



## O reverso da dialética: lógos e epistème na pólis clássica

The Reverse of Dialectic: *logos* and *episteme* in the classic *polis*

Rodolfo Rachid<sup>1</sup>

e-mail: rodolforachid@uol.com.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0001-7207-2909>

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v8i2.36193>

**RESUMO:** O artigo investiga a constituição da figura do filósofo, formulada por Platão em seus *Diálogos*, salientando as diferenças substanciais entre a ciência dialética e suas artes opostas, como a retórica e a sofística na *pólis* ateniense clássica. A atual pesquisa demanda uma nova abordagem da fisionomia do filósofo, dada por Platão nos *Diálogos*, especialmente em *República V e VI*, *Fedro* e *Sofista*, que denomino hermenêutica cultural, a fim de demonstrar que a atividade compositiva de Platão ressalta a coexistência entre os discursos figurativo e racional, pela qual ele concebe a natureza mítica e filosófica do ser e do não ser, da opinião, descrita como intermediária entre o ser puro e o não ser absoluto e, por fim, da ciência. Pretendo examinar que, se o sofista e o rétor elaboram uma imitação doxástica, fundamentada na arte antilógica, o filósofo produz uma imitação investigativa, baseada na ciência da verdade, conhecimento e ser.

**PALAVRAS-CHAVE:** dialética; retórica; sofística; ontologia; epistemologia; Platão

**ABSTRACT:** This paper investigates the constitution of philosopher's portrait, formulated on Plato's *Dialogues*, underlying the substantial differences between dialectic science and its opposite arts, such as rhetoric and sophistic in the Athenian classic *polis*. The current research requires indeed a new approach of philosopher's physiognomy, given by Plato on *Dialogues*, especially on *Republic V and VI*, *Phaedrus* and *Sophist*, which I called cultural hermeneutic in order to demonstrate that Plato's written activity points out the coexistence between figurative and rational discourses, by which he conceives the mythical and philosophical nature of being and not being, of opinion, described as an intermediate of unmixed being and absolute not being and, at least, of science. I intend to examine that if the sophist and the *rhétor* beget a doxastic imitation, based on antilogic art, the philosopher produces an investigative imitation, ruled on the science of truth, knowledge and being.

**KEYWORDS:** dialectic; rhetoric; sophistic; ontology; epistemology; Plato

<sup>1</sup> Doutor em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.



À Maria Sylvia de Carvalho Franco e à Anna Lia Amaral de Almeida Prado  
(*in memoriam*), que me iniciaram no espírito e na letra desse  
cosmos sempiterno que é a *pólis* ateniense.

## Introdução

Revelar os temas caros ao autor Platão nos exige um paciente e acurado trabalho de limpeza das categorias longamente sedimentadas em nossos quadros de pensamento. Coexistem na obra platônica duas linhas de pensamento, consideradas inconciliáveis por parte de sua extensa fortuna crítica, a reflexão política e a experiência do sagrado. Não se trata de entender os *Diálogos* nem por uma suposta metafísica, que separa os reinos do inteligível e do sensível, concebendo a pluralidade fenomênica como uma cópia degradada do paradigma inteligível, mero sucedâneo do modelo, nem por um pretense materialismo, que circunscreve Platão à crítica das instituições políticas, mas se trata, sobretudo, de entendê-los por um indissociável liame entre as suas dimensões tanto cultural<sup>2</sup> quanto política, entretecendo os planos da mitopoesis e da conseqüente filosofia nascente. O aparecimento da retórica, dos discursos antilógicos e de seu registro logográfico permitem a Platão compreender tanto os limites quanto os efeitos dos discursos persuasivos para a *pólis*. Se, de um lado, a antilogia, opondo os discursos antitéticos, atestados tanto na deliberação política quanto na eloquência judiciária, produz a doxosofia, o saber aparente, e a doxomimética, imitação aparente; de outro, a filosofia, retomando o horizonte cultural, promove a dialética, compreendida como a mais consumada retórica e a mais elevada ciência, projeto concomitantemente epistêmico e retórico, cultural e político, mítico e lógico. Se o discurso antilógico aceita que o mundo fenomênico é apenas uma pluralidade aparente, o discurso filosófico busca antes pensá-lo por sua participação na inteligibilidade. A conspícua ontologia platônica

---

<sup>2</sup> Por culto se entende a interpelação do divino no humano e o modo pelo qual o homem constitui formas a fim de manifestar essa interpelação. Ver TORRANO, 2019, p. 43. A interpelação socrática ao seu nume, presente nos *Diálogos*, manifesta a postura cultural do dialético em relação ao caráter venerando da verdade. Sobre a relevância do nume socrático e sua interpretação em autores como Apuleu, que o compreende em seu *De Deo Socratis*, apreensível tanto pela voz (*phonê*) quanto pela visão (*ópsis*), e Plutarco, restringindo sua manifestação na linguagem. Ver VASILIU, 2012, p. 101: “Le démon livre à la connaissance de soi une image comme une cartographie intérieure vraisemblable. C’est le reflet de cette médiation que l’on perçoit à la suite d’une longue démarche d’instruction et de contemplation, dans la distinction des ressemblances et par un usage à la fois dialectique et réflexif du langage en tant que pure relation, dans un rapport à la fois réfléchi et éthique (responsable) envers soi et envers autrui”. Por hermenêutica cultural entendo o modelo hermenêutico de codificação das formas sagradas existentes na religião grega arcaica e clássica, presentes na *pólis* ateniense clássica em uma linguagem que se pretende uma *epistême*. Compreender Platão por uma hermenêutica cultural não significa entendê-lo por uma lógica apodítica que manifesta as irrevocáveis exigências de completude e consistência, prescrevendo na obra ausências de antinomias e lacunas, mas, antes, por um discurso em que o plano conceitual se funda na interpretação das estruturas míticas do mundo grego, exemplificada pela correlação entre o ser, o conhecimento e a verdade, não denotando ainda a ulterior cisão entre o mítico e o lógico, o retórico e o epistêmico, o político e o cultural. O filósofo privilegia tanto a natureza do discurso oral e o seu conseqüente registro escrito, imagem do paradigma oral, quanto as suas presumíveis afecções na alma do ouvinte e do leitor.

atestada nos *Diálogos* se origina da compreensão das complexas relações instituídas entre os produtores de discurso na *pólis* ateniense clássica e de suas complexas concepções do mundo fenomenal.

As categorias modernas de pensamento correlatas à tese da historicidade das estruturas mentais, cindindo o campo da reflexão em estágios evolutivos da consciência filosófica, referentes à transição do discurso figurativo arcaico para o discurso conceitual clássico, de um pensamento mitopoético para um pensamento que se quer unicamente filosófico, descuram da tecitura entre o âmbito simbólico e o conceitual, entre o horizonte cultural e o político, entre o retórico e o filosófico. Restituir a participação da imagem e da imaginação no campo epistemológico constitui uma das metas precípua do pensamento e da linguagem platônicas, haja visto que a dialética filosófica se opõe à doxosofia e à má logografia na construção da ortologia da imagem. A crítica platônica à retórica precisa ser aduzida, de um lado, de sua própria invenção como registro escrito dos discursos orais, como mera logografia, tornando a escrita, pelo prisma pedagógico, deletéria, e, de outro, do elogio retórico da presunção e da verossimilhança ante a verdade e o conhecimento defendidos pela dialética. A forma literária dos *Diálogos* seria “um meio de proteger a classe de conhecimento filosófico da ilícita e capciosa crença na possibilidade de sua apropriação pela difusão por escrito das formulações proposicionais”<sup>3</sup> (MIÉ, 2004, p. 26). A forma dialógica com seus discursos breves, efetuados pela prática reiterativa e purgativa do *elénkhos* socrático, longe de induzir o leitor à imediata anuência de suas premissas, a exemplo da retórica logográfica, permite-lhe aferir as teses propostas em um exercício realmente dialético, no qual se combinam o domínio da imaginação, do pensamento e também da linguagem.

A constituição do discurso filosófico, tal como se revela nos *Diálogos* de Platão, se realiza em sua emulação com os outros discursos existentes na *pólis* ateniense clássica. Barbara Cassin, em recente estudo proveniente de conferência no Centre Léon Robin, propugna que a história da retórica, como um *lógos* diverso da filosofia, se vincula não somente à filosofia e à história da filosofia, mas também à poesia e à história da poesia, uma vez que ambas se mostram nos *Diálogos* como contraexemplos da filosofia, tal como definida por Platão<sup>4</sup>. Evidencia-se em fins do século V, época do nascimento de Isócrates e Platão, e no primeiro quartel do século IV, tempo do surgimento das escolas dos referidos

<sup>3</sup> Todas as traduções de citações em língua moderna são minhas.

<sup>4</sup> CASSIN, 2015, p. 25: “Ajoutons que l’histoire de la rhétorique, comme *logos* différent de celui de la philosophie, c’est à penser non seulement dans son rapport à la philosophie et à l’histoire de la philosophie, mais évidemment aussi dans son rapport à la poésie et à l’histoire philosophique de la poésie. La poésie, dont la définition varie d’une amplitude maximale (faire passer du non-être à l’être) à une singularité littéraire normée en sous genres (épique, lyrique, tragique...), est l’autre enjeu de *logos* crucial pour Platon”.

autores, uma indistinção entre o que a história da filosofia ulteriormente chamou retórica e filosofia<sup>5</sup>. A análise das formas discursivas na cidade ateniense dos séculos IV e V a.C., entendidas como uma prática social historicamente determinada ou, pelo menos, instituída<sup>6</sup>, tem sido objeto de extenso debate pela comunidade acadêmica, levando os estudiosos à exposição dos procedimentos argumentativos adotados pelos autores antigos, uma vez que o *lógos* se dá a conhecer por sua correlação, no caso de Platão e Antístenes, ou por sua não correlação, no caso de Isócrates, com os níveis ontológico e epistemológico, presentes no entendimento da realidade fenomênica. As relações existentes entre retórica e filosofia, desenvolvidas nos estudos organizados por Barbara Cassin, auxiliam na evidência de um discurso para além de uma pretensa racionalidade que abole o domínio imagético, discutindo a forma como o *lógos* grego se constitui pela reflexão de suas possibilidades e capacidades de representação do real, em suas múltiplas definições, poéticas, filosóficas, retóricas. Platão opera em seu texto uma permanente relação de afastamento entre o filósofo e os outros gêneros produtores de discurso, que empregam a mera aparência ausente do nexos inteligível. Os *Diálogos*, constituindo um original gênero do discurso surgido na tradição escrita do mundo grego, correlato sensível da dialética inteligível, requerem uma apropriada hermenêutica isenta de pré-juízos. O intérprete de Platão deve atentar para a relação especulativa que se estabelece entre o plano dialógico inteligível e o plano textual sensível, entre a imagem sensível, que é a escrita, e o modelo inteligível, relativo à oralidade, rejeitando qualquer formulação extrínseca ao próprio elemento textual a partir de uma hipotética leitura esoterista da obra, pois a escrita para o filósofo ateniense não é mero sucedâneo da oralidade, mas uma imagem do inteligível.

<sup>5</sup> Edward Schiappa (2003, p. 44), reconstituindo a gênese do termo *rhetoriké* nas fontes clássicas, atesta seu aparecimento no *Górgias*, uma vez que Platão foi um profícuo inventor de substantivos finalizados em *iké*, designando as artes verbais, tais como erística (*eristiké*), dialética (*dialektiké*), antilogia (*antilogiké*) e, assim, retórica (*rhetoriké*), ratificando a inovação linguística promovida pelo filósofo ateniense. Aldo Brancacci problematiza, por sua vez, a conspícua tese de Schiappa de que Platão cunhou o termo *rhetoriké*, defendendo a hipótese de que *rhetoriké* aparece previamente em *Sobre os autores de discursos escritos* e também em *Sobre os sofistas* do rétor Alkídamas, pupilo de Górgias, este último conjecturalmente datado em 390 a.C., posterior ao *Contra os sofistas* de Isócrates e anterior, portanto, ao *Górgias* de Platão, redigido no em torno de 385 a.C. (BRANCACCI in CASSIN, 2015, p. 40.)

<sup>6</sup> WOLFF in GOURINAT, J.B. et LEMAIRE, J. 2016, p. 21. Ao *lógos* do poder, presente na época auroral da filosofia no poeta arcaico, no adivinho e no rei da justiça correlato ao *nómos basileús*, definido pelo regime magistral da verdade, em que “o direito de declarar legitimamente as verdades socialmente mais elevadas é reservada a certos indivíduos de exceção”, se sobrepõe na época clássica da filosofia o poder do *lógos*, pautado pelo regime democrático da verdade, cujos procedimentos de transmissão de verdades são a retórica, a dialética e a ciência, determinadas pela máxima de que, por um lado, no ato locucionário se expõem assertivas visando à pretensão veritativa, estágio, segundo Wolff, da isegoria lógica, ou seja, o direito igual para todos de argumentar e, por outro, no ato ilocucionário se afere a capacidade de todo auditor de julgar, momento da isocrítica interlocutiva, isto é, o direito igual de julgar. A análise percuciente de Wolff distingue as propriedades dos três procedimentos, retórica, dialética e ciência, respeitando a classificação aristotélica relativa respectivamente à *Retórica*, aos *Tópicos* e aos *Analíticos*, circunscrita à persuasão retórica, ao convencimento dialético e à demonstração científica.

## As afinidades eletivas

O reconhecimento do ofício do filósofo e a reta apreciação de seu poder dialético<sup>7</sup>, diferenciando-os das outras artes e de outros gêneros produtores de discursos existentes na *pólis* clássica, como o rétor, o poeta e o sofista, são tópicos centrais para a interpretação dos *Diálogos*. A dialética é apresentada nos livros VI e VII da *República* como o procedimento filosófico por excelência e o filósofo é entendido em *República* V como sendo *stricto sensu* o dialético em oposição àqueles que praticam a filodoxia e a doxosofia. A constituição da figura do filósofo realizar-se-á em *República* V pelo discrimine de seus gêneros dessemelhantes, contrapondo-o a seus contraexemplos, por exemplo, os amantes de honras e os amantes da opinião, restritos ao campo das aparências, dando a ver uma crítica cerrada, por parte de Sócrates, aos muitos amantes de imagens e de espetáculos. A apreciação das identidades e diferenças de funções e de natureza entre a comunidade de mulheres e a dos guardiões depende da correta aplicação do método de divisão por formas, empregado em *República* V, consistindo na atribuição de semelhanças e dessemelhanças a determinados gêneros. Pela referida divisão, entender-se-ia a multiplicidade fenomênica não como um mero amálgama confuso de partes indistintas, mas como um todo compósito e completo, pluralidade aparente, organizado entre gêneros que tanto podem combinar-se quanto se excluírem mutuamente. O livro V da *República* prepara o interlocutor para as questões ontológicas atestadas nos livros VI e VII, onde se apresentam os gêneros sensível e inteligível. Se se homologa haver para naturezas diferentes ocupações respectivamente diferentes e se a natureza da mulher é diferente da natureza do varão, não seria reprochável atribuir às diferentes naturezas ocupações semelhantes. O poder da arte antilógica (*dýnamis tês antilogikês tékhnēs*), ironiza

<sup>7</sup> Afere-se em *Ménon* 75c o emprego tanto da forma verbal *dialégesthai* quanto da forma nominal *dialektikóteron* mediante a evidência socrática do correto uso do *elénkhos*. Sócrates explora, pela refutação, as confusões do sensível e da opinião, existentes na pluralidade aparente, compelindo seu interlocutor à contradição sobre um mesmo assunto, purificando-o de seu pseudosaber. Sócrates defende que, se pretendem mutuamente dialogar (*dialégesthai*), dever-se-ia responder de modo mais suave e mais dialético (*praióteron kai dialektikóteron*) (*Men.* 75 d), posicionando-se na interlocução não como um erístico refutador nem como um agonista, mas como dialético, respeitando as regras do diálogo, já que o mais dialético necessita não apenas responder as coisas verdadeiras, mas sendo inquirido, reconhecer, por intermédio delas mesmas, saber. Harold Cherniss atesta em seu texto seminal relativo à economia filosófica da teoria platônica das ideias que Platão demonstrou no *Ménon* a premência de haver uma teoria ética coerente, apoiada numa epistemologia, reunindo no mesmo nexo os âmbitos ético, ontológico e epistemológico. Cherniss defende que a economia filosófica da teoria platônica das Formas supõe a subordinação ontológica, epistemológica e ética dos fenômenos aos três critérios fundamentais de existência, conhecimento e valor, de modo que a hipótese das ideias permite a Platão unificar a pluralidade fenomênica, assegurando à multiplicidade aparente sua participação na inteligibilidade. Ver CHERNISS in PRADEAU, 2004, p. 163. Cf. KAHN, 1996, p. 305: “In *Meno* 75 d we find what may well be the first occurrence in Greek of the nominal stem *dialektik\** that will (in the *Republic*) provide dialectic with its name. The contrast here is not with rhetoric but with eristic, that is to say, not with speechmaking but with a different mode of argumentation by question-and-answer”; Cf. ROBINSON, 1962, p.85: “In the *Meno* (75 c,d) the technical adjective ‘*dialectical*’ is opposed to ‘*eristical*’; and the content there given to the opposition is that dialecticians are gentle and friendly to each other, that they try to say the truth, and that they answer by means of things of which the questioner admits a knowledge”; ver DIXSAUT, 2001, p.35: “La pratique de la discussion (le *dialegesthai*) appelle ici la formation de l’adjectif, *dialektikoteron*, au comparatif puisque l’eristique emploie le meme mode d’argumentation par questions et réponses. Pour se distinguer de lui, il ne suffit donc pas d’opposer la brachylogie à sa macrologie, comme c’était le cas quand il s’agissait de se distinguer du rhéteur. Une discussion n’est en effet ni une querelle (*eris*) ni une lutte (*agón*)”.

Sócrates, é nobre, afirmando que muitos lhe parecem se lançar inadvertidamente à antilogia, supondo não rivalizarem, porém dialogarem (*ouk erízein, allà dialégesthai*)<sup>8</sup>, não sendo capazes de examinar o que se diz (*tò legómenon episkopeîn*) e diferir pelas formas (*diairoúmenoi kat'éide*), mas apegando-se meramente ao nome mesmo (*kat'autò ónoma*), utilizam-se uns contra os outros da contradição do que foi dito pela disputa, não pelo diálogo (*éridi, ou dialékto*) (*Rep.* V 454a), de modo que, se fixando vigorosamente apenas no nome e rejeitando que naturezas diferentes tenham as mesmas ocupações, não se examinou, na arte erística, a forma da diferença e identidade naturais (*tò eídōs tēs hetéras te kai tēs autēs phýseos*), quando se atribuíram as ocupações diferentes às naturezas diferentes e as ocupações semelhantes às mesmas naturezas (*Rep.* V 454b).

A dialética se difere da erística, pois esta se atém a convenções, apartando o nome do ser, e aquela, distinguindo os gêneros, não é alheia à natureza e ao costume. Privilegiando o poder dialético em face do antilógico, torna-se preciso diferenciar o dialético daqueles que exercem a antilogia. Sócrates ressalta que é preciso diferenciar quem são os filósofos, deferindo-lhes o princípio, expondo que lhes cabe, apreendendo a filosofia, comandar na melhor cidade, diferentemente dos outros que, não a apreendendo, apenas obedecem, em seu servilismo, a quem comanda<sup>9</sup>. Os filósofos amam o espetáculo da verdade (*philothéámonas tēs aletheías*) (*Rep.* V 475e). O discrimine entre a aparência e a verdade possibilita a diferenciação entre os amantes de espetáculos e da verdade, pois aqueles se deleitam com as belas vozes, belas cores e também belas figuras assim como tudo o que é produzido a partir delas, todavia seu pensamento (*diánoia*) é incapaz de observar e também deleitar-se (*ideîn te kai aspásasthai*) com a natureza do belo em si (*tèn phýsin autoû toû kaloû*) (*Rep.* V 476b).

Os homens capazes (*hoi dunatoí*) de ascender ao belo (*tò kalón*) e de observá-lo em si (*horân kath'autô*) são verdadeiramente raros (*Rep.* V 476c). O filósofo possui a capacidade dianoética de contemplar o belo em si, não se aprazendo com o meramente belo, com a simples aparência de

<sup>8</sup> Charles Kahn defende que o trecho supracitado de *República* V se relaciona retrospectiva e prospectivamente a outros diálogos, à medida que retrospectivamente remonta ao contraste entre dialética e erística, registrado em *Mênon*, *Eutidemo* e *Fédon*, e prospectivamente remete à concepção de dialética como método de divisão por gêneros (*diáiresis katà gène*), atestada conspicuamente no *Fédro* e nos diálogos finais, *Sofista*, *Político* e *Filebo*, ao passo que escassamente evidenciado em *República*. Cf. KAHN, 1996, p. 326: “So a reader (who may or may not be familiar with the *Meno* and the *Euthydemus*) will recognize in the notion of *dialegesthai* mentioned in *Republic* V, and characterized there as the ability to draw relevant distinctions ‘by dividing according to kinds’, a reference to Plato’s own conception of serious philosophical discourse. Such a reader is prepared, then, to give *dialegesthai* its new, more potent meaning when it reappears in the context of the Divided Line at the end of Book VI”; Cf. ROBINSON, 1962, p. 85: “The more detailed connotation of ‘eristic’ and ‘antilogic’ tends to be whatever Plato happens to think of as bad method at the moment, just as ‘dialectic’ is to him at every stage of his thought whatever he then considered the best method”.

<sup>9</sup> Cf. BRISSON in DIXSAUT, 2002, p. 45: “Jusqu’à Platon, le terme *sophía* peut recevoir n’importe quel contenu dans la mesure où la *sophía* n’est, dans le monde sensible, liée à aucun contenu particulier (...) Peut donc être qualifié de *philosophos* quiconque fait l’apprentissage d’une *sophía*, quelle que soit la nature de l’activité impliquée (...) C’est aussi dans ce sens large qu’Isocrate utilise les termes *philosophos* et *philosophía*. Mais pour Platon, le terme *philosophía* ne désigne plus l’apprentissage d’une *sophía* humaine. (...) Elle devient aspiration à une *sophía* qui dépasse les possibilités humaines, car son but ultime est la contemplation d’un domaine d’objets, le monde des formes intelligibles, dont le monde des choses sensibles n’est qu’un reflet”.

beleza, espargida na multiplicidade fenomênica, passível de turvar o julgamento e a opinião dos muitos, entorpecendo-lhes as almas. O ofício filosófico consiste em diferenciar, pelo pensamento, os múltiplos sensíveis de suas formas inteligíveis, de sorte que o mundo fenomênico pode ou não revelar o inteligível pelo recurso ao sensível. A realidade fenomênica, dada sua natureza compósita manifesta na comunidade de corpos e ações, pode induzir os amantes do ouvir e de espetáculos ao erro e à ignorância. A relação de afastamento entre esses amantes afeiçãoados à aparência e o filósofo é evidenciada na relação figurativa entre o sonho e a vigília, entre a vida onírica hipnótica e sua contraface, a vida desperta sábia. Se o homem reconhece apenas belas ações, haja visto que se atém meramente ao plano do sensível, mas não reconhece nem o belo em si nem é capaz de se dirigir para o que lhe concede o conhecimento, ele vive imerso em sonho. O sonhar não é outra coisa senão, tanto em sono quanto desperto, conduzir-se para o símile, acreditando ser este não o símile, mas sim o modelo, confundindo o paradigma com as suas múltiplas imagens, o inteligível com seus múltiplos sensíveis. Mas quem se dirige retamente para o belo em si, correlato à ideia transcendente do belo, sendo capaz de contemplá-lo em si e em seus participantes, não pensando o belo nem por seus participantes tampouco esses pelo belo, evitando confundi-los e diferenciando a forma inteligível de suas várias manifestações fenomênicas, parece viver desperto e não em sonho, não confundindo nem o paradigma inteligível com as suas múltiplas imagens sensíveis nem a vida desperta sábia com a vida onírica hipnótica. Assim, o pensamento (*diánoia*) daquele que conhece (*gignóskontos*) é retamente denominado juízo (*gnómen*), enquanto quem opina (*doxázontos*) é nomeado opinião (*dóxan*) (*Rep.* V 476 d). Se o conhecimento (*gnósis*) incide sobre o ser (*tò ón*) e a nescidade (*agnosía*) sobre o não ser (*mè ón*), há, precisamente, um intermediário entre o ser puro e o não ser absoluto, entre os horizontes ôntico e meôntico, entre a luz diurna e a noite escura, entre a ciência (*epistème*) e a ignorância (*agnóias*) que é a opinião<sup>10</sup> (*Rep.* V 477b). A opinião é entendida como intermediário entre, de um lado, a plenitude do ser e de sua inteligibilidade, revelada pela posse da ciência, e, de outro, o recôndito

<sup>10</sup> De acordo com Charles Kahn entre o ser puro imiscido, logo, imutável, e o não ser incognoscível, Platão aceitou o reino miscido do devir, que tanto é quanto não é. Cf. KAHN, 2002, p. 83: “Between immutable Being and unknowable Not-Being he [Plato] has admitted the mixed realm of Becoming, which both is and is not. Plato has thus accepted the derivative, inferior reality of the phenomenal realm, the realm that Parmenides’ goddess seems to regard as a region of error and falsehood”. A opinião habita, dada a sua natureza miscível, entre as regiões ôntica e meôntica, podendo, no plano epistemológico, tanto devir, por sua participação no ser, uma reta opinião quanto, por sua participação no não ser, uma falsa opinião, cuja manifestação corresponde às imagens faladas. Cf. MIÉ, 2004, p. 67: “La *doxa* representa un uso de la razón, que estando vinculado com la falsedad, articula ser y no-ser. La *doxa* combina ambos factores em la aprehensión de sus objetos propios: las imágenes. En este horizonte se inscribe la discusión sobre la opinión en *República* V. Éste es el mismo punto que se propone destacar el *Sofista* y esse acceso a la cuestión de lo falso viabiliza, en este último diálogo, la solución al problema eleático de la falsedad, que había sido tocado ya en el temprano *Eutidemo*, donde los erísticos negaban que exista discurso falso. La relación entre ser y no-ser se presenta en *República* V con ocasión del tratamiento de la pseudès dóxa”. Ver CASERTANO in DIXSAUT, 2002, p.72. Se o não ser não pode ser, de acordo com o poema parmenídeo, nem dito nem pensado, pois pensar e ser são uma única e mesma coisa, Protágoras e Górgias teriam, para Casertano, inferido dessa equação o caráter veritativo de todo discurso possível, mesmo daqueles que, porventura, afirmam coisas contrárias a respeito de um mesmo tema.

lugar do esquecimento, partilhado pela ignorância.

A opinião é considerada um poder diferente da ciência (*álleu dúnamin epistémes*) (*Rep.* V 477b), não podendo ser confundida com a própria ciência, haja visto que, sendo um intermediário, possui gradação ontológica inferior ao ser puro imiscido e superior ao não ser absoluto, de modo que seu estatuto epistemológico devém da própria condição ontológica de intermediário. O policéfalo sofista habita essa região intermediária entre a luz e o olvido, correlata à opinião e figurativamente descrita em *República* VII mediante as imagens da vida onírica hipnótica e da vida desperta sábia. A opinião, residindo no intermediário entre o ser e o não ser, pode ser ou falsa ou verdadeira, de sorte que a teoria platônica da *dóxa* repousa na evidência do caráter dicotômico da opinião ante a perspectiva erística da impossibilidade da opinião falsa e do discurso antilógico. Se a multiplicidade fenomênica aparece em uma comunidade de corpos e ações, urge discriminar suas formas constitutivas para que não se confunda o belo com o feio, o justo com o injusto e todas outras formas. A opinião falsa adviria do não reconhecimento da pluralidade sensível na forma inteligível. A opinião reta e verdadeira, a fim de se tornar ciência, deve ser concatenada pelo raciocínio da causa. Se a via da opinião se manifesta na ontologia parmenídea incompatível à via da verdade, ela aparece no livro V da *República* como o intermediário (*metaxú*) entre as regiões meôntica e ôntica, como percurso necessário ao desvelamento do conhecimento, da verdade e do ser. A crítica ao estatuto epistemológico da opinião se reporta à obtusidade daqueles que não aceitam superar o campo da visibilidade, imersos apenas no mundo fenomênico. O filósofo, ultrapassando o âmbito doxástico, pode compreender a participação ou não da esfera aparente na esfera numênica e as múltiplas manifestações do ser no território sensível.

A vida onírica hipnótica, considerada o lado sinistro da vida desperta sábia, mantém o ser na nescidade, na privação de ciência, no não ser, relativo ao âmbito do esquecimento. A ignorância, concebida como uma privação do poder da visão, o compele a compreender a imagem como paradigma assim como o símile como modelo, confundindo-os, propiciando a indistinção entre gênese e essência, devir e ideia. A opinião é intermediária (*metaxú*) entre a ciência (*epistême*) e a ignorância (*agnoía*), entre o mais elevado poder e o lote ífero de conhecimento, pois aquele que opina, opina sempre sobre algo (*Rep.* V 478b). A opinião não é nem ignorância (*agnoía*) nem conhecimento (*gnôsis*), não a sobrelevando em obscuridade nem o superando em clareza, parecendo ser, na natureza intermediária, tanto mais obscura que o conhecimento quanto mais evidente que a ignorância (*Rep.* V 478c). A opinião é um intermediário entre o ser puro imiscido (*toû eilikrinôs óntos*) e o não ser absoluto (*toû pántos mè óntos*) (*Rep.* V 478d), participando de ambos, do ser e do não ser (*toû éinai kai mè éinai*) (*Rep.* V 478e). A opinião não é mero contraditório do conhecimento, não é o não saber, mas a mescla comum entre o obscuro e o luminoso, entre o não ser e o ser, entre os territórios ôntico e meôntico, entre a nescidade e o conhecimento, entre o sono e a vigília. Sócrates defende que os múltiplos usos costumeiros dos muitos sobre o belo e sobre outras espécies percorrem o intermediário entre o não ser e o ser imiscido (*metaxú toû mè óntos kai toû óntos eilikrinôs*), sendo, por causa da opinião, poder

intermediário (*tē metaxū dunámei*), que o intermediário é apreendido (*Rep.* V 479d). O opinado reside no intermediário entre o ser imiscido e o não ser absoluto. Os admiradores das belas coisas, afeiçoadas às imagens várias, não observam nem o belo em si (*autò tò kalón*) nem são capazes de dirigir-se para quem poderia conduzi-los e, opinando sobre coisas justas, não conhecem o justo em si, porque esse requer ser apreendido isoladamente, enquanto os admiradores do que é em si, do que se mantém sempre idêntico e imutável, conhecem e não opinam (*Rep.* V 479e). Portanto, estes amam o que incide sobre o conhecimento, aqueles amam o que incide sobre a opinião, reportada ao âmbito fenomênico, e, amando e contemplando belas vozes, belas cores e congêneres e não suportando o belo em si como um ser sem mistura, eles são retamente nomeados amantes da opinião (*philodóxous*) e nunca são denominados amantes do saber (*philosóphous*) (*Rep.* V 480a).

A opinião não é em si mesma um objeto de opróbrio<sup>11</sup>, mas reprochável é aprazer-se meramente com a sua posse, limitando-a ao âmbito do não ser e do olvido, pois seu escopo limita-se ao território fenomênico relativo à multiplicidade aparente. A filosofia é determinada em oposição à filodoxia, o amante do saber em oposição ao amante de opiniões e espetáculos, a vida desperta e sábia em oposição à vida onírica e hipnótica, portanto, a vigília ao sonho, de sorte que constituem termos antitéticos, cujo despertar se realiza pela conversão da alma do ínfero para o súpero. Somente a dialética é capaz de dirigir o olhar do filósofo para o verdadeiro, propiciando-lhe superar a esfera das aparências, do meramente verossímil.

### Por uma ortologia da imagem

O nascimento do discurso filosófico é indissociável do aparecimento do diálogo como forma expositiva literária das reflexões moral e política, surgidas no período clássico. Por muitas gerações anteriores a Platão, desde os primeiros filósofos naturais de Mileto, como Tales, Anaximandro e

<sup>11</sup> No *Ménon* se evidencia a relevância ontológica e epistemológica da *eudoxía* para a aquisição da ciência. A prevalência do dialético ante o erístico reside na posse e presença tanto da ciência quanto da opinião verdadeira, pelas quais se tornam capazes de conduzir o discípulo pela reta via, correlata à via da verdade. De acordo com o preceito socrático, se se homologa que os homens bons, sendo proveitosos, mantêm a hegemonia de nossos assuntos, não se anui que alguém possa conduzi-los, se não for sensato (*phrónimos*) (*Men.* 97a). Se porventura alguém tiver a reta opinião (*orthèn dóxan*) sobre as coisas do que o outro tem a ciência, presumindo com verdade, mas não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso (*toú toúto phronóntos*), de sorte que a opinião verdadeira (*dóxa alethés*) em relação à ação correta (*pròs orthóteta práxeos*) não é em nada um guia inferior à sabedoria (*phronéseos*) (*Men.* 97b). A opinião, se corretamente empregada, pode propiciar a quem a possui e a utiliza, a felicidade (*eudaimonía*). Tanto a reta opinião, epistemologicamente reconhecida, quanto uma sabedoria acompanhada de ciência são capazes, para Sócrates, de guiar a ação correta. A reta opinião precisa ser concatenada para firmemente se manter, uma vez que, se não houver um liame estável, não se torna opinião verdadeira (*dóxa alethés*), necessária à consecução da *epistémē*. Se as opiniões verdadeiras tendem a se perdurar, produzem belas obras e todos os bens. Se não, escapam desafortunadamente da alma do homem, sendo preciso concatená-las pelo raciocínio de causa (*aitias logismó*) (*Men.* 97 e). A ciência é considerada mais meritória do que a reta opinião, pois essa requer previamente ser concatenada pelo raciocínio da causa para tornar-se ciência e, assim, ser considerada estável. A reta opinião não é nem inferior à ciência nem menos proveitosa no que concerne às ações, de modo que um homem que tem a reta opinião não é nem inferior nem menos proveitoso do que aquele que possui ciência (*Men.* 98c).

Anaxímenes, até os coetâneos de Sócrates, como Anaxágoras, Diógenes de Apolônia, Demócrito, a exposição em prosa era o meio privilegiado para o estudo da natureza, “enquanto os autores gregos empregavam o diálogo para a reflexão moral e política” (VLASTOS, 1994, p. 77). A dialética surge como um saber psicagógico, assemelhando-se, em aparência, à arte retórica, considerada também uma psicagogia, arte condutora de almas. Se a dialética e a arte retórica têm semelhanças, porque ambas têm, em suas técnicas, a alma como *télos*, apresentam também diferenças. Salientam-se, tanto na dialética quanto na retórica, semelhanças e diferenças relativas, assim como se ressaltam, tanto na medicina quanto na culinária, semelhanças e diferenças relativas, de sorte que, se se pretendem conhecê-las, deve-se proceder no *Fedro* por um cuidadoso método de divisão por formas, distinguindo o que as torna ora semelhantes ora dessemelhantes, revelando que recobrem semelhanças e dessemelhanças que, se não absolutas, são relativas. Todo *lógos*, seja dito em público, nas assembleias e nos tribunais, seja em privado, nas diatribes particulares, tanto o escrito quanto o oral, deve ser constituído, de acordo com o preceito dialético, em conformidade com a verdade, entendida em sua relação com a dimensão cultural. A retórica, empregada como uma arte propriamente antilógica, cujo escopo é a erística, nos afasta da experiência do sagrado, uma vez que rejeita o nexos entre a logografia sensível e a forma inteligível, entre a imagem e o paradigma, atendo-se unicamente ao verossímil assim como à plausibilidade, aprazendo os ouvintes com o real aparente. Sócrates pergunta no *Fedro* ao personagem epônimo se a arte retórica (*tekhnês rhetorikês*) seria, em seu conjunto, uma psicagogia (*psykhagogía*), ou seja, uma arte condutora de almas, por meio de discursos, exercida não apenas nos tribunais e em tantas outras reuniões públicas, mas também em reuniões privadas, aplicando-se em temas insignificantes e grandiosos, ajuizando homens vis e magnânimos (*Fedr.* 261a). Retomando a mitopoese dos antigos, indaga ardilmente a Fedro se ouvira falar dos discursos de Nestor e Odisseu, sendo compostos em Ílion, ou da arte de Palamedes de Eleia. Sócrates indaga novamente ao interlocutor se não realizariam os litigantes (*antídikoi*), em tribunais, a arte antilógica sobre o justo e o injusto, fazendo as mesmas coisas parecerem, de forma ardilosa, aos seus cidadãos ora justas ora injustas, ora boas, ora o contrário, reiterando a esfera doxástica, separada da remetência ao paradigma. Sócrates anui que o Palamedes de Eleia, exercendo a antilogia, propicia que as mesmas coisas pareçam ser ao mesmo tempo aos seus ouvintes semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, móveis e imóveis (*Fedr.* 261d), de sorte que as contradições se reportam ao problema da unidade e multiplicidade fenomênica, evidenciando como o plano ontológico pode ser declarado no plano linguístico, manifestando seja o reto discurso, se se conformar ao paradigma, seja o discurso sinistro, se se ligar ao raciocínio antilógico. De acordo com Kerferd (1981, p. 60), “que o Palamedes eleata era o modo de Platão se referir a Zenão foi reconhecido

na Antiguidade e pode ser tomado como estabelecido de modo seguro”<sup>12</sup>.

Sócrates ressalta que a controvérsia (*antilogikē*), entendida como exercício erístico, não se realiza apenas em tribunais e debates públicos, porém em toda espécie de discurso, tornando todas as coisas mutuamente semelhantes a fim de proceder à ilusão, operada pela arte apatética, de sorte que se alguém, exercendo a antilogia, se empenha, pela apatética, em enganar outrem, sem se enganar, deve conhecer a semelhança e a dessemelhança dos entes, pois quem ignora a verdade de cada ente não pode reconhecer nem o semelhante nem o dessemelhante e, procurando caçar opiniões, transforma a arte dos discursos em algo risível e sem arte (*geloían tiná [...] kai átechnon*), pois é preciso escrutinar nos discursos o que é ou o que não é relativo ao modelo (*Fedr.* 262c). Todo discurso (*lógos*) deve ser constituído como um ser vivente, tendo o seu próprio corpo, não lhe ausentando nem cabeça nem pés, não sendo nem acéfalo nem ápodo, tendo extremidades e meios mutuamente ajustados e completamente escritos (*Fedr.* 264c), ao passo que outro modo de elaborar adequadamente um discurso é ser capaz de dividir por formas (*kat'eíde dúnasthai diatémnein*), pelas suas articulações naturais, empenhando-se em não mutilar suas partes, como se se utilizasse de modos de um mau açougueiro (*Fedr.* 265e). A dialética, pelo movimento de combinação e divisão, se constitui como a mais consumada retórica, sendo o lado destro da arte gráfica. Sócrates declara um ser amante das divisões e combinações (*erastés tôn diairéseon kai sunagogón*), permitindo-lhe ser capaz de falar e de pensar (*Fedr.* 266b), afirmando que, se contemplasse alguém capaz de se dirigir tanto para o um quanto para o múltiplo, tencionaria segui-lo de perto, acompanhando seu rastro como se ele fosse divino (*Fedr.* 266b). Sócrates propõe, pelo princípio cultural, o procedimento retórico, subordinado às operações dialéticas, de um lado, de unificação da pluralidade fenomenal em uma ideia única, representada pela síntese, e, de outro, de divisão por formas, respeitando as articulações naturais do discurso, semelhante ao vivente, representada pela análise, de modo que se denominam dialéticos (*dialektikoús*) quem tem esse poder numinoso, pois apenas o deus sabe se é adequado ou não chamá-lo assim (*Fedr.* 266b). O dialético, pela posse e presença da verdade, aproxima-se do sagrado, sintetizando em sua figura

<sup>12</sup> Cf. KERFERD, 1981, p. 60: “That the eleatic Palamedes was Plato’s way of referring to Zeno was recognized in antiquity and may be taken as securely established. There is every reason also to suppose that when he wrote these words Plato was well aware of the contents of Zeno’s book. On this basis Gregory Vlastos has recently argued most persuasively that Zeno supposed that the contradictions like-unlike, one-many and resting-in motion all followed from a single initial hypothesis, if things are many”. A referência ao Palamedes eleata reaparece vigorosamente no *Filebo* 17c. Tanto no *Fedro* quanto ulteriormente no *Filebo* se evidencia o retrato platônico de Zenão de Eleia bastante diverso do que se poderia esperar de um integrante da escola eleata. Rejeitando a hipótese da existência de uma escola eleata, reservatária de um programa comum, Néstor-Luis Cordero (2011, p. 216) visa explicitar as possíveis dissonâncias entre a figura platônica de Parmênides no diálogo homônimo, um arquétipo, já que “nenhuma ideia parmenídica é expressa por Parmênides no *Parmênides*” e o retrato platônico de Zenão, porque “todas as alusões que Platão faz a Zenão apresentam-no como um debatedor (i.e., um erístico) e até mesmo um sofista”.

fenomenal o saber ético e o saber divino<sup>13</sup>.

O rétor, o filósofo e o sofista possuem em comum a acurácia em relação às divisões dicotômicas, permitindo-lhes expor na fenomenalidade, representada pelo plano discursivo, as possíveis semelhanças e dessemelhanças, as identidades e diferenças entre os entes, empregando, por um *êthos* apropriado ou não, de uma produção de imagens apropriada ou não, ora a arte dialética ora a apatética. Não é a retórica a própria filosofia, mas a filosofia, porque arte dialética, que é a sublime retórica, cujo contraexemplo é a logografia. A dialética instaura a relação original com o discurso, à medida que o esforço de constituição de sua arte como ciência da verdade, do conhecimento e do ser resulta da oposição a outros gêneros discursivos existentes na *pólis* clássica ateniense, expondo que o entendimento da retórica filosófica compreende a instituição de uma hermenêutica ontológica que visa o entendimento das múltiplas e complexas relações entre os entes, explicitando suas disjunções e junções. A dialética se impõe como necessidade logográfica, pela qual as partes do discurso são reunidas, pela *synáresis*, em uma mútua correlação. A crítica à retórica deve ser aduzida tanto da concepção da dialética como método de divisões e agrupamentos, quanto da evidência de sua excelência como arte psicagógica constituinte do discurso e pensamento verdadeiros.

A definição do discurso como psicagogia constitui um dos tópicos centrais dos *Diálogos* e, especialmente do *Fedro*, uma vez que para Sócrates o poder do discurso (*lógon dýnamis*) consiste na psicagogia, entendida como uma condução de almas, porque quem deseja se tornar retórico precisa realmente conhecer as formas que a alma possui (*Fedr.* 271c), logo, a psicagogia é uma *dýnamis* do *lógos*. A cada gênero de alma corresponde um determinado gênero de discurso, devendo-se ordenar o gênero dos discursos e de alma (*tà lógon te kai psykhês géne*), suas afecções correspondentes e respectivas causas, ajustando cada gênero a seu gênero correlato, ensinando por intermédio de quais gêneros discursivos cada gênero de alma é ou não necessariamente persuadido (*Fedr* 271b). Há almas fáceis de persuadir (*eupeitheîs*), mas existem outras consideradas difíceis de serem persuadidas (*dyspeitheîs*), sendo preciso que o rétor seja capaz de respeitar com a máxima acuidade o desenvolvimento de um discurso, contemplando os argumentos pormenorizadamente nas ações e também nos eventos, reunindo, nesta arte, a palavra e a ação, o *lógos* e a *práxis*, haja visto que certas almas, nutridas corretamente pela

<sup>13</sup> Segundo Cassin, a retórica, em sua relação com o divino, é o nome do projeto pedagógico infinito da filosofia. A passagem do vitupério da retórica para o seu louvor se fundamenta no reconhecimento da dialética como a mais elevada arte retórica, hineada e definida pela composição, que respeita as partes constitutivas do discurso e sua relação entre as partes e o todo. A dialética como eminente psicagogia filosófica e consumada retórica efetiva o liame entre a esfera fenomênica e a esfera numênica, entre a corporeidade e a compleição psíquica, de modo que a retórica que Platão “defende e a que ele ataca são inteiramente distintas: no *Górgias*, trata-se de uma retórica sofisticada, adulação que desliza sob a máscara da legislação e sob a da justiça, trata-se da própria sofisticada; no *Fedro*, trata-se de uma retórica filosófica, a do dialético que analisa e compõe as idéias, trata-se da retórica enquanto filosófica, trata-se da própria filosofia” (CASSIN, 2005, p. 149). A retórica sofisticada opera a conjunção entre a universalidade e a aparência dóxica, pois, devido à sua desmesura, pretende tudo saber, simulando, pelo recurso à apatética, o domínio de todas as práticas médicas e demiúrgicas. O manejo do verossímil, *télos* do rétor, supõe a ciência das relações possíveis entre a verossimilhança e seu modelo, que é a verdade, assim como da semelhança e da dessemelhança entre os próprios entes, de modo que a genuína e destra retórica se apresenta como retórica filosófica.

dialética, não se aprazem com determinados discursos, nos quais se originam a opinião e a imaginação falsas. A alma filósofa e dianoética, por exemplo, se apraz com a dialética, observando o verdadeiro, o que é vigorosamente regido pela justa proporção e simetria, critérios considerados dianoéticos e propedêuticos à ascese anímica. O tópico retórico da psicagogia nos auxilia a pensar o ofício pedagógico e também político do filósofo ante seus êmulos, de sorte que a dialética, saber psicagógico, se impõe, pela necessidade logográfica e pela recusa da arte apatética, superando a antilogia de retores e de sofistas. Segundo o preceito socrático no *Fedro*, jamais alguém será um artista do discurso se não discernir as naturezas dos ouvintes futuros e também as naturezas de suas almas, se não diferenciar os entes por suas formas e se não compreender numa única ideia cada ente em particular (*Fedr.* 273d), realizando sua eminente arte por divisões e por agrupamentos<sup>14</sup>.

No mesmo ciclo de conferências organizado por Barbara Cassin, Aldo Brancacci reconstitui o *background* histórico da gênese da retórica na Grécia antiga por meio dos pontos de vista divergentes de Isócrates e Antístenes quanto os fins do *lógos* retórico, permitindo-nos evidenciar em que medida essa discussão auxilia na própria concepção platônica do estatuto ontológico e epistemológico da opinião, na medida em que Isócrates se revela um crítico quanto ao programa educativo da Academia. Se para Platão *philosophía* designa a conversão da alma da catábese para a anábase, revelando-se no *Fedro* a real *psykhagogía*, para Isócrates ela define a atividade retórica por excelência, uma vez que inexistente em seus textos o termo *rhetoriké*, denominando “sua arte, que para nós é o paradigma da retórica, *philosophía* e nomeando erística a filosofia tanto de Antístenes quanto de Platão”<sup>15</sup>, rejeitando uma pretensão veritativa do discurso. No *Contra os sofistas* de Isócrates, escrito em torno de 392-391 a.C., manifesto inaugural de sua escola em Atenas, êmulo da Academia platônica, se registra o vitupério a Antístenes, propiciando-lhe recusar certos enunciados vinculados à concepção antistênica de ciência (*epistème*) e à distinção entre opinião (*dóxa*) e verdade (*alétheia*)<sup>16</sup>, fundamento da teoria platônica do conhecimento. Da busca pela *Jugendbild* emerge um questionamento e posicionamentos divergentes quanto ao *télos* do *lógos*, repercutindo na formulação de Platão sobre sua real dimensão ontológica e epistemológica, uma vez que tanto para este quanto para Antístenes o discurso deve visar

<sup>14</sup> De acordo com Luc Brisson, visando entender a relação conexas entre a escrita e a oralidade no plano ontológico, opondo-se aos teóricos que veem a escrita como um sucedâneo da oralidade, como os defensores do testemunho ágrafo, *ágrafa dógmata*, cujos representantes conspícuos são Hans Krämer, Konrad Gaiser e Thomas Alexander Szlezák, Platão não aceita a autonomia da retórica, porquanto ela depende de outra técnica, a dialética, que se esforça por atingir o verdadeiro, do qual depende o verossímil procurado pela retórica; e ela depende de um sistema de valores que é da ordem do inteligível, não do sensível. Ver BRISSON, 2000. A oposição entre o dialético e o retórico não consiste apenas em uma distinção de habilidades discursivas referentes às suas técnicas, mas, conforme uma hermenêutica filosófica, na própria diferenciação das naturezas ontológicas de suas artes correlatas, a dialética e a retórica, à medida que o retórico confina sua prática à simples empiria e à convenção, não aduzindo que o sensível se manifesta na relação com a inteligibilidade.

<sup>15</sup> BRANCACCI in CASSIN, 2015, p. 40.

<sup>16</sup> Id, *Ibid.*, p. 42: “Tout l'exorde de l'écrit d'Isocrate se présente, non comme une véritable critique, mais plus précisément, comme une attaque contre le concept antisthénien de science (*epistème*) et contre la distinction entre opinion (*dóxa*) et vérité (*alétheia*) qui en précisait le sens”.

a *epistême* em detrimento da *dóxa*, *conditio sine quae non* da vida feliz, do *bíos eudaímon*, ao passo que Isócrates valoriza, tanto em *Contra os Sofistas* quanto em *Perí Antídotis*, a esfera doxástica do *lógos* retórico e, por conseguinte, a ineficácia da pretensão epistêmica assim como ética do *lógos*, pressuposto da filosofia platônica. Neste sentido, Isócrates realiza o opróbrio da erística, entendida em um sentido bem diverso daquele atribuído por Platão, na medida em que a compreende como uma arte que visa à aquisição da virtude e da ciência, “implicando todo um programa de educação moral que se funda sobre um pretenso conhecimento de virtudes, estimado como ilusório e impossível”<sup>17</sup>. No *Contra os Sofistas* Isócrates detalha três categorias de adversários: (i) os filósofos, chamados erísticos, como Platão e Antístenes; (ii) os que se ocupam da eloquência política, opondo seus próprios princípios; (iii) os autores de *tékhnai*, isto é, de tratados ou manuais de retórica. Tanto Platão quanto Antístenes sustentam, para o autor de *Antídotis*, *hypóthesin átopon kai parádoxon*, uma tese absurda e paradoxal, já que este defende sua teoria da definição, amparada nos corolários da impossibilidade de se contradizer e de dizer o falso, enquanto aquele propugna a tese da unidade das virtudes.

Rejeitando o programa educativo da Academia, tal como exposto na *República*, Isócrates afere em *Perí Antídotis* uma genealogia e organização da educação pelos *lógoi* (*perí tês ton lógon paidéias*), pois da mesma forma que há para o corpo a arte da pedotribia (*tèn paidotribikén*), cuja parte é a ginástica, há para a alma a filosofia (*tén philosophían*), revelando-se serem artes antitróficas, porque seus métodos educativos são consoantes; se na pedotribia se instruem as posições (*skhémata*) necessárias ao combate (*agônia*), na filosofia se ensinam as formas (*ideai*) empregadas pelos *lógoi*. Tanto o atletismo, exercitando as disposições naturais corpóreas, quanto a eloquência, nutrindo o pensamento (*diánoia*)<sup>18</sup>, são *tékhnai* que prescindem da *epistême*, uma vez que se vinculam à *empeiria*. De acordo com o texto, o *lógos* possui um caráter eminentemente nomotético, já que é o responsável por fixar as leis, delimitando o justo e o injusto, o belo e o feio, possibilitando o convívio mútuo, condenando os vis e reverenciando os magnânimos, de sorte que, para Isócrates, um *lógos* verídico (*lógos alethês*) em conformidade com a lei e com a justiça é a imagem (*eídonon*) de uma alma boa e pia (*psykês agathês kai pistês*). A filosofia isocrática valoriza a *empeiria* como fundamento do *lógos*, em contrapartida ao projeto platônico que tem na *epistême* e na distinção entre as realidades visível e metafenômênica, persuasão e conhecimento, seu alvo.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> DEMONT in CASSIN, 2015, p. 73: “L’éristique qu’il (Isocrate) critiquait en ce sens comprenait donc à la fois les dialogues socratiques et l’enseignement de certains disciples de Socrate, plus dogmatiques que leur maître. La ‘philosophie’ qu’il prônait, en revanche, ressemble beaucoup à ce que nous entendons par rhétorique, mais ce n’est pas exactement la rhétorique”.

<sup>18</sup> A *diánoia*, tal como aferida no *Perí Antídotis*, não tem a mesma acepção registrada em *República* VI como a afecção da alma intermediária entre a *pístis* e a *noésis*, vinculando-se antes à *empeiria*.

<sup>19</sup> Ver DEMONT in CASSIN, 2015, p. 82: “Dans le *Sur l’Échange* la rhétorique, les discours, la faculté de persuasion, la parole, le langage, la raison et la pensée ne font plus qu’ un. Platon lui aussi analyse certes la pensée comme un dialogue de l’âme avec ele-même. Mais la perspective d’Isocrate est bien différente. C’est la notion de persuasion qui est au centre de l’analyse de la pensée et du discours: il faut se convaincre soi-même comme on convainc les autres. Contre Platon les différents usages du langage public et réflexiv, ni sont pas hiérarchisés ni séparés, ils se soutiennent l’un l’autre, sont équivalents”.

A invectiva do orador do *Peri Antídosis* ao *élenkhos* socrático e ao programa educativo estabelecido pela Academia platônica expõe o esforço platônico em discriminar as formas discursivas existentes na *pólis*, visando circunscrever um sentido próprio da atividade filosófica que não se conforma tão somente à esfera doxástica e à persuasão. Estatuir a dimensão ontológica e epistemológica do *lógos*, necessária à vida ética, requer a reavaliação das formas de pensamento, linguagem e realidade que permeiam o campo das ações humanas, que, segundo Platão, não se limita ao âmbito fenomênico<sup>20</sup>. Adverso à preceptiva de Isócrates de que a *philosophía* visa à sabedoria prática para agir na comunidade política, Platão a fundamenta no nível de uma psicologia ética, em que a alma é recipiendária do poder do raciocínio e do discripe das multifárias sensações apreendidas no campo fenomenal em que estamos imersos, concebendo uma epistemologia que intenta superar impasses e paradoxos formulados pelos filósofos da natureza e pelos autores que problematizam o liame entre linguagem, conhecimento e realidade, como Isócrates, Antístenes e Górgias.

### ***Eídola legómena***

A noção de dialética que, segundo Robinson, se observa nos *Diálogos* foi inventada por Platão (ROBINSON, 1962, p. 88) e por noção de dialética entende-se o privilegiado método de compreensão da verdade súpera mediante a contemplação das formas, realizada pelo poder do diálogo e não pelo poder antilógico. Robinson defende que Platão introduz a ideia de dialética no momento em que não reproduz seu mestre, aparecendo primeiro nos diálogos *Mênon*, *Fédon*, sem mencioná-la, e em *República*, *Fedro*, *Sofista*, *Político* e *Filebo*. A dialética, na leitura de Robinson, não possui o *stricto sensu*, podendo aparecer tanto como privilegiado método de hipóteses no *Mênon*, *Fédon*, *República*, *Parmênides* quanto como eminente método de divisão por formas no *Fedro*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*. Kahn anui que “a forma *dialektikós* é provavelmente uma invenção de Platão, já que o adjetivo não é atestado antes do *Eutidemo* e do *Crátilo*, enquanto o advérbio comparativo *dialektikóteron* é registrado em *Mênon* 75d. A noção de dialética é explicada apenas nos livros VI e VII da *República*” (KAHN, 2001, p. 213). A dialética não deve ser pensada como mero método extrínseco ao seu próprio escopo, não como *mathesis universalis* moderna, mas como ciência filosófica repousada no nexos necessário entre ser, dizer e pensar, adversa à pura retórica antilógica e à prática erística. A dialética *stricto sensu* platônica nasce do reconhecimento de que o discurso e a argumentação praticados na *pólis*

<sup>20</sup> Francis Wolff ressalta que os procedimentos argumentativos aferidos no mundo clássico, a ciência demonstrativa, a dialética e a retórica surgem do regime democrático da verdade, oposto ao regime magistral da verdade, atestado na sociedade arcaica, de sorte que o procedimento argumentativo evidenciado nos *Diálogos* demanda o direito igual de todos de propor verdades (isegoria) e o direito igual de todos de julgar (isocritica). Nesse sentido, a *doxa* assume relevância no processo argumentativo, pois ela é a via de acesso à *epistème*, *conditio sine quae non* das verdades almejadas pela dialética. Cf. WOLFF, 2016, p. 41: “Comme la rhétorique, la dialectique est une procédure doxique, alors que la science exclut la *doxa*. Mais comme la science, elle est une procédure argumentative formalisable, alors que l’argumentation rhétorique, même valide, ne peut pas être”.

precisam sintetizar os âmbitos político, epistêmico, cultural e retórico por meio de uma reavaliação do estatuto ontológico da opinião e da verdade. O reconhecimento da dialética como um eminente saber platônico põe-nos a questão de comprovar a sua originalidade e invenção em face da herança socrática e da prática erística. Vlastos anui que “o interesse principal de Platão, bem diferente da meta definida por Xenofonte em seus escritos socráticos, não é preservar a lembrança da prática filosófica de Sócrates, mas de recriá-la e de reavivá-la nas cenas dramáticas” (VLASTOS, 1994, p. 76). Kahn defende que o *lógos sokratikós* não é senão um gênero fictício, pois mesmo a caracterização xenofônica da definição socrática tem como fonte precípua os *Diálogos* (KAHN, 2001, p. 209), recusando a ideia recorrente de que o Sócrates descrito por Xenofonte seria o que mais se aproximaria do Sócrates histórico. Kahn refuta uma pretensa leitura evolucionista do *corpus* platônico, na qual os diálogos prolépticos reconstituíam o estilo inquisitório socrático em torno da refutação, *élenkhos*, rejeitando a diferença radical, como supõe Vlastos, entre, de um lado, diálogos iniciais elênticos e, de outro, diálogos maiêuticos intermediários, efetuada pela anuência da alma racional.

Segundo Nightingale (1995, p. 14), Platão inventou o discurso filosófico na Atenas do séc. IV, à medida que define certos modos de discursos e esferas de atividades como antifilosóficas, de sorte que a filosofia surge em um contexto histórico bem determinado, analisando-o, e em oposição aos muitos gêneros produtores de saberes, como o poeta, o sofista e o rétor. Precisamente, com Platão, preceitua Nightingale em seu estudo sobre o diálogo como gênero literário próprio, o termo filósofo adquire o sentido de gênero específico em face de seu *lato sensu* atestado no século V. A construção da figura do filósofo é efetuada em face das múltiplas artes miméticas operadas na *pólis* ateniense clássica, particularmente em reuniões privadas e nas várias diatribes, em reuniões públicas, sejam as assembleias populares sejam os tribunais, e também na tradição poética, evidenciada em inúmeras passagens dos *Diálogos*. O filósofo difere dos vários imitadores, porquanto elabora seu discurso, portanto, sua mimética, considerando não certa ordem verossímil da aparência, mas o ordenamento real das essências, a diacosmese. A crítica de Platão à poesia, por exemplo, requer ser entendida a partir de sua crítica ontológica aos produtores de imitações e não pelo prisma de uma teoria estética. A constituição da figura do filósofo depende do estabelecimento de sua figura na *pólis*, âmbito coletivo, revelada pelo distanciamento em relação às práticas persuasivas e encantatórias de seus êmulos, o rétor, o sofista, o poeta. A oposição do filósofo aos outros imitadores não se limita, como presume Nightingale, à sua orientação política, mas se baseia, sobretudo, na evidência de que o filósofo é, em seu tempo, reservatório de uma tradição mnemônica, todavia submetida ao domínio do *lógos*. Platão propõe uma hermenêutica do sagrado, transposta para o território político, para o horizonte do homem. Os *Diálogos* privilegiam essa anamnese dos valores arcaicos, trazendo-os à luz das originais concepções psicológicas registradas na *pólis*, essenciais para a constituição da vida justa e feliz (*bíos eudaímon*) no território do homem político. Além da ruptura ou de uma continuidade, manifesta em uma lógica de oposição e também de complementaridade, entre o pensamento mítico e o lógico, entre a linguagem

simbólica e a conceitual, podemos, antes, atestar uma relação dialógica pautada na clareza de que o filósofo detém um saber privilegiado, sintetizando a razão e a memória, respectivamente, a experiência política e a experiência sagrada, separadas por nossa consciência moderna, por nossos mecanismos universais de espécie. A interpretação proposta dos *Diálogos* dá primazia à dimensão política e à dimensão cultural, pois o filósofo é detentor de um saber adverso ao de seus detratores, praticantes da persuasão política e da eloquência judiciária, e, sobretudo, possuidor de um caráter não meramente humano, mas divino, pois sua vida intelectual busca compreender o ingênito e o incorrupto, diferente dos outros gêneros miméticos, sujeitados ao metabólico e perecível. A mencionada dupla condição, não obstante aparentemente contraditória, revela-nos o interesse de Platão em efetuar uma crítica das instituições democráticas atenienses e de seus principais atores, mostrando-nos a prevalência do filósofo e a sua condição divina em face de seus principais vituperadores. Mediante esse quadro histórico, que unifica os horizontes político e cultural, podemos entender a elaboração de um pensamento que privilegia esse duplo aspecto da realidade, esse duplo movimento do devir, representados pelo sensível e pelo inteligível, evidenciando, pelas suas semelhanças e dessemelhanças, a possibilidade do discurso e opinião falsos ou do discurso e opinião verdadeiros. As noções ontológicas do ser e do não ser manifestam essa dupla exigência, mítica e política, pois nos remetem simultaneamente aos pródromos do pensamento grego e a seu entrelaçamento no âmbito institucional da *pólis*, à medida que a vida onírica e hipnótica, horizonte do não ser, exprime o território do homem, sujeito à dominação viciosa dos muitos, e a vida desperta e sábia expressa o consumado saber filosófico, representado pela dialética, desprovida dos prazeres impuros, sentidos na tragédia e comédia, na poesia, na retórica e sofística.

A definição do gênero sofístico no diálogo *Sofista* como um doxômimo, imitador de opiniões, permite entender a diferença entre o filósofo e seu outro, entre o discurso e opinião verdadeiros e o discurso e opinião falsos. O sofista, assim como o poeta e o rétor, é um imitador de aparências. O gênero sofístico, à medida que opera não com a verdade, mas com a aparência, não com o ser, mas com o parecer ser, produz a opinião, a imaginação e o discurso falsos. A possibilidade de, não apenas dizer o falso, mas de supô-lo e imaginá-lo, exige uma reavaliação do estatuto do não ser, antes confinado na *República* ao âmbito ontológico do esquecimento, lugar meônico onde prevalece a ausência de memória. O ofício do sofista consiste tanto na caça adulatória de jovens ricos quanto na troca comercial, externa e interna, de discursos e conhecimentos sobre a virtude. O sofista é definido pelo gênero agonístico. A agonística se diferencia, de um lado, em emulação (*tò amilletikón*) e, de outro, em combate (*tò makhetikón*) (*Sof.* 225a). Denomina-se contestação (*amphisbetetikón*) quando se opõem discursos contra discursos (*Sof.* 225b). Se se opõem, no âmbito público, longos discursos sobre a justiça e a injustiça, chama-se contestação judiciária (*dikanikón*). Se a contestação é particular, efetuada tanto por perguntas quanto por respostas, se denomina contestação antilógica (*antilogikón*) (*Sof.* 225b). A antilogia, cujo assunto é os contratos, é considerada uma contestação, exercida ao acaso e sem arte. Não obstante, a contestação exercida com arte sobre o justo em si, o injusto em si

e outros é chamada erística (*eristikón*)<sup>21</sup> (*Sof.* 225c). A arte que recebe dinheiro por lides privadas é a sofística, pois o gênero crematístico (*tò chrematistikòn génos*), na arte erística (*eristikês tékhnes*), na antilógica (*tês antilogikês*), na arte contestatória (*tês amphibetetikês*), na do combate (*tês makhetikês*), na agonística (*tês agonistikês*) e na aquisitiva (*tês ktetikês*), se reporta ao gênero do sofista (*Sof.* 226a). O erístico mercenário é, portanto, a quinta definição do sofista, cujo oposto é o erístico que pratica a tagarelice. As quatro primeiras definições do sofista nos remetem às relações de mercado existentes na cidade, enquanto a quinta busca defini-lo a partir dos quadros conceituais de crítica aos gêneros produtores de discurso, de modo que a diferença entre contestação judiciária e contestação antilógica ou contraditória reside no fato de que esta aparece nas reuniões privadas, em diatribes, e aquela nas reuniões públicas, nos tribunais e nas assembleias. A sexta definição se refere à arte da divisão (*diakritikèn tékhnen*), separando o pior do melhor, o semelhante do semelhante. Mas, quando se separa o pior do melhor, chama-se purificação, havendo duas formas de purificação, uma relativa ao corpo e outra à alma. A refutação (*tòn élenkhon*) é a mais importante e a mais poderosa das purificações (*megíste kai kyriotáte tòn kathárseon*), e conservar irrefutável (*tòn anélenkhon*), mesmo sendo um supremo rei, torna-o impurificado dos maiores males (*Sof.* 230d).

A refutação pode tanto nos remeter à argúcia socrática de liberar o interlocutor das falsas aparências, purificando-o de um falso saber, quanto à arte sofística, havendo tanto seu lado destro correlato a Sócrates, refutador e purificador, quanto o lado sinistro relativo ao sofista refutador, tornando-se preciso definir as diferenças existentes entre o filósofo e o sofista, à medida que o filósofo

<sup>21</sup> O Estrangeiro de Eleia professa ser iniludivelmente a erística uma parte da antilogia, que, pela crematística, é própria da técnica praticada pelos sofistas. A outra parte da contestação antilógica diz respeito aos contratos. Segundo Gilbert Ryle, as lides refutativas eram comumente denominadas erísticas, adquirindo uma conotação pejorativa previamente nos textos platônicos. Para o autor, “Platão emprega essa palavra e suas variações para as formas comercializadas de exercício praticadas por certos sofistas, que recorrem a todas as formas de astúcia a fim de lhes assegurar a verdade”. Cf. RYLE, 2003, p. 79. George Kerferd diferencia entre dialética, antilogia e erística, porquanto a antilogia e a erística não podem ser termos intercambiáveis. A erística se reporta, dada a acepção de seu nome primevo, *éris*, à contenda, não evidenciando necessariamente uma técnica argumentativa, como a antilogia, porém determinada conduta, contraditória à da dialética, sendo objeto de reproche e condenação pelo filósofo, tornando-se precisa a diferenciação. A antilogia, para o autor, cuja técnica argumentativa remonta a Zenão de Eleia, se diferencia da erística por dois aspectos: de um lado, pela oposição, ou por contrariedade ou por contradição, entre *lógoi* ou pela evidência de oposições em um argumento; de outro, pelo seu possível mau emprego por aqueles que tencionam a dissimulação. Cf. KERFERD, 1981, p. 61: “If we look at the whole passage in the *Phaedrus* 261 c 4 - e 5 it becomes clear that Plato is there equating the art of the Eleatic Palamedes with an art which he calls *antilogike* which consists in causing the same thing to be seen by the same people now as possessing one predicate and now as possessing the opposite or contradictory predicate”. A oposição entre o dialético e o retórico não consiste apenas em uma distinção de habilidades discursivas referentes às suas técnicas, mas, conforme uma hermenêutica filosófica, na própria diferenciação das naturezas ontológicas de suas artes correlatas, a dialética e a retórica, à medida que o retórico confina sua prática à simples empiria e à convenção, não aduzindo que o sensível se manifesta na relação com a inteligibilidade. Kerferd defende que a dialética, como entendida por Platão, é difícil de ser caracterizada, havendo a forte tendência de entendê-la como “o método ideal, qualquer que possa ser. Não obstante, envolve a aproximação às formas platônicas, diferindo-a da antilogia. No *Fédon* é empregada em referência ao método de hipóteses, na *República* explicita o caminho ascensional e, por fim, no *Filebo* consiste no processo de síntese e de divisão” (KERFERD, 1981, p. 65). Ryle recusa a diferenciação, adverso a Kerferd, entre a antilogia e a erística, haja visto que as expressões *agón lògon* e *ho antilògon* são partes integrantes do vocabulário dos exercícios erísticos.

se assemelha ao sofista assim como o cão ao lobo, o animal doméstico ao animal selvagem. A alteridade entre esses gêneros se dá pelos procedimentos da arte mimética. A raça dos sofistas manifesta possuir certa ciência doxástica (*doxastikèn epistémēn*), determinada arte do conjecturar, concernente a todas as coisas (*Sof.* 233c), revelando-se doxósofo aquele que tem a aparência de sábio. O sofista, dizendo saber todas as coisas, ensinando-as por ínfima quantia, no tempo mínimo, pratica entretenimento infantil (*paidiá*), de sorte que a mais graciosa e engenhosa forma de divertimento é certamente a forma mimética (*tò mimetikón*) (*Sof.* 234b). O homem, que promete ser capaz de tudo produzir, fabrica meramente imitações e homônimos dos entes (*mimémata kai homónyma tón ónton*), pois, pela arte gráfica, poderá exhibir de longe seus desenhos aos ingênuos dentre os jovens infantes (*Sof.* 234b). Assim como o pintor e o poeta, o sofista, pela posse da ciência doxástica, detém certa espécie privilegiada de arte gráfica, por meio da qual exerce sua arte mimética, pois os discursos admitem certa arte, capaz de enfeitiçar por meio de palavras os ouvidos dos jovens ainda privados da verdade das coisas, apresentando-lhes imagens faladas (*eídola legómena*) sobre tudo o que existe, parecendo ser verdade aquilo que ouvem, de sorte que o pronunciador dos discursos parece ser o mais sábio dentre todos (*Sof.* 234c). O sofista é considerado um ilusionista, produzindo sua prestidigitação pela arte antilógica, apresentando aos ouvintes não o lado destro da imagem, mas seu lado sinistro. O sofista pertence, com sua técnica ardilosa, ao gênero dos prestidigitadores (*tò tón thaumatopoión génos*), produzindo a aparência de verdade e os deslumbramentos nas sensações de seus discípulos.

O sofista é um mimético doxósofo, efetuando, com seu ardil, múltiplos sortilégios aos ouvintes, privando-lhes, pela posse da ciência doxástica, do conhecimento e da verdade, refugiando-se na arte de produzir imagens, denominada de arte idolopecica (*tèn eidolopoiikèn tékhnen*). O sofista exerce uma forma específica de imitação no gênero mimético, relativa à arte fantástica, produtora de simulacros (*phantásmata*). De acordo com o método de divisão por formas, discriminam-se duas espécies de produção de imagens na mimética, pois há, de um lado, a arte da cópia, denominada arte icástica (*tèn eikastikèn tékhnen*) e, de outro, a arte do simulacro, chamada arte fantástica (*tèn phantastikèn tékhnen*). A primeira parcela da produção de imagens é considerada a arte da cópia, porque a gênese da imitação (*tèn tou mimématos génesin*) é efetuada pelas simetrias do paradigma em largura, comprimento e profundidade, atribuindo a cada uma das partes as cores adequadas. A arte do simulacro, segunda parcela da arte produtora de imagens, provém da imitação inexata das proporções do modelo, comum na técnica mimética pictórica, pois seus demiurgos, renunciando às corretas proporções dos paradigmas, produzem, mediante prestidigitação, belas aparências de imagens,

maravilhando seus espectadores, afeitos às multifárias artes dos espetáculos<sup>22</sup>.

O Estrangeiro de Eleia visa examinar a arte idoloépica, entendida como uma técnica humana de produção de imagens e o seu possível entrelaçamento, pela mimética, com a opinião, o discurso e a imaginação, podendo gerar tanto o verdadeiro, se se ligar ao lado destro da imagem, quanto o falso, se se reportar ao lado sinistro da imagem. O gênero da idoloépica (*eidolourgiké*) é dividido, por um lado, na icástica, a arte produtora de cópias (*tò eikastikón*) e, por outro, na arte fantástica, técnica produtora de simulacros (*tò phantastikón*), mostrando que o falso é realmente falso e que é, por natureza, um ente dentre os entes (*Sof.* 266d), possuindo uma determinação ontológica, revelando a contradição, enantiologia. O falso é o não ser e o não ser como gênero pode participar do ser, assegurando, pelo entrelaçamento dessas formas consideradas impossíveis pelo eleatismo e pela sofística, uma modalidade do discurso, manifesta na opinião e na imaginação falsas e, sobretudo, no discurso falso. A possibilidade do discurso falso remete à comprovação do lado esquerdo da imagem, porque não há a rejeição da arte idoloépica como gênero imitativo, mas apenas de uma de suas partes, a arte fantástica, cujo escopo é a produção de simulacros, visando à prestigitação. Pela divisão da arte idoloépica em, de um lado, arte icástica, concebida como o lado destro da mimética, e, de outro, arte fantástica, compreendida como o lado esquerdo da imitação, podemos compreender no *Sofista* o estatuto ontológico platônico da arte gráfica, tanto escrita quanto pictórica<sup>23</sup>, referido em diálogos de períodos distintos, pois a divisão, operada pelo Estrangeiro no *Sofista*, se refere à diferenciação socrática dos lados destro e esquerdo da escrita, imagem sensível da oralidade, discriminada no *Fedro*.

<sup>22</sup> A diferenciação da arte mimética, propugnada pelo Estrangeiro de Eleia, em (i) idoloépica icástica e (ii) idoloépica fantástica, respectivamente, entre, de um lado, (i) uma imitação que reproduz fidedignamente as proporções de seu paradigma, e, de outro, (ii) uma imitação descompromissada com a exatidão do modelo, porém apenas com o parecer ser belas suas imagens, precisamente, com a verossimilhança, retoma o discri-me socrático, em *República* VII 523a,b, entre, de um lado, a apreciação da boa imagem, correlata às aparições desenhadas de longe (*tà pórrothen phainómēna*), permitindo à intelecção (*nóesis*) intervir na sensação (*aísthesis*), e, de outro, a aferição de que aquelas desenhadas em perspectiva (*tà eskiagrapheména*) intervêm meramente nas sensações, não despertando a faculdade noética do inteligível. Com efeito, em ambos os casos, posicionamo-nos em face de duas operações miméticas diferentes que podem ou não induzir a alma à reflexão, referentes aos lados destro e sinistro da imagem, analisadas tanto em *República* VII quanto no *Sofista*, correlatas ao respeito ou não à verdade, ao conhecimento e ao ser. Em ambos os referidos diálogos se afere uma análise do estatuto ontológico da imagem. Cf. VASILIU, 2008, p. 259: “La première (*eikastique*) correspondrait à la recherche épistémique qui tente reproduire exactement l’objet convoité dans la situation extrinsèque à la réception. La seconde (*phantastike*) viserait la définition ontologique de ce qui peut être réellement saisi et intelligé, et le résultat serait dans ce cas une possible définition de la représentation et de ses fonctions, en vue d’un accès à une connaissance médiane appropriée par représentation”.

<sup>23</sup> Mediante o termo *graphé*, que pode designar tanto o ato de escrever quanto o de pintar, pois ambos se referem ao gênero visível, segundo Luc Brisson, a crítica da poesia é indissociável da crítica das artes plásticas, particularmente, da pintura e da escultura, haja visto que a *performance* oral dos poetas produziria no ouvinte uma aparência sensível, materializando os mitos em imagens, ou seja, o poeta assim como o artista plástico é um produtor de imagens: o poeta, por meio de uma magia simpática, aliena o seu ser sensível, devindo um taumaturgo e, por uma espécie de animismo, identifica-se aos “deuses, aos numes, aos habitantes do Hades, aos heróis e aos homens antigos” (BRISSEON in MATTÉI, 1990, p. 50). A poesia escrita, reservatária da tradição oral-mnemônica dos séculos obscuros, apresenta-se, para Sócrates, como reminiscência de uma cultura puramente mítica, sagrada, cujo critério de evidência residiria na autoridade das Musas, filhas de Zeus e Mnemósine, e por um testemunho visual, indireto ou direto. Somente a dialética é capaz de dirigir o olhar do filósofo para o verdadeiro, propiciando-lhe superar a esfera das aparências, do meramente verossímil, em que as imagens podem turvar o reto conhecimento.

O gênero produtor de simulacros é também dividido em dois, pois há a produção de simulacros por instrumentos e por quem produz o simulacro, quando parece simular gestual ou voz de outra pessoa, utilizando seu corpo. O gênero mimético, segunda parcela do gênero produtor de simulacros, também se divide em dois, pois, entre os imitadores, há aqueles que realmente conhecem o que imitam e há aqueles que não o conhecem. A divisão é efetuada em ignorância e conhecimento, porque quem não conhece é a alteridade de quem conhece, é pensado como o outro do mesmo. A imitação realizada pela opinião (*tèn metà dóxes mímesin*) é chamada doxomimética (*doxomimetikén*), enquanto a mimética realizada pela ciência (*tèn met'epistémes*) é considerada imitação investigativa (*historikén tina mímesin*) (*Sof.* 267d). O sofista se diferencia do filósofo, pois se este se apóia na filomatia, entendida pelo amor pelo conhecimento do todo, aquele se apóia na doxosofia, no parecer conhecer todas as coisas. Não há no *Sofista*, assim como não há na *República*, a rejeição da imitação, mas de parte de sua atuação, a mimética fundada na opinião, *doxomímesis*, sem o auxílio da ciência, evidenciando a possibilidade do falso. Se o sofista, praticante da doxomimética, imita discursos falsos, operando com opiniões e imagens falsas, o filósofo, praticante da mimética verdadeira, imita, por causa de sua postura, empregando a ciência dialética dos gêneros, discursos verdadeiros com a reta ciência e com a reta opinião, mas ambos precisam reconhecer a natureza da verdade para compor seus discursos<sup>24</sup>. Dentre os doxomimetas, há o ingênuo, pois supõe saber coisas sobre as quais meramente opina. O doxomimeta ingênuo é um imitador e o outro um imitador irônico (*eirónikòs mimetés*). O gênero ao qual pertence o imitador irônico é dividido em dois e, nessa divisão, o Estrangeiro separa astuciosamente o orador do sofista. O orador, considerado orador popular (*demologikón*) (*Sof.* 268b), é um doxômimo capaz de dissimular em reuniões públicas, em longos discursos, enquanto o sofista, imitador de sábio, fingindo em breves discursos, em reuniões de caráter particular, compele seu interlocutor a se contradizer. O imitador sofista, coagindo seu adversário a contradizer-se, pertence a uma parcela da arte imitativa irônica, referente à arte produtora de opiniões, a doxástica.

<sup>24</sup> Casertano considera a imitação, sobretudo, por seu lado sinistro, já que a *mímesis* não é apenas objeto de vitupério para Platão, pois se distingue entre a *mímesis phantásmatos* e a *mímesis alétheias*. Para ele, imagens, imitações, aparências e fantasmas, sucedâneos do paradigma, podendo ser reconhecidos como produtos da discursividade humana, se configuram, pela perspectiva da construção de uma ontologia ética, como imitações da má disposição presente na arte apatética, de sorte que “a diferença entre o discurso verdadeiro e o discurso falso não é uma diferença lógica ou ontológica, mas, sobretudo, ética ou política” (CASERTANO in DIXSAUT, 2002, p. 90). Ver MATTÉI, 1996, p. 182: “o dialético pratica divisões dicotômicas, do lado destro e do lado sinistro, respeitando as simetrias e as diferenças, as semelhanças e as dessemelhanças. Porém, a dialética não é redutível a um procedimento lógico e pragmático para distinguir e unir: a estrutura corpórea, assim como a estrutura discursiva, deve manifestar a estrutura anímica, a qual, por consequência, revela a estrutura do todo que é precisamente o objeto de nosso estudo: a *ousía*”. JAA Torrano problematiza o discrimine entre imitação investigativa e imitação opinativa, porquanto tanto o dialético quanto o sofista são versados na arte da persuasão. Ver TORRANO, 2013, p. 166: “Há, pois, uma tensão jamais resolvida entre a posição do estrangeiro de Eleia, hostil ao sofista, e o desenvolvimento mesmo do diálogo, que procede à mais extensa análise da arte com que exercer o poder nos domínios do fundo da caverna. Que nessa arte de enganar ninguém teria mais competência e mais chance de ser bem sucedido que o filósofo, muitas passagens dos *Diálogos* o asseveram e dão as razões disso”.

## Conclusão

O surgimento da retórica, dos discursos antilógicos e de seus registros escritos propiciou a Platão apreender os possíveis efeitos dos discursos persuasivos para a *pólis* clássica, sendo preciso avaliar, ao mesmo tempo, as práticas orais e seu reflexo na escrita, sensível da oralidade. Se o rétor produz discursos antilógicos, fundados na convenção, na persuasão, na verossimilhança e na preferibilidade, o filósofo elabora discursos dialéticos, fundamentados na natureza, na verdade e no ser. A refutação deve se reportar ao processo de argumentação, assistindo-lhe a fim de apreender o verdadeiro, concepção associada à relação destra entre ideia e fenômeno. A refutação, elemento constituinte dos raciocínios antilógicos, opondo Sócrates aos interlocutores erísticos, deve se integrar, pela associação da retórica com a ontologia, à especulação fenomênica e metafenomênica, possibilitando a Sócrates ser, divergindo da célebre figura platônica do sofista, um refutador que purifica os interlocutores de suas falsas opiniões. O reconhecimento da especulação, surgida de uma apreciação que remonta ao pensamento mitopoético e arcaico, pois existia a compreensão da relação entre o ser puro imiscido e o ente fenomênico, permite a Platão a superação das aporias sofisticas, presentes nas lides refutativas. A linguagem, outrora sagrada do mundo societário arcaico e da poesia homérica, se revela no discurso antilógico, professado por retores e sofistas, dissociada de sua experiência cultural, prevalecendo não o ser, mas o parecer ser, não a essência, mas a aparência. A realidade normativa convencional aparece, para os hábeis produtores de discursos, interpelados por Sócrates, antitética à realidade natural essencial, revelando serem termos antinômicos. Se o discurso, a dimensão do *lógos*, se sujeita a propósitos humanos arbitrários, efetua o ilusionismo e a degenerescência moral e política. Se a antilogia, oriunda do gênero agonístico, produz a doxosofia assim como a doxomimética, a filosofia promove a dialética. A filosofia, protegida das Musas, retoma, pela invenção da mais consumada retórica, a dialética, o território correlato ao horizonte cultural.

Não se trata de subjugar a dimensão antropológica, o lugar sensível, a uma teologia platônica, nem de instaurar uma condição totalitária atinente a um universalismo moral, mas de conceber o espaço político como imagem destra da natureza, promovendo o acurado nexos entre natureza e convenção. A arte dialética se propõe como hermenêutica adequada dessa ontologia multissecular, sintetizando teogonia, física e antropologia. Se o sofista privilegia a arte erística, o filósofo prioriza a arte dialética, buscando superar a mera refutação, para a qual a realidade, referente à pluralidade fenomênica, é concebida como perpétuo devir, constante e metabólico fluxo, no qual todas as coisas, subordinadas à alternância de contrários, são e não são semelhantes e dessemelhantes, retas e sinistras, grandes e pequenas, iguais e desiguais. O gênero filosófico, recusando a indistinção da pluralidade aparente, permissiva à prestidigitação e à arte apatética, empregando métodos de hipóteses, sínteses e de divisões por formas, discerne na totalidade complexa do real as formas indivisíveis e paradigmas que a compõem, produzindo a imaginação, a opinião e o discurso verdadeiros ante a imaginação, a opinião e

o discurso falsos efetuados pelos produtores de simulacros, pela *mímesis phantasmátos*. O filósofo realiza a imitação sábia e verdadeira da realidade, a *mímesis alétheias*. Se a escrita não é um mero sucedâneo da oralidade, mas sua aparência sensível, o filósofo deve elaborar procedimentos adequados à consecução da reta grafia. A possibilidade de pensar a retórica filosófica por seu lado destro provém da constituição da ontologia platônica, haja visto que o discurso escrito pode ou não manifestar a tecedura das Formas. A consumada retórica filosófica, mobilizando o método de divisão por formas, se empenha em esclarecer a tessitura das ideias por meio do projeto exequível de uma linguagem dialética, consolidada no poder da comunidade dos gêneros supremos. A complexa ontologia platônica precisa ser aduzida da crítica aos gêneros produtores de discursos falsos, particularmente, dos imitadores fantásticos e doxásticos, que não discernem o real entrelaçamento das formas, compondo uma linguagem falsa.

A atividade escrita de Platão, à medida que a forma e o conteúdo dos *Diálogos* são considerados indissociáveis, ressalta a coexistência entre o discurso figurativo arcaico e o discurso racional clássico, entre o discurso mitopoético e o discurso filosófico, por meio da qual concebe, de um lado, a natureza tanto mítica quanto filosófica dos gêneros do ser e do não ser, topologicamente compreendidos, nos registros do gênero poético e do gênero filosófico, como os territórios ôntico e meôntico, e, de outro, a natureza epistemológica da opinião, descrita em *República V* como intermediária entre o ser puro e o não ser absoluto. A dialética é, neste prisma, definida no *Fedro* como saber psicagógico, saber condutor de almas, não sendo apenas um método, mas a elevada ciência, visando articular a unidade inteligível e a multiplicidade fenomênica. A relevância da escrita reside, portanto, na relação fidedigna com o verdadeiro, com o conhecimento e com o ser. O discurso filosófico formulado por Platão interpreta o discurso mitopoético, associando-o às inovações advindas do conhecimento científico, pois à relação mítica entre mortais e heróis visíveis, numes e deuses invisíveis, remonta a relação lógica entre imaginação e crença sensíveis, pensamento e inteligência inteligíveis, de modo que a filosofia e o mito se articulam na estrutura complexa de deciframento do real, partilhando o mesmo fundamento ontológico. O aparecimento dos primeiros registros logográficos por parte dos retores, num horizonte cultural mnêmico, tomado pela mitopoese, torna o discurso, outrora revelador da presença numinosa, subordinado aos ditames da oratória antilógica, relativos à persuasão, à preferibilidade e a opiniões metabólicas aparentes. A forma literária dialógica adotada por Platão, com inúmeros relatos míticos, com discursos verossímeis e fábulas, com discursos breves e longos, permite ao leitor aferir as múltiplas teses defendidas pelos personagens, evitando-lhe a capciosa e ilícita adesão imediata de premissas persuasivas, a exemplo da logografia. A compreensão das relações instituídas entre os gêneros produtores de discurso na *pólis* ateniense, o filósofo, o poeta, o rétor e o sofista, nos remete à concepção de esfera política como intermediária entre o ser puro e o não ser absoluto, esfera ctônia contraposta à esfera olímpica, na qual se manifestam tanto a opinião, o discurso e a imaginação verdadeiros quanto a opinião, o discurso e imaginação falsos. As noções epistêmicas platônicas de ignorância, opinião e ciência são aferidas dessa citada relação topológica arcaica. Ressalta-se o evidente

nexo entre ontologia e epistemologia, à medida que, ao ser imiscido, ao intermediário e ao não ser absoluto se associam o conhecimento, a opinião e a privação de conhecimento, correlatos à vida desperta sábia, à vida onírica hipnótica e ao esquecimento. A *pólis* se apresenta para Platão como a instituição político-cultu(r)al, recipiendária da pluralidade de imagens e de fenômenos, na qual os diferentes gêneros históricos imitativos podem ou não produzir os estados mentais supracitados.

A dialética foi conceituada, neste estudo, não como mero método extrínseco ao seu próprio escopo, espécie de *mathesis universalis*, mas como elevada ciência e consumada retórica, projeto ao mesmo tempo epistêmico e retórico, político e cultural: essa dupla condição, aparentemente contraditória para o raciocínio apodítico, permitiu a Platão elaborar uma sofisticada teoria filosófica, alheia a uma lógica classificatória e da não contradição, solicitando de seu leitor sensibilidade e razão para apreendê-la devido a sua tessitura tanto mítica quanto lógica. Por meio de análises de diálogos como *República* V, *Fedro* e *Sofista* visei definir o conceito preciso de dialética, *stricto sensu*, relacionando-a com outras práticas discursivas presentes no espaço público, como a retórica e a sofística, gêneros miméticos, revelando as suas prováveis semelhanças e dessemelhanças, identidades e alteridades.

### Referências bibliográficas:

- BRANCACCI, Aldo. Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le *Phèdre* de Platon. In: CASSIN, B. (dir.). **La rhétorique au miroir de la philosophie**. Paris: Jean Vrin, 2015, pp. 39-68.
- BRISSON, L. Mythes, Écriture, Philosophie. In: MATTÉI, J. F. (org.). **La Naissance de la Raison en Grèce**. Paris: PUF, 1990, pp. 49-58.
- BRISSON, L. Platon, Pythagore et les Pythagoriciens. In: DIXSAUT, M. (org.). **Platon, Source des Présocratiques: Exploration**. Paris: Jean Vrin, 2002, pp. 21-46.
- BRISSON, L. **Lectures de Platon**. Paris: Jean Vrin, 2000.
- CASERTANO, G. Platon, Parménide et la Vérité. In: DIXSAUT, M. **Platon, Source des Présocratiques. Exploration**. Paris: Jean Vrin, 2002, pp. 67-92.
- CASSIN, B. Esquisse de typologie des définitions de la rhétorique de Platon à Aélius Aristide. In: CASSIN, B. (dir.). **La rhétorique au miroir de la philosophie. Définitions rhétoriques et définitions philosophiques de la rhétorique**. Paris: Jean Vrin, 2015, pp. 9-38.
- CASSIN, B. **O efeito sofístico**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CHERNISS, H. L'économie philosophique de la théorie des idées. Traduit par J. F. Pradeau. In: PRADEAU, J.-F. (org.). **Platon: les formes intelligibles**. Paris: PUF, 2004, pp. 155-176.
- CORDERO, N.-L. **Sendo, se é, A Tese de Parmênides**. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Editora Odysseus, 2011.
- DEMONT, P. La théorie du *lógos* dans le *Sur l'Échange* d'Isocrate. In: CASSIN, B. (dir.). **La rhétorique au miroir de la philosophie. Définitions rhétoriques et définitions philosophiques de la rhétorique**. Paris: Jean Vrin, 2015, pp. 69-91.
- DIXSAUT, M. **Platon et la question de la pensée**. Paris: Jean Vrin, 2000.
- DIXSAUT, M. **Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon**. Paris: Jean Vrin, 2001.
- DIXSAUT, M. **Platon, Le désir de comprendre**. Paris: Jean Vrin, 2003.

- KAHN, C. **Plato and the socratic Dialogues, the philosophical use of a literary form.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KAHN, C. La philosophie de Socrate selon Platon et Aristote. In: DHERBEY, G. R. (org.) **Socrate et les socratiques.** Paris: Jean Vrin, 2001, pp. 207-240.
- KAHN, C. Parmenides and Plato. In: CASTON, V. & GRAHAM, D. W. (eds.) **Presocratic Philosophers. Essays in honour of Alexander Mourelatos.** Ashgate: 2002, pp. 83-94.
- PLATON. **La République IV-VII.** Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- PLATON. **Phèdre.** Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- PLATON. **Phèdre.** Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1989.
- PLATON. **Sophiste.** Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- PLATON. **Sophiste.** Traduction, introduction et notes par Néstor-Luis Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.
- MATTÉI, J. F. **Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide.** Paris: PUF, 1996.
- MIÉ, F. **Dialéctica, Predicación y Metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los Diálogos tardíos.** Córdoba: Ediciones del Copista: 2004.
- MIÉ, F. **Lenguaje, Conocimiento y Realidad en la Teoría de las Ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios.** Córdoba: Ed. del Copista: 2004.
- NIGHTINGALE, A. W. **Genres in Dialogue, Plato and the Construct of Philosophy.** Cambridge: CUP, 1995.
- ROBINSON, R. **Plato's earlier dialectic.** Oxford: Oxford University Press, 1962.
- RYLE, G. **L'itinéraire de Platon.** Traduit par Jacques Follon. Paris: Jean Vrin, 2003.
- SCHIAPPA, E. **Protagoras and Logos, A Study in Greek Philosophy and Rhetoric.** Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- TORRANO, JAA. **Mito e imagens míticas.** São Paulo: Editora Córrego, 2019.
- TORRANO, JAA. **O pensamento mítico no horizonte de Platão.** São Paulo: Annablume Clássica, 2013.
- VASILIU, A. **Dire et Voir, la parole visible du Sophiste.** Paris: Jean Vrin, 2008.
- VASILIU, A. **Images de Soi dans l'Antiquité tardive.** Paris: Jean Vrin, 2012.
- VLASTOS, G. **Socrate. Ironie et Philosophie morale.** Paris: Aubier, 1994.
- WOLFF, F. Pourquoi la dialectique. In: GOURINAT, J.-B. & LEMAIRE, J. (dir.). **Logique et dialectique dans l'Antiquité.** Paris: Jean Vrin, 2016, pp. 21-41.

