

DOI: 10.20911/21799024v16n2p11/2025

Dois limites à interpretação dualista do pensamento de Platão: A inexistência da teoria dos “dois mundos” nos diálogos platônicos e a sua natureza dialógica¹

Two Challenges to the Dualist Interpretation of Plato’s Thought: The Nonexistence of the “Two-Worlds” Theory in Plato’s Dialogues and Their Dialogical Nature

Henrique Mata de Vasconcelos²

RESUMO: Este artigo intenta demonstrar a existência de dois limites à usual interpretação dualista do pensamento de Platão, (1) defendendo que não existe em seus diálogos a famigerada “teoria dos dois mundos” (dualismo cosmológico) e (2) apontando que a natureza e a forma dos seus diálogos, marcadas por certa dramaticidade, destoam e desafiam as propostas de sistematização doutrinária do seu pensamento. Uma vez que os supostos dualismos platônicos, como o antropológico (entre corpo e alma) e o ontológico-epistemológico (entre sensível e inteligível), estão ancorados no dualismo cosmológico (entre o mundo sensível e o mundo das Formas/Ideias) em interpretações sistemáticas do pensamento

1 Este artigo é fruto do tempo em que estive como estudante de graduação em filosofia na FAFICH-UFMG (2020-2025). Reconheço, portanto, a profunda influência da minha professora e do meu professor de filosofia antiga, Miriam Campolina Diniz Peixoto e Fernando Rey Puente, no presente trabalho.

2 Doutor em Teologia Sistemática, como bolsista CAPES, pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Doutor em Teologia pela KU Leuven.

do filósofo ateniense, 1 e 2 constataam a improcedência da interpretação dualista de Platão.

PALAVRAS-CHAVE: Cosmologia platônica. χώρα (*chōra*). Gênero dialógico. Dramaticidade.

ABSTRACT: This article intends to demonstrate two limits to the usual dualist interpretation of Plato's thought, by (1) defending the nonexistence of the so-called "two-worlds theory" (cosmological dualism) in his dialogues and by (2) pointing out that the nature and form of his dialogues, characterized by a certain dramaticity, contrast with and challenge proposals for the systematic dogmatization of his thought. Since the alleged Platonic dualisms, such as the anthropological (between body and soul) and the ontological-epistemological (between the sensible and the intelligible), are rooted in cosmological dualism (between the sensible world and the world of Forms/Ideas) in systematic interpretations of the Athenian philosopher, (1) and (2) support the conclusion that the dualist interpretation of Plato is unfounded.

KEYWORDS: Platonic cosmology. χώρα (*chōra*). Dialogical genre. Dramaticity.

Introdução

A atribuição de dualismo antropológico e desprezo ao corpo por parte de Platão possui, de imediato, dois limites que pretendo apontar no presente estudo. Ambos os limites, caso sejam verdadeiros, são razões pelas quais essa atribuição é inautêntica e insustentável. O primeiro é a inexistência de dois mundos, um inteligível e um sensível, nos diálogos de Platão. Conforme aponta George Almeida Júnior, o dualismo antropológico, entre outros atribuídos à Platão, tem como base e é uma consequência do dualismo dos dois mundos (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 34). Sem esse dualismo em Platão, portanto, o antropológico também perderia a sua base e fundamento ali. O segundo é a própria natureza literária do gênero dialógico de Platão, com toda a sua teatricidade e dramaticidade. Tomo como premissa a afirmação de José Severino Croatto: "as variações de gênero literário têm a ver com *o que* o texto quer comunicar" (CROATTO, n. 23, 1996, p. 22).³ Conforme será mostrado, só se pode atribuir uma doutrina sistemática como o dualismo antropológico a Platão se a natureza de seus escritos o permite. Começo, assim, a apresentar esses dois limites de tal imputação.

3 Texto original: "Las variaciones de género literario tienen que ver con *lo que* el texto quiere comunicar."

1. A inexistência do dualismo cosmológico e ontológico em Platão

Plato was not a Platonist who taught two worlds
(GADAMER, 2002, p. 260)

Almeida Júnior aponta grandes figuras modernas dentro do mundo filosófico que adotaram a distinção, como Gottfried W. Leibniz, Immanuel Kant, que fez uso do conceito, Hannah Arendt e, de forma particular, Friedrich Nietzsche. A teoria dos dois mundos é decisiva para o último, que toma o mundo inteligível, das Ideias, como o grande problema a ser desmascarado e superado dentro da filosofia e metafísica Ocidental. Nietzsche elege Kant, classificado por ele como insidioso cristão, e Platão, um cristão *avant la lettre*, como os responsáveis por propagar a fábula dos dois mundos, fantasiada e apresentada ao povo como se fosse cristianismo (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 36, 38, 41, 420). Nietzsche buscava “combater a ilusão óptico-moral do ‘mundo verdadeiro’, que seria nada mais que a negação da vida e do mundo, a crença na substância e no ser em detrimento ao mundo da vida” (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 42).

Nas discussões em que a – suposta – teoria dos dois mundos de Platão é abordada, a teoria das Formas ou Ideias usualmente aparece concomitante a ela, e vice-versa. Aliás, ambas costumam ser abordadas por alguns como uma só teoria (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 12-13). Assim, como destaca Almeida Júnior, o *locus classicus* da discussão acerca da teoria dos dois mundos veio a ser a parte final do livro V da *República* (473c11-480a13), frequentemente discutido pelos comentadores (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 27).

Na discussão, é a distinção entre ἐπιστήμη e δόξα no livro V da *República* que é tomada como central. É esse trecho, por exemplo, que Marcelo Marques seleciona para a problematizar a questão em seu texto sobre a temática, no qual ele também explica a teoria, elucidando que esta diz que Sócrates teria efetuado uma cisão profunda entre a ἐπιστήμη e a δόξα, sendo ambas “modos de representar as coisas e de conhecer, assim como seus objetos”, o que faria ser “justificado dizer que Platão propõe uma visão que implica em compreender a realidade como cindida entre duas realidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das ideias” (MARQUES, 2011, p. 245).

É nesses moldes que se pensa há tempos, não por poucos, que Platão e o movimento que surgir a partir dele, o platonismo, possuem como marca essa distinção e cisão radical de dois mundos com totalidades e realidades à parte, com naturezas ontológicas totalmente diversas e que formam duas epistemologias contrapostas (MARQUES, 2011, p. 245-246)

Giovanni Reale afirma, de forma bem natural, a existência do mundo das Ideias e do mundo sensível. Citando o *Fédon* (74d, 100c-d) – mesmo não havendo menção de dois mundos em tais linhas –, ele diz que Platão afirma relações entre ambos em termos de: μίμησις (imitação), sendo o sensível uma constante imitação limitada do inteligível; μέξις (participação), uma vez que, conforme está realizando sua essência, o sensível participa do inteligível; κοινωμία (comunhão)

pois, sendo o inteligível causa e fundamento do sensível, a inteligibilidade e o ser que esse possui provém do inteligível e, conforme possui ambos, o sensível encontra-se em comunhão com o inteligível; e *παρουσία* (presença) pois, assim como uma a causa encontra-se no seu efeito, o inteligível está no sensível. Reale aponta que Platão não delonga-se sobre esses termos, pois sua intenção era deixar estabelecida a relação causa da Ideia com o sensível, sendo a primeira a verdadeira causa da segunda (REALE, 1994, p. 80-81).

Por causa de sua leitura dualista e sistemática, na qual a conexão do mundo das coisas e do das Ideias não é imediata, Reale recorre a um mediador, elegendo o Demiurgo do *Timeu*, para estar entre o sensível e o inteligível. A esse, portanto, é atribuída a ponte para efetivação da imitação, participação, presença e comunhão entre os dois mundos e seus respectivos objetos (REALE, 1994, p. 80-81).

Mario Vegetti, por sua vez, começa o seu comentário quanto à teoria dos dois mundos de Platão após citar a *República* (477a-478d) (VEGETTI, 2012, p. 188). Primeiro, comentando o texto, ele destaca a relação entre o ser e seu âmbito das Formas, sendo a ciência a sua forma de conhecimento; e o não-ser e a respectiva ausência total de conhecimento quanto ao mesmo. Em seguida, fala de um nível intermediário entre ambos e a sua respectiva forma de conhecimento: o mundo que é mutável e que está em constante devir e as opiniões. Assim, Vegetti aponta que a consequência é que a episteme limita-se ao mundo ideal, não podendo fornecer conhecimento sobre o mundo mutável, enquanto que a doxa está circunscrita a esse, não sendo capaz de fornecer conhecimento sobre o mundo ideal (VEGETTI, 2012, p. 189-190).

Em seguida, ele passa a comentar a articulação entre ambos os domínios presente na vertical linha do conhecimento, do Livro VI da *República* [509d-511e]. Nela, há uma extensão dos níveis de ser e as suas respectivas formas de conhecimento no qual, entre outras minúcias, a opinião está para o mundo sensível assim como a ciência está para o inteligível. Vegetti então afirma que a teoria das ideias, aparentemente, seria favorável à teoria de dois mundos divergentes, separados e intransponíveis, mesmo que ainda articulados (VEGETTI, 2012, p. 190-191).

Entretanto, ele pondera que essa teoria coloca que cheque o próprio fio condutor da filosofia de Platão, pois a sua teoria das ideias não foi desenvolvida visando a negação ou a afirmação de alternativas epistêmicas e/ou existenciais, mas sim suprir a necessidade de fundamentação crítica. No caso da negação, o filósofo deveria viver nesse mundo apenas como um estrangeiro caso o conhecimento verdadeiro estivesse presente somente no outro (VEGETTI, 2012, p. 191).

Em relação ao *Teeteto* [173c-174a, 176a-b], Vegetti menciona que o filósofo é uma figura distante da cidade que, embora o seu corpo habite nela, tem o seu pensamento no exterior, pois vê as questões dela com desprezo. Assim, ele afirma que a fuga dessa parece ser posta ali (VEGETTI, 2012, p. 191-192).

Vegetti destaca que, nesse horizonte, a leitura literal do mito da alma presente no diálogo *Fedro* [247c-e; 248b] torna a consequência da fuga do corpo da vida no mundo sensível e da cidade, no qual é narrada, dada a morte, uma viagem da alma até o supraceleste, que estaria para além do céu. Isto é, ao outro mundo que seria a morada das ideias. Aponta também que toma-se do *Fédon* que o conhecimento verdadeiro, em sua pureza, é obtido somente com a morte, que seria uma purificação de sua relação com o corpo e com o mundo sensível, incluindo o tempo e a cidade. Em outras palavras, morte no mundo sensível para o nascimento no inteligível (VEGETTI, 2012, p. 192).

Trazendo a alegoria da caverna [*República*, 514a-517c] para a discussão, e relacionando-a com a linha do conhecimento, Vegetti afirma que não existem dois mundos na realidade, um no interior da caverna e um no seu exterior. Pelo menos para os humanos que vivem corporalmente no tempo, só existe um mundo, o da caverna. A libertação e ascensão seriam, portanto, não o ir espacialmente de um lugar para outro, mas uma conversão intelectual, uma libertação da crença acrítica que provém das percepções sensoriais e das opiniões e a orientação para uma forma de conhecimento que é superior, assim como para os seus respectivos objetos. Essa orientação, é claro, dá-se por meio do método de interrogação filosófica. Vegetti defende que essa conversão de forma alguma direciona o filósofo libertado em direção a uma fuga intelectual do mundo, ao contrário do que aparentemente sugeria o *Teeteto*. Antes, traz um dever moral de direcionar o seu olhar para o “interior” do mundo, com o seu respectivo conhecimento do mundo e político, para os seus companheiros de prisão que, mesmo não alcançando essa libertação, haviam propiciado, na cidade, a educação filosófica que libertou os filósofos. Citando o livro VII da *República* (520c), ele afirma que tal é o ensinamento passado pelos filósofos aos seus discípulos (VEGETTI, 2012, p. 193-194).

Comentando esse trecho, Vegetti argumenta que ainda permanece os diferentes níveis de ser e suas respectivas formas de conhecimento. Entretanto, diz que há uma profunda redução da cisão epistemológica acarretada na teoria dos “dois mundos”. Ele chega, assim, na sua proposta de interpretação: não são alternativas as duas formas de conhecimento, a ciência e a opinião, mas a primeira tem um papel fundamentador em relação à segunda (VEGETTI, 2012, p. 194). Ele afirma que

o conhecimento epistêmico dos entes noéticos-ideais (neste caso, de ideias de valor como justiça, beleza e bondade) exerce um papel fundamental em relação às opiniões “verdadeiras”, validando-as de forma racional e, assim, legitimando o papel de liderança na “caverna” daqueles que as possuem: os verdadeiros filósofos (VEGETTI, 2012, p. 194).⁴

Vegetti mantém a nomenclatura, teoria de dois mundos, ainda que entre aspas. Entretanto, afirma que a relação entre ambos não é de oposição ou alter-

4 Texto original: “el conocimiento epistémico de los entes noéticos-ideales (en este caso de ideas de valor como las de justicia, belleza y bondad) ejerce un rol de fundamentación con respecto a las opiniones «verdaderas», las acredita racionalmente y legitima así el rol de gobierno en la «caverna» de quienes lo poseen, los verdaderos filósofos.”

nativa, mas de fundamentação, o que corresponde com o que ele havia afirmado sobre a relação entre as formas de conhecimento de ambos, a ciência e a opinião (VEGETTI, 2012, p. 197).

Marques, entretanto, demonstra uma postura distinta acerca da teoria dos dois mundos. Em seu texto sobre a questão, no qual analisa o uso do livro V da *República* (476E-478E; 497E) por quem defende haver um dualismo cosmológico em Platão, ele recusa de forma definitiva a teoria e defende que ela nada mais é do que uma ficção impregnada na imagética cultural do Ocidente (MARQUES, 2011, p. 245-246). Além disso, ele diz não ver sentido algum em falar de um mundo das aparências em Platão (MARQUES, 2011, p. 248).

Segundo Marques, a recorrência às formas inteligíveis é deliberada e se dá por meio da reflexão, devido à necessidade de uma fundamentação estável e certa que supere alguma limitação ou contradição presente na realidade visível, com o seus seres. Ou seja, elas fornecem uma maneira de explicar a dimensão dos seres visíveis. Além disso, elas também fornecem fundamentos para que a humanidade viva de forma sábia e justa na cidade. Ele ainda defende que não se deve olhar para as formas, mesmo sendo elas heterogêneas, separadas das circunstâncias a partir das quais essas foram postuladas (MARQUES, 2011, p. 246-247).

Por exemplo,

no *Fédon*, corpos iguais e ações semelhantes exigem, para que sejam pensados, que se postule a igualdade em si (78D), e as coisas belas encontram sua razão de ser no belo em si (100 B-D). No *Banquete*, só o belo em si responde à progressiva exigência de beleza e perfeição; só a visão da beleza pura explica o incessante tender dos seres para além da mortalidade que os ameaça (204B-D) (MARQUES, 2011, p. 246-247).

Marques destaca que, nos diálogos platônicos, em nenhum momento alguma forma é introduzida sem estar vinculada à dimensão pensante da alma, como uma forma abstrata que, se fosse o caso, não teria qualquer sentido. Antes, “a forma inteligível é sempre posta por uma alma pensante e desejante, em circunstâncias dadas, em função de um problema que ela se propõe pensar (ou seja, dialeticamente) (MARQUES, 2011, p. 247). Ademais, ele ainda clarifica que, na passagem em questão, não se acha a terminologia de χωρῖς, que agrupa os termos que indicam separação ou o separar (MARQUES, 2011, p. 247).

Assim como Vegetti, Marques também aborda a passagem da linha no horizonte da discussão, afirmando uma relação de proporcionalidade entre o opinável e o cognoscível, e que claramente há uma rede de conexões (ὥς – οὕτω) e relações internas proporcionais entre as divisões da linha. Essa proporcionalidade entre elas, que ele também classifica como semelhança, leva-o a dizer que não há sentido em falar de dois mundos, duas realidades independentes, desvinculadas, ou mesmo paralelas (MARQUES, 2011, p. 251)

Marques ainda, ao comentar a passagem 476A4-7, também do livro V da *República*, defende que as coisas que aparecem não são inexistentes, muito

menos são menos do que as formas inteligíveis. Ou seja, elas não possuem um nível inferior de ser. Eles somente possuem, diante das formas, um nível menor de determinação, enquanto que as formas não somente possuem determinação maior, mas também são causa das determinações dos outros seres. Sendo assim, formas e seres visíveis apenas possuem modos diferentes de ser, e não uma relação de inferioridade. Assim, o filósofo rejeita que haja uma doutrina dualista em Platão, colocando-se contra a sugestão de que exista um dualismo cosmológico platônico, isto é, uma teoria com dois mundos (MARQUES, 2011, p. 257-258).

Marques entende que

é decisivo sermos capazes de distinguir uma visão dualista de uma visão complexa da realidade. Se dualismo quer dizer que há uma separação radical e irreconciliável entre totalidades paralelas, ele me parece, realmente, criar um acréscimo inútil. Por outro lado, a complexidade é própria de uma totalidade que admite diferenciações, planos distintos que mantêm relações entre si; as diferenciações são feitas para que se possa pensar melhor a rede de relações que existe entre os termos diferenciados. É nesse sentido que se deve pensar a relação entre as muitas coisas belas e o belo em si, assim como entre a opinião que diz a multiplicidade sensível e a ciência que conhece a unidade da beleza pura (MARQUES, 2011, p. 251).

Bernardo Brandão esclarece que Marques pensa Platão como filósofo que fazia sua reflexão não a partir de idealismos ou temáticas gratuitamente abstratas, mas do seu mundo e realidade concreta – especialmente referente à vida humana e seu lugar na cidade – diante do qual o inteligível mostrava-se como uma exigência. Além disso, afirma que Marques buscava criticar e superar uma imagem simplória de Platão. O legado de Marques, conforme Brandão, é ter deixado Platão como “um pensador da complexidade do mundo, um filósofo da diferença e da perplexidade, para além de qualquer dualismo simplista (BRANDÃO, v. 31, n. 1, 2018, p. 230-213).

Almeida Júnior destaca que, apesar da forte atribuição histórica à Platão de uma concepção de κόσμος νοητός, mundo inteligível, não se encontra em seus diálogos a expressão ou outra equivalente a ela, muito menos sendo colocada como oposta a um κόσμος αἰσθητός, mundo sensível. Nem mesmo na *República*, apesar das tradutoras dela ao português, Maria H. R. Pereira e Anna L. A. A. Prado, adotarem a terminologia. No *Timeu*, que dedica-se à temática da geração do κόσμος, Platão expressa nenhum dualismo de mundos opostos e separados, um inteligível e um sensível. Ambas as expressões também não aparecem na Academia e só vieram aparecer quatro séculos depois, no médio platonismo, com Fílon de Alexandria. A atribuição a Platão de ter um dogma, teoria ou doutrina de dois mundos é meramente uma projeção posterior aos seus diálogos, defende Almeida Júnior. Por outro lado, o termo τόπος νοητός e similares, que referem-se

ao lugar das ideias, em contraste com o visível, aparece em Platão (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 14, 25-26, 31, 35, 52, 138, 256, 258-259).⁵

Conforme Almeida Júnior sublinha, traduções feitas do *Fédon* também recebem essas projeções, como a de Maria T. S. Azevedo. Ela traduz algumas vezes τόπος por mundo e por região, como em 80d4-6, 81c10, 108b1, 110a1, 111c5, 111d1, 111e2, 112c2 e 113a6. ὁπατός τόπος, por exemplo, é traduzido como região do visível. Ele destaca que em outras partes do *Fédon*, “em particular no mito da verdadeira terra, [o termo é] traduzido por meio de termos como região, lugar ou local. (Se os τόποι do mito da verdadeira terra fossem traduzidos como ‘mundo’, teríamos então a descrição não de dois, mas pelo menos de quatro ou cinco mundos)” (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 130-131).⁶ A distinção entre κόσμος também é projetadas em falas de Sócrates na *República* (VI 508c1, 509d2; VII 517b7, 527e3, 532d1), em lugares que o mesmo fala sobre dois τόποι (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 15).

Ele argumenta que, diante do cuidado que Platão tinha com as palavras, somente a ausência desses dois termos opostos já é significativa em apontar que o mesmo não defendia tal teoria (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 137). Além disso, ele observa que a unanimidade entre os que veem Platão como proponente desse dualismo, o que inclui pensadores de tendências variadas e mesmo opostas, faz com que a autenticidade da mesma não seja colocada em questão. A unanimidade mencionada inclui, aliás, a maioria dos intérpretes. Essa atrofia se dá porque a maioria dos acadêmicos, logo de imediato, já tomam-na como o cerne da filosofia platônica (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 30, 34-35).

Almeida Júnior defende em sua tese que as noções de Platão do mundo, espaço e lugar em Platão são relevantes e não podem ficar de fora da discussão acerca dos dois mundos no autor, falta que ele aponta como a falha da crítica *standard* ao problema. Essa, além de não ter atentado para o surgimento histórico de tal interpretação, ficou presa na questão ontológica e epistemológica (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 35, 57, 95-100). Assim, apesar de seguir a proposta de Marques,⁷ e sem menosprezar outras contribuições já feitas, o comentador propõe-se a considerar e integrar a questão cosmológica, a topológica e a corológica na discussão. Isto é, o comentador busca apresentar como a questão do mundo e do espaço-lugar aparecem nos diálogos platônicos, especialmente no *Timeu* (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 98).

A crítica de Almeida Júnior sobre a teoria dos dois mundos em Platão se localiza sobretudo em dois pontos presentes no diálogo *Timeu*. Primeiro, no

5 Acerca do mundo das ideias em Filon, ver ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 259-267.

6 É salutar observar que, no mito da verdadeira terra no *Fédon*, o destino da alma é narrado como sendo uma região do cosmos, e não um outro mundo.

7 Cf. ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 81. Conforme Almeida Júnior, a crítica mais direta à autenticidade da autoria de Platão da teoria, que abriu a discussão, inicia-se com Gail Fine, em 1978. É em torno de sua questão que toda a discussão da crítica *standard* continuou, e é onde encontra-se o filósofo mineiro Marques (cf. ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 45). Almeida Júnior classifica como interpretação *standard* as interpretações que tratam essa teoria focando nos aspectos ontológicos e epistemológicos, especialmente relacionada a um realismo metafísico e a uma discussão sobre a natureza do conhecimento (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 57). Assim, crítica *standard* refere-se aos autores e autoras que, dentro desse horizonte, criticam a autenticidade da autoria platônica da doutrina dos dois mundos.

εἰκὼς μῦθος⁸ contado por Timeu, o κόσμος, uno e único, ressaltado por ele como completude e unicidade, composto pelos gêneros inteligível e sensível, é de fato criado pelo Demiurgo como cópia, como imagem, mas o seu modelo não é um mundo das Ideias. Antes, é um ζῶον νοητὸν, ser vivo e inteligível ou noético; um vivente. O ζῶον νοητὸν é tomado como modelo pelo Demiurgo na sua ordenação do mundo e, assim como ele é único, também é sua cópia, o κόσμος, que imita a sua unicidade. Ele ainda destaca que, não havendo um exterior do qual possa sofrer influência, não sobra espaço para um outro mundo (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 17-19, 23, 50-54, 146-148). Com Jérôme Laurent e Monique Dixsaut, Almeida Júnior afirma que, em Platão, há só um mundo, que é senão a união entre sensível e inteligível (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 197).

De acordo com Laurent, na medida em que o Demiurgo segue o modelo inteligível do vivente e as formas inteligíveis para ornamentar o mundo (*diakosmèsis*), não se trata de um mundo das ideias (κόσμος νοητός) do qual o mundo formado pelo Demiurgo seria um reflexo. Ele ainda resalta que as expressões κόσμος νοητός e κόσμος αἰσθητός não estão presentes nos escritos de Platão. Assim, “o mundo é precisamente a união do sensível e do inteligível, ou, em outras palavras, o sensível não é senão o mundo que participa das Formas” (LAURENT, v. 45, 2019, p. 98-99).⁹ Laurent igualmente resalta que a unicidade do mundo criado é reafirmada no final do *Timeu*, em 92c, por meio do termo παντός, que pode ser traduzido por “o Universo” ou “o Todo” (LAURENT, v. 45, 2019, p. 102). Dixsaut, por sua vez, dissertando sobre a Alegoria da Caverna da *República* (VII 514a-520a), defende que a imagem da alegoria está falando de apenas um mundo, e de modos distintos de lidar com ele; formas distintas de viver a vida. Os movimentos físicos na alegoria não significam, então, uma saída física, mas o desviar da atenção dos afazeres da vida cotidiana e às demandas do corpo, pois ambos nos acorrentam ao cotidiano do mundo, o que faz com que a educação e o exercício filósofo seja necessário para contemplarmos o Bem e as Formas (DIXSAUT, 1986, p. 122-123).

Segundo, Almeida Júnior mostra como *Timeu* apresenta a χώρα, um terceiro gênero, junto dos dois gêneros/tipos/τόποι recorrentes em Platão: o que permanece sempre o mesmo e o que está sempre vindo a ser. Ele aponta que ela não é inteligível ou sensível, nem ser e nem vir a ser, e que a sua compreensão é possível somente por um raciocínio. Almeida Júnior define χώρα como espaço-lugar,¹⁰ propondo que há no diálogo uma corologia-topologia, que vai na direção oposta de uma doutrina dos dois mundos, pois a existência desse outro gênero, com natureza diversa dos dois, desafia a ideia dos dois mundos

8 Sobre εἰκὼς μῦθος, ver BRISSON, 1998, p. 105; o já clássico artigo *Eikōs Muthos* de Myles F. Burnyeat (2009) e a reação de Brisson (2012) a esse texto. Conferir também o importante apêndice de Almeida Júnior (2021, p. 339-367) acerca da questão.

9 Texto original: “le monde est précisément l’union du sensible et de l’intelligible, ou pour le dire autrement, le sensible n’est monde qu’à participer aux Formes.”

10 Almeida Júnior toma cuidado ao dizer que “a χώρα não é o espaço-extensão ou o espaço-tempo; não é o espaço-matéria e menos ainda o espaço-vazio, e mostramos como ela é o espaço-lugar. É importante compreender que a χώρα é um princípio, sem o qual a gênese não pode ocorrer; ela é uma co-causa do vir a ser, e está diretamente vinculada ao estabelecimento de identidades e diferenças no domínio do segundo gênero” (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 310).

em Platão, que baseia-se na existência – ontológica e epistemológica – distintiva de somente dois. Nesse horizonte, destaca ele, existiriam três mundos distintos na filosofia de Platão, o que não é o caso (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 53, 199, 202, 205, 207). Igualmente, ele aponta que, ainda que a *χώρα* seja algo distinto, um tipo de entidade ou princípio, e a forma de compreendê-la seja também particular, ela não tem a capacidade de formar um mundo diverso do existente. Se esse fosse o caso, o mundo formado por ela seria vazio, seria um não-mundo (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 53).

Almeida Júnior argumenta:

Se esse gênero é algo, então o fato de ser um terceiro ao lado de outros dois desafia um dos principais pilares da teoria dos dois mundos, e não deveria ser desconsiderado nas análises sobre essa interpretação, como tem ocorrido na bibliografia secundária. Parece-nos incongruente assegurar a teoria dos dois mundos numa distinção ontológica com base na distinção de gêneros e objetos distintos de conhecimento e de opinião em vista da existência da *χώρα*, o espaço-lugar (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 252).

Almeida Júnior afirma que *χώρα*, o receptáculo, ou mãe, ama, é sede e assento do vir a ser, aquilo no qual e em que o vir a ser acontece, em que as coisas aparecem, como também desaparecem. É o que realiza a mediação entre o sensível e inteligível, entre a participação do primeiro no segundo. O segundo gênero, o sensível, ocorre em semelhança do primeiro, do que sempre e verdadeiramente é, como elementos e fenômenos, que aparecem de forma mutante. O terceiro gênero media, assim, tal fluxo constante (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 204, 208-209).

no *Timeu*, o terceiro gênero da *χώρα* pode ser compreendido (com dificuldade) pelas suas funções, que são vitais para a chamada teoria das Formas inteligíveis. O espaço-lugar exerce um poder e tem uma propriedade (*δύναμις*): ele é a mãe, ama, o receptáculo (49a6), o espaço (extensão), e o lugar (posição determinada e relativa) (49e7; 52b4; 50d1, 50d6; 52a6; 52b1), a superfície moldável (50c2); ela é o *τοῦτο* e o *τόδε* (50a1-2), enquanto os fenômenos são *τὸ τοιοῦτον* (49d5); ele possui uma *φύσις*, capaz de tudo receber (50b7-8), ela auxilia nos movimentos dos elementos ou dos proto-elementos e acaba sendo também movimentada por eles (50c2-3; 52e-53c) (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 250).

Segundo Almeida Júnior, tanto o lugar inteligível – que, por sinal, não é um lugar físico – quanto o sensível (co)habitam na *χώρα*, no espaço-lugar. Mesmo sendo diferentes, essas duas regiões da realidade estão unidas. Ele esclarece ainda que as Formas não são tópicas, mas “atópicas, e sua misteriosa interação com o espaço-lugar produz a realidade física, cria o mundo, o único mundo que há, resultado da interação do primeiro gênero com o terceiro gênero, que permite e explica a certa estabilidade e a realidade do vir a ser” (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 255).

Almeida Júnior esclarece que o *κόσμος* localiza-se na *χώρα* e que ele surge por meio da ligação entre o inteligível e o sensível, que nada mais é do que a

χώρα. Ela, por sua vez, é a potencialidade na qual os fenômenos ocorrem, um particular destituído de qualquer outra coisa a não ser ser essa potencialidade metafísica espacial (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 309-311). Ademais, Almeida Júnior ainda defende que, “de modo *derivado*, a χώρα é também o de que as coisas são feitas, uma vez que a interação das cópias das Formas e dos números com o espaço gera aquilo que *poderia* ser chamado de matéria, e que Platão chama simplesmente de ‘corpos’ (σώματα)” (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 309-310).

Diante das evidências até aqui apresentadas, só me resta corroborar com Dixsaut e Almeida Júnior:

Como diz M. Dixsaut, na obra de Platão, « de monde, il n’y en a qu’un » . Nesse caso, devemos compreender que o mundo é simultaneamente sensível e inteligível, é uma mistura e interação de inteligência e necessidade, é uma realidade dialética que por um lado é noética, por outro lado é sensível; esses dois aspectos ou essas duas ordens formam o todo, o único que há (ALMEIDA JÚNIOR, 2021, p. 304).

Além da inexistência de um dogma ou teoria de dois mundos nos diálogos de Platão, que não se encontra nem de forma implícita, muito de forma explícita neles, a presença do ζῶον νοητὸν como modelo do único e completo κόσμος feito pelo Demiurgo no εἰκὼς μῦθος do *Timeu*, junto com a introdução da χώρα como terceiro gênero na mesma obra, lançam um desafio substancial para os intérpretes de Platão que buscam nos seus diálogos uma doutrina dualista sistemática e completa. Outro limite para essa interpretação, que será abordado agora, é a natureza dos diálogos platônicos, isto é, o seu gênero literário dialógico.

2. A natureza dialógica, dramática e não sistemática dos diálogos platônicos

importa mais ao filósofo (e à filosofia) fazer falar o outro, e não simplesmente comunicar ao outro um pensamento fechado em si mesmo. [...] A filosofia, o amor à sabedoria, constitui-se pelo diálogo

(MORAESA, 2017, p. 152).

Conforme afirma Alexandre Koyré, o diálogo é um gênero literário de caráter dramático (KOYRÉ, 1962, p. 18), e os diálogos socráticos não possuem qualquer intenção de ensinar alguma doutrina. Isso inclui não apenas os concebidos por Platão, mas também por Xenofonte e Ésquines de Esfeto. Antes, essas obras literárias foram escritas com contendo a intenção de “apresentar-nos uma imagem: a imagem radiante do filósofo assassinado; defender e perpetuar sua memória; e [...] trazer-nos sua [...] mensagem filosófica. E os diálogos contém um ensinamento. Mas esse ensinamento, mais uma vez, não é um ensinamento

doutrinário” (KOYRÉ, 1962, p. 14-15).¹¹ Não sendo doutrinária, a mensagem deles é de vida, e está enraizada na vida (KOYRÉ, 1962, p. 16).

Nietzsche, mesmo com sua intenção antiplatônica e antisocrática, já havia apontado que Platão, em seus diálogos, absorve a tragédia e, formalmente, está em continuidade ela (CORNELLI, 2013, p. 125, 134; MORAESa, 2017, p. 26). Segundo ele, é por causa de Sócrates que Platão abandona a poesia trágica.¹² Ainda assim, Platão, mesmo condenando-a conjuntamente com as artes em geral, criou uma nova arte que, internamente, foi influenciada pelas artes que rejeitara. Dessa forma, Nietzsche nota que “o diálogo platônico, o qual, nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia” (NIETZSCHE, 1999, §14). Entretanto, o filósofo alemão também afirma que a poesia é, em suas obras, escrava da filosofia dialética, assim como, por vários séculos, a filosofia teria sido escrava da teologia. Igualmente, defende que Platão teria levado a poesia a esse lugar por causa da “pressão demoníaca de Sócrates” (NIETZSCHE, 1999, §14), “o herói dialético no drama platônico” (NIETZSCHE, 1999, §14).

Segundo Cornelli, tanto a tragédia quanto a comédia encontram-se presente na vida e obra de Platão. Escrevendo sobre a filosofia dramática e política do filósofo grego, ele afirma que a mesma é autofágica, que Platão ingere, digere e processa a tragédia, a comédia, e até mesmo a sofística, e então *metaboliza* a sua filosofia trágica (CORNELLI, 2013, p. 123, 125, 134).¹³

Cornelli usa o termo *theatrum philosophicum*, originalmente de Foucault, para referir-se às relações de Platão com o teatro clássico de sua época (CORNELLI, 2013, p. 134). Sob o seu ponto de vista, “mesmo que orgulhosamente filósofo, e não dramaturgo [,] junto com as críticas à poesia na ‘República’, Platão continua de alguma forma aprendiz do teatro e de suas sugestões” (CORNELLI, 2013, p. 134-135). Em referência ao que podemos aqui chamar de “proteanidade” de Platão, Cornelli chama-o de “Verdadeiro Proteu da filosofia”, que “revela-se em sua obra em contínua metamorfose, escondendo-se por trás de seus diálogos e emergindo em diversas formas, a cada nova leitura” CORNELLI, 2013, p. 135).

Jeanne Gagnebin (2006, p. 198), por sua vez, vê “os diálogos de Platão como um gênero literário muito específico que oscila entre ficção e relato, ou, ainda, que constrói sabiamente, por meio de uma narrativa subjetiva e singular, a ficção de uma verdade factual.”

11 Texto original: “nous présenter une image: l’image radieuse du philosophe assassiné; de défendre et de perpétuer sa mémoire; et, par là même, de nous apporter son [...] message philosophique. Et les dialogues comportent un enseignement. Mais cet enseignement, encore une fois, n’est pas un enseignement doctrinal”.

12 Nietzsche provavelmente tem em mente a anedota de Diógenes Laércio a respeito disso, que pode ser encontrada em D.L. 3.5-6. Para Gabriele Cornelli, esse relato deve ser levado a sério, pois Platão realmente teria crescido próximo do ambiente trágico do seu século, tendo contato com trágicos como seu familiar Crítias e o famoso Eurípedes (CORNELLI, 2013, p. 124).

13 Para um exemplo do impacto da tragédia e comédia grega no conteúdo da filosofia de Platão, ver CORNELLI, 2013, p. 133.

Conforme explica Deivid Moraes, existia na Ática uma tradição dramatúrgica, que incluía a tragédia e a comédia. É nesse ambiente que Platão, familiar com os vários gêneros poéticos que havia em sua época, escreve os seus diálogos dramáticos, miméticos e com traços cômicos; visando, é claro, a formação e exercício filosófico (MORAESa, 2017, p. 22, 32-34, 47, 50-51, 57-58). Para ele, o que Platão está fazendo é valer-se do discurso poético, dominante e formativo no seu contexto, para estabelecer o discurso filosófico de uma maneira que pode ser acolhido (MORAESa, 2017, p. 55, 59, 63).

Entretanto, Moraes diz que não se deve simplesmente considerar os diálogos platônicos como teatro por causa da sua herança trágica, pois eles devem ser pensados como antitrágicos. Ele classifica, ainda, o projeto do filósofo ateniense como “projeto filosófico antitrágico de Platão” (MORAESa, 2017, p. 59, 62). Segundo Moraes, ambos causam respostas diferentes. A tragédia causa uma resposta emocional, enquanto os diálogos platônicos têm como fim o intelecto (MORAESa, 2017, p. 60).

Moraes argumenta que essa invenção de Platão, de forjar as formas dramáticas de seu tempo com uma prática oral estruturada no perguntar e responder, indica que devemos “pensar Platão mais como um inventor de certa forma discursiva do que o autor de uma doutrina filosófica acabada e transmitida com precisão sistemática” (MORAESa, 2017, p. 64).

Falando sobre os *lógoi sokratikói*, Moraes afirma que

O caráter dramático dessa literatura permite, pois, que a exposição não comunique apenas a filosofia de Sócrates, mas reproduza também o seu espírito, a sua atuação como parte inseparável de sua filosofia. Temos, portanto, uma produção filosófica que é também “arte dramática”, dado o seu apelo em personalizar as ideias mediante ações e situações verossímeis ou reportáveis ao passado. Nesse sentido, não se separa o discurso das discussões entre os personagens. Vale lembrar que, para o próprio Sócrates de Platão, sua vida perderia o sentido caso fosse impedido de filosofar, revelando nesse personagem grego a ideia de que vida e filosofia são inseparáveis ao verdadeiro filósofo (cf. *Pl. Ap.* 29d); é esse o protótipo que será reiterado por uma parte substantiva da obra platônica e pelos demais *lógoi sokratikói* (MORAESa, 2017, p. 51)

Continuando, ele diz que Platão não escreveu doutrinas fixas devido à necessidade do debate e da dialética na busca pela verdade, uma vez que a rigidez das doutrinas fazem-nas incompatíveis com a necessidade de colocar sempre em questão o conhecimento visando a verdade filosófica (MORAESa, 2017, p. 84).

Moraes classifica o diálogo platônico como um “gênero muito particular que oscila entre a ficção, o relato subjetivo e a objetividade (ou aparente objetividade) a ser conferida ao relato” (MORAESb, 2017, p. 14). Nesse sentido, Platão parece mais preocupado em preservar a atividade socrática do que documentar as palavras de Sócrates e, os seus diálogos, retrata seus personagens em cenas verossímeis da vida concreta e cotidiana (MORAESb, 2017, p. 10, 14-15).

Ele argumenta que, narrativamente, os diálogos de Platão possuem essa verossimilhança, essa realidade aparente, devido à sua forma dramática. Por isso, não se trata de um texto que relata o que ocorreu, mas uma ficcionalidade e factibilidade do “que poderia ter acontecido”, tomando “a forma de discurso” (MORAESb, 2017, p. 13-14), de narrativa que mescla o histórico e o ficcional de modo a carregar autenticidade e estar enraizada na concretude da realidade das pessoas (MORAESa, 2017, p. 147. n. 82).

Moraes destaca igualmente que a imagem exaltativa do personagem Sócrates de Platão está em uma relação diamétrica com a depreciativa de Aristófanes, podendo ter e tendo ambas aspectos históricos e fictícios. Dentro da licença literária, o personagem platônico é construído com traços de um ideal positivo, heroico-trágico, enquanto o aristofânico, um negativo, cômico e caricatural (MORAESb, 2017, p. 12).

Para Moraes, os discursos dialógicos platônicos são construções que vão se construindo visando contrastar com o que é injustificadamente, e sem discussão, estabelecido. Seus discursos filosóficos, portanto, não recorrem à autoridade do autor para ser legitimado. Platão compartilha com os poetas a não propriedade e soberania de seus discursos. É a inspiração divina das Musas que possuem e legitimam o discurso poético, enquanto que o *lógos* é o senhor dos *lógoi* dos filósofos. Aliás, o discurso filosófico é movido pelo *lógos*, por meio da razão. Ao contrário do poeta, a autoridade, garantia e êxito do filósofo depende do seu exercício e esforço intelectual, da sua capacidade de fazer com que o *lógos* fale. É, afinal, o *lógos* que move o discurso filosófico (MORAESb, 2017, p. 10, 14-15, 148-149).

O ponto é tal que já não é de si próprios que os personagens falam nem são mais suas opiniões que exprimem; eles fazem falar uma outra realidade que é o discurso ele mesmo. E o autor, ausente do próprio discurso, só parece intensificar que discurso fale por si. Ao ausentar-se da cena dramática dos diálogos, Platão parece querer, por essa estratégia de ocultamento, não somente permanecer ausente de sua produção escrita, mas fazer com que a validade de seu discurso independa de seu lugar como autor, quanto menos como testemunha de algo (MORAESb, 2017, p. 11).

A completa ausência de Platão em seus textos, como personagem e mesmo como narrador, aponta, segundo Moraes, para uma intencionalidade estratégica narrativa que visa indicar que seus diálogos não narrativas subjetivas, que apresenta um discurso independente de si mesmo (MORAESb, 2017, p. 14; ver também MORAESa, 2017, p. 42. n. 29).

Similarmente, Gagnebin também destaca a ausência literária de Platão como autor, narrador e personagem. Em sua perspectiva, o objetivo dele seria ser com excelência um “narrador objetivo”. É por isso que Platão, excepcionalmente, anuncia no *Fédon*, pelo seu personagem, que estava doente – ou fraco demais, conforme ela e Nicole Loraux – para presenciar o último dia de seu mestre. “Como se fosse necessária essa fraqueza do sujeito-autor para garantir a força de verdade do discurso filosófico [...]; o sujeito que enuncia o discurso

filosófico deve se apagar em proveito da coisa mesma” (GAGNEBIN, 2006, p. 198-199).¹⁴

Com Christopher Rowe, Moraes destaca a dificuldade de encontrar a voz de Platão nos seus diálogos e, por causa disso, a impossibilidade de identificar as suas intenções de forma evidente e indubitável. Especialmente por Sócrates, o personagem principal em grande parte dos seus diálogos, sugerir não poucas vezes que o que ele está dizendo são ideias provisórias ou que vêm de outras fontes, referindo-se somente por “alguém que disse”. Diotima, uma dessas fontes, provavelmente é também uma personagem construída (MORAESA, 2017, p. 41. n. 28).

Moraes afirma que o ocultamente platônico de sua voz e autoria, no caso, das doutrinas ditas nos diálogos, é incomum entre os gregos. Como exemplo, ele aponta para Parmênides, que coloca-se, em primeira pessoa, como o protagonista do seu poema, sendo tanto o seu autor quanto o seu personagem (MORAESA, 2017, p. 147-148). Ele também considera essa rejeição frequente de Platão em mostrar sua presença em seus diálogos como uma estratégia narrativa, que pretende apontar que eles não são meramente subjetivos, mas são construídos visando obter uma autoridade para além do seu autor, carregando uma verdade independente dele (MORAESA, 2017, p. 147. n. 83; consultar também MORAESA, 2017, p. 148-149).

De acordo com [Hector] Benoit, não obstante o suposto pensamento platônico ter sido debatido, interpretado e mencionado ao longo de mais de dois milênios, quando observamos os *Diálogos* “em si e por si mesmos”, perguntamo-nos onde está a palavra de Platão, ou onde ele figura nos diálogos e qual é, afinal, a sua doutrina. Uma das passagens mais intrigantes dos diálogos de Platão é, sem dúvida, a menção ao seu nome no *Fédon* (cf. Pl. *Phd.* 59d). Por ela, o leitor é informado de que o autor, talvez por estar doente, não estava presente entre aqueles que faziam companhia a Sócrates em seus momentos derradeiros de vida. Essa passagem remete tanto a uma estratégia de ocultamento de minimização do espectro do autor sobre a realidade dos fatos ali representados quanto reafirma seu gênio inventivo, ficcional e, não raro, enigmático. Por ela, Platão talvez tenha pretendido sinalizar que sua escritura não deve ser tomada como um conjunto de documentos históricos, como se sua filosofia consistisse em oferecer testemunhos de diálogos efetivamente ocorridos.

14 Gagnebin esclarece: “esse gesto de elisão pode ser interpretado de maneiras diferentes, mas, a meu ver, não necessariamente contraditórias. Uma interpretação especulativa mais respeitosa consiste em dizer, com Monique Dixsaut por exemplo, que esse ‘anonimato vertiginoso’ é condição necessária para um vaguear-passar verdadeiramente filosófico. Esse ‘divaguer’ seria caracterizado por uma relação de não-posse do autor filósofo em relação a seu discurso. Ele não faz questão de possuir seus pensamentos, de ser o senhor dos seus *lógoi*, de ser o proprietário exclusivo de seus livros e de seus escritos (como sustenta toda a crítica de Platão à escrita, ou melhor, a essa relação fetichista que o escritor pode ter com os seus escritos). Fundamentalmente, portanto, o filósofo não é o sujeito soberano de seu discurso; seria muito mais o próprio *logos* que o move e não o sujeito-autor particular que se apodera e se assenhora do *logos*. Dixsaut afirma, muito platonicamente: ‘Ser imortal, não é deixar a si mesmo em seus escritos, não é o fato de os homens se lembrarem, é gerar (um) *logos* sem autor, sem assinatura e sem data.’ Concordo com essa belíssima – e platônica – interpretação. Mas não há como se furtar a uma outra leitura, mais crítica e mais irreverente. Essa elisão do sujeito-autor só é possível por um refinamento extremo da estratégia retórico-literária, por um perpétuo fazer de conta que não há ninguém atrás do palco do diálogo, pois esse palco filosófico seria o próprio *real*. Dito de maneira ainda mais provocativa: só a ficção (o disfarce, a mentira) da ausência do sujeito-autor permite a constituição de um discurso que reivindica uma verdade e uma validade não subjetivas. Esse gesto propriamente ficcional é instaurado pela filosofia platônica com uma radicalidade que a distingue das outras práticas discursivas vigentes na época” (GAGNEBIN, 2006, p. 199).

Pelo ocultamento deliberado de Platão somos levados, ainda, a pensar em sua recusa ao discurso direto, apropriado à autoridade, que se faz valer da enunciação para exibir determinantemente suas posturas (MORAESA, 2017, p. 147).

Moraes afirma que, por causa da forma dialógica em que eles foram construídos, não é apropriado extrair alguma doutrina dos diálogos de Platão como sendo dele (MORAESA, 2017, p. 152). Ele aponta que desde o século II d.C. já havia manuais que pretendiam apresentar os dogmas platônicos centrais, que tomavam certos discursos de Sócrates ou de outros personagens como os de Platão, tirando-os de seus respectivos contextos e juntando-os arbitrariamente. A partir disso, Moraes indaga sobre a legitimidade de tal dogmatização de Platão diante de suas complexas construções dialógicas e dramáticas (MORAESA, 2017, p. 150-151).¹⁵

Com Benoit, Moraes afirma que a presença significativa de Platão deve ser vista em sua ausência. Defende, igualmente, que é superficial tomar a voz de algum ou alguns de seus personagens como a dele e que sua ausência pessoal aponta para a sua presença no diálogo como um todo, com e nos seus aspectos dramáticos-narrativos. Desconstrói-se, assim, o “discurso da autoridade que se apresenta como sábia e reveladora de uma doutrina” e aponta-se “para a possibilidade de um saber que independa do lugar de enunciação, um saber surgido da troca discursiva (discussão), e não dá imposição da palavra sobre o outro” (MORAESA, 2017, p. 149).

Para Koyré, a presença do próprio autor de uma obra teatral no meio da mesma, para comentar ou explicar algo, seria muito empobrecedora. Por isso, ele considera tola a busca por um porta-voz do autor em uma obra dramática, citando William Shakespeare como exemplo (KOYRÉ, 1962, p. 18; p. 18. n. 2). “É no e pelo conjunto da obra que exprime-se seu autor” (KOYRÉ, 1962, p. 18. n. 2).¹⁶ Não é um exagero, portanto, dizer que a ausência deliberada de Platão nas suas obras constitui uma herança do teatro e do drama.

Moraes destaca que, junto com seu ocultamento deliberado, Platão incluiu em seus diálogos um conjunto de traços de comunicação incomuns antes dele, assim como completos. Por exemplo, argumentos metáforas, mitos e imagens, palavras e discursos contraditórios e mesmo opostos, assim como ações imagéticas como comportamentos, posturas, gestos e descrições. Nesses, a propagação de uma doutrina respaldada por alguma autoridade é marginal, e estabelecer um dogma seria ameaçador ao seu projeto. Tudo isso torna inviável e infactível extrair dos diálogos platônicos uma única e harmônica doutrina (MORAESA, 2017, p. 149-150).

15 Conforme Benoit e Moraes, “esse é apenas o princípio daquilo que se designou como ‘platonismo’, ou o conjunto das doutrinas de Platão, expostas linearmente. Certamente, o eixo central dessas doutrinas emerge dos comentários críticos de Aristóteles à chamada ‘Teoria das Ideias’, a partir da qual delinearam-se todas as demais teorias: a ideia de Bem como princípio a hipotético de todos os seres; a oposição determinante e hierárquica entre os domínios inteligível e sensível; a teoria do conhecimento como reminiscência, da qual deriva a imortalidade da alma; as condenações à *mimesis* e à retórica; o projeto pedagógico e o projeto político bem definidos; a transformação do desejo dos corpos em aspiração pela ideia de Belo; etc” (MORAESA, 2017, p. 150).

16 Texto original: “C’est dans et par l’ensemble de l’œuvre que s’exprime son auteur.”

Na minha perspectiva, não é só essa ausência deliberada de Platão que limita a atribuição de qualquer dogma a ele e aos seus diálogos, sobretudo por meio deles. Ora, quando se estuda um texto, a primeira coisa que se deve ter em conta é a sua forma literária, o que deve limitar e determinar as conclusões que se pode tirar dele. Ninguém buscará o dogma filosófico de Luciano de Samósata em seu *Diálogo dos Mortos*, por exemplo. Pode-se buscar a mensagem de tal obra, ou de outras do autor, mas não o seu dogma, o seu sistema. Assim também devemos olhar para Platão e os seus diálogos, tratando-os como tais, em sua dramaticidade e teatralidade.

Dentro outros, é possível mencionar, no *Fédon*, a dramática relação entre corpo e alma presente em todo o diálogo. O instigante momento em que ele coça/esfrega as pernas, logo após tê-las libertas das correntes, momento do qual segue-se um comentário acerca da dor e do prazer (60b-c), salta aos olhos, mostrando que é somente como corpo-alma que o ser humano vive as suas afecções. É igualmente interessante a sua indiferença com o que irá ser feito com o seu corpo após a sua morte, mostrando que ele não é o seu corpo por si só, isto é, ausente da sua alma (115c-116a). Isso aponta para a unidade entre corpo e alma durante a vida, de maneira que o ser humano é constituído por ela. E, ainda, que a importância deles reside enquanto os dois encontram-se juntos.

Um cena dramática – e cômica? – no diálogo envolve a sua esposa, Xantipa, que ao ver os amigos de Sócrates na prisão começa a gritar e a lamentar que aquela seria a última ocasião em que Sócrates e o seus amigos poderão conversar (60b-c). Tal cena, que facilmente pode passar despercebida, mostra como o estado da alma humana afeta o seu corpo, de tal forma que ambos encontram-se sempre em relação, um afetando o outro. Há na cena, aliás, uma primazia da alma: é por causa do seu estado almatóico que o seu corpo expressa-se de tais formas. É notável, igualmente, o contraste entre a tranquilidade e naturalidade de Sócrates – em sua unidade corpo-alma – com o desespero de Xantipa e a tristeza dos seus amigos – nas unidades corpo-alma que ela e eles são.

Ademais, a intenção do autor em sua obra não deve ser ignorada. Gagnebin afirma que o que impulsionou Platão a escrever os seus diálogos não foi meramente um desejo de buscar pela verdade. Ela argumenta que, na verdade, foi a necessidade de uma apologia da glória (*kleos*), memória e honra de Sócrates. Essa defesa, que está ligada à busca pela verdade, está presente sobretudo e de forma integral na *Apologia*, no *Crítón* e no *Fédon*, diálogos têm como núcleo a morte do mestre de Platão. Gagnebin ainda destaca que ele ainda coloca Sócrates na esteira da herança heroica, pondo-se como os poetas que memoravam os heróis mortos. Assim, a prosa do logos filosófico de Platão intende lembrar os feitos e as palavras do herói/mestre morto, para que seu nome e sua glória sejam futuramente lembrados. O elemento poético sobre morte do seu mestre lembra a morte do herói Aquiles, que preferiu a morte e a glória do que uma vida longa e tranquila. Ela diz que, analogicamente, “Platão está para Sócrates assim como Homero está para Aquiles” (GAGNEBIN, 2006, p. 195-197).

Gagnebin ainda aponta que a função da memória na reflexão platônica não visa apenas preservar as memórias do seu mestre, mas também defender que

Sócrates foi condenado de forma injusta e restaurar o lugar da memória do seu mestre na pólis, na memória da cidade. Em outras palavras, Platão visa estabelecer uma imagem de Sócrates diferente daquela presente na mente dos atenienses, salvaguardando-o e mostrando a improcedência de acusações como as de ateísmo, de sofista tagarela e de subversivo. Essas acusações ainda incluem a imagem de que, diante da prisão, Sócrates teria sido um covarde por não ter tentado fugir, revelando uma suposta passividade no tempo que precedeu sua morte. É face a tais imagens que Platão busca mostrar a improcedência delas, advogando em prol de uma memória justa de Sócrates, bem como de sua glória e honra. Para isso, ele usa as ferramentas que lhe são disponíveis, construindo narrativas nas quais a morte de Sócrates é uma morte exemplar, em contraste com o que circulava no imaginário da sua pólis (GAGNEBIN, 2006, p. 197).

Trata-se, aliás, do surgimento de um novo gênero literário. Conforme Gagnebin, “Loraux fala dos diálogos de Platão, em particular do *Fédon*, que celebra a morte do mestre, como de tantas ‘pedras funerárias comemorativas’, cuja matéria não seria mais nem o mármore nem os versos, mas sim uma nova forma de prosa, a prosa do *logos* filosófico” (GAGNEBIN, 2006, p. 196).

Nesse sentido, concluo que, como mestre-herói, Sócrates, no *Fédon*, é aquele que permanece tranquilo diante da morte, pois escolheu ficar com a filosofia e ser fiel à parte mais sublime do ser humano: a alma intelectiva, cujas afecções — como quaisquer outras — estão sempre ligadas ao corpo. Platão eterniza a alma intelectiva de Sócrates, que reside em não outro lugar que o único mundo que existe.

Referências

ALMEIDA JÚNIOR, George M. *Mundo, espaço e lugar: uma crítica à teoria dos dois mundos atribuída a Platão*. 370 p. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

BRANDÃO, Bernardo L. Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques. *Classica*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 229-235, 2018.

BRISSON, Luc. *Le Meme et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*: Un commentaire systématique du *Timée* de Platon. 3. éd. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998. (International Plato Studies, 2).

BRISSON, Luc. *Why Is the Timaeus Called an Eikōs Mythos and an Eikōs Logos?* In: COLLOBERT, Catherine, DESTREE Pierre e GONZALEZ, Francisco J. (Eds.). *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden; Boston: Brill, 2012. (Mnemosyne, Supplements, v. 337). p. 369-391.

BURNYEAT, Myles F. *Eikōs Muthos*. In: PARTENIE, Catalin. *Plato's Myths*. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 167-186.

CONTE, Jaimir; BAUCHWITZ, Oscar F. (Orgs.). *O que é metafísica*. Natal: EdUFRN,

2011.

CORNELLI, Gabriele; GUERREIRO DA COSTA, Gilmário (Orgs.). *Estudos Clássicos I: origem do pensamento ocidental*. Brasília: UNESCO, Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. (Coleção filosofia e tradição, 1).

CORNELLI, Gabriele. *Platão aprendiz de teatro: a construção dramática da filosofia política de Platão*. In: CORNELLI, Gabriele; GUERREIRO DA COSTA, Gilmário (Orgs.). *Estudos Clássicos I: origem do pensamento ocidental*. Brasília: UNESCO, Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. p. 123-136. (Coleção filosofia e tradição, 1).

CROATTO, José Severino. El mito como interpretación de la realidad: consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco. *Ribla*, Quito, n. 23, p. 17-22, 1996.

DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DIXSAUT, Monique. *Commentaire*. In: PLATON. *République (Livres VI et VII)*. Traduction et Commentaire par Monique Dixsaut. Paris: Bordas, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. *Reply to Nicholas White*. In: GRISWOLD Jr., Charles. L. (Ed.). *Platonic Writings/Platonic Readings*. London: Routledge; University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. p. 258-266.

GAGNEBIN, Jeanne M. *Lembrar esquecer escrever*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GRISWOLD Jr., Charles. L. (Ed.). *Platonic Writings/Platonic Readings*. London: Routledge; University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*. Paris: Gallimard; NRF, 1962.

LAURENT, Jérôme. Penser le Tout sans le concept de totalité. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, v. 45, p. 91-115.

MARQUES, Marcelo. *Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão*. In: CONTE, Jaimir; BAUCHWITZ, Oscar F. (Orgs.). *O que é metafísica*. Natal: EdUFRN, 2011. p. 245-260.

MORAESa, Deivid J. *Platão e a escrita de uma filosofia dramática*. 165 p. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2017.

MORAESb, Deivid J. Platão, personagem ausente: entre objetividade narrativa e ficção. *PHAINE: Revista De Estudos Sobre Antiguidade*, v.1, n. 2, p. 7-16, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. 2 ed. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PLATON. *République (Livres VI et VII)*. Traduction et Commentaire par Monique Dixsaut. Paris: Bordas, 1986.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994. (História da Filosofia, v. 2).

VEGETTI, Mario. *Quince Lecciones Sobre Platon*. Madrid: Gredos, 2012.

Artigo submetido em: 19/11/2025. Aprovado em: 05/12/2025.

E-mail do Autor: henriquemata97@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4999-0397>