

O método de “divisão” e a temporalidade no conhecimento das Ideias platônicas

Andre Luiz Braga da Silva

Doutor em Filosofia pela USP

<https://orcid.org/andrebragar@yahoo.com.br>

Recebido: 13 de janeiro de 2021
Aprovado: 30 de março de 2021

DOI: 10.47661/afcl.v15i29.45857



SILVA, Andre Luiz Braga da. O método de “divisão” e a temporalidade no conhecimento das Ideias platônicas. *Anais de Filosofia Clássica* 29, 2021, p. 92-115

ABSTRACT: In Plato’s *Statesman*, the character Stranger of Elea establishes that, in the method of division, it is not enough to realize the “divisions”, but it is also fundamental the divided parts corresponding to really existing Ideas (262b-263a). His interlocutor, the character “young Socrates”, replies with a disconcerting question: “*but, regarding that, how one can know that the genus and the part (so rendered more visible) are not the same but different from each other?*” (263a). The question strikes the Stranger so hardly that he has no words to answer the young man. The reason seems to rest in the fact that the question points to the “circular” feature of the method of division, due to which, since the Antiquity, it receives the charge of being a *petitio principii*. The “circularity” in the time would be as following: if, in the outcomes of the divisions, what matters is the Ideas to become more visible to someone (*Statesman* 262b), on the other hand, the correct divisions only could be realized by the person who is somehow already “contemplating” the very structure of the Ideas (*Sophist* 253b-e). In Aristotle’s words, the division “is a weak syllogism”, because it reaches or tries to prove that from which it starts as a presupposition (*Pr. An.* 46a33). Nonetheless, the analysis of the Platonic dialogues’ passages on the “recollection” as well on the relationship between the Ideas and the time can indicate that Plato would have a rather surprising and interesting answer to his notable disciple.

KEY-WORDS: Division; Ideas; Time; Recollection; Plato.

RESUMO: A certa altura do *Político* de Platão, vemos o personagem Estrangeiro de Eleia estabelecer, no emprego do método de divisão, que não basta efetuar “divisões”, mas que é fundamental as partes divididas corresponderem a Ideias realmente existentes (262b-263a). A resposta do personagem “jovem Sócrates”, seu interlocutor, é a desconcertante pergunta: “*mas, com relação a isso, como saber que o gênero e a parte (desse modo tornada mais visível), não são idênticos mas diferentes entre si?*” (263a). O desconcerto da questão é tal que o menino fica sem resposta. O motivo parece ser que ela aponta para o caráter “circular” do método de divisão, em vista do qual, desde a Antiguidade, este sofre uma acusação de *petição de princípio*. A “circularidade” no tempo seria que, se o que importa é, como resultado das divisões, que as Ideias se tornem “visíveis” a alguém (*Político* 262b), por outro lado, só pode efetuar a divisão certa aquela pessoa que, de um certo modo, já está “enxergando” a própria estrutura de Ideias (*Sofista* 253b-e). Nas palavras de Aristóteles, a divisão “é um tipo de silogismo fraco”, porque alcança ou quer provar aquilo de que ela já parte como pressuposto (*An. Ant.* 46a33). Contudo, a análise de passagens platônicas sobre a “reminiscência” e a relação das Ideias com o tempo pode indicar que Platão teria uma inusitada e interessante resposta para seu eminente discípulo.

PALAVRAS-CHAVE: Divisão; Ideia; Tempo; Reminiscência; Platão

a Rafaella e Isadora Couto,
que me ensinaram que “o tempo
é criança brincando, jogando: o
reinado de criança”¹

1. Introdução

Meu objetivo neste artigo é iluminar o tipo de temporalidade que está em jogo na relação de “apreensão” das Ideias inteligíveis platônicas, no contexto específico do uso do método de “divisão” (*diáiresis*). Defenderei que a chave para alcançar esse objetivo é o estabelecimento de uma conexão possível entre o processo de “reminiscência” (*anámnēsis*), tal como explicado no *Ménon* e no *Fédon*, e o método de “divisão”, tal como descrito no *Fedro* e *Político*. A fim de não nos afastarmos desse eixo temático, e considerando, sobretudo, as dimensões inerentes a um artigo, não será possível nos alargarmos nos contextos específicos de cada diálogo para além daquilo que for necessário ao tema.

O método de “divisão” possuiu um lugar de destaque não apenas nas obras de Platão, tendo, também, desempenhado fundamental papel no próprio ensino cotidiano na Academia que o mestre dirigiu². Não obstante, haja vista a diferença entre os contextos em que o método aparece nos diálogos que chegaram até nós, permanecem as dúvidas sobre *o que seria este método, quais as suas características essenciais*, etc. Na literatura secundária, por exemplo, encontra bastante fôlego a querela sobre se o método de “divisão” tratado no *Fedro* (265a-e; 266a-b) corresponderia ao mesmo apresentado no *Sofista* e no *Político*. Estudiosos do quilate de Skemp, Cornford, Ryle, Hackforth, Dixsaut e Brisson

¹ HERÁCLITO, fr. DK 22, B 52: “αἰὼν παῖς ἐστὶ παίδων, πεπεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη”.

² Como bem atestado por um fragmento de comédia perdida, em que, nos jardins da Academia, sob comando do próprio Platão, os alunos são treinados na aplicação do método: EPÍCRATES, fr. 10 Kassel-Austin (transmitido por ATENEUS, II, 59d-f). Ver BALTES, 1993, p. 14-15.

entendem que o método de divisão do personagem Sócrates no *Fedro* e o do Estrangeiro de Eleia nos dois diálogos tardios ou são o mesmo método, ou pelo menos têm uma essência em comum³. Ao passo que outros, como Pellegrin, Scodel e Rosen⁴, entendem que não é possível se tratar de um mesmo procedimento. Filio-me à lição intermediária oferecida por D. Ambuel, que, sem identificar plenamente os métodos nessas obras, vê, entre eles, no mínimo, uma nítida continuidade:

É certamente concebível que “divisão”, como um método, não designe precisamente o mesmo método em diferentes diálogos (ver M. Wedin, 1990 [sc. 1987]). Entretanto, os claros links temáticos não podem ser ignorados. O *Político* contém a divisão já vista no *Sofista*, do mesmo modo conduzida pelo Estrangeiro de Eleia, que explicitamente se refere à discussão precedente e inicialmente procede por divisões que seguem um padrão remarcavelmente similar àquelas do *Sofista*. Diferente do *Sofista*, o *Político* oferece correções, critérios para divisões genuínas, os quais correspondem aos pontos definindo a divisão genuína no *Fedro*.

(AMBUEL, 2013, p. 212, n. 7 – grifos nossos)⁵

O reconhecimento desta continuidade nesses e em vários outros estudos platônicos⁶ é suficiente para servir de lastro ao caminho investigativo a que o presente estudo se lançará, trazendo à baila e aproximando as passagens de interesse do *corpus platonicum*. De resto,

³ SKEMP, 1952, p. 69; CORNFORD, 1951, p. 264; RYLE, 1966, p. 136-141; HACKFORTH, 2001, p. 134-136; DIXSAUT, 2001, p. 124-125; BRISSON, 2000, p. 54-55.

⁴ PELLEGRIN, 1986, p. 38, *apud* BROWN, 2010, p. 154; SCODEL, 1987, p. 51; 58, *apud* PINOTTI, 1995, p. 156, n. 2; ROSEN, 1999, p. 20, n. 10; 98. Não obstante, em trabalho anterior (Rosen, 1979, p. 70), ainda que de modo superficial, Rosen aproximara os procedimentos dos dois diálogos. Wedin (1987) também vê diferenças não relevantes entre o método nos dois diálogos, mas não nega a continuidade entre as obras. Ver nota 12.

⁵ Todas as traduções de textos clássicos e modernos apresentadas neste artigo, salvo disposição expressa em contrário, são minhas.

⁶ Ver notas 3 e 12.

cumpre informar que o presente trabalho insere-se numa pesquisa maior sobre a relação, nos diálogos *Sofista* e *Político*, entre método platônico de “divisão” e a ontologia das Ideias (*eíde*), cujas análises não poderão ser aqui reproduzidas.

Espero, entretanto, que as provocativas sugestões aqui traçadas possam servir de estímulo ao pensar e à discussão acerca destas importantes questões a nós legadas pela filosofia grega.

2. “Divisão”, Ideias inteligíveis, e a dúvida do jovem Sócrates no *Político*

A discussão apresentada no *Político* de Platão caracteriza-se como pertencente ao mesmo eixo daquela do *Sofista*, não apenas quanto ao aspecto dramático (*Político* 257a), mas também quanto ao uso maciço do método da *diaíresis*. Chama atenção, contudo, em dois momentos do segundo drama (*Político* 262a-263b; 285a-b), o fato de o Estrangeiro de Eleia e seu interlocutor, o jovem Sócrates, fazerem o que não fora feito no *Sofista*: a interrupção do uso do procedimento para fazerem algumas observações metodológicas sobre ele⁷. No presente artigo, por razões de economia textual, meu interesse estará apenas sobre a primeira delas. Valendo-se do exemplo das etnias (“gêneros”) e dos números, vemos o Estrangeiro estabelecer a seguinte regra (*Político* 262b-263a): *não basta meramente efetuar divisões, mas é fundamental que os elementos divididos, as “partes” (mérē), correspondam elas mesmas a Gêneros (gēne, 262d1), Formas (eíde, b1), ou Ideias (idéai, b7) realmente existentes*. Prevalece, na literatura secundária, a opinião de que tais termos são empregados no *Político* intercambiavelmente, na esteira do ocorrido em *Parmênides* 129c e

⁷ Para um completo rol das regras metodológicas apresentadas para a “divisão” em dois diálogos, o *Fedro* e o *Filebo*, ver Ambuel, 2013, p. 211.

Sofista 254a-d⁸.

No âmbito do tratamento do método divisório no *corpus platonicum*, a supra aludida regra não é novidade. Naquele que é tido como o primeiro diálogo que faz uso desse método, o *Fedro*⁹, foi estabelecido que, no exercício da dialética, é necessário “*cortar entre as juntas naturais, de acordo com as Ideias*” (*kat'éide [...] diatémnein kat' árthra hêi péphyken, Fedro 265e1-2*). Dito de outro modo: *as divisões devem ser feitas de um modo ontologicamente enraizado, no sentido de haver uma correspondência entre as classes separadas umas das outras e as Ideias inteligíveis*¹⁰. Como marcara Philip, valendo-se do modelo do “açougueiro” aludido no *Fedro*: “(...) você não cria a sua divisão. Você encontra onde a natureza fez suas espécies divisíveis, como um assado é divisível. Você corta no ponto da divisão natural”¹¹.

A conexão entre a regra “metodológica” do *Fedro* e a do *Político* é também marcada por J. Moravcsik, R. Waterfield e M. I. Santa Cruz¹². As palavras da estudiosa, comentando a passagem do diálogo tardio, são dignas de transcrever:

⁸ Ver também GUTHRIE, 1962, p. 129; CORNFORD, 1951, p. 276; CORDERO, 1993, p. 256-258; ACKRILL, 2007, p. 107; BROWN, 2010, p. 156; CASERTANO, 2018, p. 78. *Pace* Sayre (2006, p. 225 *et seq.*), para quem os termos não são intercambiáveis, e Rowe (*in* PLATO, 1995, p. 4-8; ver também notas *ad loc.* 262a, 285a, etc.), que entende que as Ideias inteligíveis não estão em jogo ou não têm relevância nos processos de divisão no *Político*.

⁹ Ambuel (2013, p. 213) também entende que a regra aqui do *Político* é a mesma exposta no *Fedro*. A imagem de “cortar um cadáver” ou “assado”, presente no *Fedro*, aparecerá também no *Político*, mais à frente (287c).

¹⁰ Para a discussão basilar sobre a relação do método de divisão com as Ideias, ver Moravcsik (1973b) e Cohen (1973).

¹¹ PHILIP, 1966, p. 346.

¹² A continuidade, em especial no que tange à demarcação dessa regra para o método de divisão, é notada, além de pelos estudiosos aludidos na nota 3, também por Moravcsik (1973b, p. 167), Santa Cruz (*in* Platón, 1988, p. 512-513, n. 15) e Waterfield (2002, p. 100). Por seu turno, M. Wedin (1987, p. 218), embora igualmente reconheça uma continuidade, entende que há no *Político* um “aprimoramento” do tratamento dispensado à “divisão”, com relação àquele que fora apresentado no *Fedro*.

[...] Já conhecemos este procedimento de divisão dicotômica, que Platão apresenta explicitamente pela primeira vez no Fedro (265d et seq.), e do qual faz um amplo uso no Sofista, no qual fica claro que o método não é um mero instrumento exterior, mas sim que está intimamente unido à estrutura da realidade inteligível e a ela responde. (SANTA CRUZ, in PLATÓN, 1988, p. 488)

O mais interessante na supra mencionada cena do *Político* (262b-263b) – e este é o motivo de ela ser o nosso ponto de partida – é o fato de a enunciação pelo Estrangeiro da regra acarretar uma interessante e desconcertante pergunta por parte do seu jovem interlocutor. Vejamos então a enunciação da regra e a pergunta que se lhe segue, *in verbis*:

NE. ΣΩ. Ποῖον οὖν δὴ φράζεις διαιρουμένους ἡμᾶς οὐκ ὀρθῶς ἄρτι δρᾶν;

ΞΕ. Τοιόνδε, οἷον εἴ τις τάνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ ἀπὸ πάντων αφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὔσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μᾶ κλησιν καὶ γένος ἓν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν· ἢ τὸν ἀριθμὸν τις αὖ νομίζει κατ' εἶδη δύο διαιρεῖν μυριάδα ἀποτεμνόμενος ἀπὸ πάντων, ὡς ἓν εἶδος ἀποχωρίζων, καὶ τῷ λοιπῷ δὴ παντὶ θέμενος ἓν ὄνομα διὰ τὴν κλησιν αὖ καὶ τοῦτ' ἀξιοῖ γένος ἐκείνου χωρὶς ἕτερον ἓν γίγνεσθαι. κάλλιον δέ που καὶ μᾶλλον κατ' εἶδη καὶ δίχα διαιροῖτ' ἂν, εἰ τὸν μὲν ἀριθμὸν ἀρτίῳ καὶ περιττῷ τις τέμνει, τὸ δὲ αὖ τῶν ἀνθρώπων γένος ἄρρενι καὶ θήλει, Λυδοὺς δὲ ἢ Φρύγας ἢ τινὰς ἑτέρους πρὸς ἅπαντας τάττων ἀποσχίζει τότε, ἠνίκα ἀποροῖ γένος ἅμα καὶ μέρος εὐρίσκειν ἐκότερον τῶν σχισθέντων.

NE. ΣΩ. Ὁρθότατα· ἀλλὰ γὰρ τοῦτο αὐτό, ὃ ξένη, πῶς ἂν τις γένος καὶ μέρος ἐναργέστερον γνοίη, ὡς οὐ ταυτόν ἐστων ἀλλ' ἕτερον ἀλλήλοιν;

SÓCRATES JOVEM. *Por que exatamente dizes que a nossa divisão não foi feita corretamente?*

ESTRANGEIRO. *Porque é o mesmo que alguém tentar dividir em dois gêneros como o costume da maioria, i.e., separando o [gênero] helênico como uma unidade separada de todos [os outros gêneros], e, à totalidade destes outros gêneros, [a despeito de] não se misturarem nem falarem a mesma língua e serem em número ilimitado, [alguém] atribuir a denominação única de “bárbaros” – supondo, devido a essa denominação única, serem [todos estes outros gêneros] um gênero uno em si mesmo. Outro exemplo seria se alguém considerasse “dividir o número segundo dois tipos” o “separar [o] 10.000, afastando-o de todos [os outros números]”, como [se estes constituíssem o] tipo uno dos separados, e, [como se] atribuindo um nome único a [este] resto, devido a essa denominação e a essa avaliação, nascesse um gênero diferente e separado daquele. Dividiria melhor de fato, em dois e mais de acordo as Formas, se alguém por um lado cortasse o número em ímpar e par, e, por outro lado, o gênero humano em masculino e feminino. Agora, se organizasse [as partes] do seguinte jeito, separando de todos os outros [grupos] [o grupo] dos Lídios, ou [o] dos Frígios, ou qualquer outro, sempre acabaria sem saber como descobrir se cada um dos [grupos] divididos [é] ao mesmo tempo gênero e parte.*

SÓCRATES JOVEM. *Correto. Mas, com relação a isso mesmo, Estrangeiro, como saber que o gênero e a parte, desse modo tornada mais visível, não são idênticos mas diferentes entre si?*

(PLATÃO, *Político* 262c8–263a4)

O desconcerto dessa última questão é tal que o menino fica sem resposta. Limitando-se a comentar que essa pergunta não é algo fácil (*Político* 263a5), o Estrangeiro fugirá do assunto¹³, advertindo apenas que nada impede que a parte não diga respeito a uma Forma¹⁴. Mas, afinal, o que havia de tão desconcertante? Pelo quê estava o personagem jovem Sócrates realmente indagando?

¹³ Cf. Ambuel (2013, p. 216): “Qual tipo de propriedade deve contar como uma que determine uma forma ou espécie, é ainda uma outra questão, e sobre esta matéria o Estrangeiro de Eleia permanece silente.” Paralelamente, Wedin (1987, p. 228) aponta até para o possível caráter extradiológico da passagem: “Na verdade, a ‘nota promissória’ do Estrangeiro de Eleia é deixada para o leitor, ou talvez o dialético, ‘pagar.’”

¹⁴ Para uma interessante defesa, a partir da noção de “parte” (*méros*), da harmonia entre essa regra para a divisão apresentada no *Político* e a passagem do *Sofista* sobre a Negação e a “partição da natureza do Outro” (257b–258c), ver PINOTTI, 1995. Cf. também WEDIN, 1987, p. 224; GILL, 2010, p. 190.

Se, pela supracitada regra, estabelecida nos dois diálogos (*Fedro* e *Político*), a Forma ou Ideia deve ser o critério da retidão na realização de uma divisão, o jovem Sócrates parecia estar perguntando justamente pelo **critério do critério**: como saber se a parte que eu visualizo possui um *fundamentum in re*, i.e., numa Forma? Como reconhecer essa Forma¹⁵? Como saber se os horizontes entre as classes vislumbradas em dado momento do procedimento dierético são “naturais”, próprios ao real, ou se são “artificiais”¹⁶ (no sentido de serem meras criações da atividade psíquica)? É interessante, no trecho, que o Estrangeiro acuse dessa “artificialidade” duas das mais rotineiras divisões em voga na Hélade à época, a saber, a divisão “gregos-bárbaros” e a “homem-feras” (*Político* 262c-d; 263c-d). Ele as critica duramente, pelo fato de estas duas divisões não obedecerem à supracitada regra: em cada uma delas, uma das partes vislumbradas não tem uma Ideia como correspondente inteligível, a despeito de atribuímos-lhe um único nome: no caso da primeira divisão, a parte sem uma Ideia correspondente seria “bárbaros”; no caso da segunda, seria “feras”¹⁷.

A ausência de resposta para a pergunta sobre o critério do critério aponta para a possibilidade de realmente não haver um critério inteiramente objetivo de identificação, numa divisão, das partes correspondentes às Formas ou gêneros. O Estrangeiro apenas sugere

¹⁵ Ponto o qual é corroborado por G. Figal (2017, p. 140): “[...] como alguém seria capaz de encontrar isto [sc. a arte do político] sem conhecê-la de antemão? Mais que isso, como a conheceria se não pela sua determinação eidética?”

¹⁶ Conforme apontado também por MORAVCSIK, 1973a, p. 330.

¹⁷ E não deixa de ser um tanto quanto surpreendente que, estando presente na conversa, o personagem Sócrates platônico não se inflame nessa cena, haja vista o Estrangeiro estar desdizendo um importante dito seu, a saber, que, *para cada grupo de entes a que atribuímos um mesmo nome, há uma mesma Ideia correspondente* (*República*, X 596a). *Contra*, Fine (1980, p. 212-219), que entende que, nesta passagem da *República*, o termo “*ónoma*” possui um sentido restrito (o qual não é apresentado pelo texto desse diálogo, Fine reconhece) de “*nome de propriedade essencial*”. A meu ver, a sua alusão genérica ao (inteiro) diálogo *Crátilo* está longe de lhe servir de defesa suficiente; e outras passagens que Fine menciona – a saber, *Mênon* 75d-e e *Parmênides* 132a –, antes que corroborar seu ponto de vista, parecem-me ratificar a interpretação majoritária que “*ónoma*” tem em 596a o mesmo sentido lato e não técnico que tem no resto da *República*.

aquilo que caracterizaria a presença de uma correspondência inteligível para a classe: *mistura* e *consonância* entre os entes de um mesmo grupo (*Político* 262d4). No entanto, em momento algum o eleata parece indicar como esses dois traços ou qualidades poderiam ser identificados. Nem Platão, alhures, parece o fazer¹⁸. Minha sugestão é de que não o faça porque um tal critério, inteiramente objetivo, não exista¹⁹. Todavia, isto não significará que, a despeito disso, o resultado não seja alcançável. Explico.

Ao dizer que o critério objetivo supramencionado não existe, quero sublinhar, para empregar o próprio vocabulário platônico, que o “poder de ver” (*ópseos dýnamis*, *República* 532a3) do filósofo pode não ser fruto de “aprendizado”, no sentido moderno desse termo de aquisição de conhecimento transmitido. Mais que adquirido por ensino, esse poder assemelha-se mais a um dom “natural” (*Parmênides* 137a7; *República* 537c6; *Fedro* 249e5). Em unísono com tal sugestão posicionam-se alguns estudiosos, como K. Dorter, que demarca que “nós somos capazes de dividir o todo de acordo com as Formas apenas se nós já tivermos a habilidade de reconhecer estas Formas”²⁰. Entendimento o qual parece ser compartilhado por M. Wedin²¹.

O ponto que eu gostaria de demarcar é que, apesar de “natural”, esta capacidade de “ver”, de “identificar” e “distinguir” o ente inteligível precisa, na verdade, ser “aguçada”, precisa ser arduamente “*treinada*”. Por meio dos exercícios dialéticos (*gymnasía*: *Parmênides* 135d7), esse dom

¹⁸ Como reconhecido, entre outros, por GUTHRIE, 1962, p. 124; PHILIP, 1966, p. 339; MORAVCSIK, 1973, p. 344; BROWN, 2010, p. 157-159; ROSEN, 1983, p. 2; 33; 75; 81; 82; 106; 128.

¹⁹ Pode ser que seja esta ausência de uma inteira objetividade o que justifique o fato de, ao identificar os gêneros “naturais”, o filósofo pareça, aos olhos dos demais homens, “estar profetizando” (*apomanteústhai*, *Sofista* 250c1-2).

²⁰ DORTER, 2006, p. 268.

²¹ M. Wedin entende que é essencial à investigação por divisão o uso, por parte do filósofo, de uma “intuição” (certeira); e, na opinião do estudioso, esse é inclusive um dos motivos de “Platão diferenciar o dialético [sc. dos outros homens] como tendo uma habilidade rara” (WEDIN, 1987, p. 218). Ver também nota 19.

precisa ser *desenvolvido* (*República* 532a–c). E, justamente por trás desta noção de *desenvolvimento da capacidade de “visão” ou identificação da Forma inteligível*, pode estar, como fundamento do processo, o sentido platônico de **aprendizado como reminiscência (anámnesis, Fédon 72e–75e; Mênon 80d–81e; Fedro 246a–249d; etc)**.

3. A “circularidade” do método de divisão e a reminiscência

[...] a tarefa da educação é [...] tentar corrigir a mirada [...] Rosen²²

Estabelecer um critério objetivo para o reconhecimento das Formas nos procedimentos de divisão pode, de fato, ser deveras difícil, talvez inexequível, como sugerido também por G. Casertano²³. Mas é possível praticar na frente do aluno, e, se ele possuir a natureza apropriada, com bastante treino, ele pode desenvolver um “poder” ou “dom” que já possui²⁴. É isso precisamente que o Estrangeiro faz com Teeteto, no *Sofista*, e com o jovem Sócrates, no *Político*²⁵. Ele os “**treina**”. Esse “desenvolvimento”, que também pode ser dito como “**tornar-se mais dialético**” (*dialektikotérois gígnesthai*) ou “**adquirir noûs**” (*ktésasthai noûn*), ouvimos dizer que é o **fim último mesmo do método de divisão**: *Político* 285d6; *Sofista* 227a10–11 (combinado com

²² ROSEN, 1983, p. 128.

²³ Cf. G. Casertano (2018, p. 78): “Contudo, não há regras para a divisão com vistas a garantir a correção do método [...]”. A meu ver, tampouco cabe à Divisão e ao diálogo platônico o matemático rigor metodológico que lhes parece exigir Rosen (1983, p. 105–108; 112).

²⁴ Ver MORAVCSIK, 1973b, p. 175–176.

²⁵ Cf. M. L. GILL, 2010, p. 198.

Parmênides 136e2–3).

Diante da dificuldade em relação ao critério inicial para o “dividir”, não é totalmente sem razão a acusação de *petição de princípio* (*petitio principii*) de que, inegavelmente, desde a Antiguidade, o método de *diáresis* sofre. De fato, há um caráter *paradoxal* ou “circular” no mesmo, no seguinte sentido: se o que importa, como resultado das divisões, sublinha o Estrangeiro, é que as *idéai* “apareçam” a alguém (*Político* 262b), por outro lado, só pode efetuar a divisão entre as partes certas (aquelas que possuem Ideias como correspondentes inteligíveis) aquela pessoa que, de um certo modo, já está “vendo” ou “vislumbrando” a estrutura de *idéai*, conforme a descrição precisa da capacidade do “olhar” dialético oferecida em *Sofista* 253b8–e6. Isto é, há aí um problema de *circularidade*, que foi assim entendido pelo lógico e mais eminente ex-aluno da Academia, Aristóteles: *o método de divisão por gêneros seria “um silogismo fraco”, porque alcança ou quer provar aquilo de que precisa partir como pressuposto* (*Analíticos Anteriores*, 46a33–34)²⁶.

Tal objeção, embora encontre vias por onde reclamar sua legitimidade²⁷, não nos parece que fosse inteiramente novidade aos olhos de Platão, e que ele já não tivesse, em algum sentido, procurado uma saída para ela. Isto porque uma objeção análoga foi apresentada por Platão muito antes do *Sofista*, e nos seguintes termos mais gerais:

Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὦν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι ποῦτό ἐστιν ὃ σὺ

²⁶ ARISTÓTELES, *Analíticos Anteriores*, 46a33–34: “Ὅτι δὴ ἵ διὰ τῶν γενῶν διαίρεσις μικρόν τι μόριόν ἐστι τῆς εἰρημένης μεθόδου, ράδιον ἰδεῖν· ἔστι γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενῆς συλλογισμὸς· ὁ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι αἰτεῖται [...]”. Para uma crítica a essa posição aristotélica, ver CAVINI, 1995. Para a posição de Aristóteles mais diretamente relacionada ao “paradoxo do *Ménon*”, o qual apresentarei na sequência, ver BRONSTEIN, 2016, e CHARLES, 2010.

²⁷ Outro aluno da Academia, menos ilustre e usuário de uma forma particular de divisão, também percebeu a circularidade presente no método: Espeusipo (fr. 30 Lang). Para o modo como ele lidou com o problema, ver, *inter alia*, CHERNISS, 1946, p. 44 *et seq.*; p. 55 *et seq.*; CHERNISS, 1962, p. 37 *et seq.*

οὐκ ἤδησθα;

MÊNON. E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te [procurar] que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou ainda, que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso [que encontrastes] é aquilo que não conhecia?

(PLATÃO, *Mênon*, 80d5-8 – trad. M. Iglésias)

Neste outro diálogo, a questão é traduzida nos termos gerais da possibilidade mesma da aquisição de todo e qualquer conhecimento: o famoso “**paradoxo do Mênon**”²⁸. De modo análogo ao jovem do *Político*, o personagem Mênon indaga sobre como é possível alguém vir a conhecer ou “encontrar” algo realmente desconhecido. Afinal, por ser desconhecido, não haveria meio de procurá-lo; ou, mesmo na hipótese de que fosse ao acaso encontrado, não haveria meio de reconhecê-lo. Embutida nessa “não bela” (*Mênon*, 81a1) e mais genérica objeção sofisticada do *Mênon*, está aquela questão mais específica sobre o método dierético no *Político*: nas buscas e caçadas através dos caminhos de divisões, como saber se a parte que porventura se visualiza é mesmo uma parte “natural”, correspondente de uma Ideia? Como reconhecer que um certo grupo de entes, separado dos demais, é, por assim dizer, ontologicamente enraizado, sem sabê-lo de antemão? Qual o critério?

Se o jovem do *Político* obtém o silêncio do Estrangeiro sobre o caso, o jovem do diálogo *Mênon* obtém mais de seu debatedor. O personagem Sócrates platônico lança como resposta uma das mais importantes hipóteses a ser discutida na Academia, cuja exposição ele inicia dizendo que ouviu, de “homens e mulheres sábias em coisas

²⁸ Embora, no próprio diálogo, o “paradoxo do Mênon” sofra uma reformulação, nas mãos do personagem Sócrates, é-nos aqui suficiente a sua formulação inicial (supracitada). Para uma sintética, mas clara, análise das diferenças entre a formulação do paradoxo por Mênon e aquela por Sócrates, ver D. Charles (2010, p. 117-118).

divinas²⁹” (*Ménon* 81a5-6), palavras que lhe parecem “verdadeiras e belas” (a8), segundo as quais “a alma do homem é imortal” (b3-4). De tais palavras, Sócrates conclui que, tendo a eternidade por tempo de existência, a alma certamente já vira (*heorakyía*, c6) absolutamente todas as coisas que existem, não havendo nada que ela não tenha aprendido (c6-7). Por conseguinte, tudo aquilo que porventura o homem em vida pareça estar “aprendendo”, trata-se na verdade de um *reconhecimento* do que já foi visto e conhecido pela alma, i.e., **uma rememoração ou reminiscência** (*anámnēsis*, 81e4).

No *Ménon*, Sócrates sabe que não tem como lançar provas definitivas acerca dessa sua concepção de *reminiscência*. Pelo fato de ele dizer que isto lhe *parece* (cf. *dokéin*, 81a8) ser verdadeiro, somado a uma colocação mais à frente (“Alguns pontos deste argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção”, 86b6-7), podemos ter certeza que, para Sócrates, o argumento da *reminiscência* é como uma *hipótese*. Não obstante, finaliza a exposição pleno de “confiança” nele (*pístis*, 81e1-2), dizendo que essa sua hipótese, como essência do processo de conhecimento, é preferível à objeção sofístico-erística de impossibilidade de conhecimento. Pois esta última, tornando os homens preguiçosos (*argouís*), cai melhor aos de ânimo mole (*malakoís*), ao passo que a hipótese socrática os torna diligentes (*ergatikoús*) e inquiridores (*zetetikoús*) (d5-e1). Portanto, cai melhor, deduz-se, às almas filosóficas. Como é possível ver, a hipótese da reminiscência é, assim, encarada no *Ménon* como a saída para a letargia “nilista” à qual a objeção sofista ao conhecimento (o chamado “paradoxo do *Ménon*”) conduziria.

A sugestão que eu aqui gostaria de levantar no presente trabalho é a de que o procedimento de *reminiscência* também está presente, ainda que de maneira *sui generis*, na base do método de divisão, em sua

²⁹ Uma tal sabedoria divina é também usada como fundamento da *diáiresis* no *Filebo* (16c) e do Argumento das Formas (também chamado de “Teoria das Ideias”) no *Banquete*, através da figura de Diotima (201d-212c). Poder-se-ia dizer, então, que uma essência em comum, divina, uniria método de divisão e o conhecimento da ontologia eidética?

intrínseca relação com a *participação de uma Ideia na outra* (doravante, “participação intereidética”). Já H. Cherniss nos dava uma pista nesse sentido ao afirmar: “Em uma palavra, a *diaíresis* se revela ser justamente uma ajuda à reminiscência das Ideias”³⁰. Vejamos como isso seria possível.

4. Para um outro tipo de reminiscência a partir das participações entre as Ideias

Tudo isto [sc. o método de divisão] pressupõe um certo conhecimento prévio da natureza deste objeto, tão bem quanto da natureza do gênero que ele [sc. o dialético] escolheu.

Bluck³¹

[...] a anamnésis tornou-se uma palavra tão corriqueira entre os platonistas que ela recebe pouca atenção fora das poucas passagens onde Platão explicitamente a discute.

D. Frede³²

A hipótese da “reminiscência” aparece em vários diálogos platônicos. Embora o contexto mude de obra para obra, as características principais desse procedimento que são apresentadas nesses textos não são incompatíveis entre si, possibilitando entender que as várias descrições da *anamnésis* são complementares entre si. Ou seja, cada diálogo aponta eventualmente para algum aspecto que o outro não apontou, e ambas as caracterizações contribuem para a construção dessa noção no interior do

³⁰ CHERNISS, 1993, p. 130.

³¹ BLUCK, 1975, p. 36.

³² FREDE, 2001, p. 255.

corpus platonicum.

Além do *Mênon*, vemos que também o texto do *Fédon* faz largo uso desta noção, sendo inclusive dito que o personagem Sócrates a apresenta com frequência. E é nesta obra que a *anámnēsis* ganha uma conexão direta com a ontologia platônica, ainda não expressa no *Mênon*: os objetos de conhecimento, dos quais a alma eterna se recorda pela *reminiscência*, são as próprias Formas ou Ideias inteligíveis (*Fédon* 72e-76a)³³. O procedimento é descrito nos seguintes termos: *o contato com objetos sensíveis que possuem uma qualidade em comum nos “faz pensar” (ennoein) na Forma que, sendo o correspondente inteligível dessa qualidade, é a causa (aitia) de estes entes a possuírem, por participação (Fédon* 100c4-7) ou *comunidade (koinonía, d6)*. O núcleo desta lição do *Fédon* (72e-76a) é repetido, ainda que de uma maneira mais abreviada, no *Fedro* (249b6-c4)³⁴.

No livro V da *República*, Sócrates ratifica a informação do *Fédon* de que há uma comunidade entre as realidades sensíveis e as Formas, e acrescenta uma outra: há também uma *comunidade das Formas entre si (koinonía prós allélon, República* 476a7). Sobre esta noção de “comunidade intereidética”, o diálogo que mais a explorará será o *Sofista*,

³³ Cf. FREDE, 2001, p. 248.

³⁴ A *anámnēsis* é tratada por Platão em outros diálogos, no limite dos interesses particulares de cada uma dessas discussões. Por exemplo, o tratamento desse assunto no *Fedro* se dá, poética e imagetivamente, através de uma narrativa mítica da “parelha alada” (*Fedro* 246a6-249d3). Segundo esse mito, acima da abóbada celeste, há uma região que é o “lugar” (247c3; d1) da “essência que realmente é (*he ousía ontos ousa*), que é sem cor, sem formato, impalpável e que somente pode ser vista pelo condutor da alma, o *noús*” (c6-8). Também chamada de “o ser” (*tó ón*, d3) e “o verdadeiro” (*t’aléthé*, d4), essa essência é, em realidade, multifacetada, e são exemplos das suas múltiplas faces ou aspectos a “justiça em si mesma”, a “moderação” (d6), e “também outros seres que do mesmo modo realmente [são]” (e2-3). Estamos, portanto, falando das Formas inteligíveis. Ao fim desta narrativa da reminiscência, o *Fedro* conclui repetindo a lição do *Fédon* de que *a alma pode se relembrar dessas Formas quando do contato com as coisas sensíveis com qualidades em comum (Fedro* 249b6-c4). O *Fedro* não entra no mérito de como as almas esquecem dessas “visões” das Formas, já partindo do pressuposto desse esquecimento quando as almas são “reencarnadas” no nascimento. A *República*, ao contrário, dá conta dessa explicação, aludindo a uma “Planície do Esquecimento” (*República* X 621a2) e a um “Rio da Despreocupação” (a5).

no qual o Estrangeiro falará abertamente, entre outras coisas, de uma “reunião” (*synagogé*) das Ideias de acordo com a “participação” (*méthexis*) ou “comunidade” (*koinonía*) que elas possuem entre si (*Sofista* 251d-e).

Certamente, a comunidade ou participação entre ente sensível e Ideia é uma relação de teor sobremaneira diferente da comunidade das Ideias entre si; pois há um incontestável desnível ontológico na primeira relação, ausente na segunda, como marcado, por exemplo, por H. Cherniss³⁵. Sem nunca perder de vista essa diferença, defendo, entretanto, que há uma *essência em comum* entre ambos os tipos de comunidade, essência essa que poderia ser bem resumida pelo próprio verbo *koinonég*, “ter-algo-em-comum”: um ente sensível que participa (*metéchei*) numa Ideia *tem algo em comum* (*koinonei*) com ela, assim como uma Ideia que participa (*metéchei*) em outra Ideia *tem algo em comum* (*koinonei*) com ela. Diante dessa essência em comum entre os dois tipos de relações, eu gostaria de sugerir que, assim como o elemento em comum entre Forma e ente sensível pode dar ensejo à *reminiscência* da primeira a partir do contato com o segundo (*Fédon* 72e-76a; *Fédo* 249b-c), **o “contato com uma Forma pode dar ensejo à reminiscência de outra(s) Forma(s) que nela participa(m)”**³⁶. Ou seja, cada tipo de participação

³⁵ “[...] Platão não deixa dúvida sobre o fato de que a participação de uma ideia a uma outra é inteiramente diferente da participação de um homem determinado, p. ex., à ideia de homem. Neste último caso, a relação é unilateral: a ideia não participa na coisa sensível e não é de nenhuma maneira afetada pelo fato de que a coisa sensível nela participa [...]” (CHERNISS, 1993, p. 128).

³⁶ É curioso que, ainda que não se referindo a procedimentos de divisão, D. Frede também pareça aludir a um tipo de reminiscência a partir das Formas e não dos entes sensíveis no próprio texto do *Fédon* – sublinhando inclusive a questão da “comunidade de Formas”. Cf. Frede, 2001, p. 257: “[...] esta distinção é então aplicada à alma e à imortalidade (105c-107b). [...] O deslinde destas conexões, como eu entendo isso, é um bom exemplo de reminiscência. Sócrates aponta uma “comunidade de Formas” que estabelece a não-mortalidade e a indestrutibilidade da alma. Este tipo de reminiscência, é claro, não o leva muito longe. Ela resta pesadamente sobre a analogia com casos óbvios como o da posse necessária da imparidade pelo número cinco [...]”.

pode, à sua maneira, dar ensejo a um tipo de *reminiscência* diferente³⁷.

No caso do primeiro tipo de *reminiscência*, Platão fala dela metaforicamente como uma espécie de “elevação”, um “voltar-se”, a partir de múltiplos sensíveis semelhante entre si, “para o alto”, na direção de uma única realidade inteligível a eles semelhante (*Fedro* 249a). Já no caso do segundo tipo de *rememoração*, não há esses diferentes graus de realidade: ela já parte da própria seara inteligível. E um dos exemplos mais capitais desse segundo tipo de *reminiscência* encontra sede, é este o meu ponto, no âmbito do processo de **divisão**. Na “caçada” dierética, tal qual apresentada no *Sofista* e no *Político*, as Formas, por serem “participadas” entre si, vão *aparecendo* ao olhar dialético (*Político* 262b), por meio de suas mútuas “ligações” (participações). Nesse sentido, *descobrir* por *diaíresis* as Formas ou Ideias é também *descobrir* um certo tipo de participação intereidética, porque, através deste método, estes entes inteligíveis vão sendo tornados “mais visíveis” (*enargésteron*, *Político* 263a3) já sempre interconectados uns aos outros. Ou seja, vai aparecendo, diante dos olhos do dialético, a verdadeira estrutura do real, aquela que nos ensinou o *Sofista*: uma “rede” ou “malha de Ideias” (*symploké tōn eidōn*, *Sofista* 259e6-7)³⁸.

³⁷ Discordo, portanto, de Bluck, que entende que o tipo de rememoração em jogo no *Sofista* como sendo o tipo convencional, descrito em *Fedro* 249b-c como partindo dos dados sensíveis. Para o autor, esse tipo de rememoração é um “*insight*”, que, como que acessando o conhecimento prévio necessário, “guiaria [sc. o dialético] no curso de seu dividir”. Cf. BLUCK, 1975, p. 34.

³⁸ Dessa espécie de “iluminação em cadeia” dos objetos da pesquisa, por assim dizer, o Sócrates do *Ménon* já fora, aparentemente, em algum sentido providente, posto que afirmou, justamente no contexto da *reminiscência*, que, “sendo a natureza toda congênera (*syggenóús*) (...) nada impede que, tendo [alguém] rememorado uma só coisa (...), essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar” (*Ménon*, 81c9-d4). E, esses “descobrir” (*aneurein*, 81d3) e “procurar” (*zetein*, d4), aludidos no *Ménon*, “são, no seu total, uma *reminiscência* (*anamnésis*)” (d5), nos informou esse mesmo diálogo.

5. “Paradoxo”, “divisão”, e a temporalidade própria das Formas

[...] Oh segredos daquela Eternidade
A quem juízo algum não alcançou!
Camões

O ponto fulcral da minha sugestão é, portanto, que o que ocorre quando do emprego do *método de divisão* é um tipo de *reminiscência*, no sentido de que aquilo que o dialético vai “descobrir” são as Ideias, que vão “aparecendo”, uma a uma, através de suas interparticipações. O que vai “aparecendo”, portanto, é aquilo que a alma do dialético sempre já conheceu.

O que procuro trazer aqui à tona com o uso de expressões pouco usuais – do tipo a alma “sempre já conheceu” – é a dificuldade mesmo de traduzir num discurso pleno de regras temporais aquilo mesmo que está fora do tempo. E esse, talvez, seja um paradoxo que pode deveras ser imputado à assim chamada “Teoria das Ideias” e ao método de divisão em fulcro. De fato, o paradoxo é denunciado porque nosso discurso está sempre inserido numa concepção linear de temporalidade. O problema todo das denúncias de paradoxo e de circularidade é fácil de explicar, porém difícil de aceitar: as Formas platônicas encontram-se, de alguma maneira, fora da linearidade temporal, fora do esquema antes-depois. Nas palavras de M. Dixsaut,

Rejeitar o postulado é admitir um outro modo de existência, nem espacial nem temporal, e não imaginar uma existência situada num outro espaço ou num outro tempo. [...] se a dialética possui uma **temporalidade própria**, ela **não se inscreve no tempo**, e é isto que significa a **reminiscência**.

(DIXSAUT, 2001, p. 140 – grifos nossos)

Destarte, “rememorar” é mais que a saída de Platão para a “niilista” aporia sofisticado-erística da impossibilidade do conhecimento, o chamado “paradoxo do *Ménon*”: é a prova da criatividade do gênio deste filósofo grego, em trazer para o âmbito do dizível e do discurso a sugestão da *apreensão das Formas, experiência fora do tempo entendido como sucessão linear de eventos*. Temporalidade e espacialidade são atributos dos entes sensíveis, não das Ideias. A imagem da reminiscência utilizada por Platão, nesse sentido, é o modo de expressar um acontecimento que abarca em si uma *totalidade temporal*. Enquanto (re)conhecimento da Forma, a “*rememoração*” ou “*reminiscência*”, diz respeito, talvez, ao estatuto “*inapreensível*”³⁹ e “*estranho*” do “*instante*” (*exaíphnes*, *Parmênides* 156d1-3): aquilo que “*não está em tempo nenhum*” (d6-e1), e, simultânea e desconcertantemente, traz em si uma certa noção de *totalidade no tempo*⁴⁰. O que se encontra, assim, em perfeita harmonia com a “*eternidade*” das próprias Formas e da própria alma.

Uma tal totalidade é precisamente o que a lógica convencional entende como “paradoxo”, porque só pode aceitar os eventos como sucessão, como “antes” e “depois”. A *reminiscência* da filosofia platônica está *para além* disso: é o *círculo* de se adquirir algo que já sempre se possui. De se buscar e descobrir algo que já se sabe e que não é novo. De, após longa e exaustiva jornada, chegar, qual Odisseu, finalmente, ao lugar de partida.

Anteriormente, disse eu que a acusação de petição de princípio que o método de divisão sofrera encontrava vias para arguir que ela seria uma acusação legítima. Tais vias, obviamente, dizem respeito à concepção de tempo convencional, segundo a qual há um paradoxo em um procedimento alcançar aquele conhecimento de onde ele obrigatoriamente partiu. Todavia, conforme exposto, tal caminho **não** é

³⁹ Cf. PAES, 2001, p. 49.

⁴⁰ Abstraindo das questões acerca de autoria e espuriedade, essa noção de instantaneidade e eternidade também se encontra em *Carta VII*, 341d. Cf. PAES, 2001, p. 45-52; DIXSAUT, 2001, p. 140.

coadunável com a natureza mesma das Formas. Logo, também não o é **nem** com a natureza da *reminiscência*, **nem** com o *método de divisão*. O procedimento dialético de *diaíresis*, enquanto relação da alma humana com as Formas, possui uma temporalidade própria, circular e totalizante: **a Forma ou Ideia é, ao mesmo tempo, princípio, meio e fim deste procedimento**⁴¹. O dialético procura descobrir as “juntas” naturais entre as classes que são correspondentes às *eide* inteligíveis, para, sobre tais juntas, “cortar” (*Fedro* 265a-b). E isto implica já possuir, quando do corte, uma certa “visibilidade” dessas Ideias. Por outro lado, simultaneamente, à medida que vai “cortando” ou “dividindo”, diz o Estrangeiro, as *idéai* vão “aparecendo” a ele (*Político* 262b6-7), i.e., vão ficando “mais visíveis” (*enargésteron*, 263a3). O conhecimento da Forma é atemporal, no sentido muito especial de que *ele se asperge pela eternidade*. Pois, na estrutura desse argumento, ele é o conhecimento que, circularmente, está desde sempre presente na alma (imortal e eterna), mas, resistindo a toda busca, se ausenta, escapa – exigindo todo o esforço para alcançá-lo.

Não é demais demarcar que essa perspectiva sobre o método parece, inclusive, ter sido apontada pelo próprio Estrangeiro, ainda que *en passant*, numa passagem mais à frente do diálogo:

NE. ΣΩ. [...] ὅπῃ δὲ ἡμῖν οὐπω φῆς ἰκανῶς εἰρῆσθαι δῆλωσον.
 ΞΕ. χαλεπόν, ὦ δαίμονιε, μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἰκανῶς ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων. κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἶον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ' αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν.

SÓCRATES JOVEM. [...] Mostre-me por que você diz que nós não demos ainda uma explicação adequada.

ESTRANGEIRO. É algo difícil, meu caro amigo, mostrar alguma das coisas mais importantes sem se valer de um modelo. **Parece que cada um de nós conhece a tudo num modo parecido com um sonho,**

⁴¹ Num sentido assim muito próximo ao descrito em *Republica* VI 511c-d.

e, depois, fica ignorante de tudo, da maneira que acontece quando se acorda.

(PLATÃO, *Político* 277c7-d4 – grifos nossos)

6. Encaminhamentos finais

Ex positis, defendo aqui um peculiar e difícil tipo de *reminiscência* que, já ocorrendo no âmbito do inteligível, é o núcleo do método dialético de *divisão* no *Sofista* e no *Político*. À medida que avança nas *diáreseis*, o filósofo vai se “lembrando” daquilo que ele, em certo sentido, já conhece, as Ideias, as quais formam o “tecido” que é a própria realidade (*Sofista* 259e). O aspecto circular e paradoxal do método de divisão é o modo em que ele tende a aparecer quando instado a obedecer a regras temporais que lhe são estranhas⁴². Enquanto relação da alma humana com as Formas inteligíveis e eternas, o uso desse método é perpassado por uma temporalidade própria.

Quiçá, nos debates internos da Academia, tivesse o jovem Aristóteles lançado contra Platão a acusação de circularidade do método de divisão, poderia ser o caso que o mestre, ainda em vida, pensando em sua hipótese da *reminiscência*, tivesse respondido, sereno, que ouviu dizer, algures, de homens e mulheres sábios do passado, que “*princípio e fim se tocam na circunferência do círculo*”⁴³.

⁴² Cf. PHILIP, 1966, p. 351: “Não se pretende que ele [sc. o método de divisão] lapide verdades últimas, as quais não são para Platão comunicáveis em sentido ordinário. Pretende-se que ele ‘faça melhores dialéticos em todos os contextos’ (*Político* 285d).”

⁴³ HERÁCLITO, fr. DK 22, B 103.

Referências Bibliográficas

- ACKRILL, J. L. In defense of Platonic Division. In: _____ *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: OUP, 2007 (1997).
- AMBUEL, D. Pigs in Plato: Delineating the Human Condition in the Statesman. In: HAVLICEK, A.; JIRSA, J.; THEIN, K. (ed.). *Plato's Statesman. Proceedings of the Eighth Symposium Platonicum Pragense*. Prague: Oikoymenh, 2013.
- ATHENAEUS. *Deipnosophists*. Books 1-9. Tr. C. B. Gulick. London: Loeb Classical Library, 1969.
- BALTES, M. Plato's School, the Academy. *Hermathena*. 155 (1993), p. 5-26.
- BLUCK, R. S. *Plato's Sophist, a commentary*. Manchester: G. C. Neal, 1975.
- BRISSON, L. Introduction. In: PLATON. *Phèdre*. Paris: GF Flammarion, 2000.
- BRONSTEIN, D. *Aristotle on Knowledge and Learning. The Posterior Analytics*. Oxford: OUP, 2016.
- BROWN, L. Definition and Division in Plato's Sophist. In: CHARLES, D. (ed.). *Definition in Ancient Philosophy*. Oxford: OUP, 2010.
- CASERTANO, G. True and Right in the Statesman. In: BOSSI, B.; ROBINSON, T. (ed.). *Plato's Statesman Revisited*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- CAVINI, W. Naming and argument: Diaeretic Logic in Plato's Statesman. In C. J. ROWE (ed.). *Reading the 'Statesman'. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, p. 123-138.
- CHARLES, D. The Paradox in the Meno and Aristotle's Attempts to Resolve It. In: CHARLES, D. (ed.). *Definition in Ancient Philosophy*. Oxford: OUP, 2010.
- CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Vol. 1. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946 (1944).
- CHERNISS, H. *The riddle of the ancient Academy*. New York: Russell & Russel, 1962 (1945).
- CHERNISS, H. *L'enigme de l'ancienne Academie*. Transl. L. Boulakia. Paris: Vrin, 1993.
- COHEN, S. M. Plato's Method of Division. In: MORAVCSIK, J. M. E. (ed.). *Patterns in Plato's Thought*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.
- CORDERO, N.-L. Introduction. In:

- PLATON. *Le sophiste*. Trad. de Nestor Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.
- CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge, the Theetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- DORTER, K. The Method of Division and the Division of the Phaedrus. *Ancient Philosophy* 26 (2006), p. 259-273.
- FIGAL, G. Finding the Right Concepts: On Dialectics in Plato's Statesman. In: SALLIS, J. (ed.). *Plato's Statesman. Dialectic, Myth, and Politics*. New York: State University of New York Press, 2017.
- FINE, G. The One Over Many. *The Philosophical Review*, Vol. 89, No. 2 (1980), p. 197-240.
- FREDE, D. Not in the Book. How does recollection work? In: HAVLICEK, A.; KARFÍK, F. (ed.). *Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*. Prague: Oikoymenh, 2001.
- GILL, M. L. Division and Definition in Plato's Sophist and Statesman. In: CHARLES, D. (ed.). *Definition in Ancient Philosophy*. Oxford: OUP, 2010.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: CUP, 1962.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Cambridge: CUP, 2001 (1952).
- MORAVCSIK, J. M. E. The Anatomy of Plato's Divisions. In: LEE, E. N.; MOURELATOS, A. P. D.; RORTY, R. M. (Ed.). *Exegesis and Argument*. New York: Assen, 1973. (1973a)
- MORAVCSIK, J. M. E. Plato's Method of Division. In: _____ (ed.). *Patterns in Plato's Thought*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973. (1973b)
- PAES, C. L. M. Platão: o instante e a caverna. In: *Sofia* 07 (2001). Vitória: UFES.
- PELLEGRIN, P. *Aristotle's Classification of Animals*. Tr. A. Preus. Berkeley: UCP, 1986.
- PHILIP, A. Platonic diairesis. *Transactions of the American Philosophical Society* 97 (1966) p. 335-358.
- PINOTTI, G. M. Autour de la distinction entre eidos et meros dans le Politique de Platon. In C. J. ROWE (ed.). *Reading the 'Statesman'. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, p. 155-161.
- PLATO. *Statesman*. Intr., Tr. and Comm. by C. J. Rowe. Warminster: Aris & Phillips Ltda, 1995.
- PLATÓN. *Diálogos. Vol. V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Trad., Intr. y Notas por M. I. Santa Cruz, A. V. Campos y N. Cordero. Madrid: Gredos,

- 1988.
- ROSEN, S. Plato's Myth of the Reversed Cosmos. *The Review of Metaphysics*, Vol. 33, No. 1 (1979), p. 59-85.
- ROSEN, S. *Plato's Sophist. The drama of original and image*. New Haven/London: YUP, 1999 (1983).
- SAYRE, K. M. *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Cambridge: CUP, 2006.
- SCODEL, H. R. *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*. *Hypomnemata* 85. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- SKEMP, J. B. *Plato's Statesman*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- WATERFIELD, R. *Plato Phaedrus*. Oxford: OUP, 2002.
- WEDIN, M. Collection and Division in the Phaedrus and Statesman. *Revue de Philosophie Ancienne* 5 (1987), p. 207-233. [Reimpresso em *Philosophical Inquiry* 12 (1-2) (1990), p. 1-21]