

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

IX

DIALÉTICA

Giovanni Casertano

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

I

Poder-se-ia dizer que a dialética, com os mesmos atributos e conotações que, *grosso modo* lhe damos hoje, nasce com Platão. Esta afirmação, que penso ser válida, contém em si pelo menos dois pressupostos que convém explicitar, apesar de não serem justificados aqui:

A) Naturalmente ela não tem em conta o ‘problema’ Sócrates. Como é amplamente sabido, na maioria dos diálogos Platão põe na boca de Sócrates teses que nós rotulamos como ‘teorias platônicas’. Mas Sócrates é só uma personagem, embora seja a principal, dos dramas encenados por Platão, e a historiografia platônica tem trabalhado incansavelmente, e trabalha ainda, na questão da distinção, no *corpus* platônico, do que corresponde à exposição das teorias do mestre e do que, pelo contrário, é elaboração somente do seu discípulo. Não pretendo enfrentar aqui esta questão (pessoalmente a considero sem solução), pelo que falarei de ‘Platão’ e de ‘teorias platônicas’ incluindo também nestas expressões tudo o que nos diálogos é exposto pela personagem Sócrates. Isto porque – como é bem conhecido – em alguns diálogos Sócrates muitas vezes não é a personagem principal (ou por vezes está ausente como, por exemplo, nas *Leis*) e também porque as teorias-chave, entre as quais a da dialética, são expostas por outras personagens.

B) Ao afirmar que a dialética nasce com Platão não se está a dizer que a cultura anterior ao filósofo não seja profundamente dialética: basta apenas

pensar no conceito de nascimento/morte que, pelo menos de Anaximandro a Parménides, Empédocles e Demócrito, se afirma como sendo característica dos muitos fenómenos, mas se nega se referido ao τὸ πᾶν, isto é, ao cosmo pensado como um todo. Todavia, a dialética, pensada como a possibilidade de contrapor teses entre si, de discuti-las com a consciência da sua *relatividade*, da possibilidade de serem objeto de *mediação* num quadro que transcenda o quadro limitado da opinião pessoal, está certamente presente em toda a cultura grega: do teatro aos tribunais, em suma, em toda a vida cultural da nova organização da *pólis* grega. Por conseguinte, deve-se entender esta afirmação no sentido de que com Platão assistimos a uma primeira, complexa e estratificada ‘teorização’ da dialética.

II

Ainda assim, não se pode dizer simplisticamente ‘o que é a dialética em Platão’, dado que nos seus diálogos nos encontramos face a diversas teorizações, com acentuação de vários caracteres. Nem se pode falar simplisticamente de um desenvolvimento, ou de uma ‘evolução da conceção platónica da dialética’, cadenciada por momentos temporais precisos. Isto não porque não tenha havido, obviamente, um desenvolvimento do pensamento platónico, mas porque, por um lado, é muito difícil estabelecer uma sucessão cronológica exata dos diálogos, a não ser muito em geral, e, por outro lado, porque nos vários textos nos encontramos face a um enriquecimento e a uma imagem caleidoscópica da conceção platónica da dialética e, portanto, face a uma focalização de aspetos diversos de um *núcleo conceptual unitário*, em ocasiões dramáticas e em situações dialógicas diversas. O que emerge do exame dos diálogos é um *quadro problemático* da dialética que abrange diferentes campos, do lógico ao gnosiológico, do ético ao político. E se fizermos um exame, em linhas gerais, dos diálogos, podemos detetar três grandes núcleos teóricos.

A) A dialética pensada como diálogo, método de investigação: nasce da discussão, e não é só a busca da verdade, mas também a da correção metodológica do discurso, que deve ser reconhecida e aceite pelos vários

interlocutores. Essa consiste fundamentalmente no método de bem saber interrogar e responder, portanto deve respeitar uma exigência lógica e metodológica, em que se frisam a centralidade e a imprescindibilidade do discurso; mas ela mostra-se já como uma ciência do *uso* das outras ciências. É o quadro que aparece em diálogos como o *Ménon*, o *Eutidemo*, o *Crátilo*, o *Fédon*.

B) A dialética pensada autenticamente como ciência (*ἐπιστήμη*), distinta das outras que usam uma lógica a-dialética; mostra-se ainda como um processo e como um método, mas, ao caracterizar-se essencialmente como uma consideração *sinóptica* da realidade e como a capacidade de possuir o *lóγος*, a razão de ser das coisas, apresenta-se também como o fim de todas as aprendizagens, adquirindo assim uma conotação lógica e ética. É o quadro oferecido especialmente na *República*.

C) A dialética pensada não só como a capacidade de conectar ideias, estabelecendo as possíveis relações e as eventuais incompatibilidades ('distinguir por gêneros'), mas também e principalmente como o conhecimento mais verdadeiro e, por conseguinte, como o fim de todas as outras ciências: essa é a caracterização mais própria da filosofia. É o quadro que emerge de diálogos como o *Parmênides*, o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo* e o *Timeu*.

III

A). Uma definição clara de dialética como busca da verdade por meio de um diálogo que se faça corretamente, quer dizer, com base num método que prevê não só a correção lógica das argumentações, mas também o consenso dos interlocutores em cada passagem do diálogo, pode ser encontrada numa página do *Ménon*. Em 72c-d, Sócrates pergunta a Ménon o que é a virtude, isto é, aquele *εἶδος* que faz com que, sendo as virtudes muitas e várias, se possa identificar em cada uma delas precisamente uma 'virtude'. Após uma série de arrufos, em que Ménon primeiro se recusa a admitir que é possível encontrar o que Sócrates pede (com base no ensinamento de Górgias de que as virtudes são essencialmente diversas umas das outras), e depois, baseando-se explicitamente em Górgias, aceita

formular uma primeira definição da virtude colocando-a na capacidade de governar os homens (73c). Aqui não nos interessa seguir a discussão desta definição por parte de Sócrates, mas apenas encontrar na discussão os elementos que podem servir-nos para apresentar um primeiro sentido de dialética. Visto que a resposta de Ménon é claramente reductiva, porque se refere só a homens livres e adultos e, por conseguinte, em contraste com o que se admitira anteriormente (isto é, que a virtude pertence também a mulheres, crianças e escravos), Sócrates oferece um *exemplo* de definição que apreende o εἶδος do que se deve definir. E escolhe o exemplo da ‘figura’: figura é ‘a única coisa acompanhada sempre pela cor’ (75b10-11: ὁ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον). Ménon objeta que esta é a resposta de um obtuso (75c2: εὐήθης): de facto, se alguém dissesse que não sabia o que é a cor, o que pensaria Sócrates de tal resposta?

A objeção de Ménon é importante, porque mostra que, no trabalho de procura de uma definição correta, é necessário que todos os termos usados sejam compreensíveis aos interlocutores, para que não haja uma perda de sentido da definição mesma. Mas aqui a resposta de Sócrates ignora este aspeto da questão, que Platão bem conhece, e desloca o acento para uma caracterização da dialética que é simultaneamente lógica e psicológica, isto é, mostra a importância do contexto em que a investigação se desenvolve. De facto, Sócrates contesta que pensaria sempre que a sua resposta é verdadeira: mas se estivesse a discutir com um dos sábios (75c8: σοφῶν) ou dos erísticos (75c9: ἐριστικῶν), ou com um dos que gostam de entrar em competições verbais (75c9: ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος), diria: ‘A minha definição é o que é: se não falei corretamente (75d1: μὴ ὀρθῶς λέγω), cabe-te a ti tomar a palavra e refutar-me (75d1-2: σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν)’. Como se vê a resposta é seca e cortante: de facto, é uma recusa a discutir com pessoas que não estejam interessadas na procura da verdade, mas só em competir para mostrar a sua habilidade verbal; e isto não é dialética. Bem diversa seria a reação de Sócrates, se, pelo contrário, estivesse num círculo de amigos que quisessem *discutir* (75d3: διαλέγεσθαι) seriamente entre si: neste caso seria necessário responder *de modo menos ríspido e mais dialético* (75d4: πρῶτερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον). Portanto, a dialética, no sentido de um confronto de opiniões mesmo diversas, mas entre as

quais se procura a mediação com o fim comum de alcançar a verdade, é certamente um *método* de discussão, que consiste no confronto e na refutação recíprocos por meio de perguntas e de respostas, mas só pode ser utilizável nessa situação. E a caracterização da dialética que Sócrates dá logo de seguida frisa claramente estes dois aspetos do *método dialético*: o que na realidade é *mais conforme à dialética* (75d4: διαλεκτικώτερον), por um lado, é responder a verdade (75d5-6: τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι), mas, por outro, e sobretudo, formular a sua resposta ‘dentro dos termos com que o interrogado declare concordar’ (75d6-7: δι’ ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος). Isso mais não é do que procurar a concordância sobre os significados precisos dos termos utilizados e sobre o sentido que deriva da sua conexão. E esta característica da dialética como capacidade de fazer perguntas e de dar respostas, de refutar-se reciprocamente e de alcançar resultados ‘concordados’ estará fortemente presente em muitos diálogos platónicos, do *Górgias* ao *Fédon*: no caso deste último diálogo, vejam-se em particular as páginas 75-76 (sobre o igual e os iguais); 78-79 (sobre o ‘dar razão’ por meio de perguntas e respostas); 99-100 (o ‘manifesto’ platónico sobre a centralidade absoluta do discurso); 115e, em que se frisa que a incorreção do uso da linguagem não é só um erro lógico, mas algo que pode prejudicar a ‘saúde’ mesma da alma (115e5-7: τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς: a inexactidão da linguagem não só é uma incorreção em si mesma, como também faz mal às almas).

Neste grupo de diálogos, como se dizia, encontramos também outra caracterização formal da dialética: esta é *a ciência do uso das outras ciências*. Esta característica é encontrada, por exemplo, no *Eutidemo*, onde se nota que nenhuma das artes relativas à caça ultrapassa o caçar e o conquistar a presa. De facto, quando caçadores e pescadores apanham aquilo que foram caçar ou pescar, não sabem servir-se da presa, pois a entregam aos cozinheiros. Analogamente, os géometras, os astrónomos e os mestres de cálculo entregam as suas descobertas (*Euthd.* 290c6: εὐρήμασιν) *aos dialéticos* (290c5: διαλεκτικοῖς), porque somente eles sabem como *usá-las* (290b-c).

Sobretudo no *Crátilo* realça-se a função fundamental do dialético em *controlar* a linguagem, tarefa que significa precisamente julgar se os nomes que usamos são adequados às ideias correspondentes. Na página 390c-d

Sócrates refuta a tese ‘convencionalista’ de Hermógenes: as coisas têm uma οὐσία própria que não depende de nós. Com efeito, o nome é o instrumento com o qual nomeamos as coisas, e mediante o qual se pode ensinar e distinguir as coisas que são tal como são. Mas, por sua vez, dá-se o nome com base numa ideia, e eis a analogia entre as técnicas de produção e a técnica do uso aplicada ao nomóteta, que dá os nomes às coisas, e ao dialético. Tal como o carpinteiro, quando constrói uma lançadeira, olha para a ideia de lançadeira, também o legislador, quando impõe um nome, olha para a ideia de nome. Mas aquele que julga se a ideia de lançadeira está bem impressa num ou noutro pedaço de madeira não é o carpinteiro, será quem a usará, ou seja, o tecelão; e isto vale também para as outras técnicas: quem julga a obra do construtor de liras é o citarista, quem julga a obra do construtor de naus é o piloto. Julgar, em todos estes casos, significa precisamente controlar se o εἶδος, a propriedade natural (398c4: πεφυκός, φύσει) de cada coisa, está impressa nela como sua função (389d1: φύσει ... ἐκάστω). Mas quem julga da obra do legislador que dá os nomes às coisas? Será aquele que sabe interrogar e responder (390c6-8: ὁ ἐρωτᾶν ἐπιστάμενος... καὶ ἀποκρίνεσθαι), e este corresponde precisamente ao *dialético* (390c11: διαλεκτικόν). O legislador dá os nomes, sendo *vigiado* pelo homem dialético (390d4-5: ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα), que deve controlar se esses nomes foram bem postos (390d5: καλῶς θήσεσθαι).

B). A dialética pensada autenticamente como *ciência* (ἐπιστήμη), distinta das outras a-dialéticas, e ao mesmo tempo como *método* que nos permite atingir o fim de todas as aprendizagens, é o quadro teórico que os livros VI e VII da *República* nos oferecem. No livro VI, após ter falado da ideia do bem, Sócrates traça a famosa *imagem da linha*. Para compreender a distinção entre o género do visível e o do invisível, imaginemos uma linha cortada em dois segmentos desiguais, subdivididos ainda segundo a mesma relação.

Teremos, em relação recíproca de clareza e de obscuridade (509d9: σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία), **a**) na secção do visível: 1. *as imagens* (509e1: εἰκόνες), que correspondem às sombras, as que aparecem na água e nos espelhos, e a todas as coisas do género; 2. *aquilo a que se assemelham as imagens*:

os animais, as plantas e qualquer coisa construída. Ora, tal como o opinável se distingue do cognoscível *em relação à verdade* (510a9: ἀληθεία... ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν), também a imagem se distingue daquilo de que é imagem. **b**) Na secção do inteligível: 3. a alma procura o inteligível *partindo de hipóteses* (510b5: ἐξ ὑποθέσεων), dirigindo-se não para o princípio mas para o fim; 4. a alma procura o inteligível partindo de hipóteses mas sem as imagens relativas a elas (510b7-8: ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων) e realiza a investigação precisamente *com as ideias e por meio delas* (510b8-9: αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη).

Esta primeira formulação da distinção entre visível e invisível presta-se a algumas reflexões. Em primeiro lugar, parece-me claro que *não se trata de uma distinção quanto ao nível da realidade*: não se quer contrapor uma não-realidade a uma realidade. O visível é tão real como o invisível. Por outras palavras, o mundo das nossas experiências sensíveis (é disto que se fala na primeira secção) não é o mundo da ilusão, um mundo aparente contraposto ao mundo real do intelecto, como se afirmou durante séculos de interpretações que partem de um suposto dualismo platónico. Parece-me óbvio que aqui não se está *a separar e a contrapor* os sentidos ao intelecto, mas está-se *a distinguir metodologicamente* dois momentos da aprendizagem e do conhecimento humanos. A sua distinção dá-se (exatamente como em Demócrito) com base em critérios de *obscuridade e de clareza* (509d9), ou, se se quiser, de *opinável e de cognoscível*, mas não de realidade e ilusão: o conhecimento sensível é obscuro e opinável, enquanto que o conhecimento inteligível é claro. Isto significa, por outras palavras, que só o conhecimento inteligível é verdadeiro (510a9). Na segunda secção encontramos a enunciação do método específico do conhecimento inteligível: trata-se claramente de um método que utiliza *hipóteses*. Ou melhor, significa que o conhecimento é um processo que se constrói com base em e junto com um *método preciso* (510b8-9) que utiliza ideias.

Porém, é precisamente a utilização deste método hipotético e das ideias, na segunda secção da linha, que não parece ser muito claro a Gláucon, interlocutor momentâneo de Sócrates. E Sócrates reformula a definição da segunda secção e das suas duas subsecções, especificando melhor os campos deste conhecimento do inteligível: alguns ocupam-se de geometria, cálculo

e coisas semelhantes, postulam (510c3-4: ὑποθέμενοι) o ímpar e o par, as figuras geométricas, três espécies de ângulos e coisas do género. E como se conhecessem estas coisas e transformando-as em pressupostos (510c6: ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά), *creem não dever dar conta disso* (510c7-d1: οὐδένα λόγον... δίδοναι), nem a si mesmos nem aos outros, como se fosse algo absolutamente claro (510d1: ὡς παντὶ φανερῶν). Estas pessoas servem-se das espécies visíveis e sobre elas discorrem, mas têm em mente aquelas formas abstratas a que estas se assemelham, procurando ver aquelas realidades em si que não se podem ver a não ser com a razão discursiva (511a1: διανοίᾳ). Este tipo de εἶδος é certamente inteligível (νοητόν), mas a alma é obrigada a investigá-lo usando hipóteses, sem se dirigir para o princípio (511a5: ἐπ' ἀρχήν), não sendo capaz de ultrapassar as hipóteses, mas servindo-se destas como antes se servira das imagens.

A outra secção do inteligível é a que atinge o discurso *com a força da dialética* (511b4: αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), fazendo das hipóteses não princípios (511b5: ἀρχάς), mas realmente (511b5: τῷ ὄντι) 'pré/supostos', quase uma espécie de pontos de apoio e de trampolim (511b6: οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), até que, dirigindo-se para o que não tem pressupostos, para o princípio do todo (511b6-7: τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν), e alcançando-o, se possa regressar, apoiando-se ao que dele deriva, e descer até ao fim, sem usar absolutamente nada de sensível, mas somente as ideias, por elas e para elas, e se termine nas ideias (511c1-2: ἀλλ'εἴδουσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη). Com isto se quer definir aquela parte do real e do inteligível (511c5-6: τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ) que é contemplada pela *ciência dialética* (511c5: ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης).

Em primeiro lugar, esta segunda formulação socrática diz-nos quais são as ciências do inteligível. Geralmente são as matemáticas: estas usam imediata e intuitivamente hipóteses admitidas como sendo claras e evidentes, das quais não dão razão (510c-d), mas das quais se servem para construir os seus raciocínios (511a1): em geral, são os *postulados* das matemáticas, que não se demonstram, mas que servem para demonstrar. A relação com o sensível está ainda bem presente aqui (basta pensar, por exemplo, na geometria), mas é apenas instrumental, pois que os objetos das suas

demonstrações racionais são ideias inteligíveis e não os exemplos sensíveis de que nos servimos. Por fim, no último nível está a dialética, uma autêntica ciência (511c5), que se pode alcançar só com a força discursiva do λόγος (511b4). Aqui as hipóteses deixam de ser pontos de partida, dos quais *derivam* uma série de argumentações racionais, e tornam-se, pelo contrário, aquisições das quais se pode *ascender* até tocar os princípios (511b5) do raciocínio, aquilo que torna possível o raciocínio, isto é, o mundo das ideias. Raciocinar sobre as ideias, pensar nelas como sendo os princípios que tornam possível toda a nossa aquisição intelectual, isto é, os princípios não-sensíveis, invisíveis, mas que são as únicas condições para um conhecimento verdadeiro, é tarefa específica da dialética. O imediatismo intuitivo das ideias matemáticas constitui o exemplo de uma lógica a-dialética, enquanto que a aquisição das ideias enquanto princípios de todo e qualquer raciocínio e, por conseguinte, enquanto aquilo que torna possível o *dar razão* de todo e qualquer conhecimento, é precisamente o campo da ciência dialética.

Ora, em correspondência com estas quatro secções da linha – que representam os quatro momentos de um processo cognoscitivo unitário em que cada momento é propedêutico ao sucessivo – há quatro *afeções* na alma (511d7: παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ), isto é, quatro características, atitudes, funções da nossa alma, que Platão chama (511d8-e2): 1. imaginação (εἰκασία), 2. crença, opinião (πίστις), 3. pensamento discursivo (διάνοια), 4. inteligência (νόησις).

No livro VII da *República* confirma-se e aprofunda-se esta conceção da dialética. O livro abre-se com a famosa imagem da caverna que Platão, explicitamente, declara servir para explicar melhor a imagem da linha (cf. 517a8: ταύτην τοίνυν ... τὴν εἰκόνα, ὃ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις: esta imagem ..., caro Gláucōn, é preciso aplicá-la ao que se disse antes) – uma imagem, portanto, a da caverna, explica melhor outra imagem, a da linha. Não pretendo resumir a narração dos homens acorrentados no interior da caverna (514a-517a), história bastante conhecida; gostaria apenas de notar que, em analogia com o que fora dito acerca da linha (onde se realçava, 509d9, que a relação entre os segmentos da linha tinha a ver com a clareza e a obscuridade, e não com a realidade), também

aqui Platão frisa que a relação entre os vários momentos da vida dos homens no interior da caverna e fora dela tem a ver não com a realidade (todos os momentos deste processo são reais), mas sim com a nossa *educação e deseducação* (514a2: παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας): trata-se portanto de um processo de aquisição de conhecimentos sempre mais elevado, que culmina com a visão da ideia do bem. Platão di-lo explicitamente, quando a narração termina; e afirma também que a aquisição de conhecimentos não é finalizada a si mesma, mas tem ainda uma vertente ética, porque deve servir para *uma melhor conduta de vida*: no campo do conhecimento (517b8: ἐν τῷ γνωστῷ) supremo é a ideia do bem (517c1: τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). Esta proporciona verdade e intelecto (517c4: ἀλήθειαν και νοῦν) e quem quiser *agir sabiamente* (517c5: ἐμφορόνως πράξειν) *em público e em privado* deve olhar para ela.

Também o elenco das ciências, no Livro VII, oferece uma especificação ulterior da dialética: o que era, genericamente, o mundo das matemáticas, é agora desdobrado numa série de disciplinas que culmina, precisamente, na dialética. As matérias de estudo que o ser humano deve aprender são, pois: **1**) a ciência do cálculo e aritmética (525a); **2**) a geometria (526c); **3**) a estereometria (527d); **4**) a astronomia (528e); **5**) a música e a harmonia (530e); e por fim, **6**) a dialética (532a). Mas todos os μαθήματα que precedem a dialética são meros ‘prelúdios da verdadeira canção’ (531d8: προοίμια... αὐτοῦ τοῦ νόμου) que se deve aprender: de facto, todos os peritos naquelas ciências não são dialéticos (531e1: διαλεκτικοί), porque são incapazes *de dar e receber razão* (531e4-5: δοῦναί τε και ἀποδέξασθαι λόγον) dos fenómenos, visto ser esta a ‘canção’ (νόμος) que a dialética leva a cabo (532a2: τὸ διαλέγεσθαι περαίνει). Quando alguém que use a dialética (532a6: τῷ διαλέγεσθαι) se dirige, sem nenhuma ajuda dos sentidos, só por meio do discurso, para cada realidade efetiva (532a7: ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον), não desiste antes de apreender com a intelecção (532b1: νοήσει) *o que é o bem em si* (532b1: αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν), alcançando assim *o fim do mundo inteligível* (532b2: τοῦ νοητοῦ τέλει): este *processo* é precisamente a dialética (532b5: διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν). A dialética aparece aqui não só como a única ciência capaz de dar e receber razão dos fenómenos, isto é, dos instrumentos lógicos que nos permitem

todos os outros conhecimentos, mas também como o processo que leva à aquisição das ideias.

Todo o trabalho das τέχναι anteriores tem como fim dirigir o elemento ótimo da alma à contemplação do elemento ótimo no campo do real, das coisas que são (532c6: ἐν τοῖς οὐσι). De facto, as outras ciências só atingem uma porção do que é (533b7: τοῦ ὄντος τι), enquanto que somente ἡ διαλεκτική μέθοδος procede por esta via: a dialética é, pois, uma ciência, um processo, mas é fundamentalmente um *método*. Esta, como já vimos, afastando as hipóteses para se fundar apenas no princípio (533c8-d1: τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται), serve-se das outras artes de que falámos como se fossem auxiliares e cooperadoras na ‘conversão da alma’. Com efeito, a aquisição da capacidade dialética implica uma inversão da maneira tradicional de olhar para as ciências e para as modalidades de aprendizagem: Platão conota-a precisamente como um ‘girar’ a alma, uma ‘conversão da alma’ (518c7: στρέφειν; 518d5: μεταστραφήσεται; 518c8-9: περιεκτέον; 518d4: περιαγωγή; mas cf. também 518e4; 519b3-4; 521c6; 525c5; 526e3; 540a7). Portanto, todas aquelas artes, todas aquelas técnicas que tinham sido chamadas ciências apenas por hábito (533d4-5: διὰ τὸ ἔθος) têm agora necessidade de outro nome: mais claro do que opinião (δόξα), mais obscuro do que ciência (ἐπιστήμη). O seu nome é agora *capacidade discursiva* (533d6: διάνοια), distinta da ciência dialética que é a única a ter o domínio das ideias, fim de todos os conhecimentos, mas também e sobretudo pressuposto, instrumento, método para a aquisição correta de todas as outras técnicas. Portanto, agora os momentos distintos da aprendizagem que no livro VI eram: 1. imaginação (εἰκασία), 2. crença, opinião (πίστις), 3. pensamento discursivo (διάνοια), 4. inteligência (νόησις); e serão agora modificados para: 1. imaginação (εἰκασία), 2. crença, opinião (πίστις), 3. pensamento discursivo (διάνοια), 4. ciência autêntica (ἐπιστήμη) (533e7-534a1).

A dialética é uma ciência autêntica e o homem dialético é apenas *aquela que sabe dar razão da realidade de cada fenómeno* (534b3-4: τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας). E isto vale sobretudo para o bem: quem não for capaz de definir com o discurso (534b9: διορίσασθαι τῷ λόγῳ), distinguindo-a das outras ideias, a ideia do bem (534b9-c1: ἀπὸ τῶν ἄλλων

ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), estando sempre *em contacto íntimo com o discurso* (534c3: ἀπτῶτι τῷ λόγῳ), não conhece (εἰδέναι) o bem nem nenhum outro bem (534 C 4-5: οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθόν... οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέεν); mas, se chegar a apreender uma qualquer sua imagem (534c5: πῆ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται), apreende-a com a opinião e não com a ciência (534c6: δόξη οὐκ ἐπιστήμη). E então ἡ διαλεκτικὴ é uma espécie de coroamento das aprendizagens (534e2-3: ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν) e nenhuma outra aprendizagem pode corretamente (ὀρθῶς) sobrepor-se a ela: no que diz respeito às aprendizagens (535a1: τὰ τῶν μαθημάτων), concluímos (cf. 535a1: τέλος). A visão da ideia do bem e, por conseguinte, do sentido e do valor dos conhecimentos, juntamente com a aquisição da capacidade de agir bem, de saber agir real e verdadeiramente segundo o bem, é o fim de todos os conhecimentos. Deste ponto de vista Platão pode caracterizar a dialética como a capacidade de abraçar a multiplicidade das ciências e a sua conformidade à natureza da realidade, daquilo que é (537c3: τῆς τοῦ ὄντος φύσεως), numa *visão sinóptica*. De facto, quem for capaz de fazer esta consideração sinóptica será dialético (537c7: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός); e quem não for capaz, não o será.

A íntima relação que se instaura entre conhecer e agir é sempre reafirmada por Platão. Todo o processo educativo de que se falou até ao momento diz respeito à formação dos governantes-reis, dos que, após terem chegado ao fim dos conhecimentos, são capazes de aplicá-los para bem de toda a cidade. E o grande cuidado que se deve depositar na educação destes homens destinados a governar e a educar os outros implica também que haja vigilância para evitar aquilo a que Platão chama *doença da dialética*. Esta ataca os homens cheios de desordem moral (537e4: παρανομίας), que, tendo sido iniciados muito cedo na arte dialética, passando o tempo a imitar os que os refutam, depois refutam os outros, ‘felizes como os cãesinhos quando com os discursos arrastam e dilaceram’ (539b6: τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ) quem se encontrar nas vizinhanças. Quando tiverem refutado muitas pessoas, acabarão por não acreditar em mais nada, e eles e toda a causa filosófica desabam (539b3): eis porque devem ser ordenados e firmes aqueles a quem se ensinará a arte dialética (539d4-5: κοσμίους εἶναι καὶ

στασίμους οἷς τις μεταδώσει τῶν λόγων). Só estes, de facto, com cinquenta anos de idade, serão capazes de ver (540a8: ἰδόντας) o bem em si e, *servindo-se dele como modelo* (540a9: παραδείγματα χρωμένους), serão capazes de dar ordem à cidade, aos cidadãos e a si mesmos para o resto da vida (540a9-b1: καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον).

C) O quadro da dialética oferecido na *República* recebe nos diálogos posteriores uma confirmação e um aprofundamento ulterior, que o enriquece com caracterizações novas.

Numa página famosa do *Fedro* a dialética é definida através de dois processos: um que reconduz, por meio de um panorama geral, a uma só ideia (265d3: εἰς μίαν τε ἰδέαν) o que está disseminado em muitas outras ideias, com o fim de tornar claro, ao definir cada objeto, o que se quer ensinar; e, inversamente, um processo que divide por espécies seguindo as articulações naturais (265e1-2: κατ' εἶδη... διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν). É por estes procedimentos que Sócrates está particularmente apaixonado, pelas divisões e pelas reunificações (266b3-4: τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), com o objetivo de *ser capaz de falar e de pensar*, e é este procedimento que se chama com o seu nome correto (266c7: ὀρθῶς... καλεῖν), isto é, propriamente dialético (266c8: διαλεκτικόν).

Em algumas passagens do *Sofista* há uma formulação clássica em que aparece esta capacidade de pensar e de falar corretamente, que pressupõe o hábito de distinguir e reunificar ideias. Após ter reafirmado, tal como na *República*, que a dialética é a maior de todas as ciências (*Sph.* 253c4-5), que é a verdadeira *ciência dos homens livres* (253c7-8), aquela que realmente caracteriza o filósofo em relação a todos os outros homens, encontramos-na na afirmação 'distinguir por géneros' (253d1: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι), que é a função específica desta ciência. Quem for capaz de fazer isso, compreende clara e adequadamente (253d7: ἰκανῶς δαισθάνεται) uma ideia única que se estende em todas as direções através de muitas outras, cada uma das quais permanece separada como uma unidade (253d6: ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς) e, por outro lado, muitas ideias diversas entre si abraçadas externamente por uma só ideia; e, por fim, uma ideia única, que através de muitos inteiros

se reencontra numa unidade, e muitas que estão completamente separadas e distintas. Isto é saber *distinguir por géneros* (253e1-2: διακρίνειν κατὰ γένος), de que modo cada ideia tem ou não a possibilidade de comunicar.

A dialética configura-se no *Sofista* como *a capacidade de ligar ideias num mapa de relações que determine a possibilidade de se implicarem ou de se excluírem*. Esta capacidade de relacionar e, por conseguinte, de ver a relatividade das relações que se estabelecem entre as ideias e entre as coisas, consoante os parâmetros que se vão criando, é precisamente o que não permite afirmar que o fim da filosofia platónica é a contemplação estática de cada ideia vista apenas ‘em si e por si’, sem nenhuma conexão com as outras. Platão di-lo explicitamente: procurar separar cada coisa, cada ideia, das outras não só é uma incorreção (*Sph.* 259e1: ἐμμελής), mas é típico também de um homem ‘completamente alheio às Musas e à filosofia’ (259d9-e2). A ‘destruição mais completa’ (259e4: τελεωτάτη ἀφάνισις) dos discursos é ‘separar cada coisa da relação que ela tem com todas as outras’ (259e5: τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων), pois ‘de facto, o nosso discurso pode nascer só da conexão recíproca das ideias’ (259e5-6: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν). Sem o discurso, estaremos desprovidos da filosofia e isso é o mais grave (260a6-7).

A capacidade dialética é a capacidade mais típica do filósofo, aquela que lhe permite pensar e falar diversamente dos outros homens e dos outros ‘técnicos’. Não se trata apenas da capacidade de pensar e falar, mas também da de agir, para realçar a ligação que para Platão (como para Demócrito) une sempre o bem pensar ao bem agir. De facto, a dialética não pertence ao filósofo *tout court*, mas só a quem ‘filosofa com pureza e com justiça’ (253e5-6: τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι).

Nos últimos diálogos platónicos afirma-se fortemente a primazia da dialética como único método próprio do filósofo, cuja aquisição é o fim para o qual tende a sua investigação. Isso vê-se claramente, por exemplo, no *Político*, onde, a propósito da metríctica, se criticam muitos sábios, homens de engenho subtil (285a1: πολλοὶ τῶν κομψῶν) que, mesmo tendo afirmado que a metríctica tem por objeto todos os campos da atividade humana e todos os aspetos da realidade (285a2: πάντα τὰ γινόμενα), todavia não fizeram as investigações seguindo o método da divisão por espécies, deixando

de cumprir uma das tarefas fundamentais da análise dialética e filosófica: isto é, *considerar a diferença na semelhança e, vice-versa, a semelhança na diferença* (285a-b). Pelo contrário, até a investigação acerca do homem político deve ser finalizada a ‘tornar quem investiga melhor dialético em todos os aspetos’ (285d5-6: *περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι*). De facto, se se tomar a investigação acerca do homem político também como um ‘método’ (286d9: *μέθοδον*), então ele poderá alcançar o seu objetivo, que é tornar aqueles que o praticaram ‘mais capazes na investigação’ (286e2: *εὐρετικώτερον*), mais hábeis na dialética (287a3: *διαλεκτικωτέρους*) e mais capazes de encontrar com o raciocínio a demonstração clara das coisas que são (287a3-4: *τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὐρετικωτέρους*). Para Platão, este é o ‘caminho mais belo’ que se pode seguir e o que dá máxima vantagem, como se diz no *Filebo*, ‘a cada discurso’ (16b1: *ἐπὶ τὸν λόγον*), ‘a via mais bela’ (16b5: *καλλίων ὁδός*); não difícil de indicar, mas difícilíssima de praticar (16c1-2), aquela pela qual Sócrates/Platão declara ter estado sempre apaixonado, embora lhe tenha escapado muitas vezes, deixando-o numa solidão sem saída (16b6-7: *ἔρημον καὶ ἄτοπον*). Com efeito, essa via é a única que permite distinguir claramente (17 A 3: *διακεχώρισται*) o ‘modo dialético do modo erístico de construir os discursos uns para os outros’ (17a4-5: *τὸ τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς... ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους*).

BIBLIOGRAFIA

- Cambiano, G. (1966). Dialettica, medicina, retorica nel ‘Fedro’ platónico. *Rivista critica di storia della filosofia*, 57, pp. 284-305.
- Casertano, G. Critica delle idee ed argomentazione dialettica nella prima parte del *Parmenide*. (1993). In A. M. Battegazzore (ed.). *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*. Genova: Sagep, pp. 385-403.
- _____. (1995). Qualche osservazione sulla seconda e la terza ipotesi del *Parmenide*. In P. Di Giovanni (ed.). *Platone e la dialettica*. Roma/Bari: Editori Laterza, pp. 29-38.
- _____. (1999). Anamnesi, idea e nome (il *Fedone*). In J. G. Trindade Santos (ed.), *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, pp. 109-155.
- _____. (1999). *Logos, dialeghesthai e ousia* nel *Teeteto*. In G. Luongo (ed.). *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*. Napoli: Fridericiana Editrice Universitaria, vol. I, pp. 35-53.
- _____. (2005). Définition, dialectique et logos. In M. Fattal (ed.). *La philosophie de Platon*.

- Paris/Budapest/Torino: L'Harmatta, Tome 2, pp. 187-205.
- _____ (2005). La caverne: entre analogie, image, connaissance et *praxis*. In M. Dixsaut (ed.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, vol. 2: *De la science du bien et des mythes*, pp. 39-70.
- _____ (2007). Sapere, costruzione e dialettica: tra conoscenza e prassi (una lettura di Plat. *Resp.* VI e VII). In G. Carillo (ed.). *Unità e disunione della polis*. Avellino: Elio Sellino Editore, pp. 275-336.
- _____ (2011). O bem e a linha. In D. G. Xavier & G. Cornelli (orgs.). *A República de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 285-298.
- Cavarero, A. (1976). *Dialettica e politica in Platone*. Padova: CEDAM.
- Di Giovanni, P. (ed.). (1995). *Platone e la dialettica*, Roma/Bari: Biblioteca di Cultura Moderna.
- Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Ferrari, F. (2010). Dalla verità alla certezza. La fondazione dialettica del sapere nella 'Repubblica' di Platone. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXXXIX (XCI), pp. 599-619.
- _____ (2001). La causalità del bene nella *Repubblica* di Platone. *Elenchos*, 22, pp. 5-37.
- _____ (2006). L'infalibilità del *logos*: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla 'linea'). *Elenchos*, 27, pp. 425-440.
- Franklin, L. (2001). The structure of dialectic in the 'Meno'. *Phronesis*, 46, pp. 413-439.
- Giannantoni, G. (1963). *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- _____ (1991). La dialettica nel *Cratilo* platonico. *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, 102, pp. 121-134.
- Gill, C. (2002). Dialectic and the dialogue form. In J. Annas & C. Rowe (eds.). *New perspectives on Plato, modern and ancient*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, pp. 145-171.
- Goldschmidt, V. (1947). *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris: Presses Universitaires.
- Gomez-Lobo, A. (1977). Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2. *Phronesis*, 22, pp. 29-47.
- Gundert, H. (1971). *Dialog und Dialektik zur Struktur des platonisches Dialogs*. Amsterdam: Springer-Verlag.
- Heitsche, E. (1997). Dialektik und Philosophie in Platons 'Pbaidros'. *Hermes*, 125, pp. 131-152.
- Krämer, H. (1989). *Dialettica e definizione del bene in Platone*. Firenze: La Nuova Italia.
- Laborderie, J. (1978). *Le dialogue platonicien de la maturité*. Paris: Les Belles Lettres.
- Longo, A. (2000). *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Marten, R. (1965). *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*. Berlin: de Gruyter.
- Mauro, L. (1984). *Sychnoi ton logon*. Eristica e dialettica nel *Gorgia* di Platone. In *Verifiche*, 13, pp. 429-447.
- Mié, F. (2004). *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigaciones sobre el 'Sofista' y los diálogos tardíos*. Córdoba: Ediciones del Copista.
- Narcy, M. (2000). La dialectique entre Platon et Aristote. In N. L. Cordero (ed.), *Ontologie et dialogue*. Paris: Vrin, pp. 69-89.
- Reeve, C. D. C. (1985). Motion, rest and dialectic in the *Sophist*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, pp. 47-64.
- Robinson, R. (1952). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.

- Santa Cruz, M. I. (1990). Division y dialectica en el *Fedro*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16, pp. 149-164.
- Schaerer, R. (1941). Le mécanisme de l'Ironie dans ses Rapports avec la Dialectique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 48, pp. 181-209.
- Sinaiko, H. L. (1979). *Love, Knowledge and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Stemmer, P. (1992). *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Stenzel, J. (1961). *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt: Teubner.
- Trabattoni, F. (1994). *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Milano: La Nuova Italia.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina