

ASPECTOS PERIAGÓGICOS DA METAFÍSICA PLATÔNICA

Maicon Reus Engler¹

Universidade Federal do Paraná

Resumo

A fim de ressaltar a singularidade de algumas intuições metafísicas de Platão, este artigo discute três aspectos centrais de sua metafísica. O primeiro aspecto consiste na *compreensão atópica da verdade*, isto é, na ideia de que a verdade não pode ser conquistada em condições normais e exige uma ruptura com o mundo do senso comum. O segundo aspecto mostra que a metafísica platônica não é apenas um conjunto de proposições, porém uma experiência que pressupõe a modificação subjetiva daquele que pretende compreendê-la. Esse aspecto pode ser chamado de *caráter existencial do platonismo*. O terceiro aspecto, por fim, evidencia que Platão concebe a filosofia, especialmente o método dialético, como um caminho; ele pode ser chamado de *caráter porético da investigação filosófica*. Depois das exposições desses pontos, o artigo exemplifica brevemente como autores posteriores da tradição metafísica retomam algumas dessas ideias de Platão, argumentando que a superação do Platonismo é mais difícil do que se imagina.

Palavras-chave: Platão. Metafísica. Verdade. *Periagōgē*. Caminho.

Abstract

This paper discusses three central aspects of Plato's metaphysics in order to emphasize the singularity of his metaphysical insights. The first aspect is the *atopical comprehension of truth*, i.e., the idea that truth cannot be attained in normal conditions and demands a radical rupture with common-sense. The second aspect demonstrates that Plato's metaphysics is not only a set of propositions, but is also an experience that presupposes a subjective modification of the individual who tries to comprehend it. This aspect is called the *existential character of Platonism*. The third aspect, finally, shows that Plato saw philosophy, and especially dialectics, as a 'way'. It can be called *the poretic character of philosophical investigation*. After the exposition of these topics, the paper briefly shows how some posterior philosophers used these ideas, arguing

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

arguing that the overcoming of Platonism is harder than one normally thinks.

Keywords: Plato. Metaphysics. *Periagōgē*. Truth. Way.

El método de Platón es radicalmente paradójico, como lo es, por fuerza, toda grande filosofía.

Ortega y Gasset²

1. Introdução

Este artigo comenta brevemente a singularidade de algumas intuições metafísicas de Platão³. Acentuam-se três aspectos que tornam suas intuições tão peculiares, os quais, sem embargo, retornam com certas nuances em momentos posteriores da história da filosofia ocidental. Emprega-se o controverso termo ‘metafísica’, embora inexistente em Platão, no sentido de um conhecimento e uma experiência que, por força de seu alto gradiente de universalidade, operam com entes que não podem ser instanciados *in totum* no mundo empírico, sejam eles entes naturais (*tà physiká*), técnicos, imaginativos etc.⁴ Por definição, o conhecimento, a experiência e o objeto da metafísica são “abstratos”, isto é, não redutíveis a nenhum ente concreto do mundo cotidiano, com o qual mantêm relações as mais diversas. Oriunda da compreensão antiga do conceito, essa definição provisória há de bastar aos presentes propósitos⁵.

2 ORTEGA y GASSET, 1965, p. 157.

3 Uma versão anterior deste artigo foi apresentada no colóquio *III Investigações Helênicas*, realizado em 2017 na Univ. Federal de Santa Catarina (UFSC), sob os auspícios do professor Dr. Nazareno E. de Almeida. Isso explica o caráter geral de muitas das reflexões aqui publicadas, mormente as da conclusão, que remetem a uma série de discussões internas àquela universidade e ao seu Núcleo de Investigações Metafísicas (NIM). A palestra homenageou os queridos professores Dra. Arlene Reis (UFSC) e Dr. Luís F. B. Ribeiro (UFF), fundadores do Núcleo de Filosofia Antiga da UFSC e responsáveis pela formação de vários alunos e alunas. Gostaria de manter aqui a homenagem e dedicar-lhes este singelo texto. Agradeço também aos participantes do colóquio por suas críticas e sugestões; ao meu orientando, Renilson Bail, pelas observações gentilmente oferecidas; e, por fim, aos dois pareceristas anônimos por suas relevantes contribuições ao artigo.

4 Sobre a problemática do mundo empírico, confira-se o clássico artigo de Nehamas (1999, p. 177), o qual cita alguns diálogos onde é afirmada a impossibilidade de instanciação completa das essências no mundo empírico: *R.* 331a-d; *Hp. Ma.* 289a; *La.* 190c.

5 O termo ‘experiência’ deve ser entendido em sentido fenomenológico (*páthos, Erfahrung, Erlebnis*), não em sentido empirista. A metafísica como ‘experiência’ pressupõe que a filosofia

O primeiro aspecto de singularidade da metafísica platônica consiste no fato de pôr a verdade fora das condições habituais em que vivemos e afirmar que ela só pode ser conquistada caso tais condições sejam radical e impiedosamente rompidas. Trata-se de uma *compreensão atópica da verdade* – para usar de um adjetivo grego (*átupon*) que significa “fora de lugar, “deslocado” e, por extensão, “absurdo” ou “estranho” – que se distingue da costumeira e ainda predominante compreensão proposicional da verdade, para qual esta pode ser enunciada em uma sentença. Ademais, em nítido contraste com as filosofias que veem a verdade em continuidade com o senso comum, concebendo-a usualmente como um refinamento epistemológico deste⁶, trata-se de uma *filosofia da ruptura*, que só se realiza à medida que o senso comum é deixado para trás.

O segundo aspecto consiste no fato de que ela tanto incita quanto pressupõe uma modificação necessária do sujeito que almeja compreendê-la, e isso não apenas no plano intelectual, senão também em outras esferas importantes da vida. Para Platão, a habilidade de raciocínio e compreensão de proposições filosóficas é condição necessária para o conhecimento da verdade, porém não é condição suficiente. Como argumentado, as intuições metafísicas de Platão mantêm-se fechadas àqueles que não possuem, por exemplo, a correta atitude em relação aos prazeres do corpo, ainda que sejam dotados de enorme inteligência. A compreensão e a confirmação dessas intuições dependem em grande parte do plano vital, não apenas do plano assertivo. Trata-se, pois, de entender a filosofia como *manière de vivre*⁷, algo que já está plenamente estabelecido nos estudos platônicos e que aqui será chamado de *caráter existencial do platonismo*.

não seja apenas uma disciplina, porém um acontecimento da existência humana. Para uma fundamentação desse sentido em Platão, vide ENGLER, 2011, cap. 3; ALBERT, 1991, p.70.

⁶ Abaixo há o exemplo do método endoxástico de Aristóteles, que serve de contraposição à filosofia da ruptura. As abordagens empiristas também adotam perspectiva contrária à de Platão, à medida que veem nas sensações o critério de verdade, ainda que estas devam ser depois justificadas pelo discurso.

⁷ O trabalho pioneiro a esse respeito é o de HADOT, 1999. Mas trata-se de ponto assente, e outros estudiosos enfatizam-no para diferentes propósitos: “How ought one to live? I take this question to be the starting point for Plato’s philosophy, his Platonism (SILVERMAN, 20020, p. 1)”. Vide também CUSHMAN, 2007, xviii; ALBERT, 1991.

Por fim, o terceiro aspecto reside no fato de Platão descrever a experiência (*páthos*) metafísica como um caminhar (*poreía*) ou, mais precisamente, um processo que envolve o deslocamento noético do sujeito. Essa ideia está no cerne da tradição filosófica e assoma em vários momentos posteriores, mesmo entre autores que pretendem superar a tradição metafísica, como Heidegger. Quando bem analisada, nota-se que ela já viera à luz através de pré-socráticos como Parmênides e Heráclito; todavia, é com Platão que ela é transportada ao centro da filosofia e torna-se então dominante, em parte por sua ligação intrínseca com o conceito de teoria. Este aspecto pode ser chamado de *caráter porético do pensamento*, tomando-se cuidado para que semelhante título não obscureça o fato de que para Platão, ao fim e ao cabo, o pensamento deve repousar na contemplação do ser e da verdade. O pensamento que apenas erra (*plánē*), sem nunca chegar a um local fixo, caracteriza antes o domínio da opinião (*dóxa*) e do não-saber (*áгноia*), sendo fulcral para a determinação do conceito de aporia⁸. Ele diferencia-se do conhecimento genuíno justamente porque este “estaciona” junto ao ser, cessando por momentos a errância.

Embora a filosofia platônica tenha sido vista como o empreendimento metafísico por antonomásia, fato esse que lhe granjeou pesadas críticas em diversos momentos históricos, parece que ainda estamos distantes de tornar comum uma ideia mais exata de sua especificidade, seu método⁹, suas implicações, seu alcance e objeto primordial. Em boa verdade, talvez não seja precipitado dizer que Platão tem sido mal compreendido em proporção igual à proporção com que tem sido duramente criticado¹⁰. De Aristóteles a Nietzsche,

8 Confira-se sobre isso ENGLER, 2018, onde há uma discussão do conceito de “errância” (*plánē*), até hoje pouco utilizado para o estudo da aporia e de fenômenos correlatos. No artigo é mostrado de forma inequívoca como Platão concebe o não-saber como a um movimento errante. Sobre o conceito de aporia, consultar o clássico de ERLER, 1987.

9 Importantes reflexões sobre o problema do método metafísico de Platão encontram-se em ALMEIDA, 2019. Depois de dizer que o tema do objeto da metafísica tem sido discutido ao menos desde Aristóteles, o autor comenta com acerto: “Bem menos apreciado é o problema de se saber se existem ou existiram métodos metafísicos, ou seja, certos tipos de procedimento argumentativo que poderiam caracterizar a metafísica não através de um determinado campo de objetos ou problemas, mas como determinado modo de investigação” (ALMEIDA, 2019, p. 177).

10 Gonzalez expõe, não sem ironia, o *status quaestionis* atual da interpretação de Platão; o mesmo pode ser dito sobre o problema específico da metafísica. “Yet, to judge from the issues that are currently being debated, there is little exaggeration in saying that the study of Plato is still in its

os críticos de Platão têm-se revelado exegetas bastante parciais, que assinalam como a leitura que um grande filósofo faz de outro, longe de orientar-se pelos critérios de neutralidade e de caridade hermenêutica da atual academia, é visceralmente marcada por sua própria perspectiva. No embate que ocorre entre os filósofos, não raro parece que a leitura enviesada é o real alicerce da crítica.

No que toca à metafísica, isso se evidencia toda a vez que, sem uma discussão da forma de comunicação de Platão, tomam-se as afirmações de uma personagem fora do contexto dramático ou como se fossem ideias do próprio autor. Um dos grandes méritos dos *Studia Platonica* do último século consiste precisamente em haver mostrado que a escolha do diálogo mimético como forma de comunicação da filosofia compromete-se por si só com uma série de posturas teóricas¹¹. Optar pela plasticidade quase infinita da forma dialógica significa optar pela possibilidade de variar os interlocutores, de retratar as reviravoltas dialéticas por que passam e exemplificar como suas posturas teóricas se traduzem em modos de vida; significa aclarar ideias através da descrição do cenário e de argumentos performáticos, cujo conteúdo teórico jamais se explicita na forma de uma proposição, mas apenas em ações e cenas¹²; significa reter

infancy. Scholars not only sharply disagree on the details of Plato's positions; they disagree on how we are to go about discovering these positions; indeed, they disagree on whether Plato even had positions! (Gonzalez, 1995, vii). O propósito da coletânea de ensaios editada por Gonzalez é justamente o de encontrar uma terceira via entre duas das mais influentes interpretações advindas da Antiguidade: aquela que vê um Platão doutrinário e dogmático, oriundo do neoplatonismo; e aquela que vê um Platão mais cético e perspectivista, oriundo da fase cética (Arcesilau) da própria Academia.

11 Comentando a opção platônica pela expressão dramática, aquilo a que chama de 'dramatology', Zuckert (2009, p. 1) abre assim seu livro: "Whereas all subsequent philosophers have written treatises (even if they have also produced some more literary works), Plato wrote only dialogues. And in these dialogues he not merely presented various philosophers in conversation with non-philosophers, but he gave the philosophers and their interlocutors specific individual identities, backgrounds, and views. Plato's depiction of philosophy is, in other words, neither impersonal nor abstract. The conversations are shown to have occurred at different times and places, and mostly but not always in Athens". Do mesmo modo, Nussbaum (2009, p. 108-20) e Lesky (1966, p. 514) defendem a existência de um teatro em Platão, e Vegetti (2003, p. 80) fala da 'polifonia do teatro platônico'. Por fim, Kierkegaard (2013, p. 47-49) argumenta corretamente que a escolha do diálogo é, no fundo, uma censura à fala egoísta e sua tentativa de forçar o interlocutor de Sócrates a abrir-se à verdade. Sobre o uso do diálogo e seus efeitos psicológico-morais e sua tentativa de desenvolver a sinceridade do interlocutor, confira-se CAIN, 2007.

12 Algo parecido é dito por Press (1995, p. 220), que leva em conta esse fato na interpretação dramática dos *Diálogos*. Para ele (1995, p. 222-3), o próprio sentido de *theōria*, que se liga à

conscientemente o saber diante de certas personagens ou variar sua apresentação em atenção aos interlocutores; e significa, pois, aproximar a filosofia do horizonte e dos recursos da poesia, como a metáfora, a mimese, o mito etc. Todas essas questões estão em jogo quando Platão decide sublimar suas pretensões literárias juvenis e escrever dramas filosóficos em vez de tratados, um fato que por si só exige muitas habilidades distintas do intérprete contemporâneo¹³. Ou seja, trata-se de um dado incontornável e que tem sido explorado à exaustão, nos últimos anos, por estudiosos de diferentes tendências e países¹⁴. Daqui se conclui que toda a tentativa de descrever a metafísica platônica, sem levar em conta esse dado, tende a produzir um perfil incompleto. Dessa parcialidade sofre, por exemplo, a crítica de Karl Popper e de Hannah Arendt, ambos os quais jamais interrogam o caráter literário da obra de Platão, bem como a crítica dos exegetas que não se põem a questão sobre as ligações dramáticas entre os diálogos.

Do mesmo modo, pode-se dizer que esse dado costuma ser ofuscado quando não se leva em consideração a inflexão pedagógica dos *Diálogos*. Pois Platão não é apenas um pensador que expressa suas ideias e as de seus adversários mediante diálogos minuciosa e artisticamente trabalhados, os quais mantêm conexões dramáticas e teóricas entre si, como é também o regente de uma escola que, com talentosíssimos alunos de diversos níveis e proveniências,

palavra *théatron*, evidenciaria a ligação entre as cenas dos *Diálogos* e seu conteúdo filosófico. Abaixo há a descrição, baseada em Gadamer, do argumento performático utilizado no *Fédon*.

13 Hösle (2004, p. 8) comenta que o intérprete de Platão deve possuir habilidades enciclopédicas para tratar de temas amplos daquela época, como história, retórica, matemática, medicina, astronomia, literatura etc. O diálogo filosófico põe ao hermeneuta dificuldades ausentes, v.g., na interpretação de um filósofo como Hegel (HÖSLE, 2004, p. 9). Como sabido, Platão não foi o único autor a escrever diálogos: a prática parece ter sido comum no interior da chamada 'poesia socrática', isto é, o conjunto de escritos em louvor de Sócrates. Alguns autores, segundo Laércio (*D.L.* 3, 48), atribuíam o primeiro uso do diálogo a Zenão de Eleia, justamente porque tal estilo permite retratar melhor as reviravoltas dialéticas; todavia, é certo que foi Platão quem explorou melhor as possibilidades do gênero. Cf. LESKY, 1966, 519.

14 São vários os intérpretes que têm enfatizado a importância dos aspectos literário-dramatúrgicos do texto platônico, a começar pelo trabalho que coletou pioneiramente informações valiosíssimas sobre as personagens de Platão: NAILS, 2002. Vide as seguintes coletâneas de ensaios: GRISWOLD, 1988; MICHELINI, 2003; DESTRIÉE; HERRMANN, 2011. Também o livro de BÜTTNER, 2000.

possui preocupação efetiva com o ensino¹⁵. Além de muitas vezes sobrepor-se à discussão propriamente dita de um diálogo, como ocorre no *Eutidemo* e no *Teeteto*, essa preocupação pedagógica orienta a construção de obras com diferentes graus de complexidade. Há os diálogos mais simples e divertidos¹⁶, que visam ensinar ao neófito, por exemplo, a diferença entre corpo e alma, como o *Alcíbiades Maior*. E há os mais complexos e exigentes, que se dirigem a alunos avançados e têm por escopo, por exemplo, aclarar o significado da matemática, do método das hipóteses e do entendimento (*diánoia*), como o *Parmênides*¹⁷. Ler esses diálogos sem considerar que também eram obras destinadas ao ensino em uma instituição, de cujos amplos debates devem ter-se beneficiado, e que foram escritos por um genial escolarca em atividade por mais de vinte anos, pois, acarreta igualmente um perfil incompleto de Platão.

A fim de alcançar uma perspectiva mais exata dessa filosofia, portanto, pretende-se comentar as características acima elencadas e vê-las como aspectos periagógicos da teoria das ideias, teoria essa que, como de há muito se admite, constitui o núcleo rígido do pensamento metafísico de Platão¹⁸. “Aspectos

15 O aspecto educacional do platonismo tem sido enfatizado há algum tempo. É já famoso o argumento de Jaeger (2003), para quem todo o pensamento de Platão parte do desejo de criar uma estrutura estatal que seja capaz de educar a cidade. Pouco antes dele, em 1928, Stenzel (1974) já havia escrito seu *Platon der Erzieher*. Atualmente, a atividade de ensino de Platão tem sido admiravelmente explorada por Altman, autor de um livro intitulado precisamente *Plato the Teacher* (2012), que também propõe que os *Diálogos* constituíam o currículo da Academia (ALTMAN, 2019, p. 317-346).

16 O adjetivo ‘divertidos’ não assinala aqui uma distinção intrínseca aos *Diálogos*, ao contrário do adjetivo ‘menores’, que sinaliza o que se costuma chamar, conforme o paradigma de composição, de diálogos da juventude. No entanto, o elemento de jogo (*paidiá*) e diversão é fundamental em Platão, já que ele criou um cosmos de ideias e desafios intelectuais que engaja e entretém seus leitores. Sobre essa importante faceta do ‘*playful Plato*’: ALTMAN, 2019, p. 347. E sobre o uso da brincadeira (*paidiá*) como forma de ensino e como fator fundamental na composição de discursos, algo a que Platão alude em vários *Diálogos* (*R.* 602b8 (imitação como *paidiá*); 537a (crianças aprendem brincando); *Phdr.* 262d; 265d; 276d; 278b7), confira-se o excelente trabalho de BARATIERI, 2014.

17 Embora não seja o único, Altman é um dos autores que mais têm chamado a atenção para a necessidade de unir o aspecto dramatúrgico dos *Diálogos* aos seus iniludíveis fins pedagógicos. O desenvolvimento da leitura dramatúrgica sem consideração da pedagogia pode levar a posições absurdas, como sugerir que o *Parmênides*, porque apresenta um Sócrates jovem, é o primeiro diálogo a ser lido. Todavia, como se trata de um diálogo bastante difícil, nenhum professor sensato o ofereceria a seus alunos antes que esses estivessem mais familiarizados com a filosofia. Assim, os diálogos mais fáceis devem preceder os mais difíceis. Este é um critério fundamental na ordenação dos *Diálogos* (ALTMAN, 2019, p. 313).

18 “É claro que se há uma metafísica platônica, ela certamente tem nas Formas o seu foco de

periagógicos” assinalam, portanto, os fenômenos que secundam o caminho que leva às ideias. Mais precisamente, trata-se dos fenômenos que provocam as modificações ontológicas no sujeito que, depois de muito estudo e convívio (*synousía*) com a reflexão filosófica, vê nascer em sua alma, à feição de um repentino fogo que alimenta a si próprio, a luz que o faz compreender o objeto central (*prágma*) da elucubração de Platão, como afirma a *Carta VII* (341c4-d2). Incluem-se entre eles a catarse, a admiração (*thaumázein*), o amor ascensional ao belo e, de modo geral, tudo de quanto trata a alegoria da caverna. Esses aspectos são partes fundamentais da filosofia platônica e sua posição aparentemente circunjacente, que os classifica como etapas no caminho ao coração dessa filosofia, não deve pois gerar a impressão de que podem ser negligenciados ou preteridos por prerrogativas exclusivamente teóricas. Isso porque a filosofia platônica, como dito, é uma teoria no sentido antigo do termo¹⁹, ou seja, não é apenas um conjunto de proposições hierárquica e logicamente encadeadas entre si, senão um discurso sempre vivo (*Phdr.* 277a) que, além de obedecer a rigorosas demandas lógico-fenômênicas, deve ser confirmado, enriquecido e amiúde reformulado por experiências concretas de vida.

2. Alegoria da caverna

Na alegoria da caverna, Platão chama a ascensão do cavernícola recém-libertado à região suprassensível de *periagōgē tēs psychēs*, i.e., “reviravolta, revolução, subversão ou conversão da alma”. Desse conceito é derivado aqui o neologismo ‘periagógico’. Na ocasião, Platão socorre-se de uma parábola para descrever de forma paradigmática, sem as atenuações e imprecisões do concreto, um evento que é retratado em vários *Diálogos*, sobretudo nos ditos aporéticos: a passagem da ignorância à filosofia. Essa passagem implica a saída do mundo

investigação, ou seja, tem como temática a possibilidade da existência das Formas como objetos de um tipo especial, um tipo que teria certas características, hierarquias e modos de ser distintos de outros objetos, especialmente dos objetos ditos ‘sensíveis’” (ALMEIDA, 2019, p.179).

¹⁹ Este ponto foi demonstrado por Nightingale, 2009. Vide também a resenha do livro: ENGLER, 2011b. Para uma objeção a algumas de suas ideias: ENGLER, 2013.

sensível em direção ao mundo suprassensível e, como consequência direta, a descoberta de entes que são fundamentalmente distintos das coisas com que lidamos no dia-a-dia. Por isso, não se trata de algo simples; na verdade, trata-se de um *Leitmotiv* sobre o qual Platão, como um virtuoso da composição, apresentou as mais criativas variações. Toda a sua arte protréptica extrai dessa passagem seu tom primordial. A modificação (*metabolé*) de sua condição ontológica exige do cavernícola que passe por vários estágios de habituação, cada um dos quais envolve dores e benesses²⁰. A alegoria é um exercício analógico em que Platão solicita de seu leitor que imagine e compare com nossa natureza, como se fora um pintor (*apeíkason*), a condição de passividade ali descrita (*páthos*), especialmente no que concerne à educação ou a sua falta (*apaideusía*) (R. 514a1-2).

Segundo a conhecida parábola, os cavernícolas estão presos na caverna e veem apenas as sombras dos objetos reais. Sua habitação (*oíkesis*) soa estranha e absurda (*átupon*) ao interlocutor de Sócrates e, no entanto, ela é similar a nossa própria condição (R. 515a3-5). Se acaso conversam uns com os outros, consideram (*nomízein*)²¹ que o que existe é aquilo que eles veem (R. 515b5). Noutras palavras, as impressões de seus sentidos são tomadas por reais e verdadeiras (R. 515c1-2). Sua libertação dá-se do seguinte modo: se um deles é desagrilhado (*lytheíē*) e obrigado (*anankázoito*) a olhar repentinamente (*exaíphnes*) para a luz – processo esse que, como a voz passiva está a indicar, ocorre por obra de um terceiro – sofre dores (*algoí*) e tem os olhos ofuscados por

20 As modificações descritas na Alegoria da Caverna vão além de simples mudanças de perspectiva. A mudança de perspectiva é, sem dúvida, um dado real e importante, pois no fundo trata-se de girar o olho da alma para outra direção. Todavia, nesse movimento ocorrem modificações ontológicas efetivas, como a palavra utilizada por Platão dá a entender, porque o indivíduo desperta em si novas faculdades (*diánoia* e *noús*), altera sua relação com os prazeres e as paixões, transmuda seus valores e, em suma, é conduzido a um lugar (*tópos*) inteligível. O processo de habituação mencionado na Alegoria se refere a um paulatino acostumar-se com o uso de novas faculdades e com a percepção de objetos até então inexistentes. Além disso, como ficará claro abaixo, trata-se também da passagem de uma posição ontológica em que o indivíduo julga saber alguma coisa, sem que de fato o saiba, para outra em que ele é consciente de seu não-saber. Esta posição intermediária (*metaxy*) só é atingida através da modificação do sujeito. Como a Alegoria diz respeito a nossa relação com a educação e sua falta, portanto, ela toca diretamente o problema da posição do sujeito em relação ao saber.

21 Não por acaso, o verbo faz alusão à ideia sofisticada de que a experiência humana, em geral, é a experiência de convenção (*nómos*).

imenso deslumbramento (*marmarygḗ*) (R. 515c410). Se alguém então lhe diz que as coisas que agora contempla estão mais próximas da realidade, e o força a responder a uma série de questões sobre elas, ele fica sem saída, em aporia, e pensa que as coisas que via outrora são mais verdadeiras do que aquelas que agora se lhe mostram (*deiknýmena*) (R. 515d1-8). Quando este agente da libertação insiste que o cavernícola olhe para a luz, ele sofre novas dores e busca refúgio em sua antiga habitação, considerando-a realmente verdadeira (R. 515e1-4); e, se é forçado (*bía*), de maneira brusca, a realizar a subida para fora (*anábasis*), volta a queixar-se e a agastar-se, pois seus olhos estão cheios de um brilho muito intenso (*augḗ*) (R. 515e5-516a3). Como Sócrates reconhece, é preciso que haja certa habituação (*synētheía*) dos sentidos e do pensamento, se alguém deseja olhar para cima. Essa habituação implica diferentes estágios: primeiro, a capacidade de ver as sombras dos objetos reais; depois, seus reflexos na água e então sua estrutura material; em seguida, pode-se contemplar os objetos celestes sob a luz dos astros e, finalmente, olhar para elas sob a luminosidade do sol. Em cada um desses importantes momentos, novos tipos de entidades se apresentam e com elas outro grau de clareza e verdade (R. 516a5-b7)²². Uma vez acostumado, o cavernícola começa a pensar sobre as coisas que vê e analisa sua antiga habitação: ele se alegra (*eudaimonízein*) com sua mudança (*metabolḗ*) e lamenta a sorte dos que ficaram na caverna. Confrontado com outra realidade, não é apenas seu intelecto que se modifica e reconhece agora outros tipos de entes; também seus juízos de valor, suas aspirações e suas emoções sofrem alteração. Ele já não se importa com as honras (*timai*) e elogios (*épanoi*) da caverna, por exemplo, pois os considera vazios; em verdade, a vida inteira na caverna lhe parece vazia (R. 516c8d7). Se porventura é obrigado a descer a sua antiga morada e aí movimentar-se, depara-se com problemas de todo o tipo, pois seus olhos estão cheios de luz e já não podem enxergar nas trevas. Ao discutir o valor das coisas com os cavernícolas, desperta a raiva ou o riso, dado que, não se

22 Heidegger (1978, p. 125) chamou a atenção para esse ponto, ao comentar os diversos níveis de verdade/desvelamento (*Stufen der Unverborgenheit*) que se apresentam a quem que sai da caverna.

tendo habituado novamente às trevas – a habituação exige longo tempo, segundo Platão –, suas repostas soam estranhas ou estapafúrdias, como se ele não fosse alguém normal. De tal modo ele diverge agora de seus antigos companheiros, que estes não hesitariam em matá-lo para que se vissem livres de tamanho embaraço (R. 516e6-517a6).

A explicação da imagem (*taútēn tēn eikóna*) usada por Platão afirma que a ascensão (*anábasis*) para fora da caverna e a visão do que lá em cima se encontra (*théa tōn ánō*) devem ser entendidas como subida da alma (*ánodon tēs psychēs*) em direção a uma região noética (*noetón tópon*). Aqui, a última coisa a ser vista (*teleutáia*), e que só o é com muita dificuldade (*mógis horásthai*), é a ideia do Bem (*idéa tou ágathou*). Não por acaso: ao entender o que tal ideia significa, entende-se pois como funciona o mundo inteligível e, por extensão, o mundo visível; também o belo e o correto na vida pública e privada são compreendidos (R. 517a8-c5). Trata-se, portanto, da visão final e do maior ensinamento (*mégiston máthēma*) do platonismo (R. 504e), que concede ao filósofo a compreensão dos aspectos éticos, políticos, estéticos e causais do mundo. Outra grande particularidade do Bem é que ele ocasiona uma secção (*tmēma*) no seio do próprio inteligível: para captá-lo, é necessário despertar novo tipo de faculdade, o *noûs*, e abrir-se a um tipo de investigação bastante *sui generis*.

Como sabido, Platão compreende a primeira parte do inteligível como um local onde operam as principais ciências e técnicas já desenvolvidas em sua época, como a matemática e a arquitetura. Trata-se de ciências que usam a generalização e a abstração para enunciar proposições e retirar consequências e implicações lógicas a respeito de entes que são um decalque universal dos entes empíricos. Os objetos dessas ciências e técnicas já são inteligíveis, pois nenhum exemplar empírico pode esgotar sua perfeição idealizada; o quadrado da matemática não se realiza efetivamente em nenhum quadrado desenhado no mundo sensível. Todavia, eles são considerados intermediários (*metaxý*) em relação às ideias superiores do *noûs*: primeiro, porque mantêm maior dependência em relação ao mundo empírico, cujas imagens ainda utilizam em seus raciocínios universalizantes; segundo, porque suas cadeias de raciocínio

partem de hipóteses não demonstradas, i.e., eles assumem premissas que não podem provar, e a partir disso conduzem suas demonstrações (R. 511b). A faculdade da alma operante nessa secção do inteligível é a *diánoia*. Embora já haja filosofia aqui, essas ciências apenas auxiliam (*sympერიagōgê*, R. 533d; R. *epanagōgê*, 532c5) no movimento que leva à conversão da alma. Elas despertam a inteligência e a convocam (*parakalóusa tēn nóēsin*) para um mundo não-sensível (R. 523b); entretanto, não captam o verdadeiro ser e, quando comparadas com a dialética noética, é como se estivessem a sonhar (R. 533c). Platão as vê como um prelúdio (*proímia toû nóμου*) ao estudo do ser (R. 530c).

O que acontece na esfera do *noûs*, onde é aprendida a lição suprema do platonismo, é algo diverso e essencialmente disruptivo: aqui se inicia nova forma de dialética que destrói todo o resquício do mundo empírico que ainda havia nas hipóteses da *diánoia*, e passa então a operar com puros conceitos, “sem nunca utilizar-se de dados sensíveis, porém, passando sempre de uma ideia para outra (*eídesin autoîs di'autōn*), até terminar numa ideia” (*teleutā eis eídē*) (R. 511c. trad. Carlos A. Nunes). Dito de outra forma, as cadeias de raciocínio que ainda mantêm ligação com a concretude do ente – e aqui se incluem diversas correntes filosóficas – são abruptamente destruídas, porque a dialética noética não se contenta com hipóteses não provadas, mas busca atingir o próprio fundamento (*arché*) de tudo quanto existe. Ela atinge o Bem e é capaz de defini-lo pelo discurso (*diorísasthai tô lógō*), afirmação essa que demonstra, contra certas interpretações de índole neoplatônica, como o Bem não é algo inefável (R. 534b); o mesmo se diga do fato de que Sócrates promete a Glauco uma narrativa (*diégēsis*) sobre o Bem (R. 506e6). A caminhada (*poreía*) que caracteriza o movimento dialético chega ao fim (R. 532e) e a *ousía* é conquistada (R. 534a). As hipóteses são conscientemente utilizadas enquanto tais, ou seja, como meros pontos de apoio (*epibáseis*) e trampolins (*hormás*), e o dialético caminha (*poreúetai*) em direção ao fundamento (*arché*) não-hipotético (*anypótheton*) de todas as coisas à medida que se eleva e destrói (*anairoûsa*) as hipóteses não provadas que assumira (R. 511d; 533d-e).

Na sequência da alegoria, Platão enfatiza outra vez as perturbações

sofridas pelo filósofo que retorna à caverna, e arremata sua exposição com importante reflexão sobre o sentido da educação, em que utiliza a palavra *periagōgē*. A educação não é aquilo que normalmente se apregoa, a saber, a passagem de informações de um mestre para um discípulo; se assim fosse, seria então algo como pôr a visão nos olhos de um cego (R. 518b6-c2). Pelo contrário, educar consiste em tomar a capacidade inata de aprendizado que a alma possui e virá-la (*stréphein*), junto com todo o corpo, em direção à luz; consiste em girar a alma inteira do mundo do vir-a-ser para o mundo do que realmente é. Platão crê que esse tipo de educação possa ser ensinado, pois o chama de ‘técnica de reviravolta ou conversão’ (*téchnē tēs periagōgēs*). Sua ênfase no aspecto conversivo é tão forte, que ele parece ter cunhado um adjetivo verbal usado apenas nesta ocasião a partir do verbo *periágō*: *periaktéon*, ou seja, algo como “é preciso converter”. Mais para frente, ao discutir a educação dos filósofos, ele retoma esse aspecto e frisa que a educação consiste em virar a alma para aquilo que realmente é (R. 521c5-8). No *Banquete*, ele já criticara a ideia acima mencionada de que educar consiste em transmitir informações, “como se alguém passasse água de um vaso mais cheio para outro mais vazio” (Smp. 175d-e), em suas palavras. Aqui, ele repisa esse ponto: educar significa direcionar aquilo que a alma já possui para o lugar correto.

3. Aspectos periagógicos

Isso é, portanto, a *periagōgē*. Agora, convém perguntar o que se depreende daqui para a compressão da teoria das ideias e da metafísica de Platão.

A descrição das modificações ontológicas do sujeito que começa a filosofar oferece um modelo para interpretar várias cenas dos *Diálogos*. Mais precisamente, trata-se de uma chave com a qual é possível abrir muitas portas, com tal que se aceitem duas pressuposições. Primeira, que a *República* é a *opus magnum* de Platão, expressando e resumindo as teses centrais de seu pensamento. Ela possui preeminência, assim, quando confrontada com outros diálogos. Admite-se esse fato com naturalidade no que se refere aos diálogos ‘menores’ que a precedem, os quais têm o claro intuito de preparar o leitor para

o ensinamento nela disponibilizado; é-se mais cético, entretanto, no que concerne aos diálogos tardios, que costumam ser vistos como críticas ao platonismo do período intermediário. Não há espaço, aqui, para discutir o acerto dessa segunda visão. No entanto, cumpre dizer que ela se baseia em uma compreensão evolucionista da obra de Platão, sobretudo típica do século XIX, e que hoje em dia seus pressupostos têm sido acerbamente atacados²³. Por sua vez, a segunda pressuposição defende que, na estrutura argumentativa da *República*, a alegoria da caverna representa um ponto de inflexão em que não apenas a discussão é substancialmente aprofundada, dado que os interlocutores pareçam agora convencidos da existência da suprassensibilidade, mas também as teses de Platão são apresentadas com uma clareza inigualável. Em suma, a *República* é centro do platonismo e a alegoria, o centro da *República*, pois é nesta ocasião que se consuma o momento mais visionário da obra.

Dito isso, a primeira conclusão a ser retirada da alegoria consiste em notar que a verdade não pode ser atingida nem compreendida em condições normais, i.e., que a filosofia platônica se reveste de caráter ascensional e acarreta ruptura radical com o mundo doxástico do senso comum e sua compreensão mediana do que existe. Isto é a *compreensão atópica da verdade*. O mundo em que habitualmente vivemos – com seus juízos de valor, seu conhecimento pragmático e seus entes sensíveis – não comporta pois a verdade; no máximo, comporta certa abertura para ela. O grau de clareza (*saphēneía*) e de verdade (*alétheia*) que nele existe (R. 509e; 511) é extremamente inferior se comparado com o nível da *diánoia* e do *noûs*. Em consequência, ele deve ser invertido e colocado de cabeça para baixo para que se nos descortine outra região ontológica. Seguir fielmente a filosofia tem por resultado, como Cálicles compreende a contragosto no

23 Sobre isso, confira-se o livro de Altman (2016), que propõe, no lugar do desenvolvimentismo, a prolífica ideia de que Platão passa a testar seus leitores depois da *República*, para ver se compreenderam verdadeiramente as teses centrais do “período médio” e se lhes permanecem fiéis. Assim, não haveria evolução do pensamento de Platão, mas uma ruptura pedagógica e deliberadamente arquitetada pelo filósofo. Confira-se a resenha: ENGLER, 2019. Para o paradigma evolucionista, que acredita no retorno de Platão ao pensamento pré-socrático, vide KAHN, 2013. Para a origem do paradigma desenvolvimentista e algumas de suas fragilidades, vide o excelente artigo de BRANDÃO, 2016. Sobre a questão da ordenação dos *Diálogos*, diretamente ligada aos paradigmas de leitura, vide o ótimo trabalho de LOPES, 2018.

Górgias, uma inversão completa do mundo habitual (*Grg.* 481c).

Essa inversão acontece o mais das vezes através de um doloroso processo purgativo – que Platão também chama de “teste” ou “exame” (*basanízō*) – em que o interlocutor de Sócrates vê esvaírem-se suas certezas mais imediatas e reconhece que nada sabe (*La.* 187e-188c; *Grg.* 486d; *R.* 413e). Este vertiginoso momento de aporia reflete as dores visuais e o deslumbramento a que a alegoria alude. Depois desse momento, se porventura a filosofia der frutos, haverá ainda um estágio em que os novos entes são percebidos de forma maravilhosa, à semelhança do que ocorre na visão dos deuses e de eventos miraculosos. Desse estágio de maravilhamento ante o que realmente existe (*Tht.* 155c8-d7), que volta a repetir-se e de fato coordena (*arché*) assim a filosofia como um todo, é que a reflexão filosófica autêntica ganha direção²⁴.

A segunda constatação consiste em perceber que, para que alguém se abra à região noética, é necessário que passe por certos processos práticos e anímicos ou, como hoje diríamos, por certos processos existenciais. É nisso que se baseia a conversão de nossa alma. Sócrates poderia expor em proposições teóricas o conteúdo da teoria das ideias, assim como Platão o expõe parcialmente em diálogos como o *Fedro* ou o *Fédon*. Contudo, mesmo que seu interlocutor entendesse isso de modo conceitual, nada garante que o entenderia em suas consequências práticas, dado que ainda não modificou sua alma para tanto. É assim que, no *Fédon*, Símiias e Cebes conseguem seguir as digressões de Sócrates sobre a imortalidade da alma e até lhe fazer objeções, sem que deixem de temer a morte e prezar os bens terrenos. Afinal, eles cuidam tão-somente do conteúdo assertivo de uma discussão e ignoram suas implicações sobre o modo de vida das pessoas que sustentam tais opiniões. A maneira como Sócrates vive seu último dia, à inversa, demonstrando impecável serenidade e mantendo constante preocupação com a alma de seus amigos, sugere que ele já vive as consequências da imortalidade da alma. Esta é uma ocasião exemplar em que Platão, como mostrado por Gadamer (2001, p. 159), oferece um argumento performático para

24 Cf. ENGLER, 2011.

iluminar as teses debatidas pelas personagens; ou seja, a maior demonstração da imortalidade da alma, no *Fédon*, não está necessariamente nos argumentos, mas na descrição da serenidade de Sócrates²⁵. Na alegoria da caverna, a confirmação prática do conteúdo filosófico aprendido na ascensão ao mundo noético ocorre através do retorno à caverna e da consequente avaliação crítica de seu modo de vida. A despeito de Platão o dizer explicitamente, este aspecto de sua filosofia foi amiúde obscurecido. De costume, enfatizavam-se apenas o desdém do filósofo pelo mundo sensível – como na alegoria do timoneiro (*R.* 489a) – e sua tentativa de debandar da região empírica e equiparar-se com Deus (*homoíōsis tō theō*), como na digressão do *Teeteto* (176a3-c5). Esquecia-se assim de seu retorno posterior ou se lhe dava pouca atenção. Plotino, os neoplatônicos, talvez a maioria dos filósofos cristãos, um crítico como Nietzsche e uma intérprete como Hannah Arendt incorreram nesse deslize.

Aqui é um ponto exemplar²⁶ em que a leitura dramática dos *Diálogos* e a preocupação com suas conexões podem ensejar interpretação mais precisa de Platão. Na digressão do *Teeteto* (173c6-176e), o filósofo que deixa este mundo importa-se apenas com as coisas a partir de uma perspectiva universal: não lhe interessa a justiça empírica em suas múltiplas e conflitantes formas, mas a justiça em si; do mesmo modo, tampouco lhe interessa conhecer o homem concreto que é seu vizinho, pois ele se preocupa em conhecer o homem em si, ou seja, como gênero universal. Segundo a digressão, essa deveria ser a atitude de espírito do filósofo que escapa ao mundo sensível e tenta igualar-se a Deus. A partir dela construiu-se uma imagem do platonismo que o associa ao repúdio da política – especialmente a democrática – e a um tipo de vida monacal. Foi esta imagem que perdurou ao longo dos séculos e que ainda hoje exerce inegável fascínio nos críticos de Platão.

No entanto, para quem lê o diálogo e presta atenção às suas cenas, resulta

25 Jacob Klein (1965, p. 17) parece ter antecipado a perspectiva de Gadamer, ao afirmar que as ações das personagens platônicas podem ser vistas como encenações doutrinárias, respondendo assim aos problemas levantados pelos *Diálogos*.

26 Vide a explicação do mesmo ponto em ENGLER, 2017, p. 101-2

óbvio que não se trata da atitude de Sócrates, o qual é retratado como o filósofo *par excellence* na maioria dos *Diálogos*²⁷. Isso por duas razões. Do ponto de vista literário, Sócrates deixa claro, no preâmbulo do *Teeteto* (144c5-8), que se ocupa, sim, com os homens particulares que ele conhece: ele sabe quem é o pai de Teeteto e qual foi a herança que este deixou a seu filho. Ou seja, Platão mostra através de um preâmbulo aparentemente inocente, que não possui conteúdo doutrinal assertivo e, portanto, nem sempre é levado a sério, que não se deve identificar seu mestre com o filósofo da digressão. Pelo contrário, o Sócrates platônico é um filósofo que, não obstante conheça o mundo inteligível, vive completamente engajado no mundo aqui embaixo, onde realiza sua missão divina e desvela-se para educar a juventude e livrar os atenienses da ignorância.

A segunda razão aponta para as conexões dramáticas dos *Diálogos*: depois do *Teeteto*, e intercalada entre o *Sofista* e o *Político*, está a série de *Diálogos* que começa com o *Eutífron* e é seguida pela *Apologia*, pelo *Críton* e pelo *Fédon*. No fim do *Teeteto*, Sócrates dirige-se até o tribunal para inteirar-se da acusação de impiedade que lhe moveram, iniciando a série de obras mencionada. Quanto a isso, Platão não deixa restar nenhuma dúvida. Daqui resulta outra vez que o filósofo deve retornar à caverna e confirmar praticamente suas conclusões, mesmo que pague sua ousadia com a vida. Afinal, fosse Sócrates o filósofo nefelibata que se mantém em sua torre de marfim, esbaldando-se nos prazeres da vida contemplativa e afastando-se das picuinhas humanas, não teria agora de enfrentar a pena de morte. Seu julgamento é a prova cabal de que o filósofo deve deixar de orientar-se pelo que lhe é mais prazeroso – a vida do estudo, fora da caverna, dedicada às ideias – e viver, ao contrário, conforme o que é justo e belo: ele deve descer de seu refúgio e ajudar seus semelhantes. É por tal motivo que a *República*, como mostrado por Altman (2012, p. 37-8), começa precisamente com

27 E, para quem pensa na atuação de Platão na Academia e mesmo em Siracusa, resulta igualmente óbvio que esta não foi sua atitude. Afinal, por que haveria de incomodar-se com alunos e com a conversão filosófica de um tirano, se podia dedicar-se inteiramente à reflexão filosófica? No que se refere ao segundo ponto, ele diz na *Carta VII* (328c2; 339e5) que empreendeu suas viagens, conforme um conhecido ditado grego, para confirmar sua filosofia também em atos, não apenas em discursos.

um verbo que retorna depois da alegoria em forma de adjetivo verbal: o “eu desci” (*katébēn*) do início (R. 327a), proferido por Sócrates de modo à primeira vista neutro, torna-se o “é preciso descer” (*katabatéon*) (R. 520) que Platão impinge ao filósofo no livro VII, quando Platão usa a dialética noética para destruir as hipóteses dianoéticas que vinham sendo assumidas desde o livro II²⁸.

É compreensível que essa segunda constatação periagógica – a necessidade de viver a filosofia – tenha sido pouco notada e discutida, pois Platão enfatiza normalmente apenas a saída do mundo sensível, deixando para que o leitor conclua por si mesmo, a partir daquilo que nem sempre é dito às claras, a obrigatoriedade do retorno do filósofo. Tanto o retorno quanto a confirmação prática dos conteúdos metafísicos, porém, são partes essenciais de seu pensamento e, no estado atual dos estudos platônicos, já não podem ser ignorados.

Outros três signos centrais da filosofia platônica retratam as mesmas conclusões sob diferente perspectiva. A catarse discutida no *Fédon*, o amor ao Belo do *Banquete* e a teoria da reminiscência do *Mênon* sugerem fortemente a relevância dos aspectos periagógicos acima salientados e abrem a discussão, de resto, para o terceiro aspecto comentado em seguida, qual seja, a concepção da filosofia como caminho. Isso porque nesses eventos também acontece uma ruptura com a posição natural, acompanhada pelo deslocamento do sujeito em direção a um horizonte mais real, mais correto e verdadeiro, o que está de acordo

28 Outros autores também viram a relevância dessa descida inicial. Vegetti, por exemplo, interpreta-a em sentido predominantemente religioso, relacionando-a com a *katábasis* por que os heróis costumam passar: “(...) la discesa di Socrate al Pireo può venire simbolicamente interpretata come quella discesa (katabasis) in un mondo infero, che la tradizione attribuisce ai sapienti arcaici come Pitagora e Parmenide. La visita al Pireo rappresenterebbe dunque per Socrate un momento iniziatico, necessario all’acquisizione di una sapienza, che non viene però rivelata da una divinità, come appunto nel caso di Parmenide, ma acquisita in un duro confronto dialettico con le figure che popolano la casa di Cefalo, fra le quali primeggia, come vedremo, quella del sofista Trasimaco (il cui nome significa ‘violento combattente’) (VEGETTI, 2007, p. 9-10)). Vegetti (2007, p. 10) ainda afirma que, nesse sentido, a descida de Sôcrates pode ser interpretada como espécie de *Bildungsroman*: o filósofo só pode ascender à cidade, e a uma noção idealizada de Justiça, depois de passar pelos desafios do mundo noturno. Para ele, tal relato teria alguma fidelidade histórica ao descrever a vida de Sócrates. Nightingale (2009), por sua vez, vê a descida ao Pireu como uma encenação dos momentos fundamentais da *theōría*.

o que está de acordo com o primeiro aspecto periagógico. E, além disso, porque nesses fenômenos se torna necessária a modificação existencial do sujeito. Eles atestam que a filosofia platônica não se confina ao aprendizado e à memorização de proposições metafísicas, senão que exige igualmente a conversão do sujeito que deverá confirmar em suas ações os ensinamentos a que teve acesso quando abandonou o lugar comum da verdade/certeza sensível. Isso se liga ao segundo aspecto aqui frisado.

No que se refere à catarse, por exemplo, Sócrates argumenta ser impossível que alguém seja realmente virtuoso e atinja a verdade enquanto permanecer preso às ilusões do corpo e dos sentidos. Se acreditar que tudo o que existe se reduz a seus sentidos, e que a virtude nada mais é do que o cálculo egoísta de dores e prazeres que deve manter o sadio funcionamento de seu corpo e servir ao seu bem-estar psíquico, jamais poderá compreender os tipos de entes de que trata a teoria das ideias (*Phd.* 83b5) e aproximar-se da verdade. Gerado por falsas crenças e por uma consequente atitude ética, seu estado de impureza é um entrave epistemológico-metafísico, mas também existencial, que lhe impede o acesso à verdade²⁹. Como na alegoria da caverna (*R.* 515c4-6), Platão fala outra vez em libertação (*lýsis*) e acentua as diferenças entre duas posições ontológicas do sujeito: de um lado, a prisão construída pelas paixões e pela crença no mundo material; de outro, o estado de liberdade produzido pela proximidade do verdadeiro. Quando observado de fora, é como se Sócrates mostrasse que o verdadeiro prisioneiro do diálogo não é ele, cuja alma magnânima já se alçou para além do terreno, mas seus pobres interlocutores que ainda temem a perda do invólucro corpóreo e se agarram ao mundo do fluir. Nos dois casos é a filosofia que nos liberta e exorta (*paramytheítai*) a um caminho diferente do caminho comum (*Phd.* 83a). Depois que ela surte seu efeito, transfigura-se nossa relação com os prazeres do corpo, com o amor, com o medo da morte etc. Notamos que a temperança (*sōphrosýnē*), a coragem (*andreía*), a justiça (*diakoisýnē*) e a

29 Bonitz (1871, p. 414) já argumentava que não se trata de uma libertação meramente intelectual, mas também ética.

virtude verdadeira (*alēthēs aretē*) não podem ser confiadas a um conjunto de fórmulas doutrinárias nem a uma habilidade (*héxis*) de nossa alma, pois configuram, ao contrário, um estado existencial de purificação. Diante disso o cálculo de dores e prazeres é igualmente mera imitação da virtude. A própria verdade (*tô alēthēs tô ónti*), como Sócrates afirma, é concebida como um estado de purificação (*kátharsis*) (*Phd.* 69c). Noutras palavras, a compreensão atópica e não-proposicional da verdade é abertamente afirmada no *Fédon*.

Isso significa dizer, em conclusão, que os dois aspectos periagógicos da alegoria atuam também na teoria da catarse: em primeiro lugar, a verdade encontrada depois da purificação é atópica, ou seja, fora das condições normais; em segundo, ela é descoberta e confirmada por meio de modificações subjetivas que alteram nossos juízos de valor, nossas posições éticas etc. Por uma questão de brevidade, a reminiscência e o amor ao Belo não serão discutidos, mas é fácil concluir que os aspectos periagógicos elucidados retornam nesses dois fenômenos fundamentais da metafísica de Platão. Na realidade, o terceiro dos aspectos também se faz presente.

Nos três casos, há claramente a ideia de um caminho (*hodós*) a ser trilhado, no final do qual se encontra a verdade ou a abertura para aquilo que realmente existe. É ao longo deste caminho que o sujeito vivencia as modificações ontológicas expostas. A partir da ideia de subida e descida presente na alegoria torna-se claro que o que ela descreve é um tipo de peregrinação psíquica, em consonância com o sentido originário da palavra *theōría*. Como dito, na *República* não é apenas o filósofo que alcança a realidade e depois retorna à caverna: em uma mistura de alusões literário-filosóficas, o próprio Sócrates desce ao mundo concreto e discute as vantagens da justiça com seus interlocutores, sobretudo com Glauco, Adimanto e Trasímaco, todos os três expõem a visão comum do que seria a melhor vida possível.

No platonismo inteiro, com efeito, é onipresente a metáfora do caminho para descrever a filosofia. Não por acaso, Platão é pioneiro no uso técnico do conceito de *méthodos*, empregado especialmente para falar da dialética (*R.* 533c), mas também utilizado *generaliter* para denotar a ideia de um caminho

conscientemente perseguido em uma investigação (Cf. *R.* 435d; *Phdr.* 269d; *Polit.* 266d; *Soph.* 218d; 235c). Na *República*, a diferença metodológica mais fundamental da obra, que mostra a total insuficiência da suposta construção da cidade ideal, é alçada a partir da ideia de caminho (*R.* 435d): de um lado, há o caminho mais curto da *diánoia*, que é inexato (*ouk akribōs*) e leva à definição provisória de Justiça no livro IV; de outro, há o caminho mais longo (*makrótera hodós*) da dialética noética, o qual Sócrates aparentemente não desenvolve na obra, a não ser nos momentos visionários dos livros VI e VII³⁰.

De modo geral, porém, o caráter porético da investigação filosófica é expresso através de várias metáforas e em várias obras. No *Lísis* (218c4-5) e no *Fédon* (67d7), Platão evoca a caça ao ser (*théra tou óntos*) para explicitar como a filosofia implica uma “rota” em direção à realidade: o ser verdadeiro revela-se um animal bastante arisco que deve ser constante e astuciosamente caçado pela dialética do filósofo, da mesma forma como, no primeiro desses diálogos, Sócrates e Ctesipo tentam capturar o belo Lísis. O próprio Sócrates é descrito como um caçador interessado em Alcibiades (*Prt.* 309a), e o sofista também é pejorativamente definido como um caçador interesseiro de jovens ricos (*Soph.* 231d). Distinções e controvérsias à parte, a comparação expressa como a investigação filosófica implica deslocamento, idas e vindas, desvios e longos trajetos; ela só pode ser concebida como “caça ao ser” porque o pensamento mesmo já é visto como um caminhar.

No *Eutífron* (11b6-c6), as opiniões são comparadas a um escravo que se escapa sempre que dele precisamos, ao passo que a ciência é vista como uma estátua imóvel. Noutras palavras, dois processos possíveis de pensamento, a opinião e a ciência, são concebidos em analogia com a ideia de caminhar e movimentar-se: de um lado, o aspecto fugidio da *dóxa*; de outro, o aspecto seguro e estacionário da *epistémē*. Hoje pode soar bastante rotineira a concepção de que

30 São poucos os autores que têm percebido o caráter provisório das demonstrações conduzidas até o livro IV. Rowe (2006, p. 18) nota o fato, porém falha em perceber o momento visionário dos livros VI e VII; o mesmo ocorre com Penner (2006, p. 240), que chama a atenção, no entanto, para o problema do ‘caminho mais longo’. A análise mais contundente é ainda a de Altman (2012, p. 137).

uma ideia, um nome ou mesmo uma definição nos “fujam”; a psicanálise também tem muito que dizer sobre isso. Porém, é preciso pensar que Platão está utilizando a linguagem do caminho de forma bastante originária, e plasmando com isso marcas profundas na tradição filosófica posterior.

No *Alcibíades Maior* (117a3-b3), a opinião e a ignorância são vistas como uma falta de consenso psíquico (*homónoia*) que faz com que nossa alma erre (*planân*) em torno de diferentes hipóteses, sem obter uma posição fixa, ao passo que o conhecimento é retratado como um estado de imobilidade (*Alc. I.* 111b3-c5). Ou seja, compara-se a alma e o pensamento com algo que pode se perder ou encontrar e que, em suma, se movimenta para obter conhecimento. O mesmo tema reaparece em outros diálogos fundamentais, como o *Hípias Menor* (372c8-e1; 376b8-c6), o *Sofista* (230b4) o *Parmênides* (136e1-3), o *Fedro* (263a2-b9), o *Fédon* (79c2-d7) e a própria *República* (485a10-b3)³¹. Essa intensa recorrência mostra que o caso do *Alcibíades Maior* não é apenas uma explicação pontual do problema da ignorância e da opinião; pelo contrário, trata-se de uma teoria que Platão nunca abandona em sua obra.

No *Sofista* (253b), por sua vez, Platão define a filosofia como um caminhar entre os discursos (*dià tôn lógōn poreúesthai*) que é capaz de revelar as relações inteligíveis entre as ideias; a dialética inteira é vista neste diálogo como um caminhar. Mesmo que o Estrangeiro de Eleia seja uma personagem suspeita, que defende teorias contrárias ao platonismo da *República*, o fato de tal imagem aparecer em outras obras sugere que essa definição seja talvez um dado genuíno da filosofia platônica³². Parece que a própria indagação do diálogo usada para discutir as formas, segundo a qual o Ser deve sofrer um movimento, caso venhamos a conhecê-lo, só pode ser levantada a partir de uma noção de pensamento que o concebe precisamente como a uma forma de caminhar. Essa

31 ENGLER, 2018.

32 Cornford (1979, p. 261) aproxima a dialética do *Sofista* daquela da *República*. Essa aproximação tem sido frequentemente, incluindo-se também o método de coleção e divisão do *Fedro* (265d). Há alguma aproximação, sem dúvida, mas não se pode esquecer o caráter fundamentalmente ascendente da dialética da *República*, que destoa da horizontalidade ontológica descrita nos outros dois diálogos.

concepção lembra as passagens acima citadas da *República*, onde Platão também trata da dialética como uma caminhada (*poreía*) que chega ao seu destino no momento em que atinge o lugar inteligível e as essências que lá estão. Na *Carta VII* (340b), por fim, Platão chama a filosofia de “caminho maravilhoso” (*thaumastên hodón*). Em acordo com as metáforas de deslocamento e de caminhar da alegoria, ele a vê como uma peregrinação noética em direção ao ser verdadeiro.

De modo geral, assim, pode-se dizer que filosofia é entendida por Platão como um caminho que comporta no mínimo seis marcos. Ela se inicia com o sentimento penoso de estar sem saída – a *aporía*, uma palavra que contém a ideia de que o não-saber é um impedimento do caminhar discursivo –, o qual é descrito como uma espécie de atordoamento psíquico que se assemelha às dores do parto (*Tht.* 149c), ao delírio báquico e ao veneno de uma serpente (*Smp.*215d), ou então ao choque da enguia e ao entorpecimento químico-venenoso (*Men.* 79e7-80b7). Quando neste estado, a alma sofre terríveis vertigens e tem a impressão de estar entorpecida; parece que seu mundo inteiro, composto por opiniões que supunha dominar, transformou-se em algo diferente, absurdo, e foge agora de seu domínio, como se fosse feito de estátuas súbita e magicamente trazidas à vida. O segundo passo nesse caminho consiste em reconhecer a própria ignorância, algo que normalmente é acompanhado por certo desgosto para consigo mesmo e certa raiva para com o filósofo que é o agente desse reconhecimento. Aqui a alma se apequena diante da imensidão do que há para investigar e apropria-se daquilo que realmente sabe. Ela é conduzida para uma posição ontológica distinta: se antes pertencia ao rol daqueles que se arvoram algum saber sem o possuir, agora pertence ao rol dos que têm consciência da própria ignorância e anseiam, porém, ao saber (*Lys.* 218a; *Phdr.* 278d; *Smp.* 202d). Ou seja, ela se torna realmente filósofa, pois é consciente do seu não-saber. Se isso acontece, inicia-se então a quarta fase: em conjunto com seus amigos ou com o filósofo, a alma se admira de que as coisas sejam como são, discorre sobre elas com a ajuda da razão e começa a vê-las verdadeiramente, sem as ilusões de outrora (*Tht.* 155c). Trespessado pela luminosidade advinda da

região suprassensível, seu mundo se transfigura e adquire características maravilhosas, mais concordes com a natureza do divino e do ser que realmente é. Depois de muito porfiar em tal caminho é que surge, repentinamente, a intelecção de alguma ideia, o penúltimo marco no caminho da filosofia. Aqui o filósofo pode regozijar-se por perceber com os olhos da alma um tipo especial de entidade que sacia sua fome de conhecimento e lhe ensina algo verdadeiro. Este momento euporético, no entanto, possui um quê de incompletude, pois não dura para sempre nem acontece apenas uma vez; ele é como que a recompensa que o filósofo alcança, talvez raramente, depois de muito lutar contra as amarras do mundo sensível, e deve ser reconquistado em cada investigação empreendida³³. É depois de já ter-se habituado às ideias que lhe ocorre compreender a todas a partir da visão de algo que parece estar além do próprio ser: a ideia do Bem. Esta, sim, é a visão derradeira que deve ser experimentada³⁴ por cada um de nós³⁵. A partir dessa visão e da compreensão de mundo que ela proporciona, o filósofo empreende o último passo, que é o retorno ao mundo empírico, onde deve tentar realizar a ideia de Bem e de Justiça.

33 ALBERT, 1991, p. 64; JAEGER, 2003, pg. 890.

34 “A alegoria insiste nas provas da subida e na impossibilidade de comunicar aos outros a realidade verdadeira que se contemplou, pois só a contemplação dessa realidade revela que a realidade verdadeira não passa de sombra. O conhecimento verdadeiro é portanto incomunicável; não pode ser demonstrado porque só é dado na visão que supõe uma longa preparação” (DUHOT, 2004, pg. 102). O comentário de Duhot é bastante preciso, com tal que não se entenda o “incomunicável” em sentido literal. Não é que não se possa falar sobre o Bem, pois Sócrates promete uma narrativa sobre ele e também diz que o filósofo deve ser capaz de defini-lo pelo discurso; é que cada um precisa viver a experiência de contemplação do Bem pondo sua própria pessoa em jogo.

35 O acesso ao Bem já está dado a todas as pessoas, a despeito de a maioria delas não conseguir captar todo o esplendor de tal ideia. Dito de maneira metafórica, o Sol é para todos, e até os mais ínfimos graus de conhecimento pressupõem a ‘luz’ do Bem a iluminá-los, pois o Bem é o que confere a tais objetos a própria capacidade de serem vistos (R. 507b). A diferença entre os objetos discutidos na Linha Dividida é uma diferença de clareza e verdade guiada pela distância ou proximidade que tais objetos mantêm em relação ao Bem (R. 509d): o mais baixo nível de cognoscibilidade significa, pois, a maior distância em relação à ideia donde toda a cognoscibilidade possível advém. Isso quer dizer, precisamente, que até o mundo das sombras é dalgum modo trespassado pelo Bem. A grande questão consiste, por conseguinte, em orientar nossa alma para essa ideia suprema, que só é atingida com muita dificuldade (R. 517c). Platão nota que, em relação ao justo e ao belo, muitas pessoas contentam-se apenas com aparências. No que toca ao Bem, contudo, algo como lhes diz que a aparência não é suficiente e elas então exigem o Bem real: é como se a alma tivesse um intuição profética (*apomanteuoménē*) de que somente o Bem é real, não obstante ande perplexa e embaída por aparências (R. 505d-e). Por fim, outro fator que mostra como o acesso ao Bem é aberto a todos consiste, pois, no fato de que este não é posto por ninguém (*anyphótheton*), mas existe impessoal e objetivamente (R. 510b). Assim, são errôneas as tentativas de compreender o Bem de forma aristotélica ou eudemonológica, como faz Penner (2006).

4. Conclusão

Considerado neste viés, portanto, vê-se que Platão enfatizou também o lado subjetivo da descoberta da verdade. Como Eduard Zeller (1893) notou, na filosofia do período clássico consuma-se uma síntese entre o objetivismo dos pré-socráticos e o subjetivismo dos sofistas. Embora haja profundas diferenças entre Platão e Aristóteles, tal visão é correta em relação a Platão, pois ele parece ter levado a sério a crítica sofística lançada contra as pretensões objetivistas de parte da filosofia pré-socrática – pois há nela autores que também reconhecem o papel epistemológico da subjetividade (Mondolfo, 1967) – e acreditado que o sujeito desempenha papel fundamental no acesso à verdade³⁶. Todavia, Platão não é um sofista e a verdade de que ele trata é mais do que a mera percepção individual, como em Protágoras, ou o plasmar de um discurso ilusório e persuasivo em uma ocasião propícia, como em Górgias. No seu caso, há uma verdade objetiva e igual para todos. O ponto é que ela só pode ser alcançada pelo indivíduo que modifica suas faculdades cognitivas; que altera seus desejos e sua relação com eles; que muda suas posições éticas mais arraigadas e que, em uma palavra, sofre verdadeira conversão de sua alma. Para usar de alguns jargões atuais, poder-se-ia dizer que, em Platão, a antropologia filosófica precede a metafísica. E é precisamente isso que torna sua filosofia tão peculiar. A observação de outros sistemas metafísicos mostra que muito raramente o filósofo exige que o sujeito se modifique para compreender sua filosofia. Normalmente, exige-se tão-somente que o leitor compreenda e memorize os argumentos para que tenha acesso à doutrina do filósofo, a qual pode ser

36 Na versão de Zeller (1893, p. 85-86), que segue Hegel, os pré-socráticos teriam mostrado interesse pelo 'objeto' em si, seja ele o que for (água, fogo, ar etc.), desconsiderando o sujeito que pretende conhecer tal 'objeto'. Os sofistas, em contrapartida, teriam investido contra tal perspectiva ao mostrar que o conhecimento do objeto depende enormemente do 'sujeito'. Exemplo disso seria a famosa sentença de Protágoras sobre os deuses, que, na visão de Hegel (1971, p. 405), antecipa o mesmo princípio filosófico depois adotado por Descartes e Kant, ou seja, a transcendentalidade do conhecimento. Na fase clássica da filosofia grega, teria então havido a síntese dialética entre ambas as posições. Essa descrição serviu como pano de fundo de inúmeras histórias da filosofia alemãs que sofreram influência de Hegel. Ela não é completamente verdadeira, pois, como Mondolfo (1967) demonstra, há pré-socráticos que se ocuparam também do aparato cognitivo do sujeito. Outros autores, como Heidegger, criticaram a ideia de que a Antiguidade chegou a pensar o 'sujeito'. Vide: ENGLER, 2019c.

resumida em um conjunto de proposições. Assim, requer-se do leitor/ intérprete tão-somente uma habilidade intelectual. De modo similar ao caso de certas religiões místicas, Platão acredita, ao contrário, que a compreensão final de sua filosofia é uma experiência não apenas proposicional, a qual deve ser atingida por cada um de nós e que pressupõe que nos alteremos para tanto. Vários problemas epistemológicos levantados pelos críticos do platonismo são, na verdade, problemas periagógicos.

Esse fato, aqui exposto em três aspectos, torna impossível que se compare a metafísica de Platão, sem mais, com a aristotélica. Aristóteles possui, ao contrário, uma filosofia da continuidade com o senso comum. Seu método endoxástico, que se ocupa em recolher e conciliar as opiniões de outros filósofos, da tradição grega e da sabedoria popular, é um claro sinal disso: para ele, tantos os filósofos quanto os homens comuns tentam abrir a mesma porta, conforme a belíssima metáfora da *Metafísica* (993b). Naturalmente, o cultivo da racionalidade torna o filósofo diferente do homem comum; exercitando seu intelecto, que é algo divino em nós (*E.N.* 1177a16), o filósofo se aproxima da atividade própria dos deuses, a contemplação (*theōría*). No auge dessa atividade ele apreende princípios intuitivos e não comunicáveis. Isso poderia dar a impressão de que Aristóteles também exige a modificação do sujeito que busca compreender sua filosofia. Todavia, a separação entre a sabedoria filosófica (*sophía*) e a sabedoria prática (*phrónēsis*), entre Tales e Péricles (*E. N.* 1141b), reflete a diferença incontornável com Platão, como Krämer (1972, p. 350) mostrou admiravelmente. Pois tal separação estabelece critérios distintos de verdade e não acarreta uma ruptura com o mundo cotidiano dos sentidos. Em Platão, o filósofo utiliza o mesmo tipo de sabedoria para julgar e reformar o mundo dos entes particulares e das ações; em Aristóteles, esse papel é exercido pelo homem prudente (*phrónimos*), cuja sabedoria não precisa alcançar o suprassensível nem romper com a empiria. Talvez por isso não haja, ao longo da *Metafísica*, nenhuma indicação de que a modificação subjetiva é *conditio sine qua non* da compreensão da verdade; esta é concebida como um dos quatro modos fundamentais de dizer o ser, ou seja, como uma proposição (*Met.* 1027b25-28).

Há outros filósofos que retomam algumas dessas características e revivem, pois, ímpetus genuínos do platonismo. A compreensão atópica da verdade e a noção de que a filosofia produz uma quebra com o mundo cotidiano, por exemplo, são endossadas pela noção husserliana de *epoché*. Husserl não é um platônico *tout court*, apesar de dizer, na preparação para a obra sistemática (*Systematisches Werk* 1921/1922), que ele nada mais fizera que continuar o trabalho da vida de Platão, seus esforços e mesmo suas figuras de pensamento³⁷. Mas nesse ponto em específico ele se mostra autenticamente platônico, uma vez que coloca o acesso à verdade na modificação do “eu” que conhece e, como Descartes antes dele, na quebra deliberada com a posição da atitude natural (*natürliche Einstellung*), para a qual o mundo cotidiano não é problemático nem filosófico. A *epoché* husserliana, que desperta o ego transcendental, reveste-se do mesmo traço disruptivo da saída da caverna platônica: trata-se de uma mudança radical (*radikal ändern*) do modo de apreciação cotidiana dos entes (HUSSERL, 1976, p. 61). Ainda que se trate de uma mudança teórica, aparentemente não ética nem iniciática, ela advoga de forma inequívoca a quebra com o mundo empírico.

A ideia de que a verdade só se revela depois da modificação ontológica do sujeito, por seu turno, reaparece em autores existencialistas. Kierkegaard, por exemplo, demanda do filósofo a saída do estágio estético e a entrada no estágio religioso. Em seu caso, o indivíduo que quer conhecer a verdade cristã precisa alterar seus juízos de valor e sua atitude ética perante a vida. Ele simplesmente não pode conhecer o que significa a fé verdadeira enquanto orientar-se pelo prazer, como Don Juan. Significativamente, Kierkegaard (1990, p. 67) chama essa saída de um estágio a outro de “movimento”. No impulso conversivo do platonismo, aliás, é que se pode localizar sua semelhança com as doutrinas místicas do Ocidente, do Oriente e da religião de mistérios grega. Outrossim, o puro sujeito do conhecimento de Schopenhauer, essencial para o conhecimento estético, retoma o caráter existencial do platonismo e prefigura igualmente a

37 Confira-se, a esse respeito, o fascinante livro de ARNOLD, 2017.

epoché husserliana. O fato de que o gênio conheça a ideia platônica sem fazer uso do princípio de razão suficiente, isto é, alijando-se da racionalidade operante em diversas ciências e na vida prática, lembra igualmente o momento disruptivo contido na passagem da *diánoia* para o *noús*. Por isso, Schopenhauer (1986, §36, p. 266) julga corretamente que o primeiro modo de consideração, o puramente racional, é o modo aristotélico, ao passo que o segundo, o genial, é no todo o de Platão.

E, por fim, a noção de que a filosofia é uma espécie de caminho é claramente revivida por Hegel, que denomina o processo de modificação da consciência natural e sua passagem por diferentes figuras de “caminho da dúvida” (*Weg des Zweifels*) ou, mais propriamente, “caminho do desespero” (*Weg der Verzweiflung*) (HEGEL, 1970, p. 72). Na *Fenomenologia do Espírito*, a descrição do *Bildungsroman* da consciência que atinge o saber absoluto conserva várias metáforas da caminhada encenada na alegoria da caverna; a consciência que é posta em movimento por um terceiro, o *para nós* do filósofo, vai experimentando diferentes tipos de verdade, de certeza e de entidades ao longo de sua jornada. No anúncio que o próprio Hegel fez da obra, ele afirma que “ela compreende em si as diferentes figuras do Espírito (*Gestalten des Geistes*) como estações do caminho (*Stationen des Weges*) através do qual o Espírito vem a ser Puro Saber ou Espírito Absoluto” (HEGEL, 1970, p. 593, trad. minha). Não poderia haver afirmação mais explícita sobre o caráter porético do pensamento. Isso sem falar que, no capítulo intitulado “Força e entendimento”, Hegel usa a metáfora do mundo invertido (*die verkehrte Welt*), que deriva originariamente da obra de Platão e que, como dito, constitui o evento primordial de toda a pedagogia filosófica platônica (HEGEL, 1970, p. 123)³⁸. Nada disso faz de Hegel um platônico *tout court*. No entanto, é claro como a mesma nota de Platão soa agora no filósofo da história.

Um filósofo com Heidegger, por mais antiplatônico que seja em seu afã de superar a metafísica dualista, parece permanecer no interior do platonismo

38 Confira-se o comentário de Gadamer, 1987, p. 29-47.

quando fala que a filosofia é um caminho. Pois conceber a tarefa filosófica como um caminhar pelo campo (*Feldweg*) ou pela floresta (*Holzwege*), ou então como marcas no caminho (*Wegmarken*), é ainda deambular no interior horizonte metafórico-conceitual com que Platão retratou o pensamento³⁹. Novamente, isso não faz de Heidegger um platônico; todavia, aliado a outros problemas, esse fato põe sérias dúvidas sobre o sucesso do projeto heideggeriano de superar a metafísica⁴⁰.

A rigor, o horizonte da filosofia como caminho é tão onipresente, que inclusive no cotidiano se utiliza uma miríade de metáforas relativas ao caminhar para designar o pensamento: “entrar em um tema” (*auf ein Thema eingehen*), “dar um passo além” (*to go a step further*), “divagar”, “dar voltas em torno de um assunto”, “estar no âmbito de” (*ambitus* provém de *ambulare*) etc. Se tais metáforas provêm do indo-europeu ou de uma filiação oculta à filosofia de Platão, pois, é algo que não pode ser decidido aqui. Porém, é no mínimo curioso que Platão tenha usado dessas imagens para retratar sua filosofia e que eles retornem em fases posteriores da história.

Isso talvez pudesse confirmar a famosa ideia de Whitehead (1978, §39), para quem a mais segura caracterização da tradição filosófica ocidental consiste em dizer que se trata um conjunto de notas de rodapé à filosofia de Platão; ou então a intuição de Ortega y Gasset (1965, p. 188), que julga ser o platonismo não uma doutrina fixa, mas um pensamento aberto, um magma doutrinal de cujo intenso calor a tradição do Ocidente tem-se nutrido até os dias de hoje. Nenhum desses dois filósofos pretende negar a originalidade dos pensadores posteriores a Platão. Eles pretendem, pelo contrário, assinalar o momento privilegiado de que a reflexão platônica desfrutou e o fato de que a “energia” dos autores posteriores deriva em grande parte da erupção originária de Platão, uma rica e inexaurível mina de sugestões teóricas, conforme Whitehead. Poderíamos

39 Como sabido, Heidegger escolheu como epígrafe de suas obras completas a expressão “Wege, nicht Werke” (Caminhos, não obras). O caráter porético da filosofia é constantemente reafirmado na obra madura do autor (cf. Heidegger, 1989, p. 11), e serve também de epígrafe ao livro “Caminhos da Floresta” (*Holzwege*). Cf. HEIDEGGER, 1972.

40 CF. ENGLER, 2014.

explicar esse fato com maior rigor, se disséssemos que os filósofos posteriores retomam vários *tópoi* que a filosofia platônica trouxe originariamente à luz, como, nesse caso, o *tópos* da filosofia enquanto caminho. Porém, isso seria assunto para outro artigo⁴¹.

Em verdade, outra comparação possível para refletir sobre a ação da filosofia platônica ao longo da tradição ocidental é uma metáfora biológica, retirada do reino dos fungos. Na parte superior e visível, os corpos e chapéus dos fungos assumem formas assaz originais, como se fossem seres autônomos. Abaixo deles, todavia, há uma rede de conexões que os auxilia na alimentação e é também responsável por sua reprodução: trata-se da hifa. Tal como uma hifa, a filosofia de Platão parece espalhar-se às ocultas pelo subsolo da filosofia. Na superfície, cada filosofia parece diversa e única, o que gera a impressão de que o pensamento platônico já foi superado e não influencia os filósofos modernos e contemporâneos. Entretanto, no âmbito de suas raízes – naquelas intuições metafísicas tão elementares que nem ao menos são tematizadas – há uma conexão com a tradição platônica que alimenta, irriga e reproduz os mais variados pensamentos.

Referências

ALBERT, K. **Sul concetto di filosofia in Platone**. 1. ed. Traduzione italiana: Paola Traverso. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

ALMEIDA, N. E. A metafísica platônica como método das formas. **Dissertatio**. n. 49, UFPEL, p. 175-245, 2019.

ALTMAN, W. H. F. **Plato the teacher: the crisis of Republic**. Lanham, MD: Lexington Books, 2012.

_____. **The Guardians in Action: Plato the Teacher and the Post-Republic**

41 Esse caminho foi originariamente proposto por Hadot (2012, p. 37), que considera a história da filosofia sob a perspectiva da retomada de *tópoi* da Antiguidade tardia. Trata-se de uma ideia valiosíssima para a apreciação da influência dos filósofos antigos sobre os modernos e contemporâneos. Para aplicação pontual da ideia de Hadot, especificamente no caso de Schopenhauer e Nietzsche, cf. ENGLER, 2019b; ENGLER, 2017b. Outra estratégia possível é a investigação de momentos essenciais (*Wesensmomente*) em que um autor apropria-se do legado antigo; Arnold (2017) adota essa perspectiva em seu livro sobre o platonismo de Husserl.

Dialogues from Timaeus to Theaetetus. Lanham: Lexington Books, 2016.

_____. A ordem de leitura dos diálogos de Platão. **Dissertatio**, n. 49, UFPEL, p. 312-355, 2019.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. II. Trad. do grego: Giovanni Reale. Trad. do italiano: Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2014, vol. II.

_____. **Nicomachean Ethics**. Transl. H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge/MA, 1926.

ARNOLD, T. **Phänomenologie als Platonismus**. Zu der platonischen Wesensmomente der Philosophie Edmund Husserls. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.

BARATIERI, P. **Dialética, diálogo e retórica: uma leitura do Fedro**. 2014. 313 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

BONITZ, H. Zur Erklärung Platonischer Dialoge. **Hermes**, 5. Bd., H.3, p. 413-442, 1871..

BRANDÃO, R. M. As origens do paradigma desenvolvimentista de interpretação dos diálogos de Platão. **ARCHAI**, n. 18, sept-dec., p. 75-111, 2016.

BÜTTNER, S. **Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung**. Tübingen: A. Francke Verlag, 2000.

CAIN, R. B. **The Socratic Method: Plato's Use of Philosophical Drama**. New York: Continuum, 2007.

CORNFORD, F. M. **Plato's Theory of Knowledge**. London, Routledge & Kegan Paul Ltda, 1979.

CUSHMAN, R. E. **Therapeia: Plato's conception of philosophy**. 4^a ed. New Brunswick: Transaction Publishers, 2007.

DESTRÉE, P.; HERRMANN, F. **Plato and the Poets**. Boston: Brill, 2011.

DUHOT, J. **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo: Loyola, 2004.

ENGLER, M. R. **Tò thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio psíquico da filosofia em Platão**. 2011, 250 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. Resenha de Spectacles of truth in classical Greek philosophy. Theoria in its cultural context (Andrea W. Nightingale). **Hypnos**. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade, v. 27, p. 346-351, 2011b.

_____. A experiência pré-platônica da teoria. **Revista Peri** (UFSC), v. 5, p. 123-145, 2013.

_____. Heidegger, Hölderlin e a fundação poética: superação da metafísica e platonismo. **Revista Peri** (UFSC), vol. 6, n. 1, 2014.

_____. Zu Platons künstlerischer Bestimmung der Philosophie: die Dialoge als höchste Form von Dichtung. **Archai**, n. 19, p. 93-129, 2017.

_____. Nietzsche e a inspiração poética: a oscilação entre os modelos de Platão e Aristóteles. **Dissertatio** - UFPEL, p. 113-130, 2017b.

_____. A errância do filósofo platônico: dogmatismo, ignorância e aporia. **Revista Guairacá** – UNICENTRO, p. 85-109, 2018.

_____. Rezension von Altman, W. The Guardians in Action: Plato the Teacher and the Post-Republic Dialogues from Timaeus to Theaetetus (2016). **Archai**, v. 27, p. 1-10, 2019.

_____. Schopenhauer e a topica admirationis: sobre a origem da filosofia. **TRANS/FORM/AÇÃO** (UNESP), v. 42, p. 9-32, 2019b.

_____. A sentença de Protágoras sobre os deuses e a unidade de sua doutrina. **Veritas** (PUC- Porto Alegre), v. 64, p. 1-32, 2019c.

ERLER, M. **Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987.

GADAMER, H. G. Plato als Porträtist. In: GADAMER, H. G. **Wege zu Plato**. Stuttgart: Reclam, p. 140-192, 2001.

_____. Die verkehrte Welt. In: GADAMER, H. G. **Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 29-47, 1987.

GONZALEZ, F. Preface. In: GONZALEZ, F. (ed.). **The Third Way: New Directions in platonic Studies**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, p. vii-xi, 1995.

GRISWOLD, C. (ed). **Platonic Writings, Platonic Readings**. New York and London: Routledge, 1988.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Elogio da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. F. W. **Phänomenologie des Geistes**. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1970.

_____. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

HEIDEGGER, M. **Holzwege**. Fünfte Auflage. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

_____. **Der Feldweg**. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. **Wegmarken**. 2ª Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HÖSLE, V. **Platon interpretieren**. München: Verlag Ferdinand Schöningh, 2004.

HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie**. Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAHN, C. **Plato and the Post-Socratic Dialogue**. The Return to the Philosophy of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. (Trad. de Maria José Marinho) Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

_____. **O conceito de ironia**. Constantemente referido a Sócrates. Petrópolis: Vozes, 2013.

KLEIN, J. **A Commentary on Plato's Meno**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965.

KRÄMER, H. J. Platon und Aristoteles in neuer Sicht. **Vittorio Klostermann**: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 26, H.3 (Jul-Sep), p. 329-353, 1972.

LAÉRCIO, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário G. Kury. Brasília, Editora UNB, 1988.

LESKY, A. **A History of Greek Literature**. New York: Apollo Editions, 1966.

LOPES, R. A ordenação dos diálogos de Platão. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (coord.). **Platão**. Coimbra Companions. Imprensa da Universidade de Coimbra: 2018, p. 78-99.

MICHELINI, A. E. (ed.). **Plato as Author: the Rhetoric of Philosophy**. Leiden/Boston: Brill, 2003.

MONDOLFO, R. **O homem na cultura antiga**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

NAILS, D. **The People of Plato**. A Prosography of Plato and other Socratics. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

NEHAMAS, A. Plato on the Imperfection of the Sensible World. In: FINE, G. (Ed.).

Plato 1: *Metaphysics and Epistemology*. Oxford: OUP, p. 171-192, 1999.

NIGHTINGALE, A. W. **Spectacles of truth in classical Greek philosophy.** *Theoria in its cultural context*. New York: Cambridge University Press, 2009.

NUSSBAUM, M. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

ORTEGA y GASSET, J. La idea de principio em Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. In: ORTEGA Y GASSET, J. **Obras completas**. Tomo VIII. 2a ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 61-352.

PENNER, T. **The Forms in the Republic. The Blackwell Guide to Plato's Republic.** Malden/Mass.: p. 234-263, 2006.

PLATÃO. **Platonis Opera**. Tomus I (org. E. A. Duke et alli). New York: Oxford University Press, 1995.

_____. **Platonis Opera**. Tomus II (org. John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1901.

_____. **Platonis Opera**. Tomus III (org. John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1903.

_____. **Platonis Opera**. Tomus IV (org. John Burnet) New York: Oxford University Press, First Published 1902.

_____. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2016.

PRESS, G. Plato's Dialogues as Enactments. In: GONZALEZ, F. (ed.). **The Third Way: New Directions in platonic Studies**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, p. 133-155, 1995.

SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SILVERMAN, A. **The Dialectic of Essence: a Study of Plato's Metaphysics**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

ROWE, C. The Literary and Philosophical Style of Republic. In: SANTAS, G. **The Blackwell Guide to Plato's Republic**. Malden/Mass.: p. 7-23, 2006.

STENZEL, J. **Platone educatore**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1974.

VEGETTI, M. **Guida alla lettura della Repubblica di Platone**. 4ª edizione. Bari: Laterza, 2007.

_____. **Quindici lezioni su Platone**. Torino: Einaudi, 2003.

WHITEHEAD, A. N. **Process and Reality**. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University Of Edinburgh during the Session 1927-28. New York: Free Press, 1978.

ZELLER, E. **Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie**. Vierte Aufag. Leipzig: O. R Reisland, 1893.

ZUCKERT, C. **Plato's Philosophers**: the Coherence of the Dialogues. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.