

Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho

Mestre em Filosofia e Doutora em Letras Clássicas

Professora do Departamento de Filosofia UFMG

Doutoranda em Filosofia no PPG-USP

discurso 41

Meu objetivo, neste artigo, é discutir algumas questões que hoje são consideradas como objetos da ontologia (ou metafísica): as relações entre aparência e realidade e entre verdade e falsidade. Naturalmente, pode parecer estranho tratar do último binômio, já que ele, hoje, é discutido no âmbito da teoria do conhecimento. No entanto, dado o *corpus* que escolhi – dois diálogos de Platão, a *República* e o *Sofista* –, podemos defender que a demarcação entre as esferas ontológica e epistemológica, se houver, é tênue. Em vários sentidos, neste texto, estaremos sempre “entre” uma área e outra, entre um mundo e outro. Aqui, sirvo-me da própria preposição *meta*, que, em grego, tem como significado primeiro o de “estar no meio de” (significado que mantém quando precede as formas em genitivo e dativo). Embora ao ter sido associada à palavra *phýsis*, originando o substantivo “metafísica”, tenha sido compreendida, precipuamente, no sentido de “além” ou “depois” da *phýsis*, creio que este significado seja inadequado para pensarmos o que poderíamos hoje chamar de problemas metafísicos platônicos. Nesse sentido, não obstante vá me concentrar em textos platônicos, não perderei de vista, e até mesmo enfatizarei, em certos momentos, o diálogo que podemos estabelecer (talvez até fosse mais apropriado dizer vislumbrar) entre os textos de Platão com outros textos como o *Poema* de Parmênides, o *Tratado do não-ser* de Górgias, e a *Metafísica* de Aristóteles.

Fundamental em minha argumentação é termos em mente duas coisas. A primeira é que ao aplicarmos à parte da filosofia platônica a palavra “metafísica” já estamos transferindo para a obra de Platão uma terminologia e uma visão de mundo e de conhecimento que lhe são posteriores. Como se sabe o termo “metafísica” não aparece nem em Aristóteles. A palavra, substan-

1 “*Epámeroi: ti dé tis; ti d’oú tis; skiás ónar ánthopos.*”

tivada, que a tradição ocidental recebeu já como nome de uma obra, pode sugerir proximidades que nem sempre existem, bem como ocultar problemas graves na interpretação do texto platônico. A segunda é considerarmos os textos de Platão como resposta a determinados pensadores que o precederam. Isso pode parecer óbvio – e é –, mas muitas vezes o óbvio é esquecido. Não é minha intenção, para tratar da relação entre aparência e realidade e entre verdade e falsidade em Platão, fazer um elenco das considerações feitas sobre este tema nos filósofos que o antecederam. Pretendo, sim, em certos momentos-chave, tentar apontar para um diálogo que ele trava com dois deles – Parmênides e Górgias –, que não apenas deram nomes a seus diálogos, mas cujas ideias no campo da ontologia foram discutidas e criticadas por Platão.

Voltando ao título do meu texto, ele indica, também, que ao tratar da verdade tratarei, igualmente, da verossimilhança – o que é semelhante à verdade (a aparência). O primeiro problema a considerar é que esta palavra, de origem latina, obnubila os problemas levantados por Platão ao falar de *eikós*, pois na palavra latina há uma remissão imediata ao termo *vero*, que no grego não existe, dando uma ambiguidade interessante ao discurso platônico². Esta não é uma questão etimológica de menor importância, como veremos após analisar algumas ocorrências do termo *eikós* (bem como do de *eikón*, da mesma esfera semântica) em passagens nas quais Platão discute questões ontológicas: a relação entre aparência e ser, entre ser e devir, os discursos que dizem o ser e o não-ser. É interessante lembrarmos que em toda sua obra Platão explora um vocabulário ligado ao universo da pintura e escultura, da representação visual, e faz importantes referências à visão, associando-a ao conhecimento³. A *República* não é uma

² A partir de Aristóteles, fala-se desse termo nos sentidos lógico e retórico (*Ana. Post.*, 2, 27; *Ret.*, 1, 2, 15, 2.24.10, 2.25.8), significando “o provável”.

³ Neste aspecto, Platão é herdeiro de uma tradição literária em que personagens míticos como Édipo, Narciso, Orfeu, Psiché, os ciclopes, Tíresias, Medusa ou mesmo figuras lendárias como Homero ou históricas como Estesícoro têm a visão, ou sua falta,

exceção. Na verdade, nesta obra, em particular nos livros VI e VII, esta associação tem importância especial, também porque aqui estão os pressupostos metafísicos da própria formação dos filósofos, ditos “pintores que utilizam o modelo divino” (500e) para pintar a melhor cidade e seres “apaixonados pelo ser e pela verdade” (501d)⁴.

Feitas estas considerações, começarei minha análise a partir da *República*, em particular de uma passagem da famosa “imagem da caverna”. Em meu comentário, farei algumas remissões a outras passagens deste diálogo seminal na tradição filosófica ocidental, sempre articulando minha argumentação a partir dos termos *alétheia*, *on*, *eikón*, *eikós* e *skía*, e os conceitos a que eles remetem. Passemos a duas passagens importantes na abertura do sétimo livro, onde encontramos uma imagem da concepção de mundo platônica – sua ontologia, no sentido literal do termo – que sustenta sua epistemologia, bem como sua pedagogia em função de uma *politéia* justa. Neste momento, Gláucon, o principal interlocutor de Sócrates, já tem uma postura bem mais cordata se compararmos suas respostas àquelas dadas nos livros I e II, quando era mais acirrado o debate sobre a definição de justiça⁵. No início do livro VII, após Sócrates pedir a Gláucon para imaginar (*apeikáson*)⁶ uma experiência (*páthei*) – homens vivendo em uma habitação semelhante a uma caverna – e seu efeito na educa-

associada ao conhecimento e/ou ignorância. Sobre o tema, veja Souza, 2002 [não está na bibliografia], e Coelho 9. Acrescente-se que a própria palavra *theoría*, na qual temos ensartado o conceito da visão interior, significava antes a contemplação dos espetáculos e procissões religiosas, por parte dos convidados estrangeiros.

4 Usarei as citações da *República* na tradução da professora Rocha Pereira e, quando necessário, farei observações sobre a terminologia no comentário à passagem citada.

5 Gláucon, irmão de Platão, aparecerá, também, no *Parmênides*. É discutível se seu nome era um apelido, como era o de Platão. Interessante, do ponto de vista do estilo de Platão, seu nome ser derivado do substantivo *glauks*, que significa claro, brilhante, aliás, um dos epítetos de Palas Atena, com seus olhos de coruja, divindade a quem Gláucon e Sócrates foram fazer preces, conforme relato de abertura da *República* (307a). Sobre o valor dos irmãos de Platão (Adimanto é o outro que aparece neste diálogo) e as habilidades musicais de Gláucon, veja os comentários de Sócrates na *República* (368a, 398e).

6 O sentido primeiro do verbo *eikázo* é “representar por meio de um modelo, copiar, figurar” (Cf. Bailly, *ad loc.*).

ção ou sua falta em relação à nossa natureza (*phýsei*), e descrever as condições desta vida de prisioneiros, temos o seguinte diálogo:

Gláucon – Um quadro (*eikóna*) estranho (*átupon*) e estranhos prisioneiros (*atópos*).

Sócrates – Assemelham-se a nós (*homoiús hemîn*). E, para começar, achas que, numa tal condição, eles tenham alguma vez visto, de si mesmos e de seus companheiros, mais do que as sombras (*skiás*) projetadas pelo fogo na parede da caverna que lhes fica defronte? (515a)

Para falar sobre este quadro que é tão estranho (literalmente “sem lugar”), Platão utilizou a palavra *eikón*, que é em geral traduzida por imagem (principalmente as produzidas pelos pintores ou escultores), símile, sombras, reflexo em um espelho ou outras superfícies. Da mesma raiz vem *eikós*, como dissemos anteriormente, traduzido geralmente por verossímil, provável. Imediatamente antes, no livro VI, que como o livro VII é norteado pela investigação sobre a ideia suprema do mundo inteligível, a do bem (*toû agathoû idéan*, 508e), encontramos uma afirmação basilar da metafísica platônica, a saber, que a imagem do bem (*eikóna autoû*, 509e) é o semelhante (*homoioteta*, 509c) que não apenas é condição de possibilidade de conhecimento (*tò gignóskesthai phánai hupoû toû agathoû pareînai*), ou seja, fundamento epistemológico, mas também condição de existência das coisas que vemos, ou seja, fundamento ontológico, na medida em que ele dá ser e essência aos objetos (*allà kai tò eínai te kai tèn ousían húp’ ékeinou autoîs proseînai*, 509b). Embora “*homoioteta*” seja geralmente traduzida por “análogo”, é importante estar atento, pois aqui Platão não usou “*análogon*”, palavra que é usada uma única vez na *República*, quando se relaciona o sol à vista e o mundo inteligível à inteligência (508c) e *analogia* também é usada apenas uma vez (534a), no trecho em que Sócrates conclui o debate sobre a divisão da linha – o termo usado aqui tem a mesma raiz (*hómos*) usada em 515a para dizer que os seres imaginários da caverna são semelhantes a nós (*homoiús hemîn*).

Voltando ao termo *eikóna*, podemos observar que tanto nesta passagem – que postula, digamos, uma teoria tão arrojada sobre o que sejam o mundo e nosso conhecimento dele, que faz com que Gláucon apele a Apolo e a considere uma hipérbole demoníaca (*daimonías hyperbolês*) – como na da caverna, esta palavra tem um significado especial e, a meu ver, muito sutil e complexo, pois quando Sócrates ordena a Gláucon que conceba (*noéson*, lembremos, é imperativo de *noéo*) uma linha cortada (509d), representando os diversos tipos de seres e os modos de os conhecermos, *eikónes* designa os objetos mais baixos na escala dos seres (acima dos quais estão os seres vivos, *zoa*) e que são conhecidos pela *ei-kasía*, imaginação (509e). Destarte, é no mínimo intrigante que seja justamente uma imagem o que está no ponto inferior da hierarquia dos objetos existentes (e apreensíveis) aquela que Sócrates dará a ver a Gláucon, e que é tão importante na compreensão do universo ontológico e epistemológico de Platão, bem como tão influente em toda a tradição ocidental ainda hoje, não se restringindo ao campo da filosofia. Lembremos que no livro VI Platão definiu imagens como as sombras (*skiás*) e os reflexos (*phantásmata*) nas águas e superfícies lisas, e tudo mais do mesmo tipo. Na segunda seção da famosa linha, estariam os seres vivos (*zoa*), sendo também curioso Platão, neste momento, dizer que a primeira categoria de seres, a dos *eikónes*, é semelhante (*éoiken*) à segunda (510a)⁷. Os tradutores ou escrevem que a primeira é uma “imagem” da segunda ou valem-se de expressões como “*likeness and image*”. No entanto, *éoiken* é uma forma verbal no tempo perfeito com sentido de presente (do verbo *éoiika*), que significa “assemelhar-se”, “parecer” (e que tem o particípio *eoikós* ou *ei-kós*, que é o “semelhante”, geralmente traduzido por “verossímil”, como já notei antes). Mesmo que os dois termos venham da mesma raiz (*Fik*), Platão não utiliza os mesmos termos, e, no contexto

7 Sobre os problemas envolvidos na interpretação da partição da linha, veja Fine, em *Knowledge and Belief in Republic 5-7*, in: Fine 18, p. 229 e ss.

da discussão e da criação de um vocabulário filosófico (veja, por exemplo, a palavra *agathoeidê*, 509a, um *hápax* na literatura grega), creio ser importante que estas palavras sejam rastreadas para tentarmos compreender o estatuto da *imagem* na obra platônica e mesmo as dificuldades e contradições de Platão ao criticar a imagem, mas ter de usá-la para dar à luz sua teoria. Nesse sentido sua proposta metafísica, ainda que postule o inteligível, não pode se afastar do mundo das imagens, porque é com os objetos deste mundo que podemos falar do inteligível.

Este dilema se torna mais claro no *Sofista*, não só pela faceta antropológica e política da reflexão ontológica e epistemológica de Platão, mas, basicamente, pelo problema dos graus de realidade que as diferentes imagens têm nesse diálogo. Analisaremos a questão posteriormente, por ora enfatizemos outro exemplo significativo, na *República*, no qual se destaca, também, a falta de consistência na tradução, dificultando a percepção da ambiguidade de Platão como crítico e grande construtor e usuário das imagens. Trata-se de uma passagem no livro VI, na qual Sócrates, comparando o Estado a uma nau (487e-488a), diz que é necessário falar, ali, por imagem (*dí'eikónos*). À observação de que ele não tem esse costume de *falar por imagens*, ele responde: “Seja. [...] ouve como construo imagens enredadas” (*ákoue [...] d'óun tês eikónos hin'eti mállon ides hós glischros eikázo*) – *glischros* é um adjetivo, aqui usado como advérbio, que tem os sentidos de aderência viscosa, tenacidade ou mesmo mesquinharia, por isso escolhi o adjetivo “enredado” para traduzi-lo. No entanto, o mais importante é ver que o termo *eikónos* foi traduzido por “metáfora” (Rocha Pereira 36), “comparação” (Shorey, 1969) e “símile” (Grube-Reeve, 1997)⁸, perdendo-se as relações que a palavra pode estabelecer com outras passagens cruciais se tentamos compreender a filosofia platônica. Afinal, mais à frente (489a), quando Só-

8 Lembremos que “símile” é um termo bastante influenciado pela teoria da *léxis* aristotélica (*Ret.*, 3.4).

crates conclui a exposição a respeito da imagem da nau e afirma que ela deve ser ensinada aos que não entendem a razão por que os filósofos não são honrados na cidade, ele mantém os termos *eikóna* e *éoi ken*, o que não é vertido de maneira homogênea pelos tradutores⁹.

Continuando a visualizar este mundo imagético no livro VII, em seguida ao espanto do discípulo, Sócrates pede a Gláucon que considere a transformação que os prisioneiros sofreriam após libertos de um lugar onde só veem sombras e curados de sua ignorância. Eles regressariam “a sua natureza (*phýsei*)”¹⁰. Ainda que este mundo tenha o estatuto de uma imagem que é semelhante àquele em que os homens vivem, ele remete a outro mundo, este, sim, verdadeiro. Estamos a ver, então, nestas passagens, os elementos tanto de uma ontologia como de uma antropologia, já que dentre as coisas que existem no mundo, os seres da natureza, está o homem com sua natureza constitutiva. Necessário, em virtude de minha argumentação, transcrever uma das mais famosas e discutidas passagens do livro VII, e que é fundamental na compreensão da relação entre estes dois mundos e da conexão entre verdade, realidade e aparência.

De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições não pensavam que a realidade (*tò alethès*) fosse senão a sombra (*skiás*) dos objectos [fabricados] [...] o deslumbramento impedi-los-ia de fixar os objectos cujas sombras via (*skiás heóra*) outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs (*heóra phluarías*), ao passo que agora estava mais perto da realidade (*toú óntos*) e via de verdade (*orthóteron blépoi*), voltado para objectos mais reais (*mállon ónta*)? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objectos (*pariόνton*) que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era (*apokrínesthai hóti éstin*)? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objec-

9 Veja, por exemplo, Rocha Pereira 36, que usa, para *eikóna* os termos “quadro” e “metáfora” (489a).

10 De outra maneira, Aristóteles afirmará, justamente na primeira frase da *Metafísica*, que esta natureza desejan-te de saber é de todos os homens.

tos vistos outrora eram mais reais (*alethéstera*) do que os que agora lhe mostravam?

Muito mais – afirmou.

Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz (*pròs autò tò phōs anagkázoi autón blépei*), doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objectos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos (*toi onti saphéstera*) do que os que lhe mostravam (515c-e)?

Começemos por chamar a atenção para o modo como certos termos foram traduzidos: *realidade* é utilizada como significado tanto de *tò alethès* como de *toû óntos*, bem como *mais reais* de *alethéstera*. Ver de modo mais correto (*orthóteron*) é ver de verdade, assim como julgar... *na verdade é toi onti*. Vemos, então, que na própria linguagem estão imbricadas formas de ser e formas de dizer o que é, ou seja, ontologia e epistemologia. Naturalmente, depois do seminal artigo de Vlastos¹¹ – no qual o helenista defende que os diálogos intermediários (*Parmênides*, *Fedon*, *Fedro*, *República*, *Banquete* e *Teeteto*) sustentavam uma teoria dos “graus de realidade”, que será revisada nos diálogos da maturidade – não há como comentar esta passagem desconsiderando suas observações sobre o verbo “ser” e seus correlatos na língua grega, mesmo que não concordemos com sua interpretação como um todo. Vlastos apoia-se na estrutura desta língua, na qual do verbo *ser* (*ésti*) origina não apenas um particípio (*ón*) e um substantivo (*ousía*¹²), mas também um advérbio (*óntos*), que traduzimos por *realmente*. Não há como manter, no português (ou no inglês) a mesma raiz do verbo e dizer, em vez de “realmente”, algo como “sermente”. Quando dizemos “existente” em português, também não pode-

11 Vlastos 50, artigo, aliás, fundamental para os que defendem a correlação estreita entre metafísica e epistemologia em Platão, como White 51 e Heineman 23, e vários outros que publicaram no livro organizado por Fine 19.

12 O termo “substância”, de origem latina, que o traduz já indica a contaminação na gramática da ontologia, pois vem da palavra latina. De fato, a questão aqui é mais complexa, devido aos conceitos de *hupokéimenon*, *tó ti éinai* e às possíveis traduções de *ousía* como “substância” ou “essência”.

mos falar em “existentemente”. Na passagem supracitada, temos, como bem notou Vlastos (50, p. 4), o primeiro registro de *mállon* com um participio do verbo ser, a expressão “*mállon ónta*”, significando “mais real”. No entanto, ela é mais real em relação a quê? O que Vlastos observou é que, embora Platão não fale de graus de realidade, o fato de ele usar expressões como “completamente real” (*pantelôs ón*, 477a), “puramente real” (*toû eilikrínous óntos*, 477a, 478d, 479d), “perfeitamente real” (*teléos ón*, 597a) ou “realmente real” (*klínes óntos oúses*, 597d) indicaria a existência de vários tipos de realidade, inclusive entre o não-ser e o ser, pois como Platão escreve, “eles [os sensíveis] são e não são” (*eínai te kai mé eínai*, 477a, *ón te kai mè ón*, 478d). Olhar para esses objetos é buscar a sua essência. Diferentemente dos diálogos aporéticos, a questão mais importante agora não é saber se alguma coisa é X, ou seja, dar a sua definição, inserindo uma determinada qualidade em um gênero maior. Importa agora, sim, saber o que é a essência X. Mesmo que no livro I da *República* ainda se interrogue se certas ações são justas ou injustas, e, em seguida, busque explicar o que sejam uma cidade ou uma alma justas, o ponto principal em debate nos livros VI e VII é defender uma ideia ou forma de justiça *mais real e verdadeira*, que, dada sua proeminência ontológica, é condição de possibilidade da existência de ações justas.

Apresentados, ainda que brevemente, estes comentários de Vlastos – e esse é um daqueles momentos em que, como afirmava o professor Eudoro de Souza, fidelidade importa mais que originalidade –, acho importante considerar esta passagem no contexto do problema da utilização da imagem por Platão, propondo uma leitura cruzada com o *Sofista* e com o debate que se trava neste diálogo da maturidade tardia (momento em que Platão revê sua teoria das formas) sobre o estatuto do não-ser e o das produções de imagens visuais e discursivas. Mas antes de passar ao *Sofista*, vejamos, ainda, outras questões ligadas a esse ponto nevrálgico da exposição da imagem da caverna. Costuma-se, ainda, ver aqui uma “alegoria” da dolorosa experiência daqueles que se

submetem à refutação socrática, e comentadores remetem o leitor a passagens semelhantes na literatura grega, seja nos diálogos platônicos (*Sof.* 230b-d; *Men.* 80a, 84b-c; *Teet.* 149a e *Apol.* 23d), seja nos dramas encenados no teatro (por exemplo, a tragédia *Hípólito*, de Eurípides, v. 247)¹³. Este é um tema instigante e esta pedagogia parece ser um corolário de uma concepção de mundo e de conhecimento deste mundo; no entanto, não é meu objetivo discuti-los neste momento¹⁴. No contexto da utilização de uma palavra como “alegoria”, aproveito para notar que, embora a expressão “*alegoria da caverna*” seja comumente utilizada (Rocha Pereira 36, p. XXX) ou mesmo “*mito da caverna*”, para designar a passagem em que este excerto se encontra, é importante observar que em nenhum momento Platão usa a palavra *alegoria*. Esta é uma palavra tardia, já do período helenístico, quando foi utilizada para traduzir *hupónoia*, termo usado por Platão ao falar da possibilidade de as composições (*logopoieîn*) dos poetas como Homero terem sido feitas para trazer um significado outro, subjacente à fábula (*Rep.* 387d).

Por que esta discussão sobre a alegoria e o mito é importante, aqui, no contexto de uma discussão ontológica? Se avançarmos para os livros finais da *República*, estas considerações podem se tornar mais claras para minha argumentação. No final livro IX (588b-c), no contexto do debate sobre as formas de governo e a alma de cada um dos tipos de governantes tratados – retomando passos de livros anteriores (I, 348b; II, 365c, 361 a; 5, 472c; IX, 572b), que discutem a respeito das vidas justa e injusta e dos desejos que elas despertam – Sócrates pede a Gláucon que faça um novo experimento mental:

Modelemos em pensamento (*plásantes lógo*) uma imagem da alma (*ei-kóna tês psychês*), a fim de o autor daquelas palavras se aperceber (*eidê*)

13 Estas observações se encontram na notas da edição do projeto Perseus, *ad loc.*

14 Veja Jaeger 25.

do que disse.

Que imagem?

Uma como a daquelas criaturas antigas da mitologia (*mythologoûntai*) – a Quimera, a Cila ou Cérbero – e muitas outras de quem se diz que tenham tido formas múltiplas (*idéai pollai*) num só (*eis hén*) corpo. [...] Modela então uma criatura monstruosa (*idéian thérei*), compósita (*poikí-lou*) e policéfala [...]

[...] Como o pensamento é mais moldável que a cera [...] vamos modelá-la [(*hómos dé, epeidè euplastóteron kérou lógou, peplástho*, (588d)].

A tradução é, novamente, um índice da dificuldade do problema. O texto inglês de Paul Shorey, por exemplo, utiliza a palavra “imagem simbólica”¹⁵, acréscimo que não encontramos na tradução de Grube-Reeve. Vemos, novamente, em um momento crucial da estrutura argumentativa do texto, a presença de uma, diríamos, imagem explicativa, para tratar da unidade do ser, como também a capacidade do pensamento moldar o que quiser – fato importantíssimo no argumento de Górgias no *Tratado do não-ser* (doravante, *TNS*), em sua crítica às concepções ontológicas e cosmológicas dos primeiros fisiólogos, pois não haveria critério para distinguir as suposições de um ser finito ou infinito, uno ou múltiplo, gerado ou não gerado, já que o pensamento é capaz de pensar coisas absurdas (*átupon*, *TNS*, 67, 70) como homens voando (*TNS*, 81) ou Cila e Quimera (*TNS*, 81)¹⁶. Diga-se de passagem, não é por acaso que Sexto Empírico incluiu Górgias no grupo dos lógicos que discutiram os problemas do critério de conhecimento, não falando absolutamente dele no livro dedicado aos retores¹⁷.

Neste momento, na *República*, em que a monstruosidade do ser compósito, em oposição ao ser uno, é afirmada, ainda não se

15 É a que se encontra publicada pelo Projeto Perseus: “By fashioning in our discourse a symbolic image of the soul, that the maintainer of that proposition may see precisely what it is that he was saying”. Disponível em: www.perseus.tufts.edu. Acesso em: 24 out. 2011.

16 Para tradução dos textos de Górgias, veja Coelho 7.

17 Sobre esta visão de Górgias, espantosamente ignorada pela grande maioria dos historiadores da filosofia, veja Coelho 8.

coloca o problema das consequências do não-ser poder ser pensado da mesma maneira como ele será retomado no diálogo *Sofista*. O curioso aqui, no fim do livro IX, é que estamos chegando ao final da *República*, quando, no livro X, teremos a retomada da crítica à poesia, uma das artes miméticas, e a utilização do mito de Er como parte da argumentação em defesa de que a vida justa é melhor que a injusta. Voltando ao tema da utilização do mito por Platão, façamos algumas considerações. A passagem no livro IX é importante porque aproxima a tarefa do filósofo daquela dos que “mitologizam” – aqui é usado o verbo *mythologéo*, que na falta de um equivalente nas línguas modernas, é traduzido por meio de expressões compostas. Necessário é, a meu ver, tentar, se não compatibilizá-la com outra no mesmo diálogo, usá-la para compreender os dilemas da filosofia platônica. Esta outra passagem é aquela muito famosa, sempre citada nos textos que falam da crítica de Platão ao papel da poesia na educação dos jovens, bem como do valor da própria poesia. Ela prepara a discussão sobre o papel da ginástica e da música (no livro III), aparecendo no final do livro II, conforme as palavras de Sócrates (377a): “não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas (*mýthous*) às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentira embora contenham algumas verdades”. Não consentindo que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso, pelo perigo de terem seu espírito modelado (o verbo usado, *pláссо*, é encontrado também em 588c, como vimos anteriormente)¹⁸ de maneira inadequada, Sócrates propõe que os fazedores de fábulas sejam vigiados (*epistatetéon*) e apenas as adequadas (*kalón*) sejam escolhidas.

Há uma extensa discussão sobre a relação entre mito e filosofia, em particular entre mito e metafísica. Um exemplo de destaque, apesar da visão evolutiva comteana, é o de Gusdorf, ao discorrer sobre o papel do mito (em uma perspectiva filosófica e

18 Lembremo-nos deste verbo no texto de Górgias, *Elogio de Helena*, ao falar de “quantos persuadiram e persuadem outros modelando (*plásantes*) um falso discurso”.

antropológica, indo da Pré-História ao mundo contemporâneo), o qual, na sua interpretação, teria a função de reconectar o indivíduo e o mundo. Platonicamente, ele retomou a metáfora do olhar para falar de seus significado e papel: “O mito guardará sempre o sentido de um longo olhar em direção à integridade perdida, e algo assim como de uma intenção restitutiva” (Gusdorf 21, p. 24). Explicitou, em outro momento no seu texto, esta herança do vocabulário de Platão: “O primado do inteligível sobre o real, sobre o sensível que é o que define a intenção ontológica, prolonga muito bem a afirmação do mito e corresponde à mesma exigência, enriquecendo-a com possibilidades novas” (*id.*, *ibid.*, p. 295)¹⁹. Detienne também chamará nossa atenção para o fato de que “a obra platônica marca o momento em que o saber filosófico, denunciando as narrativas dos antigos como ficções escandalosas, se dispõe a contar seus próprios mitos em um discurso sobre a alma, sobre o nascimento do mundo e sobre a vida no além” (Detienne 15, p. 152). Entre nós, uma reflexão iluminadora no campo da filosofia grega foi a do professor Eudoro de Souza (45), ao escrever *Horizonte e complementariedade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos*, circunscrita ao âmbito da filosofia pré-socrática.

No caso do período pós-socrático, é sempre citada a famosa passagem da *Poética* (1451a-b) na qual Aristóteles defendeu a proximidade entre mito e filosofia, ao aproximar o filósofo do poeta, distanciando-o do historiador, na medida em que aquele se preocupa em elaborar um discurso segundo a verossimilhança e a necessidade (*katà tò eikòs he tò anagkaíon*), e que se refere ao universal (*kathólou*) e não ao particular. Acrescente-se que, na *Metafísica*, ao tratar do espanto como a mola da atividade reflexiva, Aristóteles dirá: “Perceber uma dificuldade e admirar-se é

19 As recentes publicações de Correia e Gabriel (14), e, na perspectiva literária, mas com forte teor filosófico, de Falck (17), indicam que o assunto continua objeto de investigação, deslocado, nestes livros, para a análise de filósofos contemporâneos.

reconhecer a própria ignorância, e, por isso, amar os mitos é, de certo modo, mostrar-se filósofo, porque o mito é composto do maravilhoso” (*Met.*, 982b) – notemos, aqui, também o *tópos* platônico de que reconhecer a ignorância e estar em aporia é uma forma de conhecimento²⁰. Ainda que nesta obra, mais adiante, tratando de identificar se os princípios das coisas corruptíveis e os das incorruptíveis são os mesmos, Aristóteles tenha preferido ficar ao lado daqueles que raciocinam pela via da demonstração, dizendo que “as fabulações míticas não merecem investigação diligente” (*Met.*, 1000a), ele não deixa de aplicar ao mito uma análise lógica, como vemos, aqui, ao falar da relação entre alimentação e eternidade dos deuses, ou, no livro XII, ao tomar as divindades mitológicas como modelo para se pensar um primeiro motor (1074b). Se compararmos as afirmações de Platão e Aristóteles, parece que explicitamente o primeiro é mais crítico da proximidade entre mito e filosofia. No entanto, é de Platão a prática do recurso ao mito como parte de sua argumentação²¹. Sobre o papel do mito em Platão, em particular na *República*, minha opinião vai ao encontro daquela da professora Gilda Barros, que, ao fazer recentemente uma revisão da bibliografia mais famosa publicada no século XX, escreveu:

A nosso ver, o problema com os mitos em Platão não diz respeito apenas à sua utilidade, isto é, à questão de saber para que Platão os teria querido; lembremos que as divergências entre os intérpretes partem, já, de critérios para classificá-los. Em outros termos, os estudiosos também não entram em um acordo sobre o que, em Platão, é e o que não é mito. Ilustração exemplar deste ponto é o relato da caverna, que Pieper considera alegoria, enquanto P. M. Schuhl considera mito (Barros 3, p. 27).

20 Cf. também 1074b1-10, aqui no contexto da discussão sobre a existência de um primeiro motor, o que caracterizaria a ciência primeira como teologia.

21 Particularmente interessantes são as observações de Lima sobre a relação entre narração e verdade em Platão (Lima 28, p. 135 ss.).

Sem nenhuma pretensão de resolver esta questão, cuja dificuldade de abordagem se deve, em parte, ao anacronismo na utilização dos termos e na superposição de concepções teológicas, filosóficas e antropológicas de culturas bem diferentes, creio ser interessante, metodologicamente, seguir as palavras de Platão e ver onde ele escreveu “mito”, “alegoria”, “imagem” (ou variações morfológicas destes termos). Na *República*, a consulta de frequência de palavras no texto na edição utilizada pelo *Projeto Perseus*²² indica várias ocorrências do verbo *mythologêo* e do substantivo *mýthos*²³; “alegoria” não é registrada, já “imagem” aparece várias vezes, como vimos pelo que tem sido exposto. Se Platão falou em mito de Er, mas no livro VII falou em imagem (da caverna), é pertinente buscar em sua própria obra as distinções entre estes termos²⁴. Naturalmente, investigar a utilização de tais termos por seus predecessores, contemporâneos ou sucessores é um trabalho importante, bem como ver a razão (e as consequências) de terem sido traduzidos de modos tão diferentes, mas esta é uma outra pesquisa. Tampouco é objetivo deste trabalho analisar os sentidos de mito na *República*, muito menos sua presença na obra platônica²⁵. Se chamei a atenção para este tema, o fiz por sua conexão com

22 Esta é uma ferramenta que tem ajudado bastante os classicistas, principalmente se souberem com precisão o que estão procurando, pois a simples ocorrência de termos não significa muito, a não ser que seja correlacionada a outros parâmetros e interpretada no contexto das obras. A propósito das contribuições da informática para novas abordagens dos estudos clássicos, veja Rossetti (42, p. 305-14)

23 As ocorrências do verbo *mythologêo* estão em 359d, 359d; 376d; 378e; 379a; 380c; 392b; 415a; 501e; 588c; e do substantivo *mýthos* em 330d; 350e; 376d; 377a; 377b; 377c; 377d; 378e; 379a; 381e; 386b; 389e; 390d; 391e; 398b; 415a; 415c; 441b; 565d e 621b.

24 Já foi observado que temos no “mito de Er um contraponto com o mito [sic.] do anel de Gíges (359c), que apresenta a vantagem da injustiça em seu limite extremo” (Bocayuva 4, p. 11). No entanto, acho importante lembrar que Gíges não é um personagem mítico (Cf. Heródoto, *Histórias* I, 8-14), ainda que envolto em uma história lendária, mencionando a entrada em um lugar semelhante a uma caverna (*chásma*) misteriosa a respeito da qual se tecem mitos (*mythologoûsin*), como parecem ser os acréscimos introduzidos por Platão e que servem tão bem no processo argumentativo a favor de uma vida justa, principalmente quando ele cita Gíges em 612b.

25 Até mesmo porque isso, em parte, já foi feito. Cf. Brisson 5; Baracchi 2; Bocayuva 4; Partenie 33.

o estatuto da imagem e o papel desta na estrutura argumentativa apresentada por Platão ao expor sua ontologia, isto é, a questão sobre o ser e a verdade é discutida *pari passu* a discussão da produção de imagens e da verossimilhança delas a um modelo existente (paradigma). Lembremos que este diálogo começa com a interrogação sobre a justiça e a incômoda semelhança entre o homem que parece ser justo e o realmente justo, e termina com um mito que justifica uma separação entre estes dois homens, uma distinção que não deixa que eles sejam confundidos, pois o que agiu de forma justa ao fim da vida e, mais ainda, além dela, receberá merecidos prêmios (*Rep.* 614a).

Ao encerrar a minuciosa narração do mito de Er (que sucede a retomada vigorosa da crítica às artes miméticas), cujo conhecimento poderá nos salvar para a vida após a morte, “se lhe dermos crédito”, Platão/Sócrates (621c) reafirma este condicional dizendo: “Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal [...]”. Na verdade, literalmente ele diz que poderemos nos salvar “se persuadidos por ele [pelo mito] (*àn peithómetha autôi*)” e, depois, “[...] persuadidos (*àn emoí peithómetha*) por mim”. Acredito ser muito interessante encontrarmos duas vezes o verbo *peithó* em um momento crucial na defesa de uma determinada concepção de natureza humana inserida, por sua vez, em uma estrutura física do mundo, isto é, a defesa vigorosa do que hoje chamaríamos de pressupostos metafísicos da antropologia e cosmologia platônicas. Como o mito opera neste processo persuasivo? Lembremos que a persuasão é a esfera da retórica, como sabemos pela leitura do *Górgias*, ou do *Fedro*, mas, pelo exposto, parece que a relação de Platão com ela é tão ambígua como a que ele tem com a poesia.

O mito de Er está, a meu ver, subjacente em outro diálogo de Platão, o *Fédon*, que tem, na figura de Sócrates, um Er bastante convincente. Notemos que nesta obra, que relata as últimas horas de Sócrates, este alega a necessidade da existência tanto da alma imortal e preexistente ao corpo – pressuposto que, na verdade, se transforma em um teorema ao qual ele compreende ter dado uma

prova (105e) – quanto do mundo ideal (76d-e), do qual o sensível participa (*metékhei*, 100c). Destaca-se, também aqui, a necessidade de falar por imagem (*eikónos*, 87b) e utilizar o mito (*mýthos*, 110b, 114d) para explicar a existência de um lugar superior, uma terra verdadeira para onde iriam as almas e de onde elas voltariam com um outro saber, condição de possibilidade de outros saberes que iria adquirindo na sua vida, pelo processo da *anamnésis* (73c-d). É oportuno destacar que as características da alma são muito semelhantes àquelas do ser, para Parmênides (DK 28 B8.11); Sócrates afirma que a alma se assemelha ao divino, sendo imortal, racional, uniforme, indissolúvel e idêntica (80b). Por outro lado, as almas que não aprenderam a se libertar do corpo, enfeitiçadas pelos desejos, são ainda visíveis, rondam sepulturas, participam das impurezas materiais (81b-d) e só se atinge a libertação da participação na esfera corpórea o que ama o conhecimento, isto é, o filósofo (*philomathein*; *philósophos*, 82c-d).

Como essas passagens indicam, na *República* e no *Fédon* podemos encontrar articulados os pressupostos da ontologia platônica (bem como os de uma teologia, uma epistemologia e uma pedagogia²⁶). A defesa de sua ontologia e cosmologia (lembremos também do *Timeu*) apoia-se, a meu ver, não apenas no que chamaria de *pars construens* – a defesa de Sócrates não apenas como o verdadeiro filósofo e mestre, mas como o mensageiro, qual Er, deste conhecimento que pode nos salvar –, mas, também, em uma *pars destruens*, a defesa de que o *outro* (em relação ao *mesmo*, que é o filósofo), o sofista, é um falso filósofo, e seu modelo de vida, inadequado, se quisermos buscar a justiça e a felicidade. Importantíssimo, aqui, destacar o papel, nesta busca, de um método apoiado numa ascese intelectual norteada também

26 Uma pedagogia, é importante notar, alicerçada na teoria da reminiscência desde que, como é dito no *Fédon* (73a), as perguntas sejam bem conduzidas, o que exige uma grande habilidade na atividade da mestria, a fim de se ter um belo discurso sobre o modo como todas as coisas realmente são.

pela teoria da reminiscência, exemplificada no *Ménon* (associado ao valor das matemáticas como propedêutica à formação dialética do filósofo²⁷) e apresentada no *Fédon*, ao lado da defesa da imortalidade da alma, facilitada, aqui, pelo fato de os dois interlocutores de Sócrates serem Símiias e Cebes, que, podemos ver, compartilhariam deste pressuposto metafísico órfico-pitagórico, em que a catábase de Orfeu, qual o mito de Er, simboliza a crença na vida além da morte, ensinadas por meio da viagem iniciática.

Passemos, agora, ao *Sofista*, para tentarmos vislumbrar como Platão retoma e reformula questões ontológicas, e continua tendo de lidar com o tema da produção de imagens e da verossimilhança. Sócrates abre o diálogo *Sofista* advertindo Teodoro (216c-d) da dificuldade de determinar o gênero do filósofo, isto é, dos que realmente são filósofos²⁸, devido “às aparências (*phantazómenoi*) diversas de que ele se reveste”, às “formas que tomam (*phantázontai*)” – daí Sócrates fazer a interrogação ao terceiro personagem do diálogo, o Estrangeiro, sobre “os nomes que o sofista, o político e o filósofo têm no seu país”. Começar pelos nomes das coisas é a estratégia que talvez tenha feito com que muitos estudiosos tenham visto neste diálogo uma discussão sobre a predicação e “o primeiro texto de lógica”. No entanto, nele não se pretende apenas definir um nome, e sim “caçar” o objeto a que ele se refere, tarefa nada fácil, como o Estrangeiro dirá várias vezes (217b, 218d, por exemplo)²⁹. Após apresentar seis definições do sofista (caçador interessado de jovens ricos, comerciante em ciências, pequeno comerciante de primeira ou de segunda mão, erístico mercenário e refutador – naturalmente, depois destas definições, o leitor terá uma imagem bastante negativa do sofista) e de em meio delas reafirmar pressupostos metafísicos importantes – como o de para toda

27 Sobre o papel das matemáticas, veja Coelho e Cornelli 13.

28 Notemos, aqui, o uso do advérbio derivado de *pláссо*, que nas artes miméticas carrega este sentido da maleabilidade.

29 Para uma crítica desta leitura “lógica”, veja Marques 29, p. 24.

alma ser a ignorância involuntária (228a), o de a causa de todos os erros ser a pretensão de se saber quando nada se sabe (229c), e o de que o método da refutação (230d-e) é o único eficaz na purificação da alma para esta ser bem-aventurada (*eudáimona éinai*) –, Platão tratará de dois temas: o da natureza do conhecimento (verdadeiro) e o da relação entre aparência e realidade, retomando os conceitos de *ser, imagem, semelhança, participação*.

A partir deste momento, começa o problema ontológico mais crucial de distinguir dois seres, o filósofo e o sofista – desnecessário enfatizar que ele faz parte da questão maior para Platão que é a da educação da alma e de quem terá, na cidade, a prerrogativa de fazê-la. A dificuldade na distinção entre estes dois seres se dá, em parte, porque eles têm uma relação de semelhança (231a). Como o gênero do sofista é o mais escorregadio (*olistherótaton*), é preciso estar: a) em guarda diante de seus aspectos múltiplos (*tò pollá pephántai*), a fim de sair da aporia (*aporô*) e conseguir dar uma definição realmente verídica e segura deste ser (*alethê légonta kai duschurizómenon eipeîn óntos*) e b) estar seguro em relação à sua semelhança (*homoiótatas*) com o filósofo. Notemos, assim, ao final da sexta definição do sofista, a recorrência do perigo do múltiplo, do aparente. Retorna, aqui, o *tópos* da mistura, do ser composto, que, como vimos, na *República* (484b, 588d) é uma criação mental monstruosa – aqui ele parece se personificar na figura escorregadia do sofista, que pode se metamorfosear assumindo a aparência de filósofo (na tradição mítica transmitida pela literatura, a metamorfose era atributo das divindades e colocava, implicitamente, a questão da identidade; porém, do ponto de vista filosófico, ela pode ser concebida como alteridade, movimento ou devir). Mais adiante, após recapitular as seis definições de sofista lembrando os modos como este se manifesta (*hopósa hemín hò sophistès péphantai*, 231d) e criticar sua *polymathia* (232e), à pergunta de Teeteto se o Estrangeiro faz referência aos escritos de Protágoras, ele responde que sua crítica se refere a muitos outros autores que usaram a técnica da antilogia (*antilogikês téchnes*).

Acho pertinente, aqui, chamar a atenção para uma possível alusão de Platão a Górgias, não apenas porque em um dos textos deste sofista encontramos a discussão, ainda no século V, sobre a possibilidade de, a partir da filosofia eleática, se pensar o não-ser, mas também porque foi ele a propor a associação entre uma técnica discursiva e os poderes encantatórios e mágicos na palavra persuasiva. Deve-se notar que parte importante do vocabulário gorgiano aparecerá sobremaneira no *Sofista*. Acostumados que estamos com uma concepção de retórica como elocução (*léxis*) – baseada em uma leitura da retórica aristotélica via tradição latina e influenciada por Quintiliano – devemos, aqui, fazer uma digressão que tenta esclarecer do ponto de vista da história da filosofia esta cadeia de relações e influências que nos permitem ver o problema do não-ser no diálogo *Sofista* ligado à exclusão da sofística e da retórica do rol de produtoras de discursos verdadeiros aos quais se devesse dar crédito, já que elas girariam apenas na esfera do verossímil.

Lembremo-nos, esquematicamente, da complicada história das transformações do estudo daquilo que se chamou retórica a partir do século IV, já que o termo é registrado pela primeira vez no diálogo *Górgias* (452e), de Platão, em 385, caso o diálogo seja anterior ao texto de Alkidamas, *Sobre a verdade*. No *Elogio de Helena*, Górgias propõe uma concepção de *lógos* na qual associa o poder do encantamento pela palavra aos efeitos da *mageia* e da *goeteia* e, ao mesmo tempo, a considera uma *téchne*³⁰, fazendo uma analogia entre medicina e discurso: o poder do *phármakon* sobre o corpo é semelhante ao do discurso sobre a alma³¹. Mais preci-

30 Górgias afirma que “duas técnicas de persuasão são encontradas, e que são os erros da alma e as opiniões do espírito [...]” (*E.H.*, 10).

31 Desenvolvi amplamente este tema em um capítulo de minha dissertação de mestrado, *Górgias: verdade como construção discursiva* (1997), que será brevemente publicada (Coelho 12). Também Trabattoni constata ser este termo um indicativo do confronto de Platão com Górgias (Trabattoni 48, p. 131), embora eu discorde de Trabattoni a respeito dos sentidos que o termo tem para cada um deles.

samente, no *Elogio de Helena* (14) Górgias relaciona os cantos inspirados pelos deuses (*éntheoi*), com sua força encantatória (*hé dýnamis tês epoidês*), ao enfeitiçamento (*goeteía*) e à magia (*mageía*) e, paradoxalmente, afirma estas práticas como duas técnicas (*téchnai*). O que sejam exatamente estas técnicas é algo complexo que não cabe discutir aqui³². Mais interessante, neste momento, é chamar a atenção para o fato de ter sido Górgias o primeiro a reunir *goeteía*, termo ligado a rituais de cura, de lamentação e de adivinhação, e mesmo à intenção de persuadir os deuses (como aparece nas *Leis*, 909 b), e *mageía* (palavra de origem persa, ligada também ao vocabulário religioso e que está relacionada à chegada, no espaço ateniense, de viajantes estrangeiros) como elementos de uma *téchne*³³.

Não é de se estranhar que Platão, no *Górgias*, condene a retórica como *téchne* (449a-458c) não apenas por não considerar que a verossimilhança mereça mais consideração que a verdade, embora ele, no *Fédon*, use o argumento a favor da imortalidade da alma e da possibilidade de *anamnêsis* com base na verossimilhança (72e-73a “[...] *athánaton he psyché ti éoiken éinai*”). Ele é categórico ao dizer que a arte para a alma é a política, e aquelas para o corpo são a ginástica e a medicina, negando qualquer valor a uma suposta arte que apele para elementos irracionais. Um diálogo que começa com as palavras *polémou kai machês* (luta e batalha) e que tem como personagem Górgias e seus discípulos não parece ter sido escrito fora do contexto de uma disputa por uma *paideia* para salvar a cidade. Esta luta (semelhante a que se trava no *Sofista*³⁴) terá, digamos, um terceiro *round* quando Isócrates tenta salvar a retórica do ataque platônico recusando a atitude neutra de Górgias em relação à moralidade, à virtude e ao

32 Sobre o tema, veja Coelho 10.

33 Sobre esta inovação de Górgias, veja Graf (20, p. 33) e Romilly (41, cap. 1).

34 Neste diálogo, a luta é não apenas com os que praticam a erística (216b, 231e), mas também com outros filósofos e ganha os contornos de uma gigantomaquia (246a).

vocabulário da *mageia*³⁵. O quarto *round* é a resposta de Platão no *Fedro* – curioso que Platão cite Isócrates (aluno de Górgias) apenas uma vez (279a) em toda sua obra (se não considerarmos a referência *en passant* na *Carta 13*, 360c) e que seja justamente neste diálogo. Diferentemente do *Górgias*, Platão retomará a crítica à retórica, mas não porque ela não seja uma arte (*téchne*), mas porque ela não é norteadada pelo conhecimento verdadeiro, pois a retórica só pode vir a se tornar uma arte, assim como a medicina – aqui, balizada por outros critérios, a analogia gorgiana é aceita –, caso ela se apoie no conhecimento verdadeiro sobre o que seja a alma humana, alcançado apenas por meio do método dialético (271d-74a)³⁶. Por fim, Aristóteles, na *Retórica*, se posiciona entre Platão (na sua crítica aos sofistas) e Isócrates (na visão mais prag-

35 Segal interpreta, porém, o ataque de Platão a Górgias no diálogo homônimo como, de fato, um ataque a Isócrates e sua escola de retórica (Segal 43, p. 103). Lembremos que Isócrates e Platão disputaram projetos educacionais na cidade de Atenas e mesmo a utilização do termo “filosofia”.

36 Pode-se argumentar, como faz Gagarin, que o fato de o termo não existir não significa que a prática não existisse. Para ele, Platão distorceu a natureza da retórica mais antiga, mas não o fato de sua existência: “*Plato’s misunderstanding (or worse, conscious distortion) lies not so much in the fact of fifth-century rhetoric but in its purposes and accomplishments*” (p. 49); “*By the early fourth century, at least, the sophists and teachers of rhetoric were discussing, teaching and very likely writing about ‘rhetoric’ as a techne in the same sense as Plato uses the term in the Gorgias, even if they did not use the expression rhetorike techne*” (p. 62). A meu ver, a distorção platônica, é, no entanto, fundamental para a posterior compreensão da retórica. Quanto ao argumento da verossimilhança, o próprio Gagarin (p. 50 ss.) diz ser ele a melhor ilustração do hiato entre a prática retórica no século V e a crítica que lhe foi feita no século seguinte. Ele constatou, ainda, que nenhum estudioso se preocupou em testar a afirmação de Platão de que os retores (Górgias e Tísias estão entre os exemplos citados) prezavam mais o argumento da verossimilhança (ou probabilidade) do que a verdade (*Fedro*, 267a), e, além disso, tais estudiosos, influenciados por Platão, tomaram, em uma leitura parcial, apenas parte do conselho de Aristóteles (*Ret.* 1376a17-23) sobre o uso de testemunhas e de argumentos de verossimilhança. Embora tal conselho fosse de que essa modalidade de argumento deveria ser utilizada somente no caso de não haver uma testemunha a favor do indivíduo, mas que, existindo testemunha a favor e não existindo contra, seu depoimento deveria ser mais valorizado do que as considerações baseadas em verossimilhança, a influência platônica pode induzir alguém a atentar apenas para a primeira parte do conselho e, então, concluir que para o retor nada se perde – e, talvez, até se ganhe em confiabilidade, pois, por exemplo, a verossimilhança não está sujeita a suborno – na substituição da evidência direta por raciocínios baseados exclusivamente na verossimilhança, o que conduz, de pronto, a uma visão negativa da retórica (Gagarin entende que Kennedy e Guthrie têm essa visão distorcida, veja p. 48 ss.).

mática desta disciplina) – a retórica como *téchne* é uma contraparte (*antistophé*) da dialética – investigando o tipo de raciocínio lógico que a sustenta (1354a7-11; 1354a12). Como já analisei (Coelho, 2009c), é particularmente interessante na *Retórica* o projeto de Aristóteles de, recusando a crítica de Platão a Górgias e à retórica, buscar apresentá-la como uma *téchne*, diferentemente, no entanto, daquela abordagem que Górgias havia proposto no *Elogio de Helena*, que dava tamanha ênfase aos aspectos irracionais que operam pelo discurso no processo persuasivo e que parece ter incomodado tanto ao “racionalismo” (na fala de expressão melhor) de Platão, como podemos constatar em sua crítica ao discurso do sofista no diálogo homônimo³⁷.

Feita esta digressão, cuja finalidade era tornar compreensível a relação que Platão, no *Sofista*, estabelece entre a atividade do sofista e a dos magos e adivinhos, e dito que é muito plausível que se dirigisse a Górgias, podemos voltar ao *Sofista*, prosseguindo no método da divisão (*diáresis*)³⁸, proposto no início do diálogo (229c), para capturar o sofista, neste texto que é uma rede de imagens ligadas ao universo capcioso da caça e da luta. Nele, o Estrangeiro define o sofista como um mágico que apenas imita a realidade (*hóti tôn goéton estí tis, mimétès on tôn ónton*, 235a), colocando-o no gênero dos prestidigitadores (*thaumatopoiôn*, 235b)³⁹. Em seguida, distinguem-se as formas de cópias (*eíde tês*

37 Vemos esta permanência da concepção platônica, por exemplo, em Kennedy, um dos mais importantes e influentes historiadores da retórica do século XX. Para ele não é claro que Górgias se importasse com as implicações filosóficas de suas técnicas de discurso: “What is important for him, and what remains characteristic of the sophistic strand of rhetoric, is his sense of the power of the orator to accomplish whatever he wants” (Kennedy 26, p. 31), concepção que retoma a passagem 333b-c do *Sofista*.

38 Ela faz parte da procura dialética buscando a explicação das realidades ontológicas abarcadas por nossa reflexão, e, como mostra uma passagem do *Fedro* (266b), a *diáresis* era muito cara a Platão. Exemplo também interessante em que ela é aplicada é o da linha dividida (*Rep.*, 534a).

39 Curiosamente, de acordo com uma passagem do *Ménon*, também Sócrates tem esta capacidade de, como um peixe elétrico, enfeitiçar e entorpecer seu ouvinte (*goeteúeis ...katepadeis* 80a), e a referência aos processos nos tribunais atenienses mostra o impacto negativo que a atividade de feiticeiro (*góes*) possuía na cidade grega naquele momento.

mimetikês): a cópia propriamente dita (*eikóna*), em que o artista abandona as relações de simetria (as verdadeiras relações entre as partes) para manter, no entanto, a aparência original, e, a segunda, que é deformada dependendo da posição do espectador, o simulacro ou fantasma (*phántasma*). Evidencia-se, aqui, o sentido do *eídon* para Platão – a imagem que pode ser produzida por duas artes miméticas, a *icástica* e a *fantástica* (234c).

Quanto à discussão sobre a mimética e os problemas sobre o erro e o não-ser (233b-249d), gostaria de destacar que o *Sofista* dá continuidade ao debate feito na *República* sobre a relação entre aparência e realidade, observando, porém, que a forte crítica feita naquela obra à atividade dos poetas na fabricação de falsas imagens (na escultura, pintura, poesia) é transferida, aqui, para a elaboração de discursos sobre o mundo e o conhecimento⁴⁰. Como o Estrangeiro conclui (233c), o sofista parece ter um conhecimento doxástico sobre todas as coisas, e não um conhecimento verdadeiro. No entanto, mais interessante que a conclusão, a meu ver, é a argumentação que o Estrangeiro constrói, baseada na impossibilidade de nomearmos de maneira unívoca alguém que é dotado de múltiplas capacidades, o que significa a impossibilidade de encontrarmos o que, aqui, eu chamaria de essência deste ser que gera tal impressão (*tò phántasma*), isto é, o sofista é a própria renúncia a um princípio fundamental da metafísica, o da identidade⁴¹. Esta multiplicidade de conhecimentos que ele aparenta ter (*epistémon tis pollôn phaínetai*) impossibilita que aquele que o vê (*ou dúnatai katideîn*) saiba definir e nomear o que reuniria todos esses conhecimentos (*pánta tà mathémata*, 232a). O sofista é

40 Na fase final de elaboração deste texto, soube do lançamento, na França, do livro *Dire et voir – La parole visible du Sophiste*, da pesquisadora Anca Vasilou (Vrin, 2009). Ainda não tive acesso ao livro, porém, por seu texto de divulgação, a autora faz uma leitura do papel da imagem e da palavra no *Sofista*, estabelecendo, também, conexões com a *República*.

41 Cf. *Rep.* 479a-d, e *Fedro* 74d. Sobre os princípios postulados na teoria platônica, veja a excelente exposição de Kenny 27, p. 208 ss.

criticado porque é capaz de falar a respeito de tudo: das coisas divinas invisíveis, dos fenômenos visíveis, do ser e do devir, das leis e das questões políticas, e também das características de cada arte (232c-e)⁴². O curioso é que também Platão/Sócrates fala de todas estas coisas em seus diálogos (pelo menos nos diálogos posteriores à fase aporética), logo este é, *per se*, um critério complicado para separar o filósofo do sofista⁴³. Para concluir esta parte, lembremos que após perguntar se há brincadeira de maior habilidade e graciosidade que a forma mimética (234b), o Estrangeiro alega que o homem que pretendesse produzir tudo faria apenas imitações e homônimos da realidade (ou melhor, dos seres; *mimémata kai homónuma tôn ontôn*), acrescentando outra pergunta importante, não tanto pela “pergunta retórica”, mas pelo que ela, ao interrogar, afirma:

Não devemos admitir que também o discurso (*peri toús lógous*) permite uma [outra] técnica (*tina álleu tékhnen*) por meio da qual se poderá levar aos ouvidos de jovens, ainda separados por uma longa distância da verdade das coisas (*pragmáton tês aletheías*), palavras mágicas (*lógois goeteúein*) e apresentar, a propósito de todas as coisas, ficções verbais (*eídola legómena peri pánton*), dando-lhes assim a ilusão (*alethê dokeîn*) de ser verdadeiro tudo o que ouvem e de que, quem assim lhes fala, tudo conhece melhor que ninguém? (234c).

Na verdade, esta pergunta reafirma, em outros termos – os da linguagem –, algo que já havíamos visto na *República*, quando, no livro X, Platão criticara o efeito enfeitiçador que a *skia-graphía* (a pintura com sombreados) produz na alma, devido a uma enfermidade de parte de nossa natureza (a parte irascível

42 Lembremos que este traço da multiplicidade e da variedade era importante na *República* (484b) para determinar que o filósofo, isento de tal traço, pois vive sempre no domínio do estável, é que deveria guardar as leis da cidade justa. Ver a expressão no *Sofista* ao defender que o corpo, pela sensação, participa do mutável, e a alma, pela razão, do imutável (248a), e *Fédon* (78c).

43 Sobre esta demarcação, veja Nehamas 31, que problematiza de maneira muito cuidadosa toda uma tradição de manter estes dois gêneros tão separados.

da alma), recomendando como antídoto ou remédio contra seus efeitos mágicos o cálculo e outras ferramentas das matemáticas, que são executados pela melhor parte da alma (*tò métrōi ge kai logismōi pisteuōn bēliston an ein tēs psychēs* (603d). Acho muito oportuno, aqui, lembrar que a questão está colocada (literalmente) sob os mesmos termos no *Elogio de Helena* (18-19), quando Górgias afirma que não há como evitarmos (em particular Helena e Alexandre não podiam evitar) esta doença da alma, que conduz inexoravelmente à *taraxia* diante de determinadas imagens; nesta passagem, também Górgias está usando como exemplo para explicar as ações dos famosos amantes a experiência da pintura, quando cores e formas são reunidas e produzem desejos e ações equivocadas. Górgias alega que, seja por doença humana (algo implícito na natureza humana), seja por um erro da alma, não podemos julgar estas ações, em parte porque não temos critério superior para conhecer a verdade (o que é defendido no *Tratado do não-ser* e na *Defesa de Palamedes*).

Certamente os pressupostos de Górgias e de Platão são diferentes, o que faz com que, em parte, o ataque ao sofista (tanto no diálogo *Górgias* como no *Sofista*) tenha de se apoiar em um quadro político existente – o esfacelamento da cidade ateniense e fatos marcantes como a morte daquele que Platão considerava ser o mais justo dos homens – que justifique uma tomada de posição em defesa de outros princípios que não o chamado “perspectivismo ou subjetivismo” sofista⁴⁴. Não é casual que no fim do *Sofista* Platão critique os discursos longos (*makrois logos*, 268c), da mesma forma que ele fazia no *Górgias* ao caracterizar a *makrologia* e a *epidēxis* como atributos do embaixador siciliano (465d, embora naquele momento Sócrates reconheça que é ele a fazer longos

44 Buxton (6, p. 56) chamou a atenção de maneira perspicaz para esta diferença do que venho chamando de pressupostos metafísicos: “Here is a measure of the difference between Plato and Gorgias: for Plato, the rhetoric of the sophist-orator can without absurdity be said to be alogós, irrational; for Gorgias, the power of peithó is the power of lógos and neither is to be judged by any higher criterion of truth”.

discursos). No entanto, nesse momento final do *Sofista*, Platão já distingue o orador (*demologikón*, 268b) do político (e do sofista⁴⁵). Tal distinção e exclusão do sofista do mundo do conhecimento verdadeiro, aquele da sabedoria do filósofo (*sophós*) e da vida justa, têm de ser compreendidas, agora, em outro âmbito, qual seja, o do debate sobre o grau de realidade do não-ser e da possibilidade de se falar sobre ele. Algo semelhante nós observamos na *República*. Nos livros II e III, a crítica às artes miméticas se sustenta pelo problema educacional prático com que o guardião tem de lidar na cidade, mas, no livro X, esta crítica já está alicerçada na exposição da teoria das ideias do livro VII e na mensagem salvífica (621d) do mito de Er. Também no *Sofista* a crítica à produção de imagens está ensartada no problema do movimento e do devir, e do discurso poder falar sobre o não-ser, ou seja, importa discutir as teses ontológicas de alguns dos sofistas, e, neste âmbito, o mais desafiador é o texto do *Tratado*, de Górgias, no seu ataque à possibilidade de existir um critério de verdade para falar do ser⁴⁶.

Creio que por meio destes comentários podemos compreender melhor o que foi considerada uma revisão da teoria das formas (embora não haja unanimidade quanto a tal interpretação) e de uma ontologia e epistemologia que estabeleceu uma clivagem entre o inteligível e o sensível (ainda que não possamos separar ambos, em um dualismo ingênuo). Seria um Platão mais “realista” o que redige estas complexas passagens em que se aceita que há um ser do não-ser (não apenas em relação ao movimento, mas a todos os gêneros)? Como é afirmado, universalmente pode-se chamar a todos os entes “não-ser”, mas por também participarem do ser, dir-se-á que são seres, pois “cada forma encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser (256e)”. O

45 Lembremos que, no *Górgias*, Platão colocou na mesma categoria de Górgias os políticos/retores como Temístocles, Címon, Péricles e Miltíades (515d-519d).

46 Não é o momento de defender a seriedade do texto gorgiano, posição que tem hoje muitos apoiadores. Sobre a questão, veja Coelho, 2009c.

próximo passo é, aceitando-se a existência do não-ser, descobrir se ele se associa à opinião e discurso. Se ele não se associar, tudo será verdadeiro, porque não podemos dizer o que não é, não apenas em relação a seres imaginários, como Cila e Quimera, mas a tudo mais que existir. Mas se o não-ser se associar, então é a opinião e o discurso falso dizendo que não é aquilo que é. Imediatamente, o estrangeiro dirá que, havendo engano (*apáte*), haverá imagens, cópias e simulacros (*eidólon, eikónas, phantasías, ζῶον*)⁴⁷. Já havia sido afirmado antes (260a) que se privar do discurso é privar-se da filosofia, logo é necessário um critério para distinguir o falso do verdadeiro e explicar a participação do não-ser no ser. Volta-se, então, à discussão sobre a imagem (266b), tema que encerrará o diálogo, trazendo novamente a imagem do sofista como não filósofo – representação esta que eu chamaria de uma personificação do não-ser.

Nesse momento, o Estrangeiro não precisa dar “explicações ou demonstrações constrangedoras” (*tôi lógoi metà peithoús anakaiás, 265d*) porque se apoia na inclinação natural de Teeteto para a verdade (já foi o tempo de Platão colocar nos seus diálogos os “que têm outras opiniões”)⁴⁸. Dos chamados diálogos da maturidade em diante, ele está sempre com os que com ele partilham de uma mesma natureza e que, como Teeteto, já acreditam na existência de uma razão e de um conhecimento divinos (*metà lógon te kai epistémes theías apò theoû gignoménes, 265c*), um pressuposto metafísico forte, mas que aqui não é mais posto em questão e cujo corolário é a existência de dois gêneros de produção de imagens, um divino e outro humano (265e): o primeiro gera

47 O termo *apáte* é traduzido geralmente por “ilusão” ou “engano”, e a discussão sobre ele é muito importante nos textos de Górgias e Eurípides, que o associam a uma teoria da percepção, diríamos estética, que é bem diferente daquela platônica. Sobre o tema veja Coelho 11.

48 Como é indicado no *Sofista*, pelo temor “nossos homens se tornaram mais razoáveis” (247c). Lembremo-nos de que também Aristóteles, na *Metafísica* (1008b), relegará ao grupo dos que não se diferenciam das plantas ou os que caminham para o poço ou o precipício os que se recusam a aceitar certos princípios como o da não contradição.

a coisa em si mesma e a imagem que acompanha cada coisa, e o segundo – a produção humana – gera as categorias inferiores de imagens, algo de terceira categoria, como já havia sido apresentado na *República* ao Platão falar do afastamento triplo da imagem em relação à natureza (*apò tês phýseos*, 597e, deve-se entender a natureza divina). Neste momento, no *Sofista*, ressurge de uma caverna “a sombra que projeta o fogo quando as trevas o invadem” (*skìa mèn hótan em tòi pyri skótos eggígnetai*, 266b). Assim, o discípulo do sofista, sendo insensível ao *invisível*, será incapaz de fazer *theoria* ou contemplação, ou seja, ver as coisas como elas são em si mesmas, e circulará apenas no mundo das aparições (*phántasma*). O sofista, este homem assombroso (*thaumastós anér*) que é dito se refugiar em uma forma sem saída (*áporon eídos*), é a própria imagem da aporia. É muito interessante esse estilo de Platão de fazer do sofista uma imagem viva da aporia⁴⁹. Entre esta poderosa imagem e o próximo problema a ser analisado, a suposição do ser como não-ser – e a menção a Parmênides torna claro o caminho da ontologia que será agora percorrido –, encontramos esta impressionante exposição do grande problema metafísico que perpassou a filosofia clássica e que ainda hoje nos assombra, caracterizado, aqui, pelo entrelaçamento de questões ontológicas epistemológicas e antropológicas, como foi colocado no início do diálogo (236d-e):

[...] nos vemos frente a uma questão extremamente difícil (*khalepós*); pois mostrar (*phainesthai*) e parecer (*dokêi*) sem ser (*eínai dè mé*), dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade (*légei mèn átta alethé dè mé*), são maneiras que trazem grandes dificuldades (*aporías*), tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar (*légein he dokászein*) que o falso é real (*pseudê eínai*) sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição (*enantiología*). Na

49 Estilisticamente, Platão parece fazer aqui o mesmo que fez Górgias, que, ao elogiar Helena, elogiou também o *lógos*, mas, neste caso, em lugar de elogio, Platão faz uma censura ao sofista e seu discurso enganador.

verdade, Teeteto, a questão é de uma dificuldade (*khalepón*) extrema.

Pelo exposto até aqui, vimos, então, como o caminho parece ter sido traçado a partir das rotas deixadas por Parmênides e Górgias (e também por outros fisiólogos que trataram do problema do ser e do devir, do movimento e do repouso, mas de modo menos radical). Se pensarmos no *Tratado do não-ser* de Górgias, vemos a grande luta que parece se travar naquele momento dos “experimentos intelectuais” (a feliz expressão de Solmsen 44). Todo o debate sobre a produção de imagens e a inclusão do discurso como um tipo de imagem produzida tem um sentido especial se lembrarmos que Górgias tanto produziu um discurso negando a possibilidade de conhecermos critérios universais para chegarmos à verdade sobre o ser, como um *Elogio de Helena*, aquele *eidolon*, que na versão da *Palinódia* do poeta espartano Estesícoro (citado na *República*, 586e no *Fedro*, 243a-b) encenada por Eurípides em sua tragédia *Helena*, mesmo jamais tendo estado em Troia, causou tantos males a gregos e troianos⁵⁰. O que Platão sugeriu na *República* – que os que criam mitos podem fazer monstros – já fora também objeto de alerta por parte de Górgias no *Tratado do não-ser*, em que mostra os limites da ontologia. Ao falar da possibilidade de pensarmos em carros que correm sobre a água, ou em Cila e Quimera (*TNS*, 80), Górgias já mostrara que o pensamento é mais maleável que a cera. A diferença é que, para o siciliano, parecia não haver nada além da caverna (*metá ta spélaion*) – estamos circunscritos às sombras.

Vemo-nos, assim, no centro de um grande debate e se na *República* um método adequado para conhecermos o mundo real,

50 Na *Helena*, além de *eidolon* (31, 566, 666, 1122), a bela espartana é chamada também de *múmena* (591, 875). No *Fedro*, *eidolon* aparece como a palavra escrita, imagem daquela dita; já no Górgias, a retórica é chamada *eidolon* de uma parte da política (463c). Sobre o combate dos homens por sombras uns com os outros e a disputa pelo poder, veja *República* (520c). Quanto ao *eidolon* como duplo na mitologia e sua associação a outras categorias do invisível, como o *kolossós*, veja Vernant 49.

além do mundo das sombras da caverna, era a ascese intelectual (pela matemática e dialética) para vislumbrar as formas, isto é, o mundo real, e, conseqüentemente poder dizê-lo, no *Sofista* enfrentamos todos os monstros que a teoria das formas pode também criar, dada a necessidade mesma de lidarmos com imagens e de termos de nos haver entre os mundos sensível e inteligível, o mutável e o imutável, o verossímil e o verdadeiro. Estarmos no meio desta grande e difícil luta é pensarmos na metafísica como o que nos faz ficar no campo da batalha, o *metá* não é, em Platão, paradoxalmente, um ir além, em que pese o caráter (considerado por muitos) etéreo do mundo inteligível. Só se fala dele, pois concretamente morreu seu grande amigo e mestre. Há uma morte injusta a chorar e mais que isso – pois todos somos mortais e a morte em si não é um mal – há uma cidade a ser educada para que injustiças desta natureza sejam evitáveis.

Voltando à contemporaneidade, na qual ainda faz sentido se perguntar “*ti esti*”, chamo atenção para uma famosa preleção de Heidegger (21): *Que é metafísica?* A conferência foi feita para um grupo de pesquisadores, professores e alunos, visando enfatizar a importância da reflexão filosófica em um mundo cada vez mais tecnológico e cientificista. Heidegger, por meio da escolha de uma frase de Platão, evoca os fundamentos filosóficos dos dois projetos educacionais da Grécia, mas também a definição de filosofia e sua relação com o conhecimento (*diánoia*) nas ciências particulares – aqui, mais uma vez, ontologia, epistemologia e metodologia (uma nova área de pesquisa) mostram suas imbricações. Encerrando sua conferência, Heidegger cita uma passagem do *Fedro* (279a-b) em que Sócrates faz a seguinte observação sobre Isócrates: “pois, por natureza, ó amigo, há algum amor ao saber no entendimento deste homem”⁵¹. Esta frase é um comentário su-

51 É importante lembrar que *diánoia* em Platão é um tipo de cognição entre *dóxa* e *nóesis* (*Rep.*, 510b) e em Aristóteles é um termo geral usado para atividade intelectual, como o raciocínio discursivo (*Metafísica*, 1025b). Cf. Peters (34, p. 48).

tilmente crítico, pois Isócrates já era velho e não havia, na visão de Platão, seguido o caminho correto, e, como seu mestre Górgias, embora sem a radicalidade de suas posições, não alicerçava sua atividade retórica em princípios filosóficos universalmente válidos, tampouco fazia da busca da verdade sua baliza. A atividade retórica e educativa de Isócrates girava em torno do verossímil. Heidegger (de modo muito sutil e seguindo Platão) defende que a filosofia poderia e deveria transitar nestes dois domínios, o inteligível e o sensível, a metafísica e a política (que é também aqui a política acadêmica), sem deixar de abarcar a radicalidade da pergunta sobre o ser, sob pena de perder o seu sentido.

Retornando à academia de Platão e à obra que foi produzida ali, fruto de um longo diálogo com tantos interlocutores e que ainda hoje nos serve de modelo, creio, nestas minhas considerações, ter apontado para o movimento histórico de certas questões que chamamos filosóficas e retóricas (associadas aos problemas da relação entre verossimilhança e verdade) tanto no *corpus platonium* como na sua relação com filósofos predecessores e posteriores⁵². Espero ter indicado, ainda que implicitamente, como a dialética de Platão revela a busca por uma visão de mundo, mas ao mesmo tempo, sua revisão frequente, desafiada por seus predecessores e contemporâneos, o que a breve comparação que fiz entre a *República* e o *Sofista* evidencia. No vasto campo do que hoje poderíamos chamar campos da retórica e da filosofia, em lugar de um sistema fechado temos, na abordagem e no conteúdo, uma pletera de questões e propostas em aberto que nos estimulam a manter o diálogo, o qual, na efemeridade de nossa existência,

52 Naturalmente, lidar com este *corpus* é um trabalho à parte, pois seu estudo depende de problemas de recepção complexos. Um único exemplo é suficiente para mostrar tais problemas, mesmo que o *corpus* tenha sobrevivido por inteiro graças a Trasilio. Como observou Rossetti, ao analisar a história dos principais corpora de textos filosóficos gregos, da época de Agostinho até 1150, aproximadamente, o *Timeu* era o único diálogo conhecido no Ocidente latino, e, entre 1150 e o século XIV, vieram à luz o *Ménon* e o *Fédon* (Rossetti 42, p. 157-8).

ajuda-nos a atravessar a penumbra entre o ser e o não-ser .

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. Madri: Gredos, 1984.
- BARACCHI, C. *Of Myth, Life and War in Plato's Republic*. Indiana: Indiana University Press, 2002.
- BARROS, G. N. M. “Platão: mito e *paideia*”. In: TSURUDA, M. A. L. (org.). *Estudos políticos e filosóficos – Notandum Libro*. São Paulo e Porto: CEMOrOc-USP/ Un. do Porto – Instituto Jurídico Interdisciplinar, v. 10, 2008, p. 25-30.
- BOCAYUVA, I. A. O mito na obra de Platão. In: *Anais de filosofia antiga*, Rio de Janeiro: UFRJ/CDROM, v. 2, 2008, p. 1-5.
- BRISSON, L. *Platon les mots et les mythes*. Paris: Éditions La Découverte, 1994.
- BUXTON, R. G. A. *Persuasion in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- COELHO, M. C. M. N. “Górgias: Elogio de Helena e Tratado do não-ser”. Trad. do grego com introdução e notas. In: *Cadernos de Tradução*, São Paulo: Departamento de Filosofia/ USP, n. 4, 1999.
- _____. “Considerações sobre o uso do termo *lógos* em alguns autores do século V e IV a.C.”. In: *Ideias*, Campinas: Unicamp, v. 11(2), 2004, p. 213-32.
- _____. “Eros, a beleza e a retórica: educação estética no *Primeiro Alcibíades* e no *Banquete* de Platão”. *Anais do XIV ENDIPE*, Porto Alegre: PUCRS, v. 1, 2008, p. 1-11.
- _____. “As afecções do corpo e da alma e a analogia entre *phármakon* e *lógos*, a partir de Górgias”. In: PEIXOTO, M. C. D.

- (org.). *A saúde dos antigos. Reflexões gregas e romanas*. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Loyola, 2009a, p. 67-86.
- _____. “Ilusão e ficção na Helena de Eurípides”. In: *Letras Clássicas*, n. 10 [no prelo, 2009b].
- _____. “Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva”. MARTINHO, M. et al. (org.). *Ensaio de retórica*. Tessitura/UFMG, 2010.
- _____.; CORNELLI, G. “‘Quem não é geômetra não entre!’ Geometria, filosofia e platonismo”. In: *Kriterion*, v. 48, 2007, p. 417-35.
- CORREIA, C. J.; GABRIEL, M. (ed.). “Arte, metafísica e mitologia”. *Colóquio Luso-Alemão de Filosofia*, Lisboa: CFUL, 2008.
- DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. Brasília/Rio de Janeiro: UnB/José Olympio, 1992.
- DEVEREUX, D. *Plato: Metaphysics. Blackwell Guide to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2003, p. 75-99.
- FALCK, C. *Myth, Truth and Literature*. Cambridge University Press, 1998.
- FINE, G. (ed.). *Plato 1 – Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- GILL, M. L. *Method and Metaphysics in Plato’s Sophist and Statesman*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/plato-sophstate/>. Acesso em: 24 out. 2011.
- GRAF, F. “Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic”. In: MEYER, M. W.; MIRECKI, P. A. *Ancient Magic and Ritual Power*. Brill, 1995, p. 29-42.
- GUSDORF, G. *Mito e metafísica*. São Paulo: Convívio, 1980 (1953).
- HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* São Paulo: Duas Cidades, 1969, p. 44.
- HEINEMAN, R. “Plato: Metaphysics and Epistemology. From the Beginning to Plato”. In: TAYLOR, C. (ed.). *Routledge History of Philosophy*, v. 1. Londres: Routledge, 1997, p. 356-

93.

- ISOCRATE. *Discours: Contre les Sophistes*. Textes établis et traduits par George Mathieu et Emile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- KENNEDY, G. *Classical Rhetoric*. Chapel Hill: North Carolina University Press, 1980.
- KENNY, A. “What There Is: Metaphysics”. In: _____. *Ancient Philosophy*, v. 1. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- LIMA, P. B. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença – uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG/Humanitas, 2008.
- MOURELATOS, A. “‘Nothing’ as ‘Not-Being’: Some Literary Contexts That Bear on Plato”. In: BOWERSOCK, G.; BURKERTT, W.; PUTNAN, M. (ed.). *Arktouros*. Berlin: Walter de Gruyter, 1979, p. 319-29.
- NEHAMAS, A. “Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry”. In: *HPhQ*, n. 1, 1990, p. 3-16.
- NOTOMI, N. *The Unity of Plato’s Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- PARTENIE, C. *Plato’s Myth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- PETERS, F. *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987 (1967).
- PIRES, C. “Ontologia e metafísica”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. XX, 1964, p. 31-61.
- PLATÃO. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- _____. *Sofista*. Trad. de Jorge Peleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1987 [Col. Os Pensadores].
- _____. *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

- _____. *Complete Works*. Texto grego: PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903, e trad. inglesa de Paul Shorey, Londres: Heinemann, 1969, com comentários e notas de James ADAM, disponível em www.perseus.tufts.edu, acesso em: 25 out. 2011.
- _____. *La République*, texte traduit par Emile CHAMBRY. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- ROMILLY, J. *Magic and Rethoric in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- ROSSETTI, L. *Introdução à Filosofia Antiga – premissas filológicas e outras ferramentas de trabalho*. São Paulo: Paulus, 2006.
- SEGAL, C. P. “Gorgias and the Psychology of the Logos”. In: *HSCPh*, n. 66, 1962, p. 99-155.
- SOLMSEN, F. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- SOUZA, E. *Horizonte e complementariedade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos*. São Paulo/Brasília: Duas cidades/UnB, 1975.
- _____. “O mito de Psyché e a simbólica da luz”. In: *Humanidades*, n. 50, 2003, p. 60-77.
- _____. *Mitologia: mistério e surgimento do mundo*. 2. ed. Brasília: Ed. UnB, 1988.
- TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo/Ilhéus: Discurso Editorial/Editus, 2003.
- VERNANT, J.-P. “Figuração do invisível e categoria psicológica do ‘duplo’: o kolossós”. In: _____. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1973, p. 303-16.
- VLASTOS, G. “Degrees of Reality in Plato”. In: BAMBROUGH, R. (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*. Londres: Routledge, 1965.
- WHITE, N. P. “Plato’s Metaphysical Epistemology”. In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 1992, p. 277-310.