

A ARGUMENTAÇÃO PLATÔNICA

Franco Trabattoni*

RESUMO: Este trabalho pretende indagar quais seriam os limites da argumentação filosófica estabelecidos por Platão e a distância destes mesmos limites em relação ao pensamento de Aristóteles e pensadores posteriores conhecidos como desconstrutivistas. A suposição aqui defendida concerne ao fato de que, para Platão, o que realmente muda na argumentação é que a definição se torna delimitação, que a lógica substitui a retórica, que a demonstração se transforma na persuasão, se assumidos os vínculos hermenêuticos a que estão sujeitos o pensamento e a linguagem.

PALAVRAS-CHAVE: Argumentação filosófica, definição, delimitação, hermenêuticos, linguagem.

THE PLATONICAL ARGUMENTATION

ABSTRACT: This work aims to querying what are the limits of philosophical argumentation established by Plato and the distance of those limits in relation to Aristotle's and later thinkers' thoughts. The supposition here defended concerns to the fact that, for Plato, what really changes in the argumentations is that the definition becomes delimitation, that the logic replaces rethoric, that the demonstration becomes persuasion, if assumed the hermeneutical links that the thought and the language are subjected to.

KEYWORDS: Philosophical argumentation, definition, delimitation, hermeneutics, language.

* Professor Ordinário do Departamento de Filosofia da Università degli Studi di Milano, Itália.

1. Se há uma característica que deveria distinguir o discurso filosófico de qualquer outro tipo de discurso (por exemplo, do discurso mítico ou do poético), a primeira que vem à mente é a que consiste no uso da argumentação. Todavia, mesmo se assumirmos provisoriamente que essa impressão esteja fundamentada, na realidade, não avançamos muito. Ademais, permanece sempre a questão de saber, de fato, o que se entende por “argumentação”. O pensamento antigo fornece-nos, nesse aspecto, uma resposta quase unívoca, ao menos, de um ponto de vista geral. Aristóteles, ao consagrar, no livro I da *Metafísica*, Tales de Mileto, através de todos os séculos vindouros, como o primeiro filósofo da história, justifica essa tese da seguinte maneira (983b18-984a5): se partirmos do ponto de vista dos conteúdos, a conhecida asserção de Tales, segundo a qual o princípio de tudo é a água, não pode ser considerada nova nem diferente, em sua essência, do discurso mítico, segundo o qual todas as coisas nasceram do Oceano e de Tétis (que eram duas divindades do mar). O que diferencia o discurso de Tales do mítico consiste, sobretudo, no fato de que Tales chegou a sua conclusão mediante certo gênero de

argumentação. Ele teria notado (dizemos “teria”, pois o próprio Aristóteles dota sua exposição com um “talvez”(983b22)) que todas as coisas têm sua origem no elemento úmido. Generalizando essas observações particulares, chegaríamos, assim, a individualizar um único princípio ativo em cada uma das coisas e, portanto, capaz de reunir as diferenças em uma unidade universal: conseguiríamos, em outras palavras, atingir um ponto de vista em que as diferenças não são decisivas, conquanto atentemos para os elementos comuns.

Não sem razão, esse momento da história da filosofia sempre foi descrito como uma passagem do mito ao logos. Com efeito, a palavra grega “logos” liga-se ao verbo *legein*, que significa “dizer”, mas também “reunir”. Tales, em suma, teria reunido das coisas diferentes que encontrava diante de si um elemento comum e o teria entendido como o princípio delas. Na realidade, é questionável, senão totalmente improvável, que Tales tenha empregado a palavra grega *arché* (princípio) do modo desejado por Aristóteles. É preciso também advertir que, na operação atribuída por Aristóteles a Tales, estão presentes dois movimentos diversos, que nem um pouco se implicam mutuamente. Uma coisa, de fato, é individuar um procedimento mediante o qual se institui uma diferença entre particular e universal. Algo totalmente diferente é dizer que esse universal é princípio daquele particular. Quem pretender afirmar a verdade dessa proposição é levado a, entre outras coisas, especificar o que se entende por princípio e a dizer em que sentido sustenta que o universal seja o princípio do particular. Esse problema atinge um estágio de elaboração bastante avançado em Platão e em Aristóteles, mas, por ora, o deixaremos de lado, porque não é relevante para o nosso escopo presente. Por ora, nos interessa, sobretudo, sublinhar o fato de que a primeira forma em que historicamente se apresentou a argumentação filosófica, também com base no que disseram os filósofos que pela primeira vez refletiram criticamente sobre sua atividade (como é caso de Aristóteles), consiste em instituir uma relação entre universal e particular.

O próprio Aristóteles, sempre no livro I da *Metafísica*, também nos dá a entender que o primeiro filósofo grego que teve clara consciência da centralidade teórica desse método foi Sócrates. Sócrates, explica Aristóteles, concentrou sua atenção, em primeiro lugar, sobre os termos ou conceitos gerais (987b1-4). Sabemos, com efeito, que ele costumava indagar o “que é” de certa coisa, deixando claro que não aceitava respostas cujo objeto fosse coisas singulares ou particulares, mas, ao contrário, interessava-se por respostas capazes de reunir mais coisas em uma única definição. Esse procedimento está ricamente documentado nos diálogos de Platão (veremos, em breve, alguns exemplos), em que a figura de Sócrates e seu método ocupam uma posição de absoluto relevo. Todos conhecem também a diferença que Aristóteles revela, a propósito do universal, entre Sócrates e Platão: este teria afirmado, distanciando-se nesse ponto de seu mestre, que os universais estão separados das coisas (isto é, o universal está separado do particular) (*Metaph. M*, 1079b30 ss.). “Separado” (ou, talvez fosse melhor, “separável”) é um termo técnico da filosofia de Aristóteles e um indicador significativo para examinar a difícil questão da relação entre os dois maiores filósofos do mundo antigo.

Mas, também disso não podemos, neste momento, nos ocupar. É interessante, ao invés disso, notar que o texto platônico é um dos lugares privilegiados em que, por meio do modo socrático de indagar, faz-se conhecida a posição segundo a qual o argumento filosófico consiste no pôr em relação dialética o particular e o universal. A primeira tese que pretendemos sustentar neste artigo é que a natureza de base de qualquer tipo de argumentação vem à baila do seguinte modo: ativa, seja antes que alguém iniciasse a refletir conscientemente sobre ela, seja depois que a reação “pós-moderna” contra o logocentrismo começou explicitamente a polemizar contra ela.

O que pretendemos dizer, mais concretamente, é que a utilizam também os que dizem negá-la e, melhor, usam-na no próprio ato de operar os instrumentos para negá-la. A

segunda tese, mais articulada, consiste na tentativa de mostrar (contra as simplificações, infelizmente, ainda correntes) que a discussão platônica da relação universal/particular está cônica da elevada problemática de seu objeto e enfatiza alguns motivos acerca dos quais é ainda urgente se interrogar. Isso quer dizer que, em outras palavras, a perspectiva platônica, se entendida, além de forma latente, corretamente, é ainda hoje o horizonte em que não se deixa de mover o discurso filosófico, e as tentativas de construir percursos alternativos a isso ou falharam, ou originaram-se de simples equívocos.

2.

Normalmente, acredita-se que ser definido como “platônico” seja algo por demais trabalhoso, porque isso implicaria a aceitação de princípios filosóficos muito fortes e, além disso, já praticamente privados de curso legal. Tais podem ser os exemplos disso: a assunção de que existe uma intuição intelectual capaz de entreabrir com transparência, aos olhos da mente, a realidade metafísica das ideias; a assunção de que o homem possa colocar-se no conspecto da “peremptória presença do ser”;¹ a assunção de que seja possível deduzir apodicticamente a estrutura do particular pela consciência do universal (e eventualmente adotar as medidas políticas coercivas indicadas nessa situação); a assunção segundo a qual o instrumento da linguagem, em que se reflete o pensamento, estaria em condições de definir completa e ultimativamente a natureza de cada ideia singular. Na realidade, nenhuma dessas teses pode ser com correção atribuída a Platão. Ele não julgava estar disponível ao homem, pelo menos até que a alma se encontre encarnada em um corpo, nenhum tipo de intuição intelectual; tampouco acreditava, em conformidade com o que dirá depois também Aristóteles, existir algo definível como “o ser”; não pensava, em absoluto, que o particular fosse extraível do universal; tinha, por fim, uma consciência hermenêutica da linguagem e do pensamento (que tem sempre forma linguística), à luz da qual a linguagem se

apresenta como um âmbito infinitamente indagável e sem fundo, incapaz de produzir conclusões ou determinações definitivas. Menos ainda se poderia dizer, por conseguinte, que as assunções supracitadas constituem, todas ou parte delas, a estrutura que dá suporte ao modo platônico de fazer filosofia. No que diz respeito ao clássico princípio metafísico dos “dois mundos”, é necessária, ao contrário, alguma cautela a mais. Seria realmente difícil, mesmo aos olhos de uma leitura não ingênua dos diálogos, sustentar que Platão não tenha jamais afirmado algo parecido. Há de se dizer, porém, que tal princípio, ao menos até que a inquirição se detenha no âmbito ontológico e gnosiológico (sem se estender, isto é, para o âmbito ético), pode igualmente se desconstruir em termos hermenêuticos. Poderíamos sustentar, em outras palavras, que a teoria dos dois mundos seja só uma brilhante metáfora para afirmar a vicariedade, a não exaustividade do mundo em que o homem se encontra efetivamente vivendo; e eles são, sem dúvida, pensáveis por meio dos quadros de referência em que o horizonte mundano se mostra “segundo” no sentido agora preciso, sem que isso implique assunções realístico-dogmáticas acerca da real existência de um outro mundo e sobre a cognoscibilidade de sua natureza.

Discutir analiticamente os indicadores (pseudo)platônicos que enunciámos mais acima nos constrangeria a percorrer um caminho muito longo. Nesse aspecto, em particular, não podemos nem mesmo tentar demonstrar que o pensamento, para Platão, tenha sempre natureza dialógico-discursiva, porque, mesmo quando vem expresso no diálogo falado, tem, em todos os casos, o aspecto de um diálogo que a alma realiza consigo mesma.² Assumiremos, para tanto, esse ponto de vista como uma hipótese de partida, sem discuti-la. De resto, o princípio determinante e essencial da filosofia de Platão, que agora nos interessa, é, na realidade, outro. Isso consiste em dizer que a análise do particular, conquanto sendo reiterada há muito tempo e por pessoas diversas, dará, no fim das contas, sempre o

1. A expressão é de G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari 1994, p. 40.

2. Já tratamos parcialmente desses argumentos em *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Florença, 1994; e em *Oralità e scrittura in Platone*, Milão, 1999. [N.T. Há uma tradução em português: *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo, Ilhéus: Discurso; Editus, 2003]. Análises mais específicas aparecerão em outros estudos nossos, alguns prestes a serem publicados e outros em vias de elaboração. A referência mais imediata são os passos 189e-190a do *Teeteto* e 263e do *Sofista* (esse último passo não por acaso está citado por H. G. Gadamer em *Verità e Metodo*, p. 468, tradução italiana, Milão, 1983), mas também a análise dos livros centrais da *República*, do *excursus* filosófico da *Carta VII* e de outros passos importantes, dá o mesmo resultado (como espero poder demonstrar no futuro).

mesmo resultado, isto é, o particular remete por necessidade ao universal, como condição inescapável ao fato de que o particular possa ser pensado e dito no mundo em que os homens efetivamente o pensam e dizem. O universal, em outros termos, é condição para a palavra e o pensamento – ao menos para aquela palavra e pensamento que se manifestam como logos. De resto, se *legein* quer dizer, de fato, “reunir”, essa afirmação não se afasta muito da tautologia. A asserção não tautológica consiste na afirmação da existência de algo como o logos e na individuação da sua estrutura na relação biunívoca (ou uma referência pendular) entre particular e universal.

A posição aqui resumida se diferencia tanto daquela de Aristóteles quanto da de Kant. Trataremos, em primeiro lugar, desse segundo ponto, seja porque é o mais simples, seja porque menos relevante para o discurso que tencionamos desenvolver. Ao longo do *Parmênides*, o jovem Sócrates, para defender a “doutrina das ideias” contra as insistentes objeções do filósofo heládico, avança a hipótese a tal ponto que as ideias são somente pensamentos, isto é, existem apenas nas almas (132b) (em termos modernos, diríamos “na mente”). Essa proposta é, no entanto, logo refutada por Parmênides, porque contrasta com o princípio da participação das coisas nas ideias. Algo é branco – assim poderíamos exemplificar – porque participa da ideia de branco. Mas se a ideia de branco fosse só um objeto do pensamento, seria criada uma estranha comistura entre pensamentos e coisas, superável unicamente com a hipótese “idealística” extrema (e absurda), segundo a qual as próprias coisas não seriam senão pensamentos. Esse argumento esclarece muito bem, para além de suas sutilezas, a diferença entre o modo de racionar de Platão e o de Kant. Se o pensamento reúne a unidade nas coisas, conquanto a compreensão dessa unidade possa ser limitada pela circularidade hermenêutica da expressão linguística (a que se vincula o pensamento), a unidade deve ser, no fim das contas, um dado objetivo, uma característica da realidade, não um produto da faculdade unificante

específica do próprio pensamento. As ideias, em outras palavras, são, afinal, objetos reunidos pelo pensamento (na medida em que são reunidos) e são separadas, seja porque são distintas das coisas, seja porque diferentes do pensamento. Por outro lado, a certeza de que as ideias não existem só no pensamento é demonstrada pelo fato de que, caso contrário, o pensamento seria capaz de compreendê-las de modo claro e distinto, simplesmente trabalhando em si como pensamento. Mas isso é justamente o que não verificamos. Um dos problemas mais graves que Parmênides, no diálogo homônimo, levantava em relação à teoria das ideias, consiste mesmo no perigo de que as ideias, se separadas, seriam totalmente incognoscíveis ao homem. Mas, em realidade, o problema configura-se também da maneira inversa: as ideias *devem* ser separadas, porque, de outro modo, seriam perfeitamente cognoscíveis (o que, ao contrário, não é).

O confronto com Aristóteles exigirá, ao invés disso, mais de nós, porque, em nossa opinião, o Estagirita é quem deu forma articulada àquilo que podemos chamar de concepção natural da linguagem (e a uma doutrina da argumentação adequada para isso), que dominou de certo modo a cultura filosófica ocidental até o nascimento da consciência hermenêutica; e porque essa orientação, a nosso ver, resultou, em boa parte, do fato de que Aristóteles, de certo modo, ocultou e silenciou uma perspectiva hermenêutica já bem presente na obra de Platão.

Platão e Aristóteles estão de acordo, ainda que de modo diverso, ao dizerem que por meio da experiência do particular manifesta-se o universal. Descuidando-se de indagar se Aristóteles tem razão ao julgar que, para Platão, o universal é separado, e em que sentido isso pode suscitar críticas, há entre as duas posições uma diferença muito substancial. Ao passo que, para Aristóteles, o universal manifesta-se sem resíduos no pensamento e na linguagem, para Platão, o pensamento e a linguagem são o lugar em que o universal se mostra apenas em forma de rastros (nem estão disponíveis fontes de informações mais completas). Essa situação é

expressa por Platão por meio da metáfora (mesmo que, talvez, não se trate só de uma metáfora) da doutrina da reminiscência, segundo a qual conhecer é recordar: um recordar que, evidentemente, se desenvolve por rastros, lampejos e resíduos, logo não pode mais reunir o estado de exaustividade a que uma definição gostaria de aspirar.

“Definição”, de fato, é um termo técnico de Aristóteles e identifica uma proposição que une um gênero próximo e diferenças específicas (*Metaph. Z*, 1037b24-1038a4). Em Platão, ao contrário, a família lexical que encerra o verbo usado por Aristóteles com o sentido de “definir” (*orizein*) significa, sobretudo, “circunscrever”, “delimitar”, “separar”.³ Poderíamos entender isso também no sentido de estabelecer um limite entre dois âmbitos, mediante a dupla operação de colocar algo de um lado e outra coisa do outro. Desse modo, a definição ganha, em Platão, a cor de um procedimento negativo, que consiste em acrescentar a consciência de uma ideia, pondo-a sempre para além de um conjunto de negações que aumenta indefinidamente. Se desejamos, por exemplo, investigar a natureza da beleza, o procedimento correto consiste em “reunir” em conjuntos de generalidade crescente tudo aquilo que possa ser dito belo, em que, por um lado, a presença do predicado comum da beleza tem caráter parcial mas progressivamente informativo em relação ao que seja a beleza, mas, por outro lado, a beleza em si é excluída, seja porque não coincide com nenhuma das coisas belas, seja porque toda generalização é sempre provisória e perfectível: isto é, para além e separada de tudo isso que se possa reunir com os sentidos e com o pensamento. Esse procedimento, que se assemelha ao método pelo qual a matemática moderna “delimita/define” os números reais, poderia talvez ser o modo correto de entender a separação da ideia platônica de que fala Aristóteles. O que é certo, em todo caso, é que se trata de um procedimento muito diverso daquele da definição aristotélica, segundo a qual, uma vez individuado o gênero próximo e todas as suas diferenças específicas, a inquirição

simplesmente se detém: e se detém porque, nesse ponto, a linguagem, que é o espelho fiel da coisa, foi capaz de capturar a coisa em sua plenitude, e não há mais qualquer necessidade de prosseguir a inquirição. Aristóteles, em outras palavras, não reconhece à linguagem nenhuma vicariedade, nem metafísica (em que a linguagem é o reflexo imperfeito de uma consciência metafísica não proposicional), nem hermenêutica (em que a linguagem é simplesmente sem fundo). Esse é o motivo pelo qual – entre outras coisas – a gnosiologia aristotélica está muito mais exposta ao risco do dogmatismo do que a platônica. O que garante Platão contra essa deriva dogmática seria, nesse caso, justamente a separação da ideia tão criticada por Aristóteles.

Nesse momento, alguém poderia demandar que o método “platônico” supracitado seja demonstrado nos diálogos. Aqui só posso assinalar duas coisas: os diálogos aporéticos de definição, em primeiro lugar, respeitam muito bem essa estrutura; em se tratando dos diálogos sem conclusão positiva, é óbvio que a resposta direta à pergunta socrática em que move a inquirição, no fim das contas, não foi encontrada. E, todavia, seria arriscado dizer que a pesquisa não deu nenhum passo adiante. Essa pesquisa mostrou-se diferente e além de todas as propostas apresentadas ao longo da discussão e, apesar disso, os pesquisadores possuem agora uma sugestão de orientação para seu trabalho: estão, sem dúvida, menos ignorantes que antes. A filosofia, para Platão, não é outra coisa senão a continuação desse trabalho, desse procedimento “delimitante”.

Existem, porém, muitos diálogos que não são aporéticos. Um exemplo importante é a *República*, que parece diretamente encontrar uma definição positiva de um objeto do tipo daqueles sobre os quais se interrogavam, em vão, os diálogos aporéticos (a justiça). Eis, então, o segundo aspecto que pretendemos ressaltar. Apesar de acontecer efetivamente algo do gênero na *República*, não se trata, porém, de uma definição no sentido aristotélico do termo. Poderíamos considerar a *República*, em seu

3. Cf., a propósito, as observações sobre como entender a “definição” da ideia do bem em *Resp.* 534b9 in P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin; Nova York, 1992, p. 194; e M. Vegetti, *L’idea del bene nella Repubblica di Platone*, Discipline filosofiche, 1993, pp. 221-223 e n. 7.

conjunto, como o diálogo em que Platão coloca e resolve o problema, formulado à maneira socrática, de dizer “o que é a justiça”. A solução delinea-se no livro IV, a partir de 433a, quando Sócrates observa que a justiça consiste no respeito do princípio posto como fundamento de todo estado: o princípio segundo o qual cada um, nas diversas classes, deve desenvolver a única atividade para a qual naturalmente tem inclinação. Traduzindo mais a frente esse princípio numa definição sintética (433e), Sócrates afirma que a justiça consiste no processo (*exis*) do que é próprio (*oikeios*), com o sentido específico daquilo que pertence a cada um (*heautou*). Ainda mais sintético, um pouco mais acima, ele fala também de *oikeiopraxia*, isto é, do “fazer as coisas próprias” (433c8).

Podemos, então, afirmar, com base nisso, ter reunido de modo completo e definitivo o significado da justiça? Na realidade, seria uma afirmação muito arriscada e, fundamentalmente, incorreta. Não podemos, sem dúvida, deixar de perguntar, depois de ter proposto a definição, o que se entende por “próprio” e por “coisas próprias”. Sabemos, por exemplo, que Antístenes, socrático ferozmente avesso a Platão, utilizava a fórmula *oikeios logos* para indicar um discurso capaz de definir a natureza intrínseca de algo e, nesse sentido, próprio para isso (isto é, apropriado).⁴ Mas temos também bons motivos para suspeitar, a partir de alguns passos do *Cármide*, do *Lísis* e do *Banquete*,⁵ que Platão considerasse o conceito de “próprio” como algo em si vazio, pelo menos até que se esteja em condições de precisar em que relação o próprio está com o bom (ou o bem). No *Cármide*, a fórmula “fazer as coisas próprias” (*ta heautou prattein*) é proposta pelo jovem personagem que dá título ao diálogo como resposta à pergunta socrática “o que é a sabedoria?” (*sophrosyne*: 161b)”. Imediatamente depois, descobre-se que se trata, em realidade, de uma ideia de Crítias, que, depois, vê-se pessoalmente envolvido na defesa de sua tese. Sócrates, com efeito, tem as cartas na mão ao mostrar a Cármide que sua definição é absolutamente vazia e se assemelha mais a um

enigma que a uma resposta. A ideia de Crítias consiste em definir como boas as coisas próprias e particulares de cada um (*ta oikeia te kai ta heautou*: 163d). Mas, mais uma vez, a incidência informativa dessa afirmação é por demais modesta. Se a sabedoria é um bem, não basta dizer que ela recomenda fazer as coisas próprias, porque o próprio não tem, em si, nenhuma referência específica ao bem e ao mal. O próprio Crítias, no fim do diálogo, deve admitir que a consciência oferecida ao homem pela virtude da sabedoria se revela ser um bem, somente se é consciência do que é bem e do que é mal (174b). Mas, disso, o que é, então, “próprio”? Para citar a pergunta com a qual se fecha, sem qualquer resultado, o *Lísis*, deveríamos dizer que o bem é o próprio (*oikeion*) de cada coisa, ou que o mal é próprio do que é mau, o bem do que é bom, o neutro do neutro (222c)? Dito com outras palavras, o próprio é o bom enquanto próprio, ou se define como próprio só o que é bom? E, ao escolhermos uma ou outra dessas duas estradas, podemos, com isso, eliminar o risco de circularidade? Se definimos o bom a partir do próprio, não corremos, talvez, o risco de entender como próprio o que acreditamos ser, *a priori* e sem argumentação, bom? Se, inversamente, definimos o próprio a partir do bom, não há, quiçá, a suspeita de que chamamos de bom apenas o que desejamos, algo que percebemos como nosso e próprio?

Seria, na verdade, por demais ingênuo acreditar que a *República* pertença a uma fase da filosofia de Platão diferente da dos diálogos juvenis – isto é, a fase em que as complexas e confusas aporias dos primeiros escritos encontram uma resposta estável e objetiva –, pelos quais, no diálogo maior, o círculo vicioso seria resolvido por intermédio do bem. Para afirmar isso, deveríamos poder dizer que, na *República*, Platão formula uma definição exaustiva do bem e a usa como ponto de partida para um percurso unívoco, que vai do bom ao próprio e, jamais, ao contrário. Mas, na *República*, como todos sabem, não há nenhuma definição do bem. Tampouco se trata de uma ausência de todo contingente. De fato,

4. Sobre Antístene, Cf. A. Brancacci, *Oikeios Logos: la filosofia del linguaggio di Antístene*, Nápoles, 1990.

5. Do *Cármide* e do *Lísis* falaremos em breve. O lugar do *Banquete* a que nos referimos é 205e.

6. Isso se deduz, segundo Hans Krämer, do testemunho de Aristóteles. Cf. os passos reunidos pelo próprio Krämer em *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milão, 1989, pp. 58-62. Para uma limitação do peso da tradição indireta com respeito a esse problema, cf. F. Trabattori, *Scrivere nell'anima*, cit., pp. 168-173.

mesmo se tomássemos por boa a definição do bem que se extrai da tradição indireta, ou seja, de que o bem é o um,⁶ o problema reapresenta-se idêntico: podemos mesmo dizer que a unidade determina o bem ou não devemos, sobretudo, dizer que o bem se mostra graças a um juízo anterior à sua identificação com a unidade (por exemplo, que o bem é ordem, medida, proporção)? Mais ainda, esse juízo, como será, por sua vez, fundamentado?

Na realidade, não existem caminhos percorríveis para evitar, de modo definitivo, o esquema circular que acabamos de ilustrar. Nisso, manifesta-se, de fato, uma característica estrutural e não eliminável do pensamento e da linguagem, ou seja, sua infinita declinabilidade, sua substancial falta de fundo. Essa característica concerne igualmente, mesmo que não na mesma proporção, aos diálogos aporéticos, aos conclusivos, entre os quais não há, logo, nenhuma diferença essencial: isso se demonstra pelo fato de que os diálogos aporéticos, de um lado, não estão jamais desprovidos de resultados (como dissemos acima); por outro lado, os diálogos conclusivos não chegam em nenhum momento à verdade ou a definições absolutas e definitivas. Isso significa, além do mais, que a consciência humana não está limitada ao ceticismo (assim como queriam alguns sofistas, baseados em considerações sobre a natureza da linguagem por meio de certos versos análogos àqueles de Platão) e a filosofia pode realmente fazer algum progresso. Basta ter a perspicácia de compreender que os progressos da filosofia estão ligados à hipótese de que o círculo hermenêutico possa valer também como círculo virtuoso, e não só como círculo vicioso; à aceitação do fato de que o aumento dos conhecimentos pode vir a acontecer somente na forma de um progressivo desequilíbrio de probabilidade, em que a parte minoritária não pode mais ser anulada. A pesquisa, em outras palavras, mostra-se como um fluxo contínuo, que se pode deter e cristalizar em uma definição, em uma verdade adquirida, apenas como uma decisão arbitrária. Tais são, justamente, as características típicas do inquirir (*exetazein*) de Sócrates, que,

não por acaso, na *Apologia* platônica, prefigura para si uma possível vida ultraterrena não mais como o lugar em que as perguntas encontram uma resposta, mas como o lugar em que a pesquisa pode finalmente realizar sua natureza infinita, sem ser limitada pelo vínculo da morte (*Apolog.*, 41b).

Não há, porém, só a morte para pôr um ponto final. Dissemos acima que as interrupções da pesquisa podem ser produtos tão somente de um movimento arbitrário. Mas o arbítrio não é um capricho. Na realidade, tais interrupções fazem-se necessárias, na vida dos indivíduos e das comunidades, em virtude da obrigação de agir e, logo, de escolher. Assim teve de fazer Sócrates diante dos juízes, constrangido a escolher sem o conforto da verdade indubitável ou das certezas absolutas, mas se fiando no raciocínio que parecia mais persuasivo a sua razão. Nessa mesma linha, o pitagórico Símiias, num célebre passo do *Fédon*, admite que, numa questão como a da imortalidade da alma, é impossível ou difícilimo conhecer qualquer coisa de certo na vida presente; e, portanto, instigados pela obrigação de agir, aos homens não resta senão confiar no argumento menos refutável (*duxelengkotaton*) e usá-lo como uma jangada para atravessar o mar tempestuoso da vida (85c-d). De mesmo modo, na *República*, onde está em jogo também a felicidade coletiva, a análise individua uma série de bons argumentos para dizer que a justiça é a *oikeiopraxis*, em que a bondade do "fazer as coisas próprias" sustenta-se por considerações racionais sobre as diversas atitudes naturais dos homens, sobre a preferência pela ordem em relação ao caos, sobre a superioridade do intelecto em confronto com os instintos etc.: em que, no entanto, está claro que a inquirição acerca do *oikeion* e do bem e suas relações recíprocas está afetada pela natureza infinita dos logos e pelo exercício dialético (*dialegesthai*) em que se exprime. Assim, a exigência prática de agir solicita um corte na inquirição, centrado, de modo preciso, sobre os *logoi* que se mostram, até esse momento, como não refutados, enquanto o termo verdadeiro da pesquisa mexe-se no lugar

ideal, mas inexistente, em que a probabilidade se torna certeza, o irrefutado torna-se irrefutável, e toda ulterior possibilidade de duvidar esvai-se. É evidente que esse não lugar é também o local onde o logos, o *dialegesthai* e o *exetazein* definitivamente desaparecem.

3.

Resumamos brevemente as conclusões a que chegamos. No primeiro parágrafo, tentamos estabelecer que, para Platão, qualquer forma de raciocínio tem caráter sempre e apenas proposicional e configura-se como o ato de reunir (*legein*) e, alternativamente, de dividir a unidade no múltiplo. No segundo parágrafo, quisemos mostrar que tal procedimento, embora se exprimindo de modo linguístico, não tem características definitórias nem científico-dedutivas, porque está conectado a uma precoce consciência da natureza hermenêutica da linguagem: uma consciência que desloca o objetivo da pesquisa desde a certeza em direção à probabilidade, da demonstração à persuasão. Agora veremos brevemente os pressupostos teóricos desse método, como se desenvolve e articula em equidistância a dois perigos opostos, o ceticismo – inevitável para quem se move de uma consciência hermenêutica que só vê o círculo vicioso – e o dogmatismo – atracadouro natural, seja de quem confia em uma consciência proposicional pré-linguística, seja de quem nega a circularidade da linguagem.

Retornemos, por conseguinte, ao exame do modo de proceder argumentativo de base, isto é, aquilo que relaciona dialeticamente universal e particular, unidade e multiplicidade. Iniciaremos com alguns passos tirados do *Mênon*, significativos também por algumas interessantes particularidades linguísticas. O diálogo se abre com a pergunta que Mênon endereça a Sócrates acerca da ensinabilidade da virtude. Sócrates, em sua resposta, deixa claro que não é possível individuar uma qualidade da virtude se não se conhece o que é a virtude (71b). Depois de alguns vaivéns interlocutórios, Mênon consente à pergunta de Sócrates com uma resposta de sabor gorgiano,

em que enuncia e brevemente define uma série de virtudes diversas (a virtude do homem, da mulher, do garoto, da garota, do menino, da pessoa livre, do escravo), explicando que a virtude e o vício se determinam de várias formas, segundo condições particulares (71e-72). Sócrates replica, com clara ironia, que o caso é particularmente fortuito, porque, enquanto a pesquisa vertia sobre uma só virtude, Mênon encontrava-se com um “enxame” delas. Em seguida, instigado pela imagem do enxame, explica a verdadeira natureza de sua pergunta mediante uma comparação com as abelhas. A resposta de Mênon se assemelha àquela que daria alguém que, interrogado sobre a natureza das abelhas (*melittes peri ousias oti pot'estin*), responderia que existem abelhas de vários gêneros, diversas entre si (72a-b), mas, acrescenta Sócrates, talvez as abelhas são diversas também “no que diz respeito ao ser abelha?” (72b4-5). Essa expressão está construída com o verbo ser, substantivado e provido de artigo, declinado no dativo, e antecipa de maneira característica a fórmula que será depois utilizada por Aristóteles para indicar a essência. Naturalmente, Mênon responde que, em relação ao ser abelha, não há entre as diversas abelhas nenhuma diferença. Assim, Sócrates pode aplicar imediatamente depois a imagem à virtude e mostrar, por conseguinte, que a definição de estilo gorgiano supraproposta por Mênon evade a natureza específica da pergunta. Temos, então, aqui, um caso clássico em que a semelhança entre as diferenças, isolada enquanto semelhança, tem efeito de individuar um terreno de pesquisa unitário e universal, em que as diferenças específicas devem ser postas entre parênteses.

Um exemplo mais complexo, e filosoficamente mais aprofundado, é encontrado em um diálogo cronológica e tematicamente distante do *Mênon*, ou seja, o *Filebo*. O problema sobre o qual versa o diálogo é a natureza do bem humano. A discussão se abre pondo em confronto a tese de Protarco, segundo quem o bem humano é o prazer, e a tese de Sócrates, para quem o bem humano é a ciência. Sócrates observa, antes de tudo, que existem prazeres muito diversos entre

si, senão contrários, por meio dos quais pode parecer estranho sustentar que são todos similares entre si (12d). Protarco responde que diversas e opostas podem ser as causas do prazer, mas os prazeres não podem ser diversos e opostos entre si, porque não há evidentemente nada de mais símile ao prazer que o próprio prazer (12d-e). Desse modo, Protarco enuncia uma espécie de princípio de identidade, segundo o qual uma coisa deve ser, em primeiro lugar, idêntica a si mesma. Mas o problema consiste justamente na dificuldade de identificar algo como o prazer, isto é, o motivo que funda a unidade e a universalidade daquele “ser prazer” que é reunido por prazeres particulares mediante a exclusão de suas diferenças. Para compreender o que é esse “prazer” em geral, não podemos, porém, como é óbvio, nos contentarmos em verificar a unidade da expressão que o indica. Como Sócrates explica pouco depois, certamente, ninguém pode vir a discutir o fato de que as coisas aprazíveis são aprazíveis (13a-b). Mas, quanto a isso, não demos nenhum passo adiante para compreender o que é o prazer. Bem provida de valor informativo, ao contrário, é a asserção de Protarco, segundo a qual o prazer é o bem, porque oferece um termo de referência para compreender o que é o prazer, diferente do prazer em si. Mas para tanto, é necessário, antes de tudo, considerar que todos os prazeres são bons; ou melhor, o que é o mesmo, que “o ser prazer” reunido por prazeres particulares seja totalmente inserível no “ser bom”. É necessário, então, encontrar o que há de idêntico em todos os prazeres, que justamente faça com que todos sejam bons (13a-b). Assim fazendo, todavia, corremos o risco de nos comportarmos como os imperitos e os inexpertos no discurso: se dissermos que os prazeres, não obstante sendo entre si muito diferentes, são similares pelo fato de serem bons, chegaremos a dizer que similares são as coisas não similares, ou melhor, que o que é majoritariamente similar é similar àquilo que é majoritariamente não similar (13d).

De resto, admite de imediato Sócrates, um discurso de todo análogo pode fazer-se também

em relação à tese conforme a qual o bem é conhecimento. Estamos diante de um problema de estrutura, que trata da argumentação em geral, e não de maneiras particulares de colocar os problemas ou de definir as coisas. Podemos formular tal problema igualmente de modo lógico-linguístico, isto é, como o problema da predicação. Se dizemos que o bem é o prazer, devemos nos empenhar para individuar a característica comum a todos os prazeres, com base nos quais eles podem ser considerados bons. Nesse caso, o prazer não pode senão se mostrar, por conseguinte, tanto múltiplo quanto uno: múltiplo, enquanto os prazeres são diversos; uno, enquanto todos os prazeres convergem sob a única predicação de “bom”. A questão subjacente a todo esse discurso, conseqüentemente, é a da relação uno-multi. Isso é posto em causa de modo explícito por Sócrates nas linhas 14c 4-10. É um problema, explica Sócrates, que cria dificuldades a todos os homens, quer para os que estão cômicos disso, quer para os que, em alguns casos e em algumas situações, não o estão. Sua natureza é, de certo modo, estupefaciente por si só (*pos pefukota thaumaston*) e consiste na afirmação de que os muitos são uno e o uno é muitos: é, com efeito, muito fácil levantar objeções a cada uma dessas duas asserções.

Percebemos logo, nesse passo sem dúvida notável, duas coisas para quais devemos voltar mais à frente. A problemática da relação uno-multi, em primeiro lugar, não é algo que diz respeito especificamente aos filósofos, mas a todos os homens, entre eles os que não têm consciência disso. O que significa que não basta não refletir sobre essa relação, tampouco decidir programaticamente negligenciá-la ou pôr-se para além dela, porque está ativa por natureza em quem quer que faça uso do logos, isto é, em qualquer frase argumentativa. Essa frase, com efeito, configura-se automaticamente como uma reunião, por natureza e definição, de modo que a relação uno-multi coestende-se em absoluto com sua existência. É preciso dizer também, em segundo lugar, que isso gera uma situação estupefaciente e estranha, como copresença de

qualidades opostas no mesmo sujeito. Essa estranheza está ainda mais oculta pelo fato de que a relação uno-multi vem à tona de modo irrefletido em um número infinito de discursos, mas quase nenhum a tematiza como um problema (dizia-se justamente que essa relação está ativa até mesmo lá onde não é percebida). Ela se mostra à luz de forma cabal, em contrapartida, quando a atenção se concentra não mais sobre o desenvolvimento da argumentação, mas sobre sua estrutura de base. Aqui, o que em outras situações ordinárias parece normal mostra-se, ao contrário, de todo anômalo. Podemos mesmo arriscar a dizer que uma das estruturas importantes da filosofia de Platão consiste justamente na percepção das anomalias não relevantes em demasia e nas consequentes tentativas de encontrar-lhes explicações.

A anomalia implícita na relação uno-multi não diz respeito, porém, como parece entender Protarco (14c-d), àquela que existe entre a multiplicidade das coisas e a unidade do conceito (“conceito” não é termo platônico, mas preferimos evitar a palavra “ideia”, porque seu uso no *Filebo* é bem problemático). Essas estranhezas, explica Sócrates, são as mais simples e muito fáceis de resolver (14d-e). Aqui, Platão provavelmente alude às primeiras intervenções do *Parmênides*, em que Sócrates propõe resolver as contradições inerentes à realidade sensível, sublinhadas pelo eleata Zenão, mediante o procedimento da participação (*Parm.*, 128e-129e) (por qual um homem, por exemplo, pode ser uno e múltiplo ao mesmo tempo, conforme venha a ser considerado seu todo ou os seus membros). As estranhezas de que se fala aqui nascem quando se quer dizer que o boi, o homem, o belo ou o bem são uma coisa só.

Entre os vários problemas elencados por Sócrates, imediatamente depois, a propósito das inquirições desse gênero, algumas das quais lembram aqueles discursos no *Parmênides*, não há um só importante em particular. Perguntamos se é realmente necessário fazer uso de uma unidade do tipo daquelas supraelencadas, alguma das quais não é somente uma, mas

também subtraída à geração e à corrupção. Se, de fato, no âmbito das coisas sensíveis, a unidade dos indivíduos não constitui nem um pouco um problema, porque, em certo sentido, trata-se de uma unidade garantida pela natureza (é fácil compreender que essa coisa singular é Sócrates, uma e diversa da outra coisa singular que é Teeteto), mais difícil é compreender até que ponto é necessário fazer uso da unidade real (*alethos ousas*), lá onde são possíveis diferentes e questionáveis modos de “reunir”. Estamos seguros de que o prazer seja realmente “uno”, não obstante as diferenças existentes entre os prazeres particulares? Dado que não percebemos aquela coisa singular que é o prazer do mesmo modo que percebemos aquela coisa singular que é Sócrates, como podemos estar seguros de que exista tal unidade? Como podemos estar seguros de que o dado último, em questões desse gênero, não é a multiplicidade das descrições e das opiniões, mas uma unidade que torna todas elas comuns e, de algum modo, as funda? Podemos estar razoavelmente seguros de que Teeteto é idêntico a si mesmo e diferente de Sócrates. Mas, enquanto a nossa consciência da coisa não pode apelar a fontes extralinguísticas e deve, pelo contrário, fiar-se em descrições verbais, como estarmos certos de que o *milieu* linguístico não seja um fluxo indefinido de possibilidades, em que domina incontestemente a diferença e não é mais possível fixar uma unidade senão de modo arbitrário? Esse problema, nota-se, diz respeito, em primeiro lugar, a objetos de escasso conteúdo empírico como o bem ou o belo, mas tem relação, em geral, com qualquer que seja o corte efetuado na realidade com base em um conceito geral, como o boi ou o homem. Podemos dizer, sem dúvidas, que o boi, entendido em sentido universal, representa um real objeto de consciência, ou não devemos, sobretudo, admitir que isso resulte de um processo convencional de abstração que descuida das diferenças reais? A unidade (o universal) é originária e natural, ou será que originária e natural é somente a diferença (particular)?

4.

A tese de Platão – que é depois a tese de fundo a que se reduz, no limite, o “sentido de platonismo”⁷ – consiste em sua aceitação estabelecida pela primeira ponta da alternativa. Ele acredita, em outras palavras, que a unidade não apenas seja originária exatamente como a diferença, mas que, antes, goza, em relação a esta, de uma espécie de prioridade lógica, fundamental. Se, de fato, o múltiplo, com todas as suas diferenças, constitui a realidade que se nos apresenta no mundo mais simples e imediato, não por isso se trata também de uma realidade autossuficiente e autônoma. Há aqui uma sorte de antecipação da regra aristotélica, segundo a qual o que nos é primeiro não coincide de jeito nenhum com o que é primeiro em si. O múltiplo, se entendido absolutamente como múltiplo, manifesta de súbito uma natureza contraditória: a saber, sua total incapacidade de ser compreendido enquanto absolutamente múltiplo. Se pretendo falar do múltiplo enquanto tal, com efeito, não posso evitar de usar expressões coletivas, “reunientes”, do tipo da que agora estou usando, isto é: múltiplo. É claro que o múltiplo, assim entendido, não exprime a diferença, mas sim a unidade: entende-se, nesse caso, como “múltiplo” algo como que *um* gênero (donde, um objeto único) que reúne dentro de si todas as coisas singulares com suas diferenças. Consideremos, por exemplo, o raciocínio que o Estrangeiro de Hélade, no *Sofista*, contrapõe àqueles que se pronunciam a favor da pluralidade das coisas (243d-244a). O Estrangeiro supõe, para simplificar, que esses pluralistas (Platão alude aos filósofos da *physis*) têm por originária uma dualidade de princípios. Mas eles admitem, ou não, que, desses dois princípios, é possível dizer, de ambos ou de cada um, que eles *são*? Mas, então, como entender esse termo “ser” que aplicam? Se insistirem em dizer que ambos os princípios *são* (não apenas um deles), acabarão também por dizer que os dois são um (enquanto – podemos acrescentar – são dois casos da mesma realidade unitária que é o ser).

7. Assim se expressa o título de um livro importante de Jean Moreau, que lia Platão em chave latentemente neokantiana (*Le sens du platonisme*, Paris, 1967).

Acontece a mesma coisa toda vez que se repete esse experimento, a menos que o pensamento e a linguagem não sejam utilizados para indicar aquelas realidades que Aristóteles, nas *Categorias*, chamou de substâncias primeiras, isto é, entes individuais como Sócrates ou Platão (*Cat.*, 2a11-14). Mas é claro que, nesse nível baixo de expressão, só com impropriedade se pode falar de logos, porque não temos mais que fazer com o ato de reunir, mas com o de colocar uma marca ou uma etiqueta sobre um objeto. A função demarcadora da palavra “Sócrates” pode ser substituída adequadamente por um som inarticulado, por um gesto ou por uma figura: não é o caso da palavra “homem” (o homem de Leonardo da Vinci não é um contraexemplo, porque é necessário, apesar disso, um discurso para dizer que se trata de uma representação exemplar da espécie “homem”).

Esse estado de coisas é o motivo que induziu Platão a afirmar a existência das ideias. As modalidades genéticas que ilustramos rapidamente ajudam a compreender o que não são as ideias e o que, ao invés disso, são elas. As ideias não são objetos (substâncias) providas de certa forma. São, antes disso, unidades relativas ao significado. Isso quer dizer que, na chamada doutrina platônica das ideias, o motivo da unidade é prioritário em relação ao da substância (isto é, do ser) e o motivo do significado é prioritário em relação ao da forma (esse último, diga-se de passagem, é o elemento que atribui uma porção ineliminável de verdade à interpretação neokantiana de Platão). Entre os tantos passos que podemos selecionar para documentar, na noção platônica de ideia, a prioridade da unidade sobre a substância, tomaremos algumas linhas da *República*, tiradas das páginas do livro V, em que Sócrates estabelece a diferença entre filósofos e filodoxos:

Isso posto, diga-me, perguntarei, responda-me qual homem de bom senso [sc. o filodoxo] que não julga haver o belo em si nem alguma ideia da beleza em si que permaneça sempre invariável em sua identidade, mas que, ao contrário, acredita que as coisas belas sejam muitas – ele, o apaixonado de espetáculos que

não admite absolutamente que alguém diga que o belo é um, um o justo, e assim por diante: “Entre todas essas múltiplas coisas belas, ó homem excelente, dir-lhe-emos, não há talvez uma que se mostre também feia, entre as justas, uma que não parecerá injusta e, entre as pias, uma ímpia?” (Resp. 478e7-479a8, a partir da tradução italiana, Vegetti, com modificações).

O engano do filodoxo não consiste, portanto, em deixar de ver aquelas coisas, providas de formas inteligíveis, que são as ideias. As ideias, de fato, não são vistas (nem podemos entender os olhos da mente em sentido realístico como uma verdadeira e própria intuição intelectual).⁸ Seu erro consiste em não perceber (e, logo, metaforicamente, em “não ver”) que o múltiplo reclama de imediato a unidade, assim que se avizinha do logos (entendido já como pensamento, isto é, como palavra interior, já como palavra pronunciada).⁹ Se, portanto, é inevitável que qualquer coisa bela se mostre por algum aspecto também feia, ninguém há de admitir, ao contrário, que o belo é também não belo. Ao invés disso, o belo, se existe, terá como característica essencial a de “permanecer sempre invariável em sua identidade”, isto é, ser sempre e somente belo.¹⁰ Que algo como “o belo” exista, por outro lado, está garantido pelo fato de que nós, com efeito, chamamos de “belas” toda uma série de coisas por demais diversas entre si. Essa faculdade demonstra sem dúvida a existência de uma qualidade comum que as unifica, a qual, justamente porque reúne o múltiplo descuidando das diferenças inerentes às coisas singulares, por meio do que elas podem ser ditas também “não belas”, deve ser apenas e tão só bela, isto é, invariável em absoluto em seu significado.

Como bem se vê, a necessidade de estabelecer a unidade do múltiplo deriva de uma reflexão sobre o logos, sobre o *dialegethai* em que isso se articula, e sobre a invariância dos significados que se pressupõe neles. Tal capacidade unificante do logos foi, certa feita, chamada por Platão de *dynamis tou dialegethai* (Resp. 511b4). Essa expressão não significa, como gostariam algumas traduções melodramáticas, a

“potência (ou força) da dialética”, mas indica mais simplesmente a capacidade de articular pensamento e palavra de modo racional, isto é, alternando a reunião e a divisão da unidade no múltiplo. Ela se encontra também num lugar muito importante do *Parmênides*, para que se torna útil ao menos acenar. Como se sabe, no *Parmênides*, Platão põe na boca do filósofo de Hélade uma série de críticas contra uma versão, sobretudo, ingênua da doutrina das ideias, exposta por um juveníssimo Sócrates. Depois de ter levado seu interlocutor às cordas, *Parmênides*, todavia, quebra uma lança pela tese do adversário:

É verdade, porém – disse Parmênides –, que se alguém, Sócrates, não admitir que existam ideias dos entes, instigado por todas as dificuldades que acabamos de levantar, nem fixar uma ideia de cada coisa, não terá para onde virar o pensamento, não admitindo haver sempre a idêntica ideia para cada um dos entes e, desse modo, estará completamente perdida a dynamis tou dialegethai (tradução nossa).

Esse passo não diz que a ausência das ideias (isto é, da unidade invariante de significado) crie dificuldades a certo gênero de pensamento. Nesse caso, poderia, sem dúvida, ser resolvido o problema dizendo que não identificamos corretamente o que seja o pensamento. O passo diz, ao contrário, que faltaria o pensamento em geral, isto é, a existência das ideias é condição de possibilidade daquela realidade existente, incapaz de equívoco, que é o pensamento. De fato, o pensamento é *dialegethai*, no sentido de que a relação uno-multi acima precisada e a eliminação da unidade ideal eliminam justamente o *dialegethai*.

Sobre quais bases se funda uma pretensão que se mostra de tão grande empenho? Simplesmente sobre a experiência. Se perguntamos a alguém – conforme a típica situação que encontramos nos diálogos socráticos – o que é a justiça, ou qualquer outra característica geral, nosso interlocutor pode com certeza dar uma resposta da qual não compartilhamos ou que pareça errônea para muitos pontos de vista. Mas

8. Como já dissemos, temos, em vias de elaboração, algumas abordagens específicas sobre esse problema. Cf., de todo modo, Stemmer, *op. cit.*, pp. 214-225 e Monique Dixsaut, *What is it Plato Calls 'Thinking'*, em J. J. Cleary e G. M. Gurtler (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIII (1997), Leiden 1999, pp. 1-27.

9. De acordo com os passos do *Teeteto* e do *Sofista* que citamos na nota 6.

10. Esse é precisamente o sentido do tão discutido motivo da autopredicação das ideias platônicas (aquele por meio do qual, por exemplo, a ideia do belo é também bela). Platão não quer, com isso, afirmar que a ideia é uma coisa (ou substância) que tem a beleza como atributo (essa é a interpretação que Aristóteles faz disso e dá força a suas críticas). Ele quer, ao contrário, aludir ao fato de que a unidade e invariabilidade do significado não se manifestam mais de modo perfeito nas coisas sensíveis (nesse sentido, e somente nesse, é lícito dizer que a ideia da beleza é bela de modo eminente). Cf., a propósito, o nosso *Platone*, Roma, 1998, pp. 141-143.

a compreensão da pergunta, com base na qual ele articula a resposta, é prova inconfundível de que ambos os interlocutores se encontram já sobre o terreno do universal. Para responder com pertinência à pergunta relativa à justiça (dizendo, por exemplo, com Trasímaco, que a justiça é o útil do mais forte, e não de um molusco pertencente ao gênero dos celenterados), precisamos necessariamente possuir uma dose mínima de compreensão comum acerca do que seja a justiça em geral: devemos admitir, em outras palavras, que existe uma justiça como unidade universal sempre idêntica em seu significado, distinta de qualquer outra coisa singular justa (que, como vimos no passo da *República*, pode também ser não justa em algum aspecto).

O escopo da pergunta socrática, de outro lado, consiste exatamente no seguinte: o Sócrates de Platão não pergunta “o que é a justiça” com o escopo ou a esperança de encontrar alguém que conheça a definição exata e última. Seu alvo é mostrar que a pergunta em si, uma vez adequadamente compreendida, põe em evidência o terreno do universal em que move o logos (ainda que a maioria, filodoxos na índole, não se dê conta disso) e ele estabelece que qualquer pesquisa racional, independentemente do grau de verdade que lhe será permitido alcançar, não poderá mais sair desse terreno. O engano do sofista Híppias, que, à pergunta de Sócrates, “o que é a beleza”, responde “uma mulher bela” (*Hipp. Maj.*, 287a) (assim como o engano de Mênon que elenca um enxame de virtudes), não consiste em deixar de ver a beleza na sua essência (ninguém tem essa visão) ou de conhecer sua definição (o logos não é assim poderoso). Seu engano consiste em não perceber que algo como beleza tem o caráter da unidade, e por isso a inquirição racional deve estar forçosamente no interior da dialética universal-particular. A resposta “falada” de Híppias é, em realidade, análoga ao gesto que poderia ter feito apontando uma flautista. Híppias, em suma, não entendeu o que é o logos, que ele implica a existência do universal. Não é por acaso, de fato, que, às vezes, a

pergunta socrática queira saber simplesmente se o interlocutor julga existir ou não certa determinação universal (temos um exemplo saliente disso no próprio *Híppias Maior*, precisamente em 287c, onde Sócrates pergunta a Híppias se existe algo como a justiça).

O logos, o *dialegesthai*, demonstra a unidade invariante do significado, e é isso que Platão quer compreender ao falar da ideia de justiça e de beleza etc. Essa unidade invariante vem à luz, seja no passo da *República*, seja naquele do *Parmênides*, por meio do mesmo advérbio *aei* (sempre). Queria, então, Platão dizer que a justiça, beleza etc. têm sempre o mesmo significado? Por acaso os significados não são sempre variáveis, quer no tempo, quer no espaço? E o fenômeno da compreensão adequada não poderia ser apenas um acidente do fenômeno linguístico, do fato de que se refere a pessoas que falam a mesma língua? Que dizer de um *dialegesthai* com pessoas que falam línguas diversas, talvez até mesmo desconhecidas?

Ora, é claro que, para Platão, a essência e o significado da justiça em si devem ser únicos e idênticos. Não é à toa, porém, que ele afirma poder tal essência e significado serem conhecidos e expressos mediante o logos de forma última e definitiva. O fenômeno da compreensão é suficiente para demonstrar a unidade do significado, porque isso demonstra, de modo inequívoco, a existência de um terreno comum. Mas esse terreno pode também ser inexplorado, de difícil exploração ou, mesmo, inexplorável em sua integridade. Tal, a meu ver, é a ideia que Platão tinha disso. O evento da compreensão funda, necessariamente, a unidade do múltiplo, certifica a existência de uma figura, mesmo que o quadro não se possa completar. No estupefaciente entrelaçar entre um e múltiplo, entre idêntico e diverso – de que se fala no *Filebo* – o motivo estupefaciente não é a diferença, mas a identidade. Já antes de Platão, alguns autores tinham reunido uma lista das diferenças, às vezes realmente abissais, entre os usos e costumes dos vários povos e a tinham apresentado para espanto de seus ouvintes e leitores (assim, por exemplo,

Heródoto, que, não por acaso, fornecerá muita matéria aos sofistas). Mas o verdadeiro espanto, para Platão, é exatamente o inverso disso e deriva do fato de que os homens se entendem a despeito das diferenças; do fato de que seja sempre possível reunir na unidade qualquer multiplicidade, ainda que formada pelas coisas mais diversas. No pior dos casos, como vimos no passo do *Sofista*, deveremos, ao menos, dizer que todas as coisas, por mais diversas, são idênticas pelo fato de que são. Logo, haverá sempre, pelo menos, um ponto de vista com base no qual somos constrangidos a dizer que todas coisas são um, que a unidade é originária, que o múltiplo e a diferença não são mais a última palavra sobre a realidade. Caso contrário, de fato, essa situação não se explicaria. Nem assim, por outro lado, se explicou tudo ainda. Resta explicar, em particular, porque a unidade originária dos significados é impossível de pegar em sua completude, porque o acordo é sempre parcial, temporário, precário. Mas há uma parte da filosofia de Platão, como vimos acima, que se encarrega de explicar também este fenômeno: a natureza vicária, hermenêutica da linguagem; a indisponibilidade, para a alma encarnada que vive no tempo, de ascender à intuição intelectual. Quanto ao problema das diferenças de linguagens, não se trata de uma circunstância determinante. Como se depreende do *Crátilo*, a linguagem é, para Platão, a forma em que calha acontecer o pensamento, não a estrutura que o determina. Na *Carta VII*,¹¹ escreve Platão que nada impede de chamar de círculo a reta e vice-versa, e, não obstante, o significado, para quem trocou os nomes, não estará menos certo (343b). Do mesmo modo, é óbvio que o conceito de justiça se expressa de forma díspar de uma língua a outra, quer modernas, quer antigas, e está também claro que essas diferenças não deixam de todo intacto o significado. Isso, porém, não nos impede, hoje, de interrogar sensatamente sobre o significado da “justiça” na Atenas do século V ou na Inglaterra de Cromwell, supondo com isso, ao menos, uma identidade parcial do significado com o termo justiça corrente na língua italiana do

século XXI. Nem essa identidade estaria ausente em um hipotético colóquio com um povo primitivo desprovido de uma palavra correspondente, porque sempre será possível identificar algo de análogo, quiçá mediante uma perífrase, entorno da qual se reconstrua aquela unidade mínima de significado que permite o *dialegesthai*.

5.

Procuremos agora tirar conclusões de todo esse discurso. O sentido do platonismo, dissemos, consiste na constatação de que há uma necessária implicação entre o um e o múltiplo. Esse princípio forte, por outro lado, liga-se a uma concepção débil da consciência filosófica, em que não apenas não há nada que se assemelhe a um olho da mente capaz de colher intuitiva e infalivelmente as ideias, mas o pensamento e a linguagem caracterizam-se por uma “ausência de fundo” de uma ordem hermenêutica latente.

Uma importante vertente do pensamento contemporâneo – que encontra os mais distantes antecedentes justamente na reviravolta hermenêutica (promovida, em primeiro lugar, por Nietzsche e Heidegger) e hoje se reconhece, ao menos em parte, sob o título de desconstrutivismo – está conduzindo, desde alguns anos, uma batalha contra a metafísica e o logocentrismo, em nome do singular, do fragmentário, do diferente. Na batalha, essa vertente virou seus dardos exatamente contra Platão e contra o tradicional modo de argumentar que, por muitos séculos, o filósofo ateniense teria imposto ao Ocidente. Um dos objetivos polêmicos dessa batalha constitui-se, de fato, da relação universal-particular, assim como Platão a havia entendido, e da forma de raciocínio (logos) correspondente.

Como antecipado acima, neste artigo, propomo-nos – entre outras coisas – a demonstrar que esse lugar comum é fruto de mal-entendidos e de equívocos. A gnosiologia que os desconstrutivistas combatem, na realidade, não é a de Platão, mas a de Aristóteles. Eles, ademais, ao realizarem essa operação, gostariam também de destroçar alguns pressupostos platônicos, que, na verdade, não se podem destroçar, porque são

11. A maioria dos estudiosos julga, hoje, essa carta autêntica, mas não faltam vozes com autoridade contrárias, enquanto outros permanecem hesitantes. Há de se dizer, porém, que o mais grave elemento de dúvida continua, no entanto, o *excursus* filosófico, cujo conteúdo parece a alguns não coincidir com o que emerge dos diálogos. Se, contudo, acha-se um modelo interpretativo da filosofia de Platão de que resulta que o *excursus* se espousa perfeitamente com os outros textos (como tentamos fazer nos trabalhos citados na nota 6), então, a bala ricocheteia em direção a quem nega a autenticidade da carta: será, nesse caso, lícito dizer que se trata de um apócrifo, quando se mostrar que certa reconstrução da filosofia de Platão não está correta, mas não que tal reconstrução é equivocada porque a carta é apócrifa.

as condições de possibilidade de qualquer tipo de logos (ou fala), entre as quais as utilizadas pelos próprios desconstrutivistas. Dissemos acima que Aristóteles compartilha com Platão a ideia de que a consciência racional, isto é, a que se desenvolve mediante o logos, tem como seu objeto o universal. Depois, acrescentamos que há diferença, por outro lado, no modo como consideram o logos e a consciência em geral. Aristóteles tem uma concepção natural do pensamento e da linguagem, entendidos como os órgãos que refletem com fidelidade a realidade e permitem chegar, se usados sem erro, a conclusões definitivas. Poderíamos também acrescentar agora que, em Aristóteles, há pelo menos a suspeita da existência de uma intuição intelectual não protegida pela *two worlds theory* de Platão (então, disponível) – mas, dado que se trata de uma questão por demais controversa, a deixamos de lado.¹² O que nos dispomos, no entanto, a afirmar é que Platão tem uma consciência hermenêutica do pensamento e da linguagem na essência circular, que os torna estruturalmente disponíveis à abertura indefinida da pesquisa e impede de considerá-los apenas como o espelho da natureza. Essa “hermeneuticidade” foi bloqueada por séculos na história do pensamento ocidental, justamente pela concorrente e vitoriosa concepção aristotélica. Logo, é em particular grotesco que grande parte dos hermeneutas e desconstrutivistas contemporâneos continuem pertinazmente a sustentar a reviravolta hermenêutica, característica de grande parte do pensamento do século XX, como uma sorte de parricídio nos confrontos contra Platão.

Deve-se fazer pelo menos uma importante exceção, e precisamente em favor de um dos pais fundadores do pensamento hermenêutico contemporâneo, a saber, Hans Georg Gadamer (que, como se sabe, dedicou grande parte de sua atividade científica ao pensamento antigo e, em particular, ao próprio Platão).¹³ A convergência de Platão e Gadamer em relação a uma concepção hermenêutica da consciência não tem nada que ver, no entanto, com as superficiais aproximações entre o círculo hermenêutico, de um lado, e a

tensão entre oralidade e escrita, assim como vem sendo entendida pelos expoentes da chamada escola de Tübingen-Milão. Giovanni Reale, que dessa escola é a autoridade expoente, voltou-se mais de uma vez a ocupar-se do problema, e sempre para propor a mesma tese.¹⁴ De acordo com a interpretação “exotérica” do pensamento de Platão inaugurada no final dos anos 1950 por Konrad Gaiser e por Hans Krämer, Reale sustenta que a desconfiança platônica em relação à escrita, exposta nas últimas páginas do *Fedro* e no chamado *excursus* filosófico da *Carta VII*, faria menção às doutrinas orais que Platão revelava somente para seus discípulos no interno da Academia. Platão afirmaria, no fundo, que só pode compreender o escrito quem dispuser de um pré-conhecimento amadurecido durante o aprendizado oral, e esse pré-conhecimento seria análogo ao que se alude no chamado “círculo hermenêutico”, em que todo conhecimento se configura justamente como pré-conhecimento.

Embora deixando em suspenso, nesse terreno, o juízo acerca da correção da imagem de Platão proposta pela escola de Tübingen-Milão,¹⁵ não podemos deixar de notar que a relação oralidade-escrita, assim como configurada acima, não tem nada que ver com a hermenêutica, nem, menos ainda, com a natureza do círculo. Um pressuposto da hermenêutica gadameirana, sem dúvida, é que qualquer tipo de compreensão se desenvolve com base em uma pré-compreensão anterior, quando, porém, está claro que não há nenhum lugar real em que aconteça uma compreensão primeira e originária. A hermenêutica, de fato, configura-se como um círculo próprio por essa falta de início, de um ponto fechado em que o conhecimento se desenvolve do zero, sem referências a pré-conhecimentos anteriores. Mas esse esquema não corresponde em nada à relação entre oralidade e escrita em Platão, assim como o entende Reale. Em tal contexto, com efeito, a necessidade da pré-compreensão diz respeito só à palavra escrita, a única que se mostra, sem dúvidas, debilitada por pressupostos de tipo hermenêutico. O discurso oral, ao contrário, é o lugar onde a compreensão

12. As últimas linhas do segundo livro dos *Segundos Analíticos* poderiam fazer pensar que, para Aristóteles, o nível mais alto de consciência coincida com uma sorte de intuição intelectual (100b5-17). Contra essa interpretação do passo, reagiu com vigor Enrico Berti (cf., por exemplo, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, 1989, pp. 11-18 [N.T.: tradução brasileira, *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2002]). Sobre esse tema existe um interessante estudo monográfico de V. Kal, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden, 1988.

13. Cf., sobretudo, os ensaios traduzidos em italiano e reunidos em dois volumes, *Studi Platonici I e II* (Casale Monferrato, 1983 e 1984, respectivamente). Sobre Gadamer e Platão, ver, então, o ótimo volume de F. Renaud, significativo já no título, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Sankt Augustin, 1999.

14. Platone. *Alla ricerca della sapienza segreta*, Milão, 1998, pp. 313-331; Gadamer, *un grande platonico del XX secolo*, em *Incontri con Hans-Georg Gadamer* (ed. italiana, por G. Girgenti, a partir do alemão *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart, 2000), Milão, 2000, pp. 74-82; e na *Introdução* à recente reimpressão, com o texto alemão na capa, da tradução de *Verità e Metodo*, editada por G. Vattimo (Milão, 2001).

15. Discutimos criticamente a interpretação de Platão proposta pelos estudiosos da escola de Tübingen-Milão nos já citados *Scrivere nell'anima e Oralità e scrittura in Platone*.

acontece de forma inicial e direta, em que não se supõe nenhuma pré-compreensão ulterior. Logo, não existe círculo nenhum, mas apenas um percurso linear e unívoco que vai da palavra débil da escrita à palavra forte da oralidade e ali se detém, sem avançar para adiante nem tampouco voltar para trás, para buscar na escrita clarificações retroativas do discurso oral. Para o Platão de Reale, em outras palavras, o pensamento e a linguagem conservam em sua essência o caráter natural e direto de um meio em que se reflete veridicamente a estrutura da realidade: basta, enfim, referirmo-nos ao discurso oral, e não àquele escrito, que é o único de verdade caracterizável de modo hermenêutico. Nem é certo um caso em que Gadamer, interrogado por Reale sobre a possível convergência entre sua ontologia hermenêutica e o *Fedro*, teria respondido, chamando em causa a retórica, o círculo de interdependência que se desenvolve entre pergunta e resposta, e sublinhando que, em Platão, a dialética e a lógica não devem andar em detrimento da própria retórica, mas sem fazer qualquer menção à dialética oralidade-escrita, assim como interpretada pelos autores de Tübingen.¹⁶ A retórica, de fato, é o objeto em que se transforma qualquer tipo de logos e de argumentação, não importa se oral ou escrito, uma vez assumido que ninguém está em condições de fugir à hermenêutica pré-concebida.

A leitura de Platão proposta, com autoridade, por Gadamer, em inúmeros de seus estudos, constitui um ulterior agravante à situação a que aludimos acima, isto é, ao fato de que os desconstrutivistas, que também, em grande parte, se consideram pertencentes à mesma tradição de pensamento de que Gadamer é um dos expoentes máximos, consideram a filosofia platônica como a principal inimiga do pensamento hermenêutico. Parece, na realidade, que os aprofundados estudos platônicos de Gadamer conseguiram, junto aos teóricos, bem menos sucesso que as fragmentárias e aventurosas pesquisas sobre o pensamento antigo levadas a cabo por Heidegger (que, por outro lado, nesse terreno, estava bem menos preparado e com

menos rigor que seu discípulo). Não podemos desleixar de um indício, ainda que breve, relativo a um caso bastante clamoroso, que interessa de perto ao cenário filosófico italiano. Numa recente participação, por ocasião do centésimo aniversário de Gadamer, Gianni Vattimo escreveu: "... sempre me impressionou o destaque que Gadamer manifesta em relação à dura polêmica de Heidegger contra a tradição metafísica e, sobretudo, contra Platão" (*Incontri con Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 68). Como se deduz do contexto, Vattimo, em certo sentido, pasma-se com a ideia de que Gadamer não tenha aceitado o fato de que a "herança grega, sobretudo platônica", seja "um dos momentos chaves do esquecimento do ser que conduziu o pensamento metafísico ocidental a identificar o ser com os objetos da consciência científica e da manipulação tecnológica" (*ibid.*, pp. 68-69). O espanto de Vattimo deriva do fato de que, a seu ver, a interpretação de Platão proposta por Heidegger deveria ser em geral – como é claro – desde então óbvia para todos e, em particular, para quem se fez continuador da tradição filosófica inaugurada por Nietzsche e levada adiante pelo próprio Heidegger. Para explicar essa situação, Vattimo propõe, então, uma hipótese dupla: em primeiro lugar, em Gadamer, estão ativos pressupostos "humanísticos" estranhos a Heidegger, em segundo lugar, sua atitude reflete aquela intenção de "urbanizar a província heideggeriana" de que falou Habermas (*ibid.*).

O que realmente "impressiona", na verdade, é o fato de que Vattimo esteja "impressionado". A resposta ao problema levantado por ele, sem dúvidas, está sob o nariz de todos. Gadamer, como "filólogo clássico extremamente aguerrido", assim definido pelo próprio Vattimo (*ibid.*, p. 68), propôs uma interpretação pessoal de Platão quase diametralmente oposta àquela de Heidegger, que, por motivos excelentes, devia parecer-lhe bem mais correta que esta.¹⁷ Para se assegurar disso, bastaria refletir sobre e ler os seus *Studi Platonici*. Mas isso, evidentemente, é tudo aquilo que os desconstrutivistas de hoje se recusam a fazer;¹⁸ ao invés disso, não param de falar com frequência

16. O destaque dado entre a interpretação de Platão feita por Gadamer e a da escola de Tübingen-Milão está bem visível nas intervenções de Gadamer contidas em *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la scuola di Tubinga-Milano*, editada por G. Girgenti, Milão, 1998. Ver, por exemplo, o que diz Gadamer em sua intervenção ao debate (do qual o volume representa a reprodução). Ele não vê uma alternativa entre a interpretação de Schleiermacher e a dos intérpretes de Tübingen. Em sua opinião "a filosofia de Platão, seja do Platão escrito, seja do Platão oral, está sempre aberta, está em tensão, é sempre própria à pesquisa, não se detém jamais, não dá jamais por definitiva uma determinada solução aos problemas... Tudo em Platão é, por assim dizer, protréptico, fica em suspenso. A nova interpretação baseia-se, sobretudo, no que Platão afirma no *Fedro*..., quer dizer, sobre a superioridade da oralidade em respeito à escrita: mas acredito que aquilo que Platão quer dizer é que a verdade é algo que nasce na alma que a busca, portanto, não se trata da superioridade de determinadas doutrinas (quais expostas oralmente) em relação a outras (quais escritas nos diálogos)" (pp. 31-32). Essas opiniões são coerentes em absoluto com a imagem hermenêutica de Platão própria de Gadamer e, justamente por tal motivo, incompatíveis com a imagem proposta pela escola de Tübingen-Milão. Com efeito, Krämer, replicando a Gadamer, manifesta com franqueza o próprio desacordo (*ibid.*). Mas também as raras intervenções de Gadamer, já um nonagenário, ao longo do debate, deixam presumir que os argumentos dos exotéricos não lhe fizeram mudar de ideia.

17. Uma exposição sintética das duas interpretações diversas se lê em O. Pöggeler, *Ein Streit um Platon: Heidegger und Gadamer, in Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, editado por Th. Kobusch e B. Mojsisch, Darmstadt, 1997, pp. 241-254. Mais interessante, porém, é a

reconstrução de F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons, cit., in part.* pp. 25-35. Contra a identificação heideggeriana platonismo=metafísica=filosofia, Gadamer sublinha a motivação ética e dialética que subjaz à teoria das ideias. Se Heidegger evidencia em Platão o esquecimento da verdade, Gadamer interessa-se, sobretudo, pela continuidade com a verdade que se manifesta a despeito do esquecimento; ao passo que Heidegger liga Platão estritamente à história do platonismo “metafísico”, Gadamer ressalta a prioridade do Platão dialógico, sua afinidade com a filosofia hermenêutica em vista de uma metafísica “aberta”. Por fim, a interpretação de Heidegger está sobrecarregada com carência de tipo filológico (*ibid.*, p. 27 e n. 28). De qualquer maneira, trata-se de ausência de preparação filológica ou de escolha deliberada (algo mais provável), os julgamentos levados a cabo por Heidegger no domínio da interpretação platônica são, sobretudo, evidentes. Cf., a propósito, J. Barnes, *Heidegger spéleologue*, *Révue de Métaphysique et de Morale*, 95 (1990), pp. 173-195; A. Th. Peperzak, *Did Heidegger Understand Plato's Idea of the Truth?*, em *Platonic Transformations. With and after Hegel, Heidegger, Levinas*, Lanham (EUA), 1997, pp. 57-111; e S. Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale, 1993.

18. Pois, então, como recorda Pöggeler (op. cit., p. 241), o próprio Gadamer declarou considerar seus estudos sobre filosofia antiga, que culminaram em suas pesquisas sobre Platão, *der eigenständigste Teil* de seu trabalho filosófico. Ao menos, Vattimo, que foi por algum tempo pupilo direto de Gadamer e traduziu, em italiano, *Verità e Metodo*, não deveria ignorar isso.

de Platão, sempre seguindo a pista claudicante de Heidegger e desinteressando-se por, além de Gadamer, toda a literatura especializada.

A aproximação com a retórica, a que chegamos por meio de Gadamer, permite-nos dizer as palavras com que terminamos nosso discurso. A desconfiança direcionada a uma concepção direta do pensamento e da linguagem, entendidos como espelho fiel da realidade, é justificada por argumentos sólidos. Não nos referimos, com isso, às motivações de caráter ético, em que a desconfiança é despertada pelas preocupações que um discurso metafísico suscita em sentido deterior, isto é, dogmático e potencialmente violento. Se assim fosse de fato a natureza do logos, nenhum temor prejudicial seria suficiente para decidir que as coisas estão de modo diverso. Mas o fato é que as coisas não estão nem um pouco assim, porque a natureza hermenêutica e dialética de pensamento e linguagem torna-se evidente – como mostram com excelência justamente os diálogos de Platão – a partir do exame do *dialegesthai* em seu exercício concreto. Essa desconfiança, todavia, não pode avançar até negar a dialética entre particular e universal, entre múltiplo e uno. Quem ambiciona, por exemplo, reunir a natureza da diferença enquanto diferença, não pode pensar, com isso, em se pôr para fora dos limites em que Platão colocou a argumentação filosófica. Ao contrário, também em relação à diferença, vale a regra da *reductio ad unum* que Platão aplicava à justiça, à virtude e ao próprio ser. Quem pensar a diferença enquanto diferença, de fato, não pode senão pensar platonicamente no que unifica as diferenças enquanto diferenças, isto é, em um significado universal de diferença que se mantém constante no tempo. A mesma regra vale obviamente também para noções pós-modernas como a *différance* derridiana, e nada releva o subterfúgio linguístico. Por isso, a argumentação filosófica não pode senão se mover no interior dessa dialética, procurando reunir e precisar todas quanto possíveis unidades de sentido recortadas de vários modos no interior da infinita multiplicidade dos particulares. Fora desses

limites não há nem filosofia nem logos (conquanto possa haver o discurso poético e narrativo, ou mesmo o puro não sentido). O que, sem dúvidas, se modifica na argumentação, uma vez assumidos os vínculos hermenêuticos a que estão sujeitos o pensamento e a linguagem, é que a definição se torna delimitação (sempre provisória), que à lógica substitui a retórica, que a demonstração se transforma na persuasão.

Logo, podemos dizer que existem, em certo sentido, três tipos de platonismo. Há, antes de tudo, o platonismo mínimo, que, em nossa opinião, contém os motivos essenciais e determinantes da filosofia de Platão, de quem compreende que pensamento e linguagem não podem mais se evadir da dialética universal-particular. Desse tipo de platonismo, não obstante as afirmações combativas aparecidas, na maioria, neste último século, a filosofia ocidental, na realidade, não se evade mais: nem o poderia fazer, senão cessando de usar a argumentação, o logos, o *dialegesthai* – isto é, deixando de ser filosofia. Há, em seguida, o platonismo máximo, ou seja, o da teoria dos dois mundos, da substancialidade da alma, da superioridade do espírito sobre a matéria, da bondade e providência de Deus etc. Ascender a esse platonismo é obviamente uma questão de escolha: mas, nesse caso, tratam-se de escolhas realmente que requerem muito empenho, quer para pô-las em prática, quer para justificá-las racionalmente. Há, enfim, a ideia de uma metafísica da presença, peremptória e violenta; de uma gnosiologia dogmática e coercitiva, fundada sobre a admissão de um olhar privilegiado sobre o mundo, indiscutível, inquestionável, absoluto. Essa ideia é o que muitos filósofos contemporâneos combatem, acreditando combaterem o platonismo, mas, na realidade, não há nada que fazer com a filosofia de Platão.

Tradução Luciano César Garcia Pinto

Recebido em Setembro de 2009.

Aprovado em Dezembro de 2009.

