

PLATÃO REVISITADO. ÉTICA E METAFÍSICA NAS ORIGENS PLATÔNICAS*

H. C. de Lima Vaz
Fac. Filosofia CES—SJ (BH)

*. Em virtude do convênio assinado entre a Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus e a Universidade Federal de Minas Gerais, para o Doutorado em Filosofia, a aula inaugural do Curso está sendo publicada simultaneamente na Revista Síntese e na Revista Kriterion, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Todas as notas e referências bibliográficas encontram-se no final do texto (N. do R.).

Resumo: Platão revisitado. Este texto foi a aula inaugural do curso de Doutorado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, no dia 18/03/93. O problema estudado é o da profunda unidade entre Ética e Metafísica nas origens do filosofar platônico, levando-se em conta sobretudo os diálogos da juventude e a sua função propedêutica com relação aos diálogos da maturidade e à teoria dos Princípios, que a crítica recente reconstituiu a partir dos fragmentos das doutrinas não-escritas de Platão. A conclusão situa a natureza ético-metafísica do filosofar platônico em face de algumas tendências da filosofia contemporânea.

Palavras-chaves: Platão, Ética, Metafísica, Ser, Bem, Protologia.

Summary: Plato revisited. This text was presented at the inaugural session of the Philosophy Doctoral Studies Program in the Faculty of Philosophy and Human Sciences at the Federal University of Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Brazil. The article examines the profound unity/relationship between Ethics and Metaphysics in the origins of the platonic philosophical process. A special emphasis is placed on the propedeutic function of the Youth Dialogues in relation to the Maturity Dialogues and linked to this consideration is the Theory of Principles, recently reconstructed from fragments of doctrines not-written by Plato. The author concludes situating the ethic-metaphysical nature of the Platonic philosophical process, in view of several tendencies of contemporary philosophy.

Key words: Plato, Ethics, Metaphysics, Being, Good, Protology.

Escolher o pensamento platônico como tema da aula inaugural desse Curso de Doutorado em Filosofia que ora se

inicia sob tão promissores auspícios pode parecer ligeiramente anacrônico em face da borbulhante atualidade filosófica do nosso tempo.

No entanto, a história de quase dois milênios e meio da *pragmateia* filosófica no Ocidente, a começar pelos discípulos imediatos de Platão e pelo maior deles, Aristóteles, nos mostra que o gesto inaugural de toda decisão autêntica de filosofar dentro da nossa tradição é um encontro ou um reencontro com Platão. Platão é o gênio tutelar da cidade dos filósofos e seu pensamento é o pórtico por onde se entra nessa cidade que cresceu até tornar-se a *megálópolis* de idéias e sistemas por onde hoje andamos e muitas vezes nos perdemos. Todos os que sentimos um dia a vocação da vida filosófica ouvimos a voz antiga, vinda das claras aléias do jardim de Acádemos, que nos falava mais ou menos assim:

*“Hoje te chamo a entrar noutra família / Onde cada filósofo é teu irmão / Onde é comum a todos a vigília / Sob o pórtico severo onde rebrilha / O ideal metafísico de Platão”*¹.

É, pois, também por esse pórtico que o nosso Curso de Doutorado é convidado a entrar. Mas, uma vez vingado o limiar da cidade do filosofar platônico, são muitos os roteiros que se oferecem ao peregrino da Filosofia. Esses roteiros são traçados de acordo com os *paradigmas* ou *modelos* de leitura do texto de Platão, e é a sucessão desses paradigmas ou modelos que constitui a longa tradição do platonismo no Ocidente, que não seria temerário identificar com a própria tradição filosófica entre nós.

Nessa aula inaugural nos propomos a dar apenas os primeiros passos na direção que nos deve levar a um dos pontos nodais das linhas do pensamento platônico, onde Metafísica e Ética se entrelaçam e se constituem, ao mesmo tempo, na sua feição propriamente platônica, segundo a qual a Metafísica é uma ética ou normativa do ser (ou “normativa ontológica”, para falar como Maurice Blondel), e a Ética é uma metafísica ou ontologia do agir. Bem sei que os termos Metafísica e Ética não pertencem ao vocabulário de Platão, mas isso não importa no nosso caso, pois ambos vieram a designar mais tarde, dentro da própria tradição platônica, estilos e formas de pensamento inaugurados justamente por Platão.

Como, por outro lado, daremos nessa aula apenas os primeiros passos na direção indicada pelo roteiro que nos leva ao lugar conceptual onde Metafísica e Ética têm a sua origem, deveremos ficar limitados ao horizonte próximo dos primeiros diálogos, apenas divisando ao longe a alta cordilheira metafísico-ética dos diálogos da maturidade.

Uma questão preliminar se impõe aqui, e é a *vexata quaestio* da relação Platão-Sócrates, que não vamos tratar diretamente. Diremos apenas que uma querela já antiga, reavivada no início deste século pelos dois maiores representantes da chamada “escola escocesa” (J. Burnet e A. E. Taylor) opõe os que aceitam sem reservas a originalidade de Platão tal como podemos comprová-la pela sua obra escrita, aos que aduzem argumentos de toda sorte, seja para atribuir a Sócrates o ensinamento consignado nos primeiros diálogos e mesmo nos chamados “Diálogos da maturidade” (*Fédon*, *Banquete*, *República*, *Fedro*) seja, ao contrário, para negar ao Sócrates platônico qualquer originalidade de doutrina, fazendo dele uma simples personagem literária criada pelo próprio Platão.

Entre esses dois extremos acabou prevalecendo a *via média* do equilíbrio: se é verdade que o cotejo e a mútua complementação das fontes nos permitem traçar as linhas de um ensinamento propriamente socrático^{1a}, não menos verdade é que essas linhas nos permitem igualmente medir a distância enorme que separa o quotidiano da *pólis*, no qual se move o ensinamento socrático, das alturas vertiginosas até onde se eleva a *theoria* platônica.

Como dissemos, são muitos os caminhos para se alcançar o núcleo central dessa *theoria* ou o seu cimo, e de lá contemplar sinoticamente² todo o imenso país das Idéias. Basta um rápido exame da interminável bibliografia platônica³ para que o estudioso se veja diante de encruzilhadas e de difíceis aporias na rota da interpretação. Assim tem sido nesses vinte e três séculos que nos separam da Primeira Academia⁴. Foi na Primeira Academia⁵ que se construiu, ainda sob o influxo direto do ensinamento oral de Platão, o modelo inaugural do platonismo. Ele se inspira numa intrépida confiança no poder arquitetônico da Razão e é movido pelo propósito audaz de se alcançar o Primeiro Princípio de toda a realidade e dele retornar, prendendo nos laços do mais belo dos vínculos, ou seja, da razão proporcional (*analogia*)⁶, a multiplicidade dos seres. A partir de então o ideal da visão sinótica e arquitetônica guia os passos dos leitores e intérpretes de Platão.

Os sucessivos paradigmas hermenêuticos que a tradição platônica conheceu⁷ tem como alvo justamente reencontrar, de alguma maneira, o traçado da grandiosa construção intelectual que os primeiros discípulos de Platão puderam ainda contemplar na sua intacta majestade, mas cuja visão de conjunto acabou obscurecida e, finalmente, perdida em virtude das peculiaridades que acompanharam a transmissão literária das fontes do pensamento platônico. Como é sabido, Platão foi, sem dúvida, o único dentre os filósofos antigos cuja obra escrita chegou até nós na sua totalidade. Dentre os monumentos do pensamento clássico, apenas os *diálogos* subsistem na sua inteireza: tudo o mais é fragmentário e incompleto. No entanto, a Antigüidade conheceu, juntamente com o texto dos *diálogos*, uma tradição indireta das doutrinas expostas oralmente por Platão na Academia, e que ficaram conhecidas como “ensinamento oral” ou “doutrinas não-escritas” (*ágrapha dógmata*). Dessa tradição chegaram até nós testemunhos relativamente numerosos⁸. Ora, a figura do pensamento platônico que esses *Testimonia* nos permitem entrever, embora reduzida a traços quase fugidios, parece não apresentar, à primeira vista, uma clara relação com aquela que Platão traçou com profusa riqueza e arte incomparável no texto dos *diálogos*. Como, por outro lado, as “doutrinas não-escritas” nos são conhecidas através de uma tradição indireta, de caráter fragmentário, que teve origem na Primeira Academia, o enigma da sua relação com a filosofia dos *diálogos*⁹ tende a ser resolvido pela historiografia filosófica moderna seja com fazer delas um curioso produto senil do pensamento de Platão no seu declínio, seja com considerá-las obra dos seus discípulos, ou ainda, com atribuí-las à ótica deformada com que Aristóteles, a principal testemunha dos *ágrapha dógmata*, leu os *diálogos* ou ouviu as lições do Mestre¹⁰. Essas soluções do “enigma da antiga Academia” (para usar o título da obra clássica de H. Cherniss) têm como consequência a atribuição de um privilégio quase absoluto ao texto dos *diálogos* como fonte para a interpretação do pensamento de Platão; e, portanto, conferem importância crescente ao problema da forma dialógica na escritura do texto filosófico platônico e à relação entre conteúdo e

forma na expressão da filosofia dos *diálogos*¹¹. Como, por outro lado, é impossível negar a existência dos *ágrapha dógmata*, o problema da sua relação com a filosofia escrita de Platão continua a desafiar os estudiosos. Ora, o objeto que os testemunhos conservados atribuem ao ensinamento oral diz respeito às mais altas questões da especulação platônica e ao fecho de abóbada reclamado pela construção intelectual cujas linhas podem ser traçadas a partir dos *diálogos*¹²: a teoria dos Princípios. Desta sorte, o recurso ao ensinamento oral, não obstante o interdito lançado sobre ele por F. Schleiermacher e pela sua escola, permanece inevitável diante de qualquer intento que almeje compreender, na sua inteireza e na sua coerência, o pensamento de Platão. Se Platão deve ser considerado o fundador da Metafísica ocidental na sua expressão sistemática, a intuição germinal dessa Metafísica inclui necessariamente uma teoria dos Princípios cuja exposição, como atestam numerosos autotestemunhos¹³, Platão preferiu confiar ao ensinamento oral. Desta sorte, recuperar a metafísica dos Princípios foi o alvo, ora manifesto ora oculto, que guiou ao longo dos séculos a exegese do pensamento platônico¹⁴.

Ora, a reconstituição da teoria dos Princípios e a visão abrangente da realidade que ela torna possível, constituindo o vértice da metafísica platônica, adquire uma fundamental importância para o estudo do problema da liberdade nos tempos pós-socráticos, o que significa que a teoria dos Princípios obriga a pôr em relevo, justamente, o problema da relação entre Metafísica e Ética. Com efeito, o “pressuposto socrático” que afirma a submissão da *práxis* virtuosa à norma da Razão implica necessariamente, aos olhos de Platão, uma correlação estrutural entre Liberdade e Razão ou seja, em termos sistemáticos, entre Ética e Metafísica, na medida em que a justificação racional da *práxis* caminha para buscar seus fundamentos nos princípios supremos aos quais a Razão deve elevar-se ou, em outras palavras, no terreno da Metafísica. A Metafísica aparece assim como o horizonte último da Ética e, para Platão, esse horizonte se descobre justamente através do pressuposto socrático de uma estrita homologia entre a *areté* e a *epistémé*. A Ética platônica será, pois, um avançar ao encontro desse horizonte cuja linha extrema é traçada pela ontologia do *Bem-Uno*. Nesse sentido, ela se encaminha para colocar inteiramente a *práxis* sob a regência da *theoria* o que significa, para Platão, supressão da necessidade cega do Destino na necessidade manifestada da Razão¹⁵. O conceito ocidental de liberdade faz aqui uma experiência decisiva, qual seja a experiência da liberdade como *autodeterminação* segundo a lógica imanente e a necessidade inteligível que regem o movimento da Idéia ou do conceito¹⁶. A liberdade mostra-se, então, como *autárkeia*, na medida em que alcança ser totalmente transparente a si mesma na ordem das suas razões. Enquanto é tal, ela é liberdade perfeita — *eu práttein* ou plenitude do “bem agir” — e tem como paradigma ideal a suprema fruição do Uno em si mesmo, conforme ensinará Plotino num texto que pode ser considerado como o cimo mais alto iluminado pelo sol da filosofia antiga¹⁷ na hora em que começa a mergulhar no esplendor do seu ocaso.

Desta sorte, a abertura platônica do espaço metafísico é igualmente a descoberta das dimensões conceptuais segundo as quais a liberdade pode ser pensada na sua essência mais genuína, e torna-se possível a construção da Ética como ciência da liberdade. Três são essas dimensões. Mas aqui é necessário observar que a idéia do livre domínio de

si mesmo (*autárkeia* ou *autonomia*) ligada, como é conhecido, às origens políticas da idéia grega de liberdade, constitui a dimensão fundamental que irá orientar todo o desenvolvimento posterior da reflexão filosófica sobre a liberdade na sua face ética. As três dimensões são, pois, a liberdade de arbítrio, a liberdade de escolha e a liberdade de autonomia¹⁸. Os dois grandes roteiros que a dialética da liberdade seguirá no pensamento antigo¹⁹ e que freqüentemente se entrecruzarão, serão traçados segundo a primazia atribuída respectivamente à liberdade de arbítrio, caminho seguido pela Sofística e mais tarde pelos Cínicos, cujos herdeiros multiplicam-se no nosso tempo, ou à liberdade de escolha que é propriamente o caminho socrático. As figuras da liberdade de autonomia terão traços diferentes segundo nela seja assumida ora a liberdade de arbítrio ora a liberdade de escolha.

Como é sabido, Platão e Aristóteles darão a primazia à liberdade de escolha, vem a ser, àquela que submete a livre decisão à deliberação antecedente²⁰. Ela insere o movimento da liberdade no dinamismo do *lógos* e permite assim orientá-lo seja segundo a direção da metafísica platônica do Bem, seja segundo a direção da ciência prática em Aristóteles mas que será também ela coroada pela *theoria* como forma suprema da *eudaimonía*²¹. Por sua vez, a liberdade de autonomia que eleva a liberdade de escolha a repousar finalmente na identidade do Verdadeiro e do Bem desenha a figura da liberdade que preside ao desenvolvimento da Ética clássica e encontra no Sábio a sua realização paradigmática, e na vida contemplativa o *telos* do seu movimento para o Bem²².

Tentar elevar a hermenêutica da liberdade humana (ou da *práxis* humana na sua prerrogativa de livre agir) ao plano de uma metafísica da liberdade ou de uma Ética enraizada na necessidade suprema do *ser* revelou-se como uma aventura intelectual de assombrosa audácia, cujas conseqüências foram profundas e decisivas para a história espiritual do Ocidente. Platão foi o herói dessa aventura ou o Odisseu desse extraordinário périplo que o lançará nas rotas de uma "segunda navegação"²³, através do oceano do *lógos*²⁴, da qual tornará para estabelecer nos firmes vínculos do inteligível a natureza, a cidade e o indivíduo. A partir de então o destino da Ética na civilização ocidental está inexoravelmente ligado ao da Metafísica, ou a ciência dos *fins* intrinsecamente ligada à ciência dos *princípios*. Esse o *chtéma eis aei* ou a aquisição definitiva do intento platônico, que instaura nas estruturas mentais do Ocidente um arquétipo regulador que alhures denominamos²⁵ "arquétipo do pensamento transcendental"²⁶ e que permite, através da referência à normatividade da Idéia, vem a ser, ao fundamento metafísico do ser, seja a crítica dos mitos cosmogônicos das origens seja a crítica dos mitos utópicos dos fins, abrindo assim o espaço para a constituição da Ética e da Política como ciências da regulação racional da *práxis* humana no mundo e no tempo da história²⁷.

A "transposição"²⁸ platônica do problema da liberdade individual ao nível de um problema metafísico, no momento em que o indivíduo tentava superar a crise provocada pela ruptura do *ethos* tradicional, pode ser mais facilmente entendida se nos situarmos na perspectiva do imenso esforço empreendido por Platão para alcançar novamente, através dos escombros deixados pela crítica sofística, os abalados fundamentos da cultura grega com o fim de dar-lhes uma nova solidez e reordenar as grandes linhas da estrutura ético-religiosa que sobre eles assentava²⁹.

Ora, esse novo cimento com que Platão tentará firmar as bases da cultura grega, ele irá buscá-lo no *lógos* demonstrativo ou na ciência (*epistémē*) num sentido propriamente platônico, segundo o qual a ciência deve necessariamente elevar-se à teoria dos Princípios, vértice da Metafísica. Daqui irá proceder a sua força estruturadora e aglutinadora, e o alicerce a ser firmemente assentado pelo *lógos* epistêmico como fundamento da existência não é senão o ideal grego da excelência da vida, a *areté*³⁰. *Logos* e *areté* ou “verdade do ser” e “excelência da vida”³¹: eis aí designada a estrutura fundamental da primeira grande construção metafísica da filosofia ocidental, e que é igualmente uma construção *ética*. Ao contrário do que vai repetindo a *apaideusía* filosófica de ontem e de hoje, não se trata de uma construção no ar. Nela *theoria* e *práxis* ou *lógos* e *areté* enraízam-se firmemente no solo profundo daquela que C. M. Bowra denominou a “experiência grega”³², e que inclina o destino histórico do Ocidente na direção de um caminho que até hoje não acabamos de percorrer. Trata-se do caminho de uma “civilização metafísica” pois assim convém designar a civilização na qual tem lugar o evento inaugural, a um tempo especulativo e histórico, da transposição platônica da experiência grega. Esse evento dá início, de fato, a um caminho civilizatório no qual o universo simbólico das crenças, dos costumes e das representações coroa-se com uma *theoria* do ser. Nela tem lugar, exatamente, a negação dialética do mito do Destino e ela pode ser assim representada igualmente, como o ponto remoto para onde convergem todas as linhas do espaço ético-metafísico³³. É nesse espaço, enfim, que se torna possível desenrolar a ordem das razões cuja cadeia se eleva até o cimo mais alto tanto da Metafísica como da Ética e é o lugar do seu definitivo encontro, a *razão da liberdade*³⁴.

Ao acompanharmos, obedecendo aos passos da dialética ascendente tal como Platão a praticou³⁵, o fio que une a ordem das razões em direção ao vértice onde *lógos* e *areté* ou *theoria* e *práxis* convergem na unidade do *Uno-Bem* — livre necessidade da Razão e razão necessária da Liberdade — veremos que os primeiros passos dessa ascensão percorrem justamente a trilha aberta pelo questionamento socrático sobre a *areté*³⁶ para elevar-se em seguida, através dos degraus sucessivos das Idéias, até ao princípio anipotético do Todo³⁷.

Tentemos esses primeiros passos. Eles devem avançar, portanto, sobre o solo histórico-cultural do ideal grego da *areté*, pois é sobre ele que Platão irá construir a primeira metafísica da liberdade. Sabemos que esse solo apresenta-se, nos tempos socrático-platônicos, sulcado em muitos sentidos e revolvido pela passagem da Ilustração sofística e pelas grandes transformações sociais e políticas que a Atenas do século V conheceu³⁸. Ora, no ideal da *areté* está presente como sua característica fundamental e mesmo como seu núcleo constitutivo, a experiência da *autárkeia*, do domínio de si mesmo e da irradiante plenitude que acompanham o agir daquele ao qual se atribui a excelência da *areté* e que, por isso mesmo se apresenta, numa intraduzível síntese de predicados, como “belo e bom” (*kaloskagathós*). Se a ação que procede da *areté* participa da sua excelência (*eu práttein*)³⁹, onde buscar a razão dessa excelência no momento em que se obscurecem as razões oferecidas pela *paideia* tradicional? Ou ainda, como dar um fundamento razoável à afirmação de que o virtuoso é verdadeiramente *autárkes* ou é livre? Essa interrogação pode ser considerada a semente da qual nasceram e cresceram a moral socrática e a metafísica platônica. Mas Platão não a dirige ao indivíduo na frágil

e efêmera condição da sua mortalidade⁴⁰; ele a dirige ao *lógos* que habita no indivíduo empírico mas que, ao manifestar-se, o eleva acima da sua condição mortal e revela a sua verdadeira natureza, descerrando-lhe o horizonte da contemplação do Ser e do Bem. Ora, interrogar o *lógos* traz consigo a disposição de deixar-se guiar por ele⁴¹. O caminho que se abre aos interrogantes é então justamente o caminho *dialogico*⁴²; seguindo-o, os interrogantes tornam-se itinerantes de um *méthodos* (caminho direito) que finalmente os conduzirá à visão das Idéias e dos Princípios do ser. O primeiro itinerário metafísico que a filosofia ocidental conhece é, portanto, aquele que parte da experiência da vida moral como manifestação do bem humano por excelência, a *areté* ou a virtude, para conduzir finalmente à transcendência da Idéia como *ser*⁴³. É esse o itinerário da Metafísica platônica. A direção desse itinerário, convém observá-lo aqui, mostra-se diametralmente oposta àquela que será seguida pela Metafísica moderna a partir de Descartes, e que aponta para a transcendência do *sujeito* ou da Idéia como Sujeito. Daqui a origem das duas acepções de “transcendental”, a *antigo-platônica* e a *moderno-kantiana* que ocorrem na nossa nomenclatura filosófica. É permitido pensar que a razão das direções opostas seguidas pelos dois grandes caminhos metafísicos da tradição ocidental deva ser buscada no seu ponto de partida. Para a metafísica platônica esse ponto de partida é a realidade histórico-cultural do *ethos* grego organizado em torno do ideal da excelência humana ou da *areté*. Para a metafísica cartesiana o ponto de partida é a realidade histórico-cultural do *lógos* da nova ciência mecanicista da natureza⁴⁴, que se preparava para operar a mais profunda revolução nas estruturas mentais do Ocidente, impondo como paradigma último do saber a claridade da evidência matemática⁴⁵. O caminho metafísico que parte da *areté* conduz à plenitude do Ser como perfeição ou Bem (*agathón*), ao passo que aquele que parte da *physis* reescrita em linguagem matemática conduz à evidência do *sujeito* ordenador e legislador da mesma *physis*. Assim sendo, a verdade que transluz na perfeição contemplada (*nóesis*)⁴⁶ do Ser, começa a ser vivida na experiência da *areté*⁴⁷ como exigência do melhor e do mais perfeito (*téleion*)⁴⁸, exatamente no momento em que essa experiência sofre a contraprova (*antilogía*)⁴⁹ da crítica sofística.

Desta sorte, no espaço do *lógos* descoberto a partir da experiência do ser como “perfeição” ou como *areté*, desenrola-se a ascensão metafísica em direção às alturas da *epistême* propriamente dita que é a ciência das Idéias. Platão nos mostra, já nos diálogos socráticos, que a ascensão metafísica pode ser empreendida por duas vertentes: a vertente *lógico-física* que conduz ao *eidos* das realidades naturais, e a vertente *lógico-ética* que conduz ao *eidos* das virtudes. Ambas elevam-se à idéia como perfeição (*eidos-areté*) e convergem para a suprema unidade do Bem-Uno (*agathón-én*)⁵⁰.

É sabido que o tema da *areté* está onipresente nos chamados Diálogos “socráticos” universalmente considerados como os Diálogos da juventude de Platão⁵¹. Essa datação, no entanto, não nos deve levar a submeter a seriação cronológica dos *Diálogos* a um esquema evolutivo estrito, e a fazer do tema da *areté* a marca dos primeiros passos da reflexão platônica, que passos ulteriores teriam deixado para trás. Na verdade, como já assinalamos, o tema da *areté* pode ser considerado o eixo central em torno do qual se organizam as grandes linhas do pensamento platônico convergindo para a metafísica dos Princípios. Esse, pois, é o vértice conceptual para o qual aponta constantemente a reflexão platônica sobre a *areté*⁵².

É, pois, na perspectiva dos desdobramentos conceptuais da complexa noção de *areté* que a metafísica dos Princípios pode ser dita, em Platão, uma metafísica da liberdade. Nesse sentido a Ética, ciência do *ethos* ou ciência da *areté*⁵³, é a outra face da Metafísica, a sua face voltada para o itinerário humano da liberdade. Para Platão essa face permanece inteiramente iluminada pela luz inteligível que flui do absoluto do Bem (*agathón*)⁵⁴. Desta sorte a Metafísica, ciência dos Princípios, se mostra como normativa para o caminho da liberdade. Essa normatividade, constituindo-se como o fundamento último da Ética, irá finalmente desvendar o sentido mais profundo da doutrina socrática da virtude-ciência⁵⁵. Ela oferece igualmente uma indicação hermenêutica segundo a qual o pensamento platônico pode ser interpretado como uma Metafísica da liberdade, vem a ser, como uma Ética metafísica que se propõe estabelecer a ciência do ser como norma suprema do agir livre.

À luz dessa interpretação, a leitura dos *Diálogos* da juventude pode ser feita em dois níveis: o primeiro é um nível *aporemático*, o segundo, um nível *propedêutico*. No primeiro a leitura se faz de acordo com a chave *lógica* que mostra o “movimento dialético”⁵⁶ do diálogo desembocando na aporia final e separando Sócrates e seus interlocutores, sem que tenham chegado a um consenso satisfatório. Nesse plano a relação com os *diálogos* da maturidade se estabelece pela possibilidade da solução lógica da aporia, com a introdução de um terceiro termo, a Idéia como absoluto de inteligibilidade (*tó noetón*). No segundo nível, a leitura se faz de acordo com a chave *metafísica* que permite descobrir nas peripécias do diálogo os indícios e os prenúncios de um saber superior e como que o presságio ainda obscuro do que será a plena revelação do mundo ideal⁵⁷. A relação com os *diálogos* da maturidade se estabelece, pois, nesse plano, segundo uma ordem *propedêutica* na medida em que, nos *diálogos* da juventude cumprem-se todas as preparações lógicas, temáticas e pedagógicas que permitirão mais tarde a subida para o inteligível⁵⁸ e o descortinar-se, enfim, da vasta “planície da verdade”⁵⁹, cuja contemplação o mito do *Fedro* aponta como o alvo para o qual se dirigem todos os trabalhos e penas da alma e onde ela reconhece a sua terra natal e, portanto, recebe a revelação da sua verdadeira natureza⁶⁰.

A análise de cada um dos *diálogos* da juventude, conduzida na perspectiva da busca da fundamentação ideal da *areté*, mostra-nos assim o entrecruzamento de duas linhas hermenêuticas: a linha *descendente* que parte da *hipótese* da presença normativa da Idéia⁶¹ e delinea de modo cada vez mais nítido os contornos de um mundo de valores orientado para a transcendência do Bem (*República*, VI-VII); e uma linha *ascendente* que parte da descoberta da alma na sua situação *dialógica* e colocada sob o signo da obediência socrática ao preceito délfico⁶², linha que se desenrola até alcançar a essência da mesma alma, definida pelo seu parentesco (*suggéneia*) com o inteligível e o divino⁶³.

Após o prólogo do *Alcibiades I* o roteiro temático dos *diálogos* da juventude pode ser traçado tendo como primeiro ato a admirável cenografia do *Protágoras* e prosseguindo na discussão sempre recomeçada entre Sócrates e seus interlocutores à qual o pressentimento sobre o destino do Mestre acaba conferindo o acento infinitamente grave de uma premonição sobre o próprio destino de Atenas: “A virtude pode ser ensinada?”⁶⁴ Ora, que é ensinar a virtude senão educar para a liberdade?⁶⁵ A liberdade é, pois,

homóloga à *epistême* que é a forma da virtude, constituindo, pois, o seu *lógos* ou a definição da sua essência (*eidos*).

Assim sendo, as exigências da *epistême* irão estar presentes em todos os passos do caminho na busca da *areté* verdadeira. Trata-se do caminho de uma inquirição cujo alvo se delineia talvez ainda incerto nos seus traços, mas já perfeitamente definido na sua direção, no momento em que a questão decisiva sobre “o que é?” (*tí esti;*) abre o espaço temático dentro do qual se desenrolará cada um dos *diálogos* da juventude. Por outro lado, as exigências da *epistême* se imporão sempre mais nítidas até tornar-se definitivamente claras e explícitas nos *diálogos* da maturidade, quando seu objeto verdadeiro descobrir-se como o inteligível puro (*tó noetón*) e quando, finalmente, todos os caminhos dialéticos (*hé dialektiké méthodos*)⁶⁶ convergirem na unidade da Idéia do Bem como objeto da ciência suprema (*tó mégisthon máthema*)⁶⁷. A liberdade, como liberdade verdadeira, será então como o selo ou o sinete do Bem na alma, mas este só se tornará visível e o seu relevo irá configurar o próprio relevo da alma quando ela for capaz, por sua vez, de marcar com o sinete do *ser* os objetos do seu conhecimento verdadeiro⁶⁸. No momento em que a alma, tendo chegado ao fim do aprendizado da virtude, torna-se capaz desse gesto propriamente *ontológico* com o qual Platão exprime metaforicamente o sentido da *nóesis* ou da intuição do inteligível puro⁶⁹, ela revela finalmente a sua liberdade essencial: a liberdade para o Bem, em cujo conhecimento ela alcança a plenitude da sua *areté*, a certeza da sua imortalidade⁷⁰ e a vitória sobre o Destino⁷¹.

À luz da metafísica da liberdade que ilumina a rota do pensamento platônico, os *diálogos* da juventude, analisados na perspectiva das exigências *lógicas* e das implicações *éticas* da *areté*, descrevem, por conseguinte, um itinerário bem definido que aponta para os fundamentos ou para os Princípios dessa metafísica. Se volvermos nosso olhar nessa direção veremos que o caráter aporético dos primeiros *diálogos* traduz um sábio recurso *pedagógico* ou, mais exatamente, *psicagógico* de Platão, na medida em que o “amor do saber” (*philosophía*) da alma pouco a pouco se fortalece estimulado pelas interrogações que se levantam ao longo do caminho, até sentir-se capaz de empreender a escalada cuja descrição caberá aos *diálogos* da maturidade⁷².

Na perspectiva desse itinerário *psicagógico*, o diálogo *Ménon*, que se considera como sendo o último dos *diálogos* chamados da juventude, representa uma estação decisiva: nele se alcançam os contrafortes da alta cordilheira metafísica cuja ascensão o leitor dos *diálogos* seguintes deverá empreender (como, sem dúvida, eram convidados a fazê-lo os ouvintes das lições orais de Platão na Academia), pois somente do seu cimo será possível lograr uma visão sinótica dos caminhos percorridos nos primeiros *diálogos* e a sua convergência para esse mesmo cimo que se ergue como preeminência absoluta do Bem-Uno⁷³.

A maioria dos intérpretes considera o *Ménon* um diálogo programático. Nele Platão esboça com arte sutil, mas com inequívoca nitidez, as linhas mestras do ensinamento que a nascente Academia se propunha administrar aos jovens gregos⁷⁴. As três dimensões desse ensinamento circunscrevem aqui um espaço temático perfeitamente definido: a figura exemplar de Sócrates e a sua arte de dialogar⁷⁵; o caráter propedêutico do raciocínio matemático no episódio da discussão entre Sócrates e o jovem escravo de

Ménon⁷⁶; e o problema da *areté* que, estendendo-se em perspectivas sempre mais vastas, abrange a questão do fundamento ontológico do conhecimento, a natureza da alma e a sua imortalidade e mesmo a teoria dos Princípios⁷⁷. A intenção pedagógica do *Ménon* aparece, por outro lado, claramente visível na analogia, observada por P. Friedländer e confirmada por K. Gaiser⁷⁸, entre a estrutura do diálogo e o caminho das sombras à claridade que será traçado na alegoria da Caverna. Com efeito, se submetermos o *Ménon* ao esquema *ascensão-descida* que rege a alegoria da Caverna, podemos considerar a primeira parte do diálogo, que culmina com a exposição da doutrina da *anamnesis*, como o itinerário da ascensão para a verdade; e a segunda parte (aplicação do método matemático da *hipótese*⁷⁹ à busca da definição da virtude) que termina com o insucesso da tentativa de Sócrates para elevar Ménon ao plano das Idéias, devendo ambos contentar-se com permanecer no nível da “opinião verdadeira” (*alethés doxa*) como o retorno às sombras da Caverna — ou seja, à vida política de Atenas — em cujo fundo desenha-se o perfil sinistro de Anitos⁸⁰.

A presença soturna de Anitos, o futuro acusador de Sócrates, hospedeiro do nobre tessálio Ménon e sempre nas vizinhanças dos dois interlocutores do diálogo, permite incluir o *Ménon* entre os diálogos do ciclo da morte de Sócrates. Os outros são a *Apologia*, esse diálogo intensamente dramático de Sócrates com os juízes de Atenas, o *Eutífron*, o *Górgias*, o *Críton* e, finalmente, o *Fédon*. Esse grupo de diálogos, cuja redação situa-se em torno dos anos que viram a fundação da Academia, ou seja, pouco antes e pouco depois de 387, ano da primeira viagem de Platão a Siracusa, ao mesmo tempo em que fixam os traços da figura ideal de Sócrates, e apontam nele o paradigma da nova forma de vida — a vida filosófica — assumem nitidamente um tom programático e podem ser lidos como o manifesto de fundação da escola de Platão onde, justamente, filosofar será viver, a exemplo de Sócrates, essa nova vida à luz e sob a regência do *lógos*. Ora, o que mais claramente transparece no programa da Academia consignado nos diálogos do ciclo da morte de Sócrates, é a intrepidez dialética com que, ao configurar a vida filosófica a ser vivida na sua escola, Platão se lança no seguimento do *lógos*, e vai até o fim da “segunda navegação” anunciada pelo *Fédon* e que deverá alcançar as últimas praias do oceano do *lógos*, no país dos Primeiros Princípios, na terra natal da Metafísica.

Vemos, pois, que são duas as metáforas consagradas por Platão para designar, nos diálogos programáticos que anunciam a fundação da Academia, o roteiro do saber que a tradição irá designar como saber metafísico. Elas se enumeram entre as metáforas mais ilustres de todo o rico tesouro metafórico da filosofia ocidental: a metáfora da *ascensão* no *Ménon*, no *Banquete* e na *República*, e a metáfora da *navegação* no *Fédon*. O uso dessas duas metáforas guarda, por outro lado, um poder de sugestão que só a arte incomparável de Platão teria podido criar. Elas nos sugerem com persuasiva força que o roteiro do *lógos*, para aquele que se decidiu pelo “belo risco” de segui-lo, é assinalado a cada passo por novos apelos e novas exigências, até que o viajante audaz descanse na visão ou *intuição* (*nóesis*) do *Fim* — ou na conceptualização platônica do *Uno-Bem*, que é igualmente o *Belo*. A metáfora da *visão* é justamente a terceira, também ela inaugurando uma tradição célebre, a formar o núcleo metafórico que traduz, na linguagem da analogia, os gestos metafísicos fundamentais do nosso espírito segundo o ensinamento platônico. Ascensão, navegação, visão: essas três metáforas oferecem, por

outro lado, na descrição de um itinerário que deve necessariamente chegar ao fim, a clara exigência do regresso ao começo, fechando aquele círculo do conhecimento especulativo ou da estrutura conceptual fundante da Metafísica, a que Hegel dará a rigorosa formalização lógica de todos conhecida⁸¹.

Mas esse périplo da inteligência, o mais longo e o mais audaz, não é, para Platão, apenas um exercício intelectual: é uma aventura de vida, é a exigência essencial do filosofar como estilo e regra do viver (... *óntina trópon chré zên*, *Rep.* I, 352 d). Aqui aparecem definitivamente entrelaçadas Metafísica e Ética: o *conhecimento* do ser como *norma* do agir.

Assim se desvenda igualmente o enigma do *Fédon*, e com ele vamos terminar essa aula. O célebre diálogo que inaugura as grandes obras da maturidade de Platão surpreende primeiramente pelo paradoxo que percorre todas as suas páginas: a meditação sobre a morte como exercício do bem morrer por parte de Sócrates é, igualmente, uma meditação metafísica e é, mesmo, o discurso inaugural da Metafísica no Ocidente como discurso reflexivo e autofundante que avança pelo oceano do *lógos* seguindo o roteiro da “segunda navegação”. A tradição filosófico-ocidental não se cansou ainda, aparentemente, de tecer intermináveis comentários em torno desse paradoxo que une morte e Metafísica. Mas devemos nos lembrar de que o *Fédon* é também um diálogo programático, ele faz parte do grupo de diálogos que anunciam a fundação da Academia e falam da vida filosófica que nela se tentará viver. Ora, Sócrates é o modelo ideal dessa vida e a sua morte o ato supremo do seu exercício de filosofar. Se esse ato supremo é, ao mesmo tempo, uma meditação metafísica na qual se lançam os fundamentos da teoria das Idéias e se formulam as exigências da teoria dos Princípios, e um caminhar sereno para a imortalidade, é porque, para Platão, o conhecimento do Ser é a norma suprema da vida filosófica. Na sua homologia com o Ser, a vida filosófica não pode ser levada pelo fluxo que arrasta a efêmera existência dos mortais. A ela cabe o predicado de “divina” (*theia*) e, por conseguinte, a imortalidade, predicado das divinas Idéias. Essa é a demonstração com a qual Sócrates sela o termo da sua existência mortal e Platão oferece ao filósofo a única forma de imortalidade que a Razão, deixada a si mesma, é capaz de entrever: a migração para o país das Idéias.

Se a “desplatonização” da Filosofia, para falar como H. J. Krämer⁸² prossegue incessantemente, pelo menos desde Feuerbach, em toda uma vertente do pensamento filosófico⁸³, e é mesmo ousadamente aplicada por alguns intérpretes ao próprio texto de Platão, ela não pode ser senão a “desconstrução” (para usar termo da moda) do edifício metafísico que Platão levantou no ocaso de Atenas, nessa tumultuada primeira metade do século IV a.C., e por cujo pórtico penetraram por longos séculos todos os que começavam a filosofar. Mas, desconstruir esse edifício é também não deixar pedra sobre pedra na morada oferecida pela ordem das razões normativas do agir que o homem ocidental habitou durante tantos séculos e que denominamos Ética. O que resta depois dessa “desconstrução” é o niilismo ou os escombros do sentido, que jazem sob os pés do homem errante do nosso tempo.

Para mim, em todo caso, filosofar não é “desconstruir” mas, como queria Hegel, “rememorar”, vem a ser, retomar no esforço presente do conceito a longa história do

ser tal como foi inaugurada exatamente pela audácia do filosofar platônico; e reiterar igualmente a experiência que Platão nos mostra vivida exemplarmente por Sócrates e que se tornou o modelo proposto aos alunos da primeira escola de filosofia que a nossa tradição conheceu: a de que a meditação sobre o Ser não é um inocente prazer da inteligência: é o mais grave e sério empenho da vida, é a passagem incessante do ser ao dever-ser (*ón-déon*, *Fed.*, 97 c; 99c) do Ser ao Bem, da Metafísica à Ética. Sei perfeitamente, que a “desplatonização” da filosofia recente, de Nietzsche a Heidegger, tem como alvo sobretudo esse entrelaçamento do Bem e do Ser no ato supremo da inteligência, na *nóesis* metafísica. Mas o tema da minha aula não é o confronto com esses longínquos herdeiros dos Sofistas. Deixo a outros mais competentes arbitrar entre Platão e os epígonos de Hípias e Protágoras⁸⁴. Quanto a mim, já foi um privilégio sem preço o ter podido inaugurar esse Curso de Doutorado pondo-o sob a égide do gênio tutelar de Platão.

Notas

1. Faço aqui uma paráfrase, sem atender à prosódia, de alguns versos do meu saudoso amigo, o poeta cearense Ayres de Montalbo.
- 1a. Ver C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy I*, pp. 112-156; Id., *Who was Socrates?* ap. *Philosophia I: Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1970, pp. 109-130.
2. Contemplação sinótica que é o hábito intelectual próprio do dialético segundo Platão: *o mén gár synoptikós dialektikós*, *o dé mé*, ou, *Rep.* VII, 537 c.
3. Entre os recentes repertórios bibliográficos sobre Platão convém lembrar: W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie, I, Altertum*, Frankfurt a. M., Klostermann, pp. 146-212; G. REALE, ap. *Questioni di Storiografia Filosofica* (ed. V. MATTHIEU), Brescia, La Scuola, 1975, pp. 179-246; Id., *Storia della Filosofia antica*, V, pp. 476-489; E. M. MANASSE, *Bücher über Platon*, ap. “*Philosophische Rundschau*”, Sonderheft 1957 (bibliografia alemã); Sonderheft 1961 (bibl. inglesa); Sonderheft 1976 (bibl. francesa); M. ISNARDI PARENTE ap. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florença, La Nuova Italia, 1974, II p., vols. 3, 2, pp. 1050-1073; W. C. K. GUTHRIE, *A history of Greek Philosophy*, op. cit., V, (1978), pp. 493-514; H. CHERNISS e depois L. BRISSON, na revista *Lustrum*, 1959, 1960, 1977, 1983.
4. O platonismo é, indiscutivelmente, o arquétipo fundamental do pensamento filosófico no Ocidente. E os modelos hermenêuticos do texto de Platão são os marcos miliários na rota desse pensamento. Sobre a história das interpretações de Platão ver G. REALE, *Platone*, ap. *Questioni di Storiografia Filosofica*, op. cit., vol. I, pp. 179-194; F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Bari, Laterza, 1978, pp. 241-277; sobre os estudos a respeito da obra escrita e não-escrita de Platão no último meio século ver o acurado exame de C. J. DE VOGEL, “Plato: the written and unwritten doctrines. Fifty years of platonic Studies”, ap. *Rethinking Plato and platonism*, Leyden, E. J. Brill, 1986, pp. 3-56.
5. Sobre a Academia antiga ver a ampla exposição de H. J. KRÄMER, *Die Ältere Akademie*, em F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (nova ed. por H. FLASHAR), I, 3, Basileia, Schwabe, 1982, pp. 1-174.
6. Segundo a expressão do *Timeu*, *desmôn kallistos*, analogia, *Tim.*, 31 b. Sobre a ontologia da Primeira Academia, ver H. J. KRÄMER, *Die Ältere Akademie*, op. cit., pp. 7-10.
7. G. REALE, na sua grande obra sobre Platão, *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi Dialoghi alla luce delle “Dottrine non-scritte”*, Milão, Vita e Pensiero, 5ª ed., 1987 [sobre esta obra ver H. C. LIMA VAZ, “Um novo Platão?”, ap. *Síntese*, 50 (1990): 101-113] enumera quatro paradigmas fundamentais que dominam a história das interpretações de Platão: a) o paradigma da Primeira Academia (discípulos diretos de Platão); b) o paradigma neoplatônico, que prevaleceu até princípios do século XIX; c) o paradigma proposto por F. Schleiermacher na introdução à sua tradução alemã de Platão (1804), que dominou a exegese platônica nos séculos XIX e XX; d) o paradigma da chamada “escola de Tübingen”, recentemente proposto, que retoma, de algum modo, o paradigma da Primeira Academia. O termo “paradigma” aqui usado tem o sentido que lhe foi dado por Thomas S. Kuhn no seu estudo sobre as “revoluções científicas”. Reale aplica essa categoria ao estudo da história das interpretações de Platão. Sobre essa questão ver igualmente o capítulo sobre Platão, totalmente refundido, na 6ª edição da *Storia della filosofia antica II*, do mesmo G. REALE, Milão, Vita e Pensiero, 1988, pp. 7-374. A tradução portuguesa dessa obra será proximamente lançada pela coleção “Filosofia”, São Paulo, Ed. Loyola.

8. O leitor dispõe, hoje, de três coleções desses testemunhos: a) *Testimonia platonica*, publicados por K. GAISER em Apêndice ao seu livro *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart, Kett Verlag, 1963, pp. 443-557, 2ª ed. 1968 (com numerosas notas); uma coleção de textos contendo textos dos diálogos com autotestemunhos de Platão e referências às doutrinas não-escritas e uma seleção dos *Testimonia* em H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della Metafisica*, Milão, Vita e Pensiero, 2ª ed., 1987, pp. 335-417; uma seleção dos textos recolhidos por Gaiser com alguns acréscimos e a tradução francesa em M. D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon: une nouvelle interprétation du Platonisme*, Paris, Cerf, 1986, pp. 243-391. Um esquema da transmissão dos *Testimonia* na Antiguidade pode ser encontrado em K. GAISER, "Quellenkritische Probleme der indirekten Platonsüberlieferung", ap. H.-G. GADAMER (org.), *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, Carl Winter, 1968, pp. 31-84 (aqui, p. 38).
9. "Enigma" é o termo usado pelo célebre estudioso americano de Platão, H. CHERNISS, nas suas conferências de Berkeley em 1945, publicadas sob o título *The Riddle of the early Academy*, Berkeley, University of California Press, 1945 (tr. it., *L'Enigma dell'Accademia antica*, Florença, La Nuova Italia, 1974).
10. É essa a posição de H. CHERNISS, que a expõe no primeiro volume (único publicado) da sua grande obra *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, The John Hopkins Press, 1944; no Prefácio desta obra (pp. IX-XXVI), Cherniss faz uma útil revisão das interpretações da relação Platão-Aristóteles no século XIX e primeira metade do século XX. Ver igualmente a Introdução de J. WIPPERT, em *Das Problem der ungeschriebene Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie* (WdF, 186), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. VII-XLVIII.
11. Esses problemas deram origem a uma abundante bibliografia. Ver J. LABORDERIE, *Le Dialogue platonicien de la maturité*, Paris, Belles Lettres, 1978, sobretudo pp. 537-545; V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, op. cit., pp. 330-349. Ver igualmente as sugestivas reflexões de R. BRAGUE na sua Introdução a *Le Restant: supplément aux commentaires du Ménon*, Paris, Belles-Lettres — Vrin, 1978, pp. 14-37.
12. Ou "Protologia", segundo o termo cunhado por G. REALE. Ver a explicação do problema protológico em *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 223-226.
13. A coleção desses autotestemunhos encontra-se em H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della Metafisica*, op. cit., App. II, pp. 359-369; e a sua discussão crítica é levada a cabo por G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 226-235.
14. Ver, por exemplo, a nota de H. C. LIMA VAZ "A dialética das Idéias no Sofista", ap. *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 15-66 (aqui, p. 48, n. 67). É esse o alvo que a Escola de Tübingen pensa ter finalmente alcançado. Ver uma síntese autorizada das posições dessa escola em H. J. KRÄMER, "Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonsüberlieferung", ap. H.-G. GADAMER, *Idee und Zahl*, op. cit., pp. 106-150, e H. J. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, introduzione di M. GIGANTE, Nápoles, Bibliopolis, 1986.
15. Para usar uma expressão hegeliana. Ver *Wissenschaft der Logik*, II, *Vorbericht (Werke)*, ed. Moldenhauer-Michel, 6, p. 251); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §§ 157-158 e o *Zusatz (Werke)*, 8, pp. 302-304). Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 74, n. 155.
16. Sobre as relações entre a Idéia platônica e o *Begriff* hegeliano, ver D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, pp. 267-283; A. DOZ, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'Ontologie*, Paris, Vrin, 1987, pp. 185-188; ver ainda H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, p. 74, n. 155.
17. Ver *Enéadas*, VI, 8; comentado por A. MAGRIS, *L'idea di destino nel pensiero antico*, op. cit., II, p. 588. Esse sol se levanta verdadeiramente com a descoberta socrática da vida interior da *psyché*. Ver V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, op. cit., pp. 321-322.
18. Sobre essas três dimensões ou formas da liberdade ver H. J. KRÄMER, "Die Grundlegung der Freiheitsbegriff in der Antike", ap. J. SIMON (org.), *Freiheit: theoretische und praktische Aspekte der Probleme*, Friburgo em B.-Munique, Alber, 1977, pp. 239-270. Na terminologia escolástica posterior, a liberdade de arbitrio é designada como *libertas contradictionis* ou *exercitii*, e a liberdade de escolha como *libertas contrarietatis* ou *specificationis*.
19. Ver W. WARNACH, art. "Freiheit", ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel, Schwabe, 1972, pp. 1064-1083.
20. Assim apresenta-nos Platão a escolha da vida no mito de Er na *República* (*Rep.*, X, 614 b — 621 d), e Aristóteles analisa a liberdade de escolha em *Et. Nic.*, III, 4-5.
21. Ver o capítulo sobre "Ética e Razão" em *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 80-134.
22. A liberdade de arbitrio permanecerá, por sua vez, ligada ao problema do voluntário e do involuntário ou, ainda, do agir por ignorância ou sob o influxo das paixões (*Et. Nic.*, III, 1-3; *Et. Eud.*, II, 6-7; ver A. MAGRIS, *L'idea di destino*, op. cit., II, pp. 392-405). Sua relação com a liberdade de autonomia conhecerá, de um lado, o tema estoico da relação entre o livre-arbitrio (*autokousion*) e a necessidade racional da Natureza e, de outro, a tensão entre a graça e o livre-arbitrio (*liberum arbitrium*) que aprofunda dramaticamente, na soteriologia cristã, o problema da liberdade humana em face da iniciativa salvífica de Deus.
23. *deúteros plous*, *Fed.*, 99 d. A expressão *deúteros plous* significa, na linguagem náutica, mudar o curso da navegação. Na linguagem ordinária, desistir de um primeiro propósito e buscar outra saída, talvez não tão brilhante. É o que Sócrates aqui faz, desistindo do "físicismo" pré-socrático e refugiando-se (99 e) do lado das Idéias. Há, provavelmente, um traço de ironia nessa passagem de Platão (L. ROBIN, *Phédon*, "Notice", XLVIII, n. 2). Sobre a "segunda navegação" platônica ver G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 147-167.
24. A metáfora do "vasto mar" (*pélagos*) com relação às Idéias e ao *lógos* aparece em *Banq.* 210 d; mas o mar aqui é contemplado (*theorôn*) e não navegado.

25. Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, São Paulo, Loyola, 1986, p. 296.
26. O termo se entende aqui no sentido do movimento de *transcendência* dialética que conduz do sensível ao inteligível e suprassumo o sensível sob a norma da Idéia: movimento primeiro e constitutivo do pensamento filosófico. Ver P. STEMMER, "Der Grundriss der platonischen Ethik", ap. *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 42 (1988): 529-569 (Ética platônica e ética kantiana; os Sofistas e Platão).
27. É conhecida a incompatibilidade entre o *mito religioso* (distinto do *mito pedagógico* usado por Platão) e a *utopia* de um lado e a *ética* de outro. A ausência da noção de "virtude" nos mitos gnósticos de salvação é reveladora dessa incompatibilidade. Ver *Escritos de Filosofia, II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 111, n. 135. Essa incompatibilidade se mostra também na extrema dificuldade dos projetos utópicos de demiurgia de uma sociedade perfeita em definir um código ético respeitoso da relatividade dos *etha* das sociedades históricas (respeitoso, em suma, da circularidade dialética do *ethos*, tal como foi definida em *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 30, n. 62). A relação entre *utopia* e *magia*, no sentido em que Platão define a "arte mágica" em oposição ao "encantamento" socrático (ver R. BRAGUE, *Le Restant: supplément aux commentaires du Ménon*, op. cit., pp. 107-113), deveria ser examinada nesse contexto.
28. O termo "transposição" é usado aqui na acepção que lhe dá A. DIÈS no seu clássico "La transposition platonicienne", ap. *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, pp. 440-449.
29. Essa estrutura, cujas camadas mais profundas atingem as crenças e os costumes da idade arcaica, foi denominada por G. MURRAY *the inherited conglomerate*, expressão que E. R. DODDS retomou em dois importantes capítulos de *The Greeks and the Irrational*, op. cit., pp. 171-235.
30. A comparação do *lógos* demonstrativo com um cimento que prende e dá consistência inspira-se na comparação do raciocínio de causalidade (*aitias logismós*) como um laço que, ao amarrar firmemente na alma a opinião verdadeira (*alethês dóxa*), faz dela uma ciência (*epistémē*): ver *Ménon*, 97 e — 98 a.
31. *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*: este é o subtítulo que P. FRIEDLÄNDER deu ao primeiro volume da sua grande obra sobre Platão: *Platon*, Bd. I, 2. Aufl., Berlin, W. de Gruyter, 1954. Sobre a exigência de uma nova fundamentação da existência a partir da meditação platônica sobre o destino de Sócrates, ver *ibid.*, pp. 9-10.
32. Ver C. M. BOWRA, *The Greek Experience*, Londres, Weidelfels a. Nicolson, 1957 (tr. fr., Paris, Fayard, 1969). Ver U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon, sein Leben und seine Werke*, op. cit., p. 39; P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, op. cit., I, 22-33, sobre o alcance metafísico da teoria das Idéias.
33. A reestruturação do espaço metafísico é a tarefa que se propõe, em ingente labor especulativo, o Idealismo alemão de Fichte a Hegel. Essa tarefa responde ao desafio surgido com a crise da Metafísica aberta sob o signo da Ilustração e consumada com a crítica kantiana, crise que revelava, de resto, a *aporia* profunda de um caminho de civilização que avançara até os tempos modernos a partir da aurora platônica do pensamento do ser. Os séculos XIX e XX conheceram, através dos sucessivos anúncios do "fim da Metafísica", as saídas apontadas e saudadas dessa *aporia*, mas todas elas se demonstraram falazes. Nem o "estado positivo" de A. Comte, nem o "fim da Filosofia" de A. von Cienkowski e K. Marx, nem, de Nietzsche a Heidegger, a rejeição da ontoteologia lograram, de fato, passar além do horizonte da Metafísica. Muito menos o logram as tentativas recentes de "desconstrução" da Metafísica propostas por autores como J. Derrida e G. Deleuze, sob o signo do advento de uma pós-modernidade radicalmente pós-metafísica. Esses intentos demonstram apenas que o niilismo é um fenômeno próprio de uma "civilização metafísica": não como seu resultado necessário, como pretenderam Nietzsche e Heidegger, mas como inequívoco sinal da crise dos seus fundamentos. Sobre a situação da Metafísica no pensamento contemporâneo, ver H. BÖDER, *Topologie der Metaphysik*, op. cit., pp. 15-38.
34. Na dupla acepção de um "dar razão" (*lógon didónai*), sobre o qual ver J. VIVÉS, *Génesis y evolución de la Ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, p. 130, n. 40, e da razão imanente à liberdade: o *liber causa sui* é o *liber ratione sui*.
35. O caminho da *paideia* filosófica como libertação e ascensão da alma é descrito em *Fédon*, 82 d — 84 b; o perfil do Filósofo em *Teet.*, 173 c — 176 b, e na passagem célebre do *Banquete*, 210 a — 211 c. Ver, a propósito, H. C. LIMA VAZ, "Amor e Conhecimento: sobre a ascensão dialética no *Banquete*" em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 12 (1956): 225-242.
36. Sócrates é, justamente, o prisioneiro que se libertou das sombras e ilusões da Caverna e subiu para a claridade solar do real verdadeiro: *Rep.*, VII, 515 e.
37. *Rep.*, VI, 511 b; ver VI, 508 d — 509 a; VII, 533 c.
38. Ver *supra*, nota 29.
39. Sobre essa expressão ver A. J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, op. cit., p. 19 n. 4. Sobre o *eu práttein* em Platão ver L. BRISSON, ap. *Platon, Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, *Introduction*, p. 10, n. 2. Sobre a relação e diferença entre *kalón* e *agathón*, ver P. STEMMER, *art. cit.*, p. 546.
40. Sobre a condição "efêmera" do homem, ver H. FRÄNKEL, "EPHEMEROS: die Kennwort für die menschliche Natur", ap. *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, Munique, C. H. Beck, 1959, pp. 23-39; sobre a filosofia como caminho para a assimilação a Deus e participação na imortalidade divina, particularmente em Platão, ver A. J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, op. cit., pp. 39-53.
41. Sobre a função diretriz do *lógos* no roteiro do diálogo, ver toda a terceira parte de J. LABORDERIE, *Le Dialogue platonicien de la maturité*, op. cit., pp. 117-216; e ainda, R. SCHÄRER, *La question platonicienne: étude sur le rapport de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, 2^e éd., Neufchâtel-Paris, Vrin, 1969, pp. 24-47. Sobre a idealidade do juízo prático que transcende o sujeito empírico, ver J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Vrin, 1939, pp. 169-203; e sobre a psicologia empírica da *República* na sua relação com a essência da alma ou com sua "natureza verdadeira" (*alethês physis*; *Rep.*, X, 611 b -612 a), ver J. MOREAU, *ibid.*, pp. 260-262.

42. Sobre os “caminhos” (*odoí*) da Dialética, e o termo do caminhar (*télos tês poreías*) ver, *Rep.* VII, 522 e; e sobre a metáfora do “caminho” na filosofia grega a partir de Parmênides, ver, L. COULOUARITIS, ap. *Études sur Parménide* (dir. P. AUBENQUE), Paris, Vrin, 1938, pp. 25-46.
43. Ver H. C. LIMA VAZ, “Itinerário da Ontologia clássica”, ap. *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 67-91. Nesse texto o caminho da Ontologia clássica é descrito a partir da análise do *Sofista*. Deve-se notar que os dois momentos aí assinalados (“objetivo” em Platão e “reflexivo” em Aristóteles), permanecem na mesma linha que aponta para a transcendência do ser, e na qual o momento “reflexivo” culmina na metafísica do Espírito (*Nous*), neoplatônica e cristã (Agostinho e Tomás de Aquino). Ver G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 181-194, e Id. *Storia della filosofia antica*, 6ª ed., op. cit., II, pp. 82-85.
44. As origens do paradigma mecanicista subjacente à metafísica moderna inaugurada por Descartes são magistralmente estudadas por R. LENOBLE em *Mersenne et la naissance du Mécanisme*, Paris, Vrin, 1942.
45. Sobre a *physis* matemática como *locus* originário da metafísica cartesiana, ver H. BÖDER, *Topologie der Metaphysik*, op. cit., pp. 371-391.
46. Ver *Rep.* VI, 511 d-e.
47. As implicações ontológicas da *areté* fundam-se na sua estrutura normativa e começam a explicitar-se, para Platão, a partir da analogia com a habilidade técnica, que constitui o *leitmotiv* dos primeiros Diálogos. Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia: II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 46 e notas 38 e 39. A dimensão ontológica da *areté* no diálogo *Trasímaco* (1º livro da *República*) é magistralmente posta em evidência por H. J. KRÄMER, *Areté bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 44-57 (sobre-tudo, pp. 51-52).
48. A noção de “perfeição” e “perfeito” passa a ser, assim, a matriz de todo o pensamento metafísico clássico, encontrando sua expressão acabada no conceito aristotélico de *enérgeia* (*actus*), e pondo em evidência a íntima articulação entre Ética e Metafísica (ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 107). O desaparecimento da idéia de “perfeição” como “esplendor” (*enérgeia*) do ser na Metafísica moderna, substituída pela idéia de *dynamis* (potência ou capacidade), que traduz a primazia da *produzir* sobre o *agir* e, portanto, sobre o *ser*, é indicio inequívoco da crise e do declínio da Ética como ciência da *areté*. Perde, então, toda evidência o princípio enunciado por Plotino: “Segundo o que é superior e melhor o homem, na sua totalidade, é *ser*” (*katá dé tó kreitton tó ólon eidos ánthropos*, *En.* III, 4, 2), fundamento ontológico da Ética.
49. Sobre o caráter “antilógico” da crítica sofística, ver H. BÖDER, *Topologie der Metaphysik*, op. cit., pp. 119-121.
50. O espaço do *lógos* platônico e sua ordenação metafísica pode ser visualizado geometricamente. Figure-se um retângulo tendo como base o *ethos*, como alto o *agathón-en*, como lados a *polis* e o *kósmos*, homólogos entre si, e como traçado interior o roteiro da *psyché*, que se eleva do *ethos* empírico, pelas vertentes da *práxis* e da *physis*, ao *eidos* da *areté* (ética e física) e à unidade suprema do *agathón-en* (Bem-Uno). A metade inferior do retângulo do *lógos* é o domínio da *dóxa*, sua metade superior o domínio da *epistémé*.
51. A cronologia e classificação dos Diálogos, desde as tetralogias antigas até hoje, formam um campo de discussão sempre aberto. Mas critérios filológicos (sobretudo estilométricos) e de crítica interna, permitem destacar um grupo de primeiros Diálogos que, pela forma e pelo conteúdo, foram consagrados como *socráticos*. São *Laques*, *Cármides*, *Lísias*, *Hípias menor*, *Hípias maior*, *Alcíbiades I*, *Ion*, *Eutífron*, *Críton*, *Apologia*, *Protágoras*, *Górgias*, *Ménon*, *Crátilo*, *Eutídemus*, *Menexenos* e, provavelmente, *Trasímaco* (*República I*). A redação desses Diálogos deve situar-se entre 395 e 386 (fundação da Academia). Ver R. SIMETTERE, *Introduction à l'étude de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1948, pp. 27-41; F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Bari, Laterza, 1978, pp. 24-26; ver, no entanto, sobre a aplicação do esquema cronológico-evolucionista ao pensamento de Platão, as reflexões de V. GOLDSCHMIDT, “Sur le problème du système de Platon”, ap. *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, pp. 24-33; sobre o problema dos *lógoi sokratikoi* e sua relação com o diálogo platônico, ver J. LABORDERIE, *Le Dialogue platonicien de la maturité*, op. cit., pp. 53-70.
52. É dando ênfase a essa primazia da *areté* que H. J. KRÄMER tenta reconstituir a metafísica platônica dos Princípios, estabelecendo uma linha de continuidade entre os Diálogos e as “doutrinas não-escritas”. Ver *Areté bei Platon und Aristoteles*, op. cit. (1959).
53. A expressão “ciência do *ethos*” pode ser interpretada tanto segundo a acepção subjetiva como segundo a acepção objetiva do genitivo. Sobre as aporias da virtude-ciência, das quais emergem a metafísica do Bem e a face metafísica da Ética, ver A. J. FESTUGIERE, “Les trois ‘Protreptiques’ de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis”, Paris, Vrin, 1973, pp. 33-53; 58; 60-61.
54. Ver *Rep.* VI, 508 e — 509 a; em Aristóteles a face ética da *epistémé* é iluminada pela claridade humana da *phrónesis* (ver *Escritos de Filosofia, II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 103-118); somente na sua virtude mais alta — a *sophía* — a vida ética supera seus limites para elevar-se à claridade da contemplação (*theoría*) do inteligível supremo (ver *ibid.*, pp. 118-134).
55. Ver A. J. FESTUGIERE, *Les trois ‘Protreptiques’ de Platon*, op. cit., pp. 62-63; J. MOREAU, *Le sens du Platonisme*, Paris, Belles Lettres, 1967, pp. 18-42; Id., *La construction de l’idéalisme platonicien*, op. cit., pp. 155-159.
56. Um tratamento clássico da estrutura dialética dos primeiros Diálogos é o de V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, op. cit., 4ème. éd., 1988, pp. 32-135, onde igualmente o *Teeteto* é analisado sob o ângulo do inacabamento dialético.
57. Prenúncios e presságios que a terminologia dos primeiros Diálogos deixa claramente perceber, sobretudo no uso já provavelmente técnico do termo *eidos*. Os principais Diálogos com essa ocorrência são o *Eutífron*, o *Hípias Maior*, o *Ménon*. Aristóteles, como é sabido (ver *Met.* I, 6, 987 b 1-6; XIII, 4, 1078 b 17-32; XIII, 9, 1086 a 37-b 5), interpreta o *eidos* socrático apenas como o conceito universal (*tó kathólou*), resultante da indução (*epagoge*) dos singulares. Ver a cuidadosa análise de

- D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, pp. 11-21; e, ainda, J. MOREAU, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, op. cit., pp. 50-54. As indicações ontológicas dos primeiros Diálogos, sobretudo do *Górgias* e do *Trásimaco* (*Rep.* I) são amplamente analisadas, sob o ponto de vista do pensamento da "ordem" (*kósmos-táxis*) por H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 41-83.
58. Do ponto de vista do paradigma hermenêutico da Escola de Tübingen, a relação entre os diálogos da juventude e os diálogos da maturidade e a própria exegese dos diálogos da juventude passam a ser referidos a um outro plano, qual seja o das "doutrinas não-escritas", de acordo com as quais o conteúdo das doutrinas escritas deve ser analisado. O termo para o qual os Diálogos apontam deve ser estabelecido, então, de acordo com a sua relação a esse plano. Se aplicarmos esse critério, os Diálogos da juventude manifestam uma finalidade protreítica, educativa e moral. Ver G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., 124-128. Os problemas relativos à forma de expressão, oral e escrita, do pensamento de Platão são amplamente discutidos por T. A. SZLEZAK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialoge*, Berlin, W. de Gruyter, 1985 (tr. it. de G. REALE, Milão, Vita e Pensiero, 1988). As conclusões dessa investigação levam à certeza de que Platão, desde o início da sua atividade literária, pressupunha o ensinamento oral como fundamento e complemento das doutrinas escritas. No que diz respeito à teoria dos Princípios, a escola de Tübingen e G. Reale fazem-na remontar pelo menos à fundação da Academia, ou seja, à época dos Diálogos da maturidade. Ver G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., p. 129; sobre os começos filosóficos de Platão ver H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 487-535.
59. *tó aletheias pedion*, *Fedro*, 248 b.
60. Ver H. C. LIMA VAZ, "Eros e Lógos: natureza e educação no *Fedro* platônico I", *Verbum*, IX (1952), 162-180 (aqui, pp. 176-189).
61. Supõe-se, assim, como hipótese mais provável, que a teoria das Idéias já estava presente no espírito de Platão, ao menos nos seus traços fundamentais, desde o início da sua atividade literária e, talvez, já começasse a ser explicitada e desenvolvida no ensinamento oral. Platão, em suma, teria já ultrapassado desde os inícios da sua atividade docente e literária, numa direção propriamente ontológica ou metafísica, os limites da *epagógē* socrática, como já indicara J. STENZEL, comentado por H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., p. 120. Ver também J. Trindade Santos, *Saber e Formas: estudo de filosofia no Eutífron de Platão*, Lisboa, ed. Presença, 1987, pp. 15-18; 45-70. Sobre a *epagógē* socrática ver R. ROBINSON, *Plato's earlier Dialectics*, Oxford University Press, 1953, pp. 32-48, e W. SCHULZ, "Das Probleme der Aporie in den Tugendialogen Platos", ap. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Festschrift für H. G. Gadamer), Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1960, pp. 260-275 (aqui, pp. 268-269); e, recentemente, a obra fundamental de M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone* (tr. it. de C. MAZZARELLI e intr. de G. REALE) Milão, Vita e Pensiero, 1991.
62. A obediência a essa linha hermêutica ascendente é que provavelmente orienta a ordem de leitura dos Diálogos de Platão na Antiguidade, sobretudo nos meios neoplatônicos dos séculos V e VI; nela se apresenta como princípio da leitura e da formação filosófica o *Primeiro Alcibíades*, que ensina o conhecimento de si mesmo, sem o qual não se podem conhecer os outros seres. Ver A. J. FESTUGIÈRE, "L'ordre de lecture des Dialogues de Platon aux V-VI siècles", ap. *Études de Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 535-550.
63. Ver *Fed.*, 79 b — d; *Rep.* X, 611 e; *Pol.* 309 c; sobre esse tema ver E. DES PLACES, *Suggénéia: la parenté humaine avec Dieu, de Homère à la Patristique*, Paris, Klincksieck, 1964; Id., *La Religion grecque*, Paris, Ed. Picard, 1969, pp. 358-361.
64. A sombra do destino de Sócrates se estende de maneira mais visível sobre a discussão com Cálicles no *Górgias*, na qual Sócrates apela para a gravidade da questão que entre os dois se discute (*Górg.*, 500 b — c), e Cálicles o adverte sobre os riscos do seu ensinamento (*ibid.*, 521 b — d). No *Ménon*, a intervenção de Anitos, o futuro acusador de Sócrates (*Mén.*, 89 b — 95 a), a advertência final de Sócrates (*ibid.*, 100 b — c) encerram o ciclo dos diálogos da juventude, apondo à gravidade da questão platônica sobre a *areté* o selo do testemunho irrefragável da morte de Sócrates. Sobre a personagem de Anitos no *Ménon* e o sentido final do diálogo ver R. BRAGUE, *Le Restant, supplément aux commentaires du Ménon*, op. cit., pp. 218-230.
65. A evidência dessa relação de consequência entre virtude e liberdade supõe, no entanto, que a virtude seja entendida como *areté*, perfeição ou plenitude do ser e do agir (*eu prátein*), não como mecanismo psicológico compensador tal como aparece na versão desfigurada que NIETZSCHE criticava no "mestre da virtude" (*Also sprach Zarathustra*, I, *Werke*, ed. Schlechta, II, pp. 295-297). A *areté* é expressão, em cada ser, da ordem (*táxis*) dos seres (*kósmos*). No homem, ser racional e portador do *lógos* (*lógon echôn*), a *areté* é a face verdadeira da liberdade, ou seja, conformidade com o que é ordenado e divino (*Fed.*, 114 e; *Rep.* 500 c — d). Ora, só o conhecimento mais elevado (*philosophía*) pode operar essa conformidade. A aristocracia da virtude é, assim, um pressuposto indiscutível para Platão e será esse o ponto de ruptura entre a ética platônico-aristotélica e a ética cristã. O aprendizado da virtude pela filosofia é, pois, escola de liberdade. A esse propósito convém evocar o programa da educação dos Guardiões na *República*: ver a fina análise de J. FRÈRE, *Les Grecs et le désir de l'être*, op. cit., pp. 196-220.
66. Ver *Rep.*, VII, 536 c; 532 d — e.
67. *Rep.* VI, 505 a. Ver, H. J. KRÄMER, *Dialektica e definizione del Bene in Platone*, tr. it., Milão, Vita e Pensiero, 1989.
68. Ver *Fed.* 75 d: *ois epishragizómata tó autó ó estin* (conforme a leitura dos editores J. BURNET e L. ROBIN; os ms. trazem a variante *touto ó estin*). Sobre esse texto ver R. LORIAUX, *L'êre et la forme chez Platon*, Lovaina, Publications Universitaires, 1955, pp. 13-40.
69. Ver *Rep.* VI, 510 d — e.
70. As provas da imortalidade da alma (*Fed.*, 105 b — 107 a; *Rep.*, X, 608 c — 612 a) constituem, assim, um elemento essencial da metafísica da liberdade segundo Platão. A liberdade floresce na alta copa da árvore do conhecimento — a vida filosófica — e tem como raiz mais profunda a imortalidade. O ser livre é necessariamente imortal. Trata-se, aqui, da imortalidade do

que é propriamente divino e livre em nós: o *nous* ou a alma na sua parte que é “congénita” (*Fed.*, 76 d; *Rep.* X, 611 e) com as Idéias. Ver W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek Philosophy*, op. cit., IV, pp. 387-390.

71. A vitória sobre o Destino encontra, para Platão, uma expressão paradigmática na suprema liberdade com que Sócrates vence o temeroso passo da morte. Aqui a liberdade se manifesta na síntese entre a exigência absoluta da consciência e o apelo absoluto do Bem, como mostrou magistralmente R. GUARDINI na sua interpretação dos diálogos do ciclo da morte de Sócrates. Ver R. GUARDINI, *La mort de Socrate* (tr. fr. P. Ricoeur), Paris, Seuil, 1956, pp. 119-135; 219-241. A conclusão de Guardini (p. 243-260) realça o caráter religioso — metafísico da certeza socrático-platônica da imortalidade, na qual a luz da Idéia como Verdade ilumina uma nova dimensão do religioso, ou seja, a sacralidade profunda da consciência moral. Os grandes mitos do destino das almas (*Górg.*, 523 a — 527 e; *Fed.*, 107 d — 115 a; *Rep.*, X, 613 e — 621 b), que têm como motivo central a responsabilidade na escolha da vida e a não-interferência do deus nessa escolha (*theos anaitios*, *Rep.* X, 617 e), apresentam-se, assim, como a força persuasiva do *lógos* (*Górg.* 523 a; 527 b — c) que indica (*semaínei*) o caminho da boa escolha e, portanto, o caminho da liberdade.

72. Sobre essa interpretação do caráter aporético dos primeiros Diálogos ver W. SCHULZ, *Das Probleme der Aporie in den Tugenddialogen Platos*, art. cit., aqui pp. 266-271. Ver também A. MACINTYRE, *Justiça de quem? Qual racionalidade*, trad. de M. Pimenta Marques, São Paulo, Loyola, 1991, pp. 83ss.

73. A consideração de um itinerário *psicagógico* nos primeiros Diálogos, aos quais pode ser também atribuída a condição de *lógoi protreptikoi* ou “exortações” à Filosofia (sobre o caráter exortatório dos Diálogos ver K. GAISER, *Protreptik und Parenese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 40, 1959), é feita desde um ponto de vista de metodologia do ensinamento platônico, e não supõe nenhum esquema evolutivo na interpretação do pensamento de Platão. Ver H.-G. GADAMER, *Dialettica non scritta di Platone*, ap. *Studi Platonici* (tr. it.), Casale Monferrato, Marietti, 1984, II, pp. 120-147 (aqui, pp. 123-124).

74. Esse aspecto é realçado, na trilha de autores como U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, J. STENZEL, P. FRIEDLÄNDER (ver *Platon II: die platonischen Schriften*, op. cit., p. 261), por K. GAISER, “Platons Ménon und die Akademie”, ap. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* (ed. J. Wipperfurth), op. cit., pp. 329-393 (ver pp. 329-330). A fundação da Academia ocorreu nos anos seguintes a 387 a.C., após o regresso de Platão da primeira viagem à Sicília. A composição do *Ménon* deve ser situada entre 386 e 382. Ver G. REALE, *Storia della Filosofia antica*, op. cit., 6ª ed., II, p. 7 n. 1.

75. Ver *Ménon*, 75 d; e R. BRAGUE, *Le Restant: supplément aux commentaires du Ménon*, op. cit., pp. 224-228.

76. Ver *Mén.*, 82 b — 85 b.

77. Segundo a interpretação de K. GAISER, art. cit., p. 382. Ver também R. BRAGUE, *Le Restant: supplément aux commentaires du Ménon*, op. cit., pp. 61-72.

78. P. FRIEDLÄNDER, *Platon II: die platonische Schriften*, op. cit., p. 271; K. Gaiser, “Platons Ménon und die Akademie”, art. cit., pp. 333-334; sobre a alegoria da Caverna em geral ver K. GAISER, *Il paragone della caverna: variazioni di Platone ad oggi*, Nápoles, Bibliopolis, 1985; G. REALE, *Storia della Filosofia antica*, 6a. ed., op. cit., II, pp. 353-361.

79. Exaustiva explicação desse método em K. GAISER, “Platons Ménon und die Akademie”, art. cit., pp. 358-379.

80. Ver *Mén.*, 94 a — 95 a; 100 b — c. Aceitando embora a comparação com a alegoria da Caverna, R. BRAGUE prefere ver no momento culminante do *Ménon* uma imagem invertida do itinerário da *República*, um bem hipotético substituindo o Bem anipotético que a *República* celebra (VI, 510 b 7; 511 b 6). O *Ménon* seria, assim, do ponto de vista protreético (ou pedagógico) uma prova *ex contrario* da necessidade de se admitir a transcendência da Idéia do Bem, objeto supremo da ciência (*mégisthon mathēma*). Ver *Le Restant: supplément aux commentaires du Ménon*, op. cit., p. 81.

81. Ver H. J. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, op. cit., pp. 70-73.

82. Ver H. J. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, op. cit., p. 86.

83. Sobre as críticas a Platão na filosofia recente, ver as páginas penetrantes de V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier, 1970, pp. 133-265.

84. Ver, por exemplo, J. F. MATTEI, *L'Étranger et le Simulacre: essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, PUF, 1983, pp. 413-559.

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 — Belo Horizonte — MG