

# PLATÃO ALÉM DO DOGMATISMO

Alcides Hector Rodriguez BENOIT<sup>1</sup>

- RESUMO: Este artigo procura mostrar as dificuldades existentes para sustentar a interpretação dogmática de Platão e, a partir daí, indicar algumas reflexões sobre as relações entre dogmatismo, ceticismo e dialética.
- PALAVRAS-CHAVE: Platonismo; dogmatismo; ceticismo; dialética.

## I Existem os dogmas de Platão?

*"Sextus distingue três filosofias.  
De Platão ele não sabe o que fazer."  
Hegel<sup>2</sup>*

A palavra grega *dogma* era já utilizada por Platão. Lê-se, por exemplo, na *República* (538c): "Temos desde a infância dogmas (*dógmata*) sobre as coisas justas e belas que ... temos o hábito de seguir e de respeitar." Neste caso, "*dógmata*" significa apenas "opiniões" ou "máximas", não possuindo ainda um sentido mais rigoroso. No entanto, já ao final do século IV e começo do III a.C., esta palavra evoluirá semanticamente e significará "os elementos de uma doutrina filosófica". Sobretudo a partir do ceticismo de Pirron, passou-se a opor "os dogmáticos" (*oi dogmatikoi*) – aristotélicos, epicuristas e estóicos – aos "céticos" (*skeptikoi*) – aqueles que não sustentam nenhuma doutrina positiva.

Tomando a palavra *dógmata* neste último sentido – elementos de uma doutrina positiva –, sentido já consagrado na história da Filosofia Antiga, parece hoje estranho perguntar: existiriam os dogmas de Platão? Existiriam nos *Diálogos* de Platão dogmas

---

1 Professor do Departamento de Filosofia da Unicamp – 13081-970 – Campinas – SP – Brasil.

2 "*Sextus unterscheidet drei Philosophien. Mit Plato weiss er nicht, was anzufangen...*" (Hegel, 1965, p.253)

ou elementos afirmativos que constituem uma doutrina filosófica positiva? Existiria uma doutrina “dogmática” em Platão? Parecem hoje um pouco estranhas tais perguntas já que, desde a infância, o senso comum e a própria Filosofia ocidental nos acostumaram a aprender e descrever dogmaticamente uma multiplicidade de *dógmata* platônicos que constituiria senão um sistema, ao menos, certamente, uma doutrina filosófica razoavelmente construída e delimitada em suas fronteiras. Questionar a existência desta doutrina “dogmática” é hoje tarefa pouco praticada pelos comentaristas filosóficos de Platão. Parece hoje quase impossível questionar, até mesmo, – apesar das múltiplas interpretações divergentes e até em certos pontos conflitantes – que tal suposta doutrina de Platão possua como núcleo dos seus *dógmata* a célebre “Teoria das Idéias”. Realmente, parece bastante estabelecido por centenas de exegetas e historiadores da Filosofia que seria em torno da “teoria das idéias” que se desenvolvem e se estruturam os outros múltiplos *dógmata* que foram encontrados no interior dos *Diálogos*: a teoria da reminiscência, aquela da imortalidade da alma, aquela da *mímesis*, a teoria do conhecimento, a *paidéia* platônica, o eros platônico, o projeto de cidade e a própria dialética.<sup>3</sup>

## II O dogma das Idéias

“...mála geliôs ...” (*República*, 509c)

Quase todos os comentaristas são também unânimes em apontar quais são as páginas privilegiadas para a descrição de tal teoria nuclear estruturadora de toda a dogmática platônica: sem dúvida, aquelas do livro VI da *República*. Recordemos brevemente. Nesse livro, Sócrates sustenta a existência de uma região das coisas visíveis e de outra das coisas inteligíveis, a região das Idéias (*Rep.* VI, 509d-510a). Como se sabe, a primeira região é subdividida em duas partes, aquela das meras imagens – sombras, reflexos, espelhamentos – e em seguida, aquela dos corpos sensíveis em geral – animais, plantas, objetos naturais e produzidos pela arte dos homens (510a). A segunda região geral, a dos seres inteligíveis, por sua vez, é também subdividida: em sua primeira parte existiriam idéias ainda apoiadas em elementos do sensível, estes últimos seriam a matéria para a construção de raciocínios hipotéticos e deduções inteligíveis, este é o domínio intermediário, região por excelência das matemáticas; finalmente, na outra e derradeira parte se atingiriam as idéias puras que

---

<sup>3</sup> São exceções aqueles que observam como Woodruff (1986, p.22): “we have rarely taken the trouble to ask whether Plato promulgated doctrines at all. Much is written nowadays about a Theory of Forms. When did Plato develop it? Did he derive it from Socrates? Did he modify it in later years? But we should ask first whether Plato’s dialogues taught a theory of Forms at all”.

dariam acesso ao princípio absoluto, princípio não-hipotético (*anypóthetos*), que seria o Bem (510b). Este, como princípio absoluto, como Idéia das Idéias, possuiria uma “divina transcendência” (*daimonías hyperbolês* – 509c), seria dele que emanaria todo o processo do conhecimento, dele os objetos do conhecimento humano receberiam a sua cognoscibilidade, o seu ser (*tó einai*) e a sua essência (*ousia*), ainda que ele próprio, o Bem, não seja *ousia* – como afirma-se em 509b – “mas sim, algo que ultrapassa de longe a *ousia* em majestade e potência”.

Sem dúvida, aqui, nestas breves páginas da *República*, já estão contidos os dogmas principais da chamada “Teoria das Idéias”: as duas regiões gerais – a do sensível e a do inteligível – as suas subdivisões e finalmente a Idéia *epékeina tês ousias*, a idéia “além da *ousia*”, a idéia de Bem como idéia das idéias que, da sua fixidez transcendente, emana a fundamentação ontológica de todos os seres inferiores.

Estas páginas foram sempre privilegiadas na descrição da doutrina platônica das idéias, desde Aristóteles e o Neoplatonismo até os recentes comentadores contemporâneos. Por exemplo, ainda Goldschmidt escrevia: “As Formas constituem um conjunto organizado. Quanto à Forma do Bem, coloca-se no topo do sistema. Ela comunica a todas as Formas existência e essência, mas ela própria está ainda além da essência”.<sup>4</sup> Da mesma forma, já na Antigüidade escrevia Proclus (1970, tomo II, p.72) a partir daquelas passagens da *República*: “há uma espécie de Um que não é o Ser e que no entanto é o mais alto objeto das ciências para aqueles que conhecem os Seres, um Um tal como Sócrates diz que é o Bem”. E explicando-nos o Bem, em outra passagem, escreveu Proclus (idem, p.88): “segundo Platão, o Bem é acima da essência dos Inteligíveis e verdadeiramente hiperessencial (*hyperousion*).” Da mesma forma, embasada principalmente no livro VI, parece ser a descrição da teoria das idéias feita por Aristóteles sobretudo no livro “A” da *Metafísica*. Após apontar a separação existente entre os seres sensíveis e as idéias,<sup>5</sup> ressalta ainda Aristóteles, conforme a doutrina “dogmática” da *República*, a particularidade dos seres matemáticos enquanto entes intermediários que, em certo sentido, participariam de ambos os domínios.<sup>6</sup> Como se sabe, muitas e muitas páginas similares poderíamos ainda citar, tanto de comentadores antigos como modernos, que estruturam a “doutrina” platônica em torno das proposições do livro VI.

Possuem, no entanto, estes dogmas, através dos diversos outros *Diálogos*, realmente uma coerência doutrinária? Ao examinarmos outros *Diálogos* de Platão e

4 Goldschmidt, 1962, p.43-44; para apoiar as suas afirmações, Goldschmidt citava aqui E. Bréhier que similarmente escrevia: “Em Platão ele (o Bem) não adquire sentido senão neste sistema; ele é a idéia suprema; mas é ainda uma idéia.” (In: *La Philosophie de Plotin*, p.147).

5 Em Aristóteles, 1958, p.987b-7, escreve Aristóteles: (Platão) “denominou tais entes idéias, acrescentando que as coisas sensíveis estão fora destas, mas segundo as idéias são ditas todas as coisas; pois por participação as coisas múltiplas são homônimas às idéias.”

6 Em Aristóteles, 1958, p.987b, l. 14-16, se lê: “Além disso, a o lado das coisas sensíveis e das idéias, admite (Platão) as coisas matemáticas como sendo entre (*metaxu*).”

contemplarmos o reaparecimento da mesma problemática, estes dogmas se preservam com a positividade que, ao menos supostamente, recebem na *República*? A positividade dogmática da “teoria das idéias” que por tantos séculos foi atribuída ao pensamento de Platão e que serviu como teoria nuclear para a exposição, ensinamento e estruturação do “sistema” de Platão subsiste sem contradições através da dialética geral dos *Diálogos*? Reexaminemos algumas passagens dos *Diálogos* na sua literalidade dialógico-dramática.

Tomando o diálogo Parmênides, lá encontramos, mais uma vez (ou talvez antes, já que lá Sócrates é descrito como ainda muito jovem), a discussão da Teoria das Idéias. Sustenta Sócrates logo ao início do diálogo que existe uma idéia em si e por si (*autó kath' autó*) da semelhança e da dissemelhança. Aquilo que participa da semelhança torna-se semelhante, e o que participa da dissemelhança, diz ele, torna-se dissemelhante, (Platão, p.128e-129a). Mais adiante, dialogando com Parmênides, concorda o jovem Sócrates que, segundo a sua teoria, existe uma idéia em si e por si (*ti eidos autó kath' autó*) do justo, do belo, do bem e de todas essas noções similares (Idem, p.130b). O mesmo ocorreria em relação a seres sensíveis. Existiria uma idéia separada (*côris*) do homem, do fogo e da água (Idem, p.130c). Portanto, sustenta-se aqui aproximadamente a mesma doutrina desenvolvida na *República*, os mesmos dogmas da teoria das idéias, tal como foram celebrados pela longa tradição interpretativa. No entanto, paradoxalmente, se a teoria das idéias é de fato aqui mais uma vez apresentada, o desenvolvimento dramático do diálogo não a confirmará. Ao contrário, as páginas seguintes (Idem, p.130c-134e) apresentarão justamente uma série de aporias na qual se envolve o jovem Sócrates e todo aquele que hipoteticamente sustentasse tal doutrina. O próprio Platão estaria assim, em seus próprios *Diálogos*, colocando dificuldades para a sua própria doutrina? Ou seriam estas apenas páginas isoladas e, como afirmaram diversos comentadores, apenas meros exercícios acadêmicos de dialética?

A verdade é que, apesar de contraditórias e profundamente negativas em relação à dogmática das idéias, estas páginas do *Parmênides* não podem ser minimizadas. Afinal, ali estão contidos todos os argumentos das principais críticas que posteriormente foram formuladas contra a Teoria das Idéias e, sobretudo, mesmo aqueles argumentos que iniciaram a longa série de polêmicas contra tal suposta dogmática de Platão: os célebres argumentos de Aristóteles.

Os problemas começam para Sócrates quando não sabe responder se existiriam idéias mesmo de coisas ínfimas como um fio de cabelo ou coisas não nobres como a sujeira (Idem, p.130c-e). Em seguida, as dificuldades tornam-se maiores quando começa-se a investigar de que maneira ocorre o processo de participação entre as idéias e as coisas sensíveis. Sócrates inicialmente sugere que as idéias encobririam ou envolveriam as coisas sensíveis, como um véu encobre o que está sob ele ou como a luz do dia envolve as coisas que ilumina. Parmênides lhe mostra que através dessas formas a própria idéia se dividiria e não seria mais um Um sobre o Múltiplo (Idem, p.130e-131e). A seguir, Sócrates levanta a hipótese da idéia como uma unidade

sintética e Parmênides lhe mostra que desta maneira se cairia no paradoxo da infinitude das idéias, sempre seriam necessárias novas idéias para unificar as anteriores.<sup>7</sup> Surge então a hipótese da idéia como conceito, existiria a identidade entre o pensamento e o objeto pensado e assim se explicaria o processo de participação entre o sensível e o inteligível. Parmênides, no entanto, mais uma vez, mostra as novas dificuldades: tudo se transformaria em idéia e desapareceria o próprio sensível (Idem, p.132b-c). Sócrates sugere então que a idéia poderia ser concebida como um paradigma que modelaria o sensível, este seria assim uma cópia do inteligível. Parmênides novamente demonstra a impossibilidade de tal solução recorrendo ao paradoxo do 3º Homem (Idem, p.132c-133a). Diante de tantas dificuldades, Parmênides sugere que as idéias, mesmo existindo, seriam incognoscíveis para o homem (Idem, p.133a-134c), ou então, que o mundo divino das idéias não se comunicaria e não conheceria o mundo humano (Idem, p.134c-134e); ambas as hipóteses parecem inaceitáveis para o jovem Sócrates, mas não encontrará saída, ao menos neste diálogo, para a situação aporética que se instaurou sobre a teoria das idéias. Assim é que Parmênides, impiedoso, lhe perguntará: “Que farás da filosofia? Para onde te voltarás se não tens resposta para estas questões?” E quase balbuciante, reconhecerá o jovem que, ao menos no presente, não vislumbra nenhum caminho (Idem, p.135c).

Como observa corretamente Diès (1965, p.25-6), estão aqui nesta passagem do *Parmênides* praticamente todos os argumentos que depois serão de maneira insistente levantados por Aristóteles: “Dificuldades da participação, impossibilidade de justificar a unidade da forma, inutilidade científica da duplicação que tal teoria sobrepõe ao real, estão aí as objeções sobre as quais Aristóteles *s’étendra à plaisir*”. Diès, no entanto, apesar de reconhecer a gravidade do problema, se abstém, como a maioria dos comentadores contemporâneos, de pensar mais seriamente as conseqüências desse texto para os *dógmata* das idéias.<sup>8</sup> Ora, Platão – com “clareza impiedosa”, antes de Aristóteles – teria realizado uma crítica devastadora contra a sua própria teoria central? Platão, antes de Aristóteles, teria destruído os *dógmata* nucleares de sua doutrina, aqueles que estruturam os seus outros *dógmata*? No século XIX, os comentadores perceberam a existência do problema e, sobretudo, preocuparam-se com as conseqüências teóricas que esta crítica possuiria para a interpretação da posterior crítica (praticamente a mesma) realizada por Aristóteles. A solução primeira encontrada foi considerar apócrifo o diálogo *Parmênides*.<sup>9</sup> Com os estudos estilísticos quantitativos (Campbell, Ritter, Lutoslawski) desenvolvidos na segunda metade do século XIX, no entanto, esta “solução” mostrou-se inviável, já que foi confirmada a

---

7 Platão, 1956 p.132a-b.; trata-se, evidentemente, do paradoxo conhecido, a partir de Aristóteles, como “paradoxo do 3º Homem”.

8 Assim, escreve Diès (1965, p.26): “*Quelque jugement que l'on doit porter sur leur valeur, il faut reconnaître que le Parménide de Platon les expose avec une logique dont la clarté impitoyable ne sera pas dépassée*”.

9 Nesse sentido, ver, por exemplo, Ueberweg (1861), capítulo intitulado “Für die Unechtheit der Dialoge”, e particularmente, em relação ao *Parmênides*, p.176-84, em que Ueberweg sustenta a inautenticidade deste diálogo.

autenticidade estilística deste diálogo. Em seguida, a “solução” predominante, embasada justamente na cronologia advinda dos estudos estilísticos, foi descrever uma suposta “evolução” no pensamento platônico. O *Parmênides* seria um diálogo escrito no fim da vida de Platão, e portanto expressaria uma “crise” do “sistema” platônico. Mas também esta “solução” foi abandonada, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, quando, com o desenvolvimento da análise estrutural na história da Filosofia (Goldschmidt), caiu em descrédito toda tentativa de explicação dita “evolucionista”. Então, em relação às contradições existentes entre a “Teoria das Idéias” da *República* e o diálogo *Parmênides*, restou como “solução”, até hoje predominante, apenas o infeliz contentar-se, mais e mais, com o estudo separado de cada um desses diálogos. Colaborou nesse sentido o descrédito sempre crescente das chamadas “macroanálises do século XIX”. No entanto, no nível dos manuais de história da Filosofia se preserva a “macrodogmática” ancorada na *República* e, em geral, ela reaparece, ao menos parcialmente, em quase todos os estudos monográficos a respeito de conceitos ou diálogos específicos de Platão.

Mas, contra esse infeliz contentar-se das “rigorosas” microanálises contemporâneas (ancoradas naquela antiga “macrodogmática”), é necessário sempre recordar os problemas que o “velho” século XIX tentou sem sucesso resolver: as célebres páginas do livro VI da *República*, apesar de ainda hoje serem apresentadas nos manuais de história da Filosofia como contendo os definitivos *dógmata* de Platão, não podem ter uma validade absoluta no interior da obra platônica. É o que parecem apontar, além do *Parmênides*, também outros diálogos, como o *Filebo* e o *Sofista*.

Recordemos, primeiramente, algumas páginas do *Sofista*. Os interlocutores, após discutirem a posição dos materialistas – “os filhos da terra” –, passam a estudar a doutrina dos “amigos das idéias”.<sup>10</sup> Esta parece ser, realmente, a doutrina sustentada por Sócrates na *República*, no *Parmênides* (ainda que de maneira malsucedida) e também em alguns outros diálogos, como o *Fédon*. Para “os amigos das idéias” – explica o Estrangeiro – a *ousia* ou essência é pensada como separada (*cônis*) do devir.<sup>11</sup> Segundo “os amigos das idéias”, por um lado, pelo corpo, através da sensação, possuímos participação com o devir; por outro lado, pela alma, através do raciocínio, participamos da “essência que é plenamente”.<sup>12</sup> Esta última – esclarece ainda o Estrangeiro – seria segundo “os amigos das idéias” sempre identicamente imutável, enquanto aquilo que está mergulhado no devir varia a cada instante.<sup>13</sup> Assim, descrevem-se aqui, como no livro VI da *República*, os domínios do sensível e do inteligível, no entanto, paradoxalmente – ao menos para Sócrates e o dogma das idéias –, como já ocorrera no *Parmênides*, mais uma vez, esta doutrina será contestada. Sem que

---

10 *Sofista*, (Platão, 1956, p.248a): “Passemos portanto aos outros, aos Amigos das Idéias (*tous toon eidoon philous*)”.

11 Idem, ibidem.

12 Idem, ibidem: “*prós tén ontoos ousían*”.

13 Idem, ibidem.

agora acompanhemos os detalhes da refutação, é particularmente importante a crítica que se desenvolverá contra a idéia suprema, que na *República* seria a idéia das idéias, o Bem, algo *epekeina tês ousias*, “algo além da *ousia*” (Platão, *República*, p.509b). Aqui o Estrangeiro de Eléia se refere “ao Ser absoluto” (*panteloos onti* (Platão, *Sofista*, p.248e)) justamente para, contra a célebre teoria da República, negar-lhe a sua imóvel e indescrevível transcendência. Nessa direção, em passagem decisiva, como se estivesse polemizando diretamente com o Sócrates da *República*,<sup>14</sup> pergunta o Estrangeiro: “Nós nos deixaremos tão facilmente convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento realmente não estão presentes no ser absoluto, que ele não vive nem pensa, e que, solene e sagrado, não tendo intelecto, imóvel (*akinêton*) é algo que permanece fixo?” (Platão, p.248e-249a). Na seqüência do texto, Teeteto e o Estrangeiro concordam que é necessário atribuir ao Ser : intelecto, vida, psique e finalmente o próprio movimento (*kinesis*) (Idem, p.249a-b). Ora, com essa multiplicidade de predicções que recebe o Ser absoluto e, principalmente, com esta última, a predicção do movimento, nada mais resta da “divina transcendência” que possuía o Bem socrático, absoluto impredicável, lançado acima e além da própria noção de *ousia*. Agora, o Ser no seu sentido mais absoluto recebe uma multiplicidade de predicções e mesmo predicções contraditórias, tais como o movimento e o repouso. Assim diz o Estrangeiro que não devemos ouvir nem os que defendem a imobilidade do Ser (Parmênides e os “amigos das idéias”), nem os que sustentam o devir absoluto (os heraclitianos e os “filhos da terra”), mas é preciso “fazer seu, como as crianças em seus desejos, tudo isto que é imóvel e tudo isto que se move, e dizer que o ser e o todo são imóveis e móveis ao mesmo tempo” (Idem, p.249d).

Como se vê, estas páginas do *Sofista*, como aquelas do *Parmênides*, ainda que em sentidos diferentes, desvelam uma multiplicidade de contradições, aporias e mesmo teses opostas que os próprios *Diálogos* levantam contra uma suposta dogmática platônica das Idéias. Da mesma maneira, surgem também problemas nas tentativas de formulação da teoria das idéias que Sócrates realiza no *Filebo*. Aqui, Sócrates procura realizar, através da introdução de elementos quantitativos, a mediação entre o sensível e o inteligível. Propõe que se divida a totalidade dos seres em dois e, logo depois, como que hesitante, se corrige: “ou melhor, se queres, em três”. (Platão, *Filebo*, p.23c). Em seguida, passa a nomear essas três “divisões” ou “gêneros”: o primeiro seria o infinito (*tó ápeiron*), que corresponderia à unidade sensível; o segundo seria o finito (*tó péras*), que corresponderia à unidade inteligível; “e como terceiro – diz ele – um outro que faz a sua mistura” (Platão, p.23c-d). Como se vê,

---

14 Cabe observar que realmente Sócrates está presente no diálogo, mas, como que intimidado por aquele que enfrentará o “pai Parmênides” – o Estrangeiro parricida – e já pesando sobre seus ombros a acusação da cidade (o *Sofista* é a continuação dramática do *Teeteto*, que termina com Sócrates se retirando para ir ao Pórtico do Rei para saber de que crimes é acusado), Sócrates melancolicamente permanecerá ouvindo em silêncio o desmoroamento da teoria dos “amigos das idéias” e a instauração do devir e da contradição no interior do próprio Ser absoluto.

preocupa-se exatamente em estabelecer os elementos numéricos que participariam da mediação entre os domínios da realidade. No entanto, como já ocorrera, no *Parmênides* e no *Sofista*, aqui também dificuldades erguer-se-ão contra a dogmática das Idéias. Após nomear o primeiro elemento, nomeia o segundo, depois o terceiro e, como na idéia pensada como unidade sintética e como paradigma,<sup>15</sup> começa a emergir a série interminável, o argumento do 3º Homem, o velho paradoxo da “má” infinitude. Assim é que, logo em seguida, é obrigado a nomear o quarto elemento, o que não faz sem antes se desculpar: “sou, parece, bem ridículo (*geloios*), levando adiante divisões conforme espécies e enumerações” (Idem, p.23d). Protarco, o interlocutor, sem conhecer talvez o antigo paradoxo que sempre ressurgue e atormenta a Sócrates desde a sua juventude, não compreende imediatamente onde está o “ridículo” e pergunta: “Que queres dizer, meu caro?” E Sócrates lhe explica: “É que tenho, parece, ainda necessidade de um quarto gênero” (Idem, *ibid.*). Este quarto será “a causa da mistura”. Como afirma literalmente Sócrates: “Considera a causa da mistura destes, um em relação ao outro; coloco este como quarto em relação àqueles três” (Idem, *ibid.*). Evidentemente, estamos diante de uma série interminável: se depois dos dois primeiros foi necessário o terceiro e após este o quarto, não seria necessário depois o quinto gênero como “causa da separação” e assim sucessivamente a eclosão infinita de novos gêneros? Eis o que parece e é “ridículo”! E o jovem Protarco, mesmo sem conhecer o antigo paradoxo, mesmo sem reconhecer a antiga comicidade da nova solução socrática, ainda assim perguntará: “Não será necessário um quinto que tenha o papel de os separar?” (Idem *ibid.*). Sócrates, vacilante, como tantas e tantas vezes em momentos decisivos de outros diálogos, diante da pergunta a respeito do “quinto”, responde evasivamente: “Talvez. Mas, eu penso, não agora. Entretanto, se ele for necessário, tu me perdoarás, eu imagino, se partir à procura de um quinto” (Idem, p.23e). Protarco, assim como não percebera a comicidade do paradoxo que se aproximava, não percebe também que com essa sua inocente indagação reconduzia Sócrates e a teoria das idéias ao insuperado labirinto parmenidiano. Só assim, graças à inexperiência juvenil de Protarco, pôde Sócrates continuar a sua exposição no diálogo *Filebo*. Mais uma vez, parece como se Platão estivesse destruindo a sua própria teoria nuclear. Assim, para defender a leitura dogmática da tradição, intérpretes do século XIX foram obrigados a considerar, como apócrifo, também o diálogo *Filebo*.<sup>16</sup>

Mas, depois desta passagem do *Filebo*, assim como daquelas do *Parmênides* e do *Sofista*, em que ainda poderíamos reencontrar dogmaticamente a doutrina central dos *Diálogos*, a Teoria das Idéias, aquela que, segundo a tradição, centraliza toda a série dos dogmas de Platão?

15 Platão - *Parmênides*: como unidade sintética, p.132a-b; como paradigma, p.132c-133a.

16 Por exemplo, Carl Schaarschmidt (1866), em seu livro *Die Sammlung der platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht*, para defender a dogmática aristotélica, coerentemente, foi obrigado a considerar apócrifos os seguintes diálogos: *Filebo*, *Parmênides*, *Sofista* e *Político*.



Talvez, nem mesmo, naquelas páginas do livro VI da *República*, aquelas páginas tão veneradas pela longa tradição ocidental. Um leitor atento, atento sobretudo à dramaticidade dialógica e assim à própria literalidade do texto, já pode perceber, mesmo ali, que a riqueza ontológica suprema da idéia de Bem é, na verdade, pobreza absoluta e cômica. A idéia de Bem *epekeina tês ousias* (509b) imediatamente após ser anunciada por Sócrates é ridicularizada por Glauco, o irmão de Platão. Como se lê literalmente no texto: “Então Glauco exclama de maneira muito engraçada (*mála geloiôs*): ‘Por Apolo, diz ele, que divina transcendência!’”. Sócrates, se defendendo da ironia, replica: “Você também é culpado [do ridículo], pois me obrigou a dizer as opiniões que tenho sobre este assunto [o Bem]” (Platão, *República*, p.509c). Realmente, o próprio Sócrates, páginas atrás, quando pressionado a que falasse do Bem, advertira: “temo que isto ultrapasse minhas forças e que a minha forma inconveniente provoque risos (gélôta)” (Idem, p.506d). Como se vê, a célebre passagem da *República* – 509b-c – em que a tradição ocidental encontra o fundamento último do Bem transcendente do platonismo e a citação mais convincente da configuração de um “sistema” metafísico-dogmático em Platão provoca risos entre os interlocutores do próprio diálogo e, longe de ser a instituição solene de um dogma teológico-metafísico, se aproxima, ao menos um pouco, das cômicas *Nuvens* de Aristófanes. Se hoje a maioria dos comentadores não observa a problemática comicidade dessa cena, no entanto, ela está lá inscrita claramente na literalidade dramático-dialógica e abala, com o seu riso, todas as leituras dogmáticas que sonham, a partir daquela passagem, com uma possível demonstração do transcender teológico-metafísico de Platão.<sup>17</sup>

Na verdade, mesmo no interior desse livro VI da *República*, a pretensa dogmática platônica se dilui em risos. O Bem, Idéia das idéias, permanece indeterminado e é a sua indeterminação que provoca a comicidade. Sócrates é capaz somente de falar do filho do Bem, o Sol; ou seja, Sócrates é capaz de falar da região mais pura das idéias apenas por imagens sensíveis, imagens sensíveis estas que atestam o fracasso dialético de Sócrates. Ao falar da Idéia das idéias apenas por imagens, Sócrates demonstra a sua incapacidade de ascender além do domínio da *dianóia*. Ao contrário, o domínio puro da *noésis*, a região além de qualquer hipótese sensível, o momento propriamente dialético, permanece inatingido e inatingível, e este fracasso socrático reaparece em todas as outras tentativas: já na juventude fracassara diante de

---

17 Tanto esta problemática comicidade está inscrita inquestionavelmente na bruta literalidade dramático-dialógica que o velho Proclus, apesar de sonhar também ( e talvez antes de todos) com o Bem transcendente de Platão, ao comentar esta passagem da *República*, foi obrigado a observá-la e a tentar contorná-la. Segundo Proclus, Glauco faz aquela exclamação “de maneira extremamente ridícula”, pois ele não estaria ainda preparado para esses ensinamentos e “foi incapaz de fixar seu olhar sobre isto que é acima da Essência”(Proclus, v.II, p.72, Xª Dissertação, 265, 15-30). A “culpa” da comicidade seria assim somente do inapto Glauco. Ora, no próprio texto, se realmente Sócrates também acusa o seu interlocutor, como vimos, é apenas para compartilhar a sua própria “culpa”. Glauco seria culpado também, mas, apenas e tão somente, por ter obrigado Sócrates a discorrer sobre um assunto que o próprio Sócrates não conhecia suficientemente. Assim, segundo o texto, é Sócrates o inapto e não exclusivamente Glauco, como tortuosamente procura nos convencer Proclus.

Parmênides que lhe demonstrara o caráter incognoscível de uma suposta região separada das idéias (diálogo *Parmênides*); o fracasso se repetirá no *Filebo*, no qual a argumentação permanecerá no domínio quantitativo das matemáticas, região ainda *dianoética* e, por isso mesmo, mais uma vez, se atingirá apenas “as portas do Bem”, mas não o próprio Bem;<sup>18</sup> e, finalmente, no diálogo *Sofista*, a intervenção de um novo personagem, o Estrangeiro de Eléia, refutará de maneira decisiva “os amigos das idéias” (e entre eles, Sócrates), demonstrando a noção de negatividade interna, o não-ser que é, e assim inaugurando uma outra dialética, uma dialética não-socrática e, principalmente, não-parmenideana. Mas, em tudo isso, onde está Platão? Onde está a palavra do soberano Mesmo, *autós*-Autor dos *Diálogos*?

Se o Bem socrático permaneceu indeterminado e, ao menos em parte, “aristofânico”, se assim toda a teoria das idéias é enredada em uma multiplicidade de paradoxos tão claramente apontados no *Parmênides*, no *Sofista* e no *Filebo*, se as fissuras de um pretenso “sistema” de Platão são tão evidentes em tantos outros âmbitos, por exemplo, que resta da “teoria” do rei-filósofo após o diálogo *Político*? Que resta dos projetos políticos da *República* depois da teorização, desenvolvida nas *Leis*, dos conselhos eleitos diretamente pelos cidadãos? Se no *Sofista* se demonstra o ser do Não-Ser e, como o notou Deleuze, o próprio Sócrates (pretenso portador supremo dos dogmas de Platão) é cercado e cassado como sofista pelo Estrangeiro de Eléia, não seria hoje já chegado o momento de recomeçar novamente a perguntar, como se perguntou um dia na Antigüidade: onde estão os dogmas de Platão? Existem realmente os dogmas de Platão? A filosofia platônica não estaria contra e além de toda dogmática?<sup>19</sup>

### III A Antigüidade e os dogmas de Platão

“...nihil esse certi quo aut sensibus aut animo percipi possit...” (Arceila, segundo Cícero)

Realmente, a Antigüidade não teve tanta certeza a respeito da existência de uma dogmática de Platão. Como nos relata Sextus Empiricus (1976, livro I, 221, p.134-5): “Platão foi descrito por alguns como dogmático (*dogmatikón*), por outros

18 No *Filebo*, (Platão, 1956, p.65a), aproximando-se do final da sua demonstração, diz Sócrates: “dizemos que estamos agora nas portas de entrada do Bem” (*tois tou agathou prothyrois*, p.64c). E, logo adiante, se percebe que permanecerá realmente só e apenas “nas portas de entrada”, assim é que se reconhece a impotência para apreender a idéia de Bem como um Um, por isso ela será tomada somente na multiplicidade, como a mistura de três elementos.

19 Deleuze (1969, p.295) tem o mérito de ter observado que, na última definição do sofista no diálogo *Sofista*, Sócrates aparece, paradoxalmente, como coincidindo com aquele. Sem tirar grandes conseqüências teóricas, ainda assim pergunta se o próprio Platão não estaria ali indicando, e pela primeira vez, o caminho do “*renversement du platonisme*”.

como aporético (*aporetikón*), e por outros como parcialmente aporético e parcialmente dogmático". Diógenes Laércio (1964, livro III, 51, p.142) também nos recorda que muita discussão (*stásis*) existia a respeito da interpretação dos *Diálogos*: alguns diziam que Platão exercia o "dogmatizar" (*dogmatízein*), outros diziam que não. Em outra passagem, Laércio (livro IX, 70, p.474) conta-nos que Teodósio colocava Platão entre os precursores de Pirron – o fundador do ceticismo. No interior da Média e da Nova Academia – desde Arcesilau, que assumiu a direção da escola em 270 a.C. –, sabe-se que a orientação fundamental era justamente combater os *dogmatikoi* – ou seja, os aristotélicos, epicuristas e estóicos. Assim escreveu Cícero no *De Oratore* (1930, livro III, p.67): "Arcesilau ... tira dos diversos escritos de Platão ... a conclusão que nada de certo pode ser apreendido, seja pelos sentidos, seja pelo espírito (*nihil esse certi quo aut sensibus aut animo percipi possit...*)"; e acrescenta que Arcesilau utilizava como método aquele "de não revelar o que pensa, mas argumentar contra o que os outros dizem pensar". No mesmo sentido, em outra obra, relata Cícero (1928, livro II, p.2) que Arcesilau teria recuperado e retomado como fundamental a prática do diálogo, abandonada pelos sucessores diretos de Platão – Espeusipo e Xenócrates, os *diádokoi* da chamada "Antiga Academia". Na mesma passagem da obra *De Finibus*, Cícero nos conta que aqueles que quisessem escutar Arcesilau não deveriam fazer questões e esperar discursos monológicos como resposta, mas sim, deveriam eles próprios dizer o que pensavam sobre determinado assunto e, a partir daí, sofrer as refutações de Arcesilau (Idem, *ibid.*). Assim, para Arcesilau, o exercício e o próprio conteúdo da Filosofia platônica era a prática da negatividade antidogmática. Esta interpretação da Filosofia platônica foi continuada no interior da Academia por Carneades, Clitômaco, Filon de Larissa e Antiocos de Ascalon, que inclusive foi professor de Cícero.<sup>20</sup> Os partidários da Nova Academia teriam inclusive ido mais longe que os próprios céticos na sua negatividade; conforme Sextus, estes discípulos de Platão afirmavam "que todas as coisas são não-captáveis, e diferem dos céticos... pois afirmam isso firmemente, enquanto o cético vê como provável que algumas coisas podem ser apreendidas".<sup>21</sup>

A força desta tradição, através de toda a Antigüidade, é atestada pelo manual anônimo *PROLEGOMENA*, manual do século VI d.C. Este anônimo recorda os ensinamentos de Arcesilau, Carneades e as interpretações, hoje esquecidas, de que Platão, tanto quanto os céticos, professaria o caráter *akataléptico*, isto é, o caráter "não-captável" das coisas (Anônimo, 1990, p.15, 10 (1-5)). Os *Prolegomena* relatam

---

20 Sobre a história da Academia, escreve Sextus Empiricus (1976, livro I, p.220-221): "Segundo a opinião da maioria existiram três Academias – a primeira e mais antiga, aquela em torno de Platão, a segunda ou média Academia, aquela de Arcesilau, o discípulo de Polemos, a terceira ou nova Academia, aquela em torno de Carneades e Clitômaco. Alguns ainda acrescentam como quarta aquela de Filon e Cármidas; e alguns ainda catalogam aquela em torno de Antiocos como quinta".

21 Sextus Empiricus, 1976, livro I, p.226. Discutindo as interpretações da Nova e Média Academia ver: Annas, (1990); Levy, (1990).

inclusive de maneira detalhada cinco argumentos que eram desenvolvidos para aproximar “Platão dos Céticos e dos Acadêmicos, sustentando que ele professa também que tudo é não-captável”.<sup>22</sup> Um dos argumentos é que Platão, quando realiza as suas afirmações, utiliza sempre expressões dubitativas que marcam hesitação: “provavelmente”, “talvez”, “sou levado a pensar”. Ora, essas expressões não caracterizariam um homem que acredita realmente saber algo, mas sim, muito mais, “aquele que não possui um conhecimento determinado” (Idem, p.15). Outro argumento levantado é justamente a observação de que, como acima descrevemos em relação à chamada “Teoria das Idéias”, “Platão estabelece teses opostas a respeito dos mesmos assuntos, mostrando assim claramente que a realidade é não-captável” (Idem, p.15-6). Os exemplos aqui citados são as discussões do *Lysis*, do *Cármides* e do *Eutifron*, em que teses opostas são sustentadas a respeito da amizade, da sabedoria e da piedade (Idem, p.16). Relata-nos ainda este Anônimo que, segundo os defensores dessa interpretação, Platão teria declarado: “Nada sei nem ensino, mas somente atravesso problemas (*diaporôo mónon*)”.<sup>23</sup> E comentando essa frase, acrescenta o autor Anônimo: “Eis portanto como confessa [Platão], com sua própria boca, nada saber de maneira certa” (Idem, p.17).

Como se vê, a estranha luz de um Platão negativo e antidogmático atravessa toda a Antigüidade, se os dogmas a ela foram sobrepostos pela dominante tradição neoplatônica e aristotélica, ainda no crepúsculo do mundo antigo, ainda no século VI d.C., frases, como aquela recordada pelos *Prolegomena*, ainda ressoavam sustentando que o suposto “Mestre dos mestres”, o suposto “divino” Platão de Jâmblico e Proclus, o Autor-autós soberano nada soubera ou ensinara e, longe das revelações absolutas, apenas praticara o *diaporein*. Ainda que vencidos, mal compreendidos e, finalmente, enterrados juntamente com o paganismo, não seriam estes *lógoi* mais próximos e mais fiéis ao próprio texto contraditório dos *Diálogos*?

Observando, na sua simples e bruta literalidade-dramática, a totalidade desses documentos textuais chamados “Diálogos de Platão”, parece que tiveram realmente razão os que, como Arcesilau e Carneades, contestaram as leituras dogmáticas elaboradoras do sistema de Platão ou pensamento de Platão. Tiveram razão ao menos ao começarem a colocar entre parênteses essa preposição “de”, essa preposição designando posse. Mas, seria esta negatividade contraditória dos *Diálogos*, como pensaram os *Academikói*, apenas a afirmação do negativo absoluto e da inexistência absoluta da verdade? Nos limites deste artigo já não podemos responder ou mesmo tentar responder esta questão. Gostaríamos, no entanto, um pouco à maneira dos mitos que tantas vezes encerram os *Diálogos*, de dar asas à imaginação hipotética e levantar algumas questões para finalizar este artigo.

22 A exposição dos cinco argumentos se estende da página 15 até 17.

23 Anônimo, 1990, p.17: *oudén oida oute didáskôo ti, allá diaporôo mónon*.

## IV A hipótese da Dialética como *Koinologia*

"...légetai dé hoos óntoos estí koiná tá philoon..."  
(Leis, 739c)

Posto um Platão além do dogmatismo, como propuseram os *Academikói*, não estaríamos diante de uma negação e de uma ausência mais profundas que, meramente, a negação e a ausência da verdade? O *diaporein* contraditório e avassaladoramente negativo dos *Diálogos* não seria o próprio caminhar em si e por si de um pensamento sem sujeito e sem autor, sem Mesmo soberano? Platão, o próprio Platão, não esqueçamos, jamais tomou a palavra em seus próprios *Diálogos*. Na Carta II, escreve coerentemente ele ou outro que ele: "Não há obra de Platão e não existirá".<sup>24</sup> O *diaporein* contraditório e radicalmente negativo não seria o próprio escavar de um pensamento que, à procura do Universal concreto da Filosofia, o verdadeiro *katolou*, exatamente se caracterizaria pela supressão das determinações individuais que rompem o todo comum? Assim as ausências de sujeito e de autor individuais, as dificuldades de encontrar a centralização de um Mesmo soberano, a permanente supressão dos diversos *lógoi* individuais talvez sejam solidárias e complementares das supressões que se projetam no nível da *praxis*, as supressões propostas no programa sociopolítico que expõe a dialética dos *Diálogos*: aquelas da família patriarcal, da apropriação privada das mulheres e das crianças e, em geral, da apropriação privada de todas as coisas que são.

Passagens radicalmente comunistas, como aquela das *Leis* (739a-d),<sup>25</sup> em que se imagina a ausência extrema da apropriação privada no nível da cidade, não seriam correlatas das ausências de um Autor (soberano proprietário privado do sentido) e de um *Lógos* Absoluto ( proprietário privado da univocidade não-contraditória), ausências tão visíveis na estrutura dialógica-dialética desta obra conhecida como "de" Platão? Não seriam estas homólogas ausências o escavar da vertiginosa Ausência, aquela desenvolvida no diálogo *Sofista*, aquela que abre o caminho para o *logos* do Outro,

24 Platão, 1956, p.314e; contesta-se a autenticidade desta carta, mas atribui-se a sua autoria a círculos platônicos (ver J. Souilhé, *Notice des Lettres nas Oeuvres Complètes*, p.LXXXI).

25 Aqui se lê: "Se portanto ocorre já em algum lugar, ou se isto ocorrer um dia, que as mulheres sejam comuns, as crianças comuns e todos os bens comuns, que se procure por todos os meios suprimir da nossa vida isto que se chama a propriedade individual, que se chegue a tornar comuns de alguma maneira e na medida do possível mesmo as coisas que a natureza deu como próprias a cada homem, como os olhos, os ouvidos e as mãos, e que todos os cidadãos imaginem que vêem, que escutam, que agem em comum, que eles sejam, tanto quanto é possível, unânimes em louvar ou criticar as mesmas coisas, que se alegrem ou se alijam pelos mesmos motivos, enfim, que as leis estabeleçam na cidade a mais perfeita unidade que se possa realizar, jamais se colocará forma mais justa e melhor que esta para atingir a mais alta virtude. Em tal cidade, seja ela habitada pelos deuses ou pelos filhos dos deuses, ainda que sejam muitos, passarão sua existência na alegria" (citei a tradução de Émile Chambry, Paris: Garnier, s.d.).

para a *ousia* do Não-Ser, para a negatividade interna ao próprio Ser? Neste *diaporein* radicalmente negativo, que suprime o próprio Ser como o objeto absoluto do *logos*, talvez estivesse a aurora de uma nova presença no domínio da Filosofia, a presença de uma nova ciência que estaria além da unilateralidade do dogma e da aporia, além da fixidez dos pólos negativo e positivo, além do negativo como externo ao positivo, uma ciência que seria transpassamento, elaboração da *koinonia*, *koino-logia* e, neste preciso sentido – fundar a racionalidade do-que-é comum –, dialética.

No entanto, nem os brilhantes dogmáticos (por exemplo, Aristóteles ou Proclus), nem os perspicazes céticos, como Sextus Empiricus, nem os próprios acadêmicos da negatividade, como Arcesilau e Carneades parecem ter compreendido ou retomado plenamente esta ciência então nascente. As formas desta *epistême* – dialética “platônica” – como disse certa vez Hegel, “permaneceram baldias por dois mil anos” (Hegel, 1965, p.253). Somente no século XIX, com o próprio Hegel, voltou-se a pensar o sentido profundo desta esotérica ciência, a filosofia especulativa, a filosofia dialética, além não somente dos *dogmatikói*, mas também dos *academikói* e dos *skeptikói*; além da unilateralidade do meramente positivo, do exclusivamente negativo e também da permanente procura cética. Talvez melhor que toda Antigüidade, e certamente melhor que toda Modernidade, ao retomar a filosofia dialética (e por isso mesmo) começou a compreender Hegel o *diaporein* negativo dos *Diálogos*, o negativo que como negação da negação ultrapassa a permanente procura negativa do ceticismo e ultrapassa também tanto a negação absoluta dos acadêmicos como a afirmação absoluta dos dogmáticos, e reencontra assim o conteúdo afirmativo no interior da própria negação.<sup>26</sup> A obra “sem Autor” – *Diálogos* –, como começou a compreender e indicar Hegel, certamente não era dogmática (afirmação absoluta), talvez não fôsse acadêmica (negação absoluta), nem tampouco cética (permanente procura negativa), enquanto além de todas estas posições, talvez ela constituísse exatamente o ultrapassar dialético delas, ultrapassar este que a tradição ocidental – sempre tão narcisicamente fiel à apropriação privada das obras, dos pensamentos e das próprias coisas –, não por acaso, jamais soube retomar ou mesmo compreender. Como afinal os narcísicos amantes da Identidade, do Mesmo, da Não-Contradição e das Ontologias *ousio*-lógicas do individual poderiam compreender os esboços da arcaica sabedoria comum dos verdadeiramente *philoí*?

Na abertura dos seus *Esboços de Pirronismo*, Sextus Empiricus (livro I, 1-4, p.2-3) sustenta que existiriam três principais praticantes de filosofia: aqueles que acreditam haver descoberto a verdade, os dogmáticos, e cita, como exemplo, Aristóteles, Epicuro e os estóicos; em segundo lugar, aqueles que acreditam que a verdade é não-captável, e cita Clitômaco, Carneades e os *Academikói* em geral; e em terceiro lugar, aqueles que continuam a procurar a verdade, estes seriam os *Céticos*. A respeito dessa classificação, como citamos em nossa epígrafe, observou de maneira precisa Hegel:

---

26 Sobre os “limites” da leitura hegeliana de Platão, ver artigo recente em que desenvolvo o problema (Benoit, 1994).

“Sextus distingue três filosofias. De Platão ele não sabe o que fazer” (Hegel, 1965, p.581). Hoje, após Hegel, após o século XIX, após o novo soterramento dogmático, cético e “acadêmico” da Dialética e da Filosofia, estaríamos nós, em relação aos *Diálogos*, em melhor situação que o velho Sextus? Sabemos nós, hoje, o que fazer de Platão?

BENOIT, A. H. R. Plato beyond dogmatism. *Trans/Form/Ação (São Paulo)*, v.18, p.79-93, 1995.

- **ABSTRACT:** *The aim of this article is to indicate the difficulties in maintaining a dogmatic interpretation of Plato, and to develop some reflections about the relationships between dogmatism, scepticism and dialectics.*
- **KEYWORDS:** *Platonism; dogmatism; scepticism; dialectics.*

## Referências bibliográficas

- 1 ANNAS, J. Platon le sceptique. *Revue de Métaphysique et Morale*, n.2, 1990.
- 2 ANÔNIMO. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Trad. e edição do texto por Trouillard Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- 3 ARISTÓTELES. *Aristotle's Metaphysics*. ROSS, W. D. (Ed.) London: Oxford University, 1958.
- 4 BENOIT, A. H. R. *A dialética hegeliana como superação da dialética platônica*. IDÉIAS, IFCH-UNICAMP, n.1, jan./jun. 1994.
- 5 CÍCERO. *De Oratore De L'Orateur*, Libre Troisième. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- 6 \_\_\_\_\_. *De Finibus Des Termes Extrêmes des Biens et des Maux*. Paris: Les Belles Lettres, 1928. tomo I, livros I e II.
- 7 DELEUZE, G. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.
- 8 DIËS, A. Notice. In: *Parménide, Platon, Oeuvres Complètes*. Paris: Belles Lettres, 1965, tomo VIII-1ª parte.
- 9 DIÓGENES LAÉRCIO. *Vitae Philosophorum*. H. S. Long. London: Oxford University, 1964.
- 10 GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1962.
- 11 \_\_\_\_\_. *Les Dialogues de Platon*. 3.ed. Paris: PUF, 1971.
- 12 HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Glockner, Stuttgart: S. Werke, 1965. v. XVIII.
- 13 LEVY, C. Platon, Arcésilas, Carneade. Réponse à J. Anna. *Revue de Métaphysique et Morale*, n.2, 1990.
- 14 PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1956. (Collection des Universités de France).
- 15 PROCLUS. *Commentaire sur la République*. Trad. e Notas de Festugière. Paris: Vrin- CNRS, 1970.
- 16 SCHAARSCHMIDT, C. *Die Sammlung der platonischen Schriften*. Bonn: A. Marcus, 1866.
- 17 SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. London: The Loeb Classical Library, 1976.
- 18 UEBERWEG, F. *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge*. Wien: C. Gerold's Sohn, 1861.
- 19 WOODRUFF, P. The Skeptical Side of Plato's Method. *Revue Internationale de Philosophie*, n.156-7, 1986.