ao processo dialético propriamente dito. Platão realiza com sucesso essa união, de tal modo que nenhum outro autor posteriormente conseguiu dar ao diálogo uma forma tão viva. Num diálogo bem elaborado, como numa peça teatral, tudo está convenientemente posto, a natureza, a duração e a repetição das intervenções. O jogo da argumentação avança sem eliminar a oralidade dos interlocutores. O leitor é integrado nos diferentes pontos de vista, conforme a necessidade de desenvolvimento do problema ou das questões filosóficas. A forma e o conteúdo são regulados pela "força discursiva" do diálogo. Anunciam-se teses opostas, estabelecem-se as regras de investigação, fornece-se exemplos de exercícios com finalidade didática e prope-dêutica. Enfim, os processos dialéticos são pedagogicamente dimensionados.

A dialética socrática não se dá conta de todas as dificuldades presentes na arte do diálogo para chegar à verdade. Pratica o exame e a refutação das teses. Ignora os processos da *synagôgê* e da *diairesis* e suas regras na realização metodológica do método. A dialética propriamente dita é uma possibilidade epistemológica. Platão não faz uso lexicográfico das palavras. Os sofistas controlam a relação da palavra com a coisa, Sócrates delimita a palavra e Platão põe a palavra em relação com outras palavras. A dialética pretende superar as contradições, sem eliminá-las. A superação dos opostos mediante a participação das Ideias tem sua fundamentação no princípio do Um, do Bem. Esse ideal, porém, não se alcança sem uma formação filosófica adequada e sem uma maturidade intelectual e emocional.

R. Robinson tem razão ao afirmar que o termo dialética designa em Platão um método ideal. Observa-se na leitura dos diálogos que, de fato, o termo refere-se a procedimentos diferentes entre si. Em cada diálogo, o método é relacionado ao objeto de investigação, embora a pesquisa, através de perguntas e respostas, permita digressões e aplicações diferentes do método indicado.

Depois de o Sofista, segundo Abel Jeannièrè, a separação entre sensível e inteligível se amenizou. Isso aponta, poder-se-ia dizer, para um aperfeiçoamento do processo dialético. A dialética socrática é muito esquemática em relação à complexidade lógica da dialética do Parmênides, do Sofista e do Político. Já a dialética do velho Platão, do Filebo e do Timeu articula com maior "realismo" os grandes problemas metafísicos do Ser e do devir, do Uno e do Múltiplo, do sensível e inteligível, do Bem, do Belo, da Verdade, da Justiça.

Não é possível afirmar que Platão construiu um sistema filosófico acabado. Seu pensamento mostra, antes de tudo, a validade de um discurso que pretende ser universal e verdadeiro, um discurso que se desenvolve com novas características apesar dos *a priori* que o sustentam. Não tem a pretensão de uma filosofia definitiva. Ao contrário, Platão, na Carta VII, sobre o essencial de sua filosofia, afirma:

"Há pelo menos uma coisa que eu posso afirmar com certeza, quanto a todos aqueles que escreveram ou escreverão, todos aqueles que se declaram competentes naquilo que é objeto das minhas preocupações, seja porque eles tenham ouvido falar delas, por mim ou por outros, seja porque eles pretendem tê-las descoberto eles próprios; essas pessoas, pelo menos é minha opinião, não podem compreender nada dessa matéria. Sobre ela, de qualquer forma, pelo menos por mim, não há nenhuma obra escrita, e nunca haverá, pois se trata de um saber que não pode ser absolutamente formulado da mesma maneira que os outros saberes, mas que, depois de uma longa familiaridade com a atividade em que ela consiste, e quando se dedicou a vida a ela, subitamente, como uma luz que jorra, como uma centelha que saíra, produz-se na alma e se amplia doravante sozinha" (341 c).

### Referências bibliográficas

- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- BRUN, J. *Platon et l'Académie*. Paris: Presses universitaires de France, 1960.
- CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- GADAMER, H.-G. *Studi platonici*. Casale Monferrato: Marietti, 1983.
- GAZOLLA, R. *Platão: o cosmos, o homem e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GOLDSCHIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin, 1985.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega* IV, V. Madrid: Gredos, 1990.
- JEANNIÈRE, A. *Platão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- LUFT, E. Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão. In *Síntese Nova* Fase. Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996.
- MEDRANO, G. L. *El proceso de Sócrates*. Madrid: Trota, 1998.
- PAVIANI, J. A gênese da dialética em Platão, in *Veritas*. Porto Alegre, v. 41, n. 164, dez. 1996, p. 629-635.
- . Tópicos para a leitura de o Sofista. In *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n. 4, dez. 1997, p. 937-943.
- PIEPER, J. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder, 1984.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*, II. São Paulo: Loyola, 1994.
- REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- ROBINSON, R. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- ROSEN, S. *Plato's sophist, the drama of original and image*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- ROSS, D. *Teoría de las ideas de Platon*. Trad. de J. L. Díez. Madrid: Cátedra, 1993.
- SARDI, S. A. "Diálogo" e dialética em Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- SCHUHL, P. M. *L'oeuvre de Platon*. Paris: Vrin, 1971.
- TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijui, 1992.