

REFLEXÕES SOBRE O PROÊMIO DO DIÁLOGO *PARMENIDES* DE PLATÃO

Estevão Lemos Cruz

Universidade Estadual do Paraná

Resumo: Nossa investigação propõe a hipótese de que os introitos dos diálogos platônicos não se esgotam enquanto mero recurso dramático para suas respectivas ambientações, mas visam, sobretudo, expor as disposições de espírito necessárias para o fazer filosófico e o método que o põe em movimento. Ante a impossibilidade de recorrer ao exame particular de cada introito, escolhemos *Parmenides* como diálogo exemplar a ser investigado. Os resultados obtidos apontaram que há, no introito selecionado, uma compreensão do método dialético enquanto *condução fortuita, global e paradoxal que leva à rememoração* e que, como tal, é acompanhado de uma disposição que se explicita enquanto um *fazer-se presente no lugar do encontro e da conversa, deixando-se conduzir corajosamente à rememoração pela ausculta cuidadosa*.

Palavras-chave: *Parmenides* de Platão, introito, método, disposição, reinterpretação.

Abstract: Our investigation proposes the hypothesis that the introductions of Plato's dialogues do not run out as mere drama resources for his ambiances, but, above all, aim to expose the dispositions of the spirit that are necessary to the philosophical doing and the method that puts it into movement. Before the impossibility of appealing to particular examination of each introduction, we had chosen *Parmenides* as an exemplary dialogue to be investigated. The achieved results had shown that it is present in the selected introduction a comprehension of the dialectical method as a fortuitous conduction, global and paradoxical that led to the remembrance and that, as such, is followed by a disposition that shows how to make present in the place of the encounter and the conversation letting conduct bravely to remembrance by the careful auscultation.

Keywords: Plato's *Parmenides*, introduction, method, disposition, reinterpretation.

Introdução

Há uma antiga teoria literária que diz que o começo de uma obra, as primeiras linhas traçadas, entrega seu todo. É como se existisse uma força irresistível que conduzisse o autor de qualquer obra a conceder o fundamental logo nos primeiros parágrafos, independentemente de sua vontade. Sobre a validade de tal teoria, nada podemos dizer. Contudo a ousadia excêntrica que ela propõe parece ser de alguma forma coerente com os diálogos platônicos. Não porque Platão seja partidário de tal especulação *sui generis* ou porque acreditamos que ele era violentamente compelido pelas musas a oferecer, na

introdução de seus diálogos, um condensado aforismático de seu pensamento. Nada disso. Acreditamos, no entanto, que é próprio dos diálogos platônicos a confecção de um introito que antecipa, de modo mais ou menos explícito, os temas fundamentais do pensamento do autor.

Os introitos dos diálogos platônicos não são meros artifícios teatrais¹ que darão ensejo aos diálogos “propriamente ditos” ou meras ambientações para antecipar quais são os personagens do diálogo, onde se encontram, de onde vêm e, por fim, para onde vão (cf. Pl. *Phdr.* 227a). Platão não desperdiça palavras. Os acontecimentos narrados em tais introduções, antes, apontam invariavelmente para 1) as disposições de espírito necessárias para o fazer filosófico e 2) o método que o põe em movimento. Não há forma de comprovar, nos limites desta investigação, como isso se evidencia repetidamente em cada diálogo ou, ao menos em sua grande maioria, – o que, aliás, exigiria uma obra inteiramente dedicada ao assunto –, mas podemos promover o exercício exegético do introito de um dos diálogos. Em princípio, qualquer diálogo poderia nos servir de exemplar e a escolha dependeria mais do gosto pessoal do intérprete do que de um rigoroso critério. Nossa inclinação nos leva ao diálogo *Parmenides* e será sobre o seu introito que passaremos a nos debruçar. Caberá investigarmos, portanto, como tal introito pode entregar as disposições de espírito² necessárias para o fazer filosófico em Platão e o método que põe tal fazer filosófico em movimento.

I

O introito informa que Céfalo³, conhecido de Gláucon e Adimanto, irmãos de Platão, veio de Clazômenas⁴ para Atenas juntamente com alguns

¹ Concordamos de certo modo, assim, com Proclo (*in Prm.* 659) quando assinala que “the subject of the dialogue relates to the matter in the introduction. (...) In studying any Platonic dialogue we must look especially at the matters that are its subject and see how the details of the prologue prefigure them”. Entretanto não seguimos aqui a interpretação ou o método interpretativo de Proclo.

² Por “disposição de espírito” entendemos uma postura que engatilha o fazer filosófico e lhe confere possibilidade. Tal postura é ela mesma parte integrante do método filosófico. À guisa de exemplo, poderíamos dizer que a postura de “duvidar” é, enquanto disposição de espírito, condição de possibilidade para o fazer filosófico em *Meditações metafísicas*, de Descartes. Platão dá indícios acerca das disposições próprias para o fazer dialético não só na parte principal dos diálogos, mas no comportamento dos personagens nos introitos.

³ Esse personagem não aparece em qualquer outro diálogo platônico e não deve ser confundido com Céfalo de Siracusa, rico fabricante de armas e que possuía uma casa em Pireu, palco do diálogo *Respublica* (Cf. BRISSON, 2011, p. 12).

⁴ Proclo faz uma interessante associação entre as regiões de onde vêm os personagens no diálogo e as escolas de pensamento que se fazem presentes nessas regiões. Ele toma a Jônia, região em que se encontra Clazômenas, como símbolo do pensamento que se ocupa da “natureza e das obras da

concidadãos “muito filósofos” (μάλα φιλόσοφοι) à procura do irmão materno daqueles, de nome Antifonte, a fim de que este lhes narrasse um diálogo que ocorrera entre Parmênides, Zenão e Sócrates e que ele, Antifonte, ouvira muitas vezes de um tal Pitodoro⁵, que presenciou a conversa. Como um introito tão sumário⁶ poderia nos indicar algo sobre o método e as disposições

natureza” – portanto, do pensamento de Anaxágoras; a Itália, de onde vêm Parmênides e Zenão, como símbolo do pensamento sobre o inteligível, o “ser intelectual”; por fim, Atenas como lugar “intermediário que fornece um caminho para as almas que são despertadas para mover-se da natureza para o intelecto” (*in Prm.* 660). Proclo justifica essa relação citando a narrativa que Sócrates faz de seu próprio desenvolvimento filosófico em *Phaedo*, 96a, quando confessa que, em sua mocidade, sentiu-se “apaixonado por esse gênero de estudos a que dão o nome de ‘exame da natureza’” – investigação indetectada como típica da Jônia –, mas, depois, avançou para as formas e causas divinas das coisas – investigação típica da Itália (Eleia). Atenas, que se deixaria representar pelas figuras de Sócrates e Platão, compartilharia, então, “os interesses de ambos os grupos, aperfeiçoando a filosofia inferior e exaltando a superior” (*in Prm.* 660). Proclo, inclusive, chama a atenção para o posicionamento geográfico dessas regiões no mapa: a Itália à extrema esquerda, Clazômenas à extrema direita e Atenas ao centro, fazendo precisamente o papel de intermediária. Conforme comenta o próprio Proclo, são típicos dos diálogos platônicos o encontro, o entrelaçamento e o enfrentamento de diversas “escolas” de pensamento. Contudo, a respeito dessa “geografia” do pensamento em Proclo e, sobretudo, da presença do pensamento de Anaxágoras no diálogo, tendemos a concordar com R. E. Allen (1997, p. 71 e 72): “It has been asked why Plato should have chosen a narrator from Clazomenae. Presumably this requires no explanation beyond the fact that relations between Athens and Clazomenae were historically close, and communication between them at the narrative date of the dialogue open and free. In absence of further evidence, it must be regarded as accidental to the interpretation of the Parmenides that Clazomenae was also the birthplace of Anaxagoras. Proclus’s commentary, indeed, suggests (660. 30ff.) that the geographical origins of the characters in the *Parmenides* symbolize a Platonic synthesis of schools. (...) The geographical distinction is a product of the Hellenistic succession-writers, and perhaps obscures more than it clarifies”.

⁵ F. M. Cornford nos traz a seguinte informação acerca de Pitodoro: “one of the generals sent by Athens to Sicily in 427 b.c. at the request of the Leontines. We learn from *Alcibiades* I, 119a, that Pythodorus and Callias had each paid Zeno a hundred *minae* for his instruction” (1939, p. 63). Os comentários de Cornford sobre o próêmio do diálogo *Parmenides* resumem-se a poucas linhas e têm como objetivo expor: alguns dados históricos, como a factibilidade da ida de Zenão até Atenas; algumas improbabilidades, como o encontro de Pitodoro com Parmênides; e algumas impossibilidades, como o encontro de Sócrates com Parmênides. À parte isso, Cornford, assim como diversos comentadores, especula que a data do hipotético encontro entre Sócrates e Parmênides seria por volta de 450 a.C. e, por fim, aponta que o diálogo possui um estilo “indireto” e prosaico.

⁶ Os introitos dos diálogos platônicos, em geral, têm pouca relevância entre os comentadores. Não é diferente com o introito de Parmenides. Além de F. M. Cornford, já citado, a maioria dos comentadores restringem-se a fazer, em poucas linhas: um resumo que busca esclarecer a história narrada no introito; uma apresentação sumária dos personagens; e alguns comentários sobre a estrutura elaborada do próêmio. Entre tais comentadores temos S. Scolnicov (2003), M. Tabak (2015), A. Hermann (2010), A. H. Coxon (1999) e até mesmo R. E. Allen (1997) e L. Brisson, embora estes dediquem muito mais esforços interpretativos na análise do próêmio. Muitos comentadores, além de fazer as considerações elencadas acima, insistem que a referência à cidade de Clazômena é uma indicação explícita a presença do pensamento de Anaxágoras no diálogo e que a presença de Gláucon e Adimanto representariam uma evocação à *Respublica* e, portanto, a alguns argumentos lá levantados. Quanto a tais possibilidades interpretativas destacam-se R. G. Turnbull (1998), R. S. Brumbaugh (1961) e M. Miller (1986).

de espírito necessárias para o fazer filosófico? Remontemos ao texto grego, cujas primeiras linhas assinalam:

ἐπειδὴ Αθήναζε οἴκοθεν ἐκ Κλαζομενῶν ἀφικόμεθα, κατ' ἀγορὰν ἐνετύχομεν
 Ἀδειμάντῳ τε καὶ Γλαύκωνι: καὶ μου λαβόμενος τῆς χειρὸς ὁ Ἀδειμάντος, Χαῖρ',
 ἔφη, ὦ Κέφαλε, καὶ εἴ του δέη τῶν τῆδε ὧν ἡμεῖς δυνατοί, φράζε.

Poderíamos traduzi-las da seguinte forma:

Logo que chegamos a Atenas desde [nossa] casa, Clazómenas, calhamos encontrar na ágora Adimanto e Gláucon; e Adimanto tomando-me a mão afirmava “Saúde, ó Céfalo, e se tens necessidade de algo aqui dentre as quais nós [sejamos] capazes, indique”.

Mais do que qualquer sugestão de tradução, vale atentar às palavras gregas e ao que está acontecendo em cena. Cabe lembrar também que é pressuposto em nossa interpretação que Platão é *filósofo* e, portanto, discorre ininterruptamente a respeito do fazer filosófico, sem perder tempo e sem desvios. Por consequência, os comportamentos dos personagens em cena já devem ser sempre entendidos como comportamentos filosóficos, como indicativos do próprio modo de se fazer filosofia.

O primeiro comportamento descrito diz respeito a um “οἴκοθεν ἐκ” – um “sair de casa”. Todavia, como isso alude ao método filosófico ou à disposição de espírito necessária ao fazer filosófico? “Sair de casa” significa sair de uma “familiaridade”, que, por sua vez, diz respeito ao âmbito no qual nós estamos o tempo todo já inseridos e habituados. O âmbito o qual já estamos habituados e nos sentimos em casa é o âmbito do “sensível”. Isso, todavia, requer muito cuidado para não cairmos na tentação do platonismo⁷.

⁷ Proclo também dá bastante atenção ao movimento do “sair de casa” (οἴκοθεν ἐκ), mas, como não poderia deixar de ser, o pensador de Constantinopla fornece uma interpretação nos moldes da separação sensível/inteligível e corpo/alma típica do platonismo. Em seu comentário sobre *Parmênides*, ele alega que tal “sair de casa” significa 1) “deixar sua associação com o corpo (‘casa’ para a alma é o corpo)”, para, então, juntar-se “ao domínio de Atena no universo, na residência na qual a alma se torna, não surpreendentemente, a espectadora das próprias realidades primárias e através delas pode obter uma visão mística das muitas henads do Ser” e, ao mesmo tempo, 2) “expressa a atividade dos deuses que transcende os princípios da razão na natureza. O encontro com Gláucon e Adimanto na ágora indica a soberania da diade na pluralidade unificada e a conversa entre eles com Antifonte mostra que eles são conduzidos ao Um, do qual recebem a perfeição e a plenitude dos bens divinos” (*in Prm.* 661). A despeito de não concordarmos com a interpretação de Proclo, são dignos de nota tanto a importância que ele confere à passagem – o que, de certa forma, legitiima nossas pretensões exegéticas – quanto o fato de ele associar tal “sair de casa” a um movimento de “conduzir” e “deixar-se conduzir”. Embora de

O “sair de casa” aponta para uma possibilidade investigativa que não se esgota no âmbito do sensível – o que, certamente, não implica desprezar tal âmbito ou, por assim dizer, comprar um bilhete só de ida para o “mundo” inteligível. Nada disso. Significa, antes, não se deixar perder na multiplicidade do sensível e não se confundir com ele. É a recusa a “contar história” (μῦθον διηγείσθαι), isto é, explicar o que é algo recorrendo a outro ente sensível, à mera explicação causal. É não explicar o εἶδος recorrendo ao exemplo⁸. É não confundir o caráter ôntico com o ontológico, não atribuir as qualidades dos corpos sensíveis ao em si mesmo dos entes. Em suma, trata-se da não atribuição de um caráter material à οὐσία.

Semelhante movimento de “sair de casa” pressupõe, naturalmente, um prévio “estar em casa”. Sem um prévio “já estar em meio ao sensível”, não há qualquer possibilidade de um comportamento dito filosófico. A filosofia sempre tem seu momento inaugural em meio às coisas. Lembremos que Aristóteles nos diz que foram as coisas mesmas que abriram o caminho e obrigaram os mais antigos a investigar (Arist. *Metaph.* 984a). Platão, em *Phaedo*, assinala que é olhando para os pedaços de pau e pedra e outras coisas semelhantes que nos é dado pensar no “igual em si” (αὐτὸ τὸ ἴσον) – que, não obstante, é distinto de todas essas coisas (Pl. *Phd.* 74a e b). Semelhantes considerações trazem informações valiosas tanto sobre o método filosófico de Platão quanto a disposição de espírito necessária ao fazer filosófico. No que tange ao método, que para Platão não é outro senão a dialética, se defendemos que o fazer filosófico começa com um “estar em casa” que caminha para um “sair de casa”, então a dialética – o método – deve, necessariamente, ter um papel *condutor*, viabilizando a passagem de um “lugar” a outro. O método deve, portanto, conduzir para “fora de casa”. E que outro “lugar” é esse? Onde é o “fora de casa”? De modo preciso, o “fora de casa” é o “não lugar” (ἄτοπον). É para o “não lugar” que a dialética conduz.

A fim de formar uma imagem do que queremos dizer com “papel condutor” da dialética e o “não lugar” ao qual ela conduz, faremos referência a passagens de *Epistulae VII* e outra de *Phaedo*⁹. Mais não só isso. Ao nos

modos completamente distintos, nossos esforços também apontarão na direção do “οἴκοθεν ἐκ” como um movimento de condução.

⁸ Vide *Meno* (72a e b) e *Euthyphro* (6d e e).

⁹ A intenção aqui é, sobretudo, permitir a apreensão imagética da explicação, mais do que se valer de uma fundamentação por meio de outros diálogos. Todavia, em defesa de uma leitura, por assim dizer, “unitária” dos diálogos platônicos, cabe dizer que não compreendemos os diálogos como obras isoladas, com contextos isolados e não comunicados. Ao contrário, entendemos que Platão tem *uma* obra, única, expressa nos diversos diálogos. Não se pressupõe inexistirem diferenças conceituais entre eles, mas que, observadas as devidas peculiaridades semânticas e contextuais, é possível e desejável articulá-los.

remetermos a tais passagens queremos também ilustrar um sentido básico, mínimo, de dialética que atravessa os diálogos platônicos. É certo que, embora se possa defender que o termo “dialética” tem significados distintos em distintos diálogos, é preciso admitir também, em prol de uma coerência no todo da obra platônica, que é possível observar um sentido básico presente em todos os diálogos. Tal sentido é que a dialética é, sobretudo, um método condutor a partir do qual se propõe falar acerca do inteligível, acerca do que cada coisa é. Somente com o esclarecimento de tal sentido básico é que poderemos verificar como as indicações acerca do método dialético estão presentes nos inteiros dos diálogos, em especial no *Parmenides*. Convém, então, apresentarmos uma breve ilustração do que estamos apontando como o sentido básico de condução presente na dialética.

A primeira passagem que usaremos para ilustrar o sentido condutor da dialética está na *Epistulae VII* e trata do método de “aprender tanto o falso como o verdadeiro”:

É necessário aprender tanto o falso como o verdadeiro de tudo o que é, com todo esforço [μετὰ τριβῆς] e muito tempo, como eu dizia no princípio. De modo que, forçando [τριβόμενα] cada um desses uns contra os outros, nomes [ὀνόματα] e definições [λόγοι], visões [ὄψεις] e percepções [αἰσθήσεις], refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta, brilham a sabedoria e a compreensão de cada um, tanto quanto é possível a força humana suportar (Pl. *Ep. VII*. 344b; tradução de SANTOS, 2008, p. 95).

O método explicitado na passagem é a dialética¹⁰. Segundo o texto,

Sobre o debate acerca da leitura da obra platônica, são preciosas as indicações de José Trindade dos Santos na “Introdução” da obra *Para ler Platão, Tomo I* (2008). Para uma leitura a partir de uma perspectiva unitária, temos, em especial, a obra *Platão e o diálogo pós-socrático* (2019), de C. Kahn, que, no capítulo “A interpretação de Platão”, apresenta um panorama da discussão entre os dois modos de leitura, desenvolvimentista e unitária, e argumentos convincentes a favor da última.

¹⁰ Embora o termo “dialética” não apareça explicitamente na *Epistulae VII* e no *Phaedo* não quer dizer que Platão não faz uso de tal método. Filosofia e dialética são o mesmo em Platão e, portanto, todo exercício de filosofar é um exercício dialético na obra platônica. Em consonância ao que foi escrito na “nota 6”, considerando uma perspectiva “unitária” dos diálogos platônicos em contraposição a uma perspectiva “desenvolvimentista”, entendemos que, por Platão defender nos mais diversos diálogos a dialética enquanto método por excelência da filosofia, não haveria espaço ou motivo para pressupor uma abdicação de tal método nos diálogos citados apenas em razão da ausência do termo “dialética”. Ademais, estudos como *Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief*, de H.-G. Gadamer, e *Hermenêutica e[m] resposta ao elogio da verdadeira filosofia da Carta Sétima de Platão*, de L. Rohden, explicitam de modo competente a presença da dialética na *Epistulae VII*. Quanto ao *Phaedo*, é pertinente o estudo *A segunda navegação e a dialética de Sócrates*, de Sylvain Delcomminettea, que busca responder como o método presente no *Phaedo* “se relaciona com métodos desenvolvidos por

ela consiste em “forçar um contra os outros, nomes (ὀνόματα) e definições (λόγοι), visões (ὄψεις) e percepções (αἰσθήσεις)”. Nomes, predicacões, visões e sensações fazem parte do âmbito do sensível, confirmando que a dialética começa em meio às coisas, no “estar em casa” – o que não poderia ser diferente se o que defendemos é o caráter condutor do método platônico. Se ele “conduz”, deve partir de uma possibilidade a outra e, portanto, participar de ambas. Mas em que consiste o “não lugar” (ἄτοπον) para onde o método conduz? A segunda passagem propicia a imagem que queremos. Trata-se do passo 60b do *Phaedo*:

Quanto a Sócrates, sentara-se no leito e, tendo encolhido a perna, *esfregava-a fortemente* [ἐξέτριψε] com a mão. E enquanto esfregava [τριβων] dizia-nos: “Como parece aparentemente *desconcertante* [ἄτοπον], amigos, isso que os homens chamam de prazer! Que *maravilhosa* [θαυμασίως] relação existe entre a sua natureza e o que julga ser o seu contrário, a dor! Tanto um como a outra recusam ser simultâneos no homem; mas procure-se um deles – tenhamos preso um deles – e estaremos sujeitos quase sempre a encontrar também o outro, como se fosse *uma só cabeça ligada* a um corpo duplo (Pl. *Phd.* 60b; tradução de PALEIKAT; CRUZ, 1972, p. 66) (grifos nossos).

Há nessa passagem uma síntese de todo o procedimento dialético. Vemos, aqui, Sócrates forçando/esfregando¹¹ sensações (αἰσθήσεις). Estas se referem às dores ocasionadas pelas correntes que o aprisionavam no início do diálogo. As mágoas na perna provocadas pelos grilhões lhe causavam dor, mas, ao esfregá-las, a sensação obtida era o oposto – alívio e prazer. Tal esfregar das sensações, por unir dor e prazer, despertou em Sócrates um desconcerto, um embaraço, uma quebra no “estado de coisa” de crer que dor e prazer estão diametralmente opostos e isolados. A palavra grega a que Platão recorre para descrever semelhante embaraço é precisamente “ἄτοπον”¹², “não lugar”, que remete a algo insólito, que nos retira do modo habitual e familiar de perceber e lidar com o que está dado no mundo – nosso “estar em casa”. Ἄτοπον é caráter do que já não encontra lugar na compreensão familiar/habitual de

Platão em outros diálogos, notoriamente o que ele chama de ‘dialética’ (2016, p. 307). O artigo de Delcomminettea é útil também para compreender como os intérpretes de Platão buscaram relacionar o *Phaedo* com o método dialético.

¹¹ O verbo grego é “τριβω” (“esfregar”), o mesmo empregado na passagem da *Epistulae VII*.

¹² No original: “ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθιζόμενος εἰς τὴν κλίνην συνέκαμψε τε τὸ σκέλος καὶ ἐξέτριψε τῇ χειρὶ, καὶ τριβων ἅμα, ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὡ ἄνδρες, εἰοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ: ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν” (Pl. *Phd.* 60b).

mundo. Ele é o “não lugar” porque é lugar nenhum, é o “lugar” do inteligível, do inabitual, que não “ocupa espaço” no âmbito sensível. É sempre para tal “não lugar” que a dialética, enquanto método, aponta. Essa ruptura embaraçosa, precisamente por caracterizar um corte com a familiaridade, é, por sua vez, necessariamente acompanhada por um espanto, um maravilhar-se (θαυμάζειν). Em meio a tal espanto embaraçoso foi entregue a Sócrates a súbita compreensão da unidade entre dor e prazer que impõe que, embora distintos e contrários, não podem estar separados. Mas não só isso. A partir desse esfregar, que ocorre no âmbito do sensível, é possível perceber o caráter condutor da dialética. É o esfregar¹³ dialético que provoca o embaraço diante do inteligível e, por isso, possibilita um conduzir até ele. Eis a função condutora da dialética: do esfregar do sensível ao susto ante o inteligível. A imagem de Sócrates esfregando a perna e sendo lançado, conduzido, ao embaraço (ἄτοπον) da percepção da unidade entre dor e prazer ilustra o sentido metodológico em jogo no “papel condutor” e o “não lugar” sempre em jogo na dialética.

A expressão “sair de casa” (οἴκοθεν ἔκ), por sua vez, deixa transparecer justamente o sentido de condução – do sensível ao inteligível – e, conseqüentemente expõe o sentido básico da dialética presente nos diálogos platônicos: um método condutor a partir do qual se propõe falar acerca do inteligível. Tal expressão, como veremos, irá aparecer em diversos proêmios como, por exemplo, *Symposium* e *Protagoras*. À parte isto, é preciso dizer que “sair de casa” (οἴκοθεν ἔκ) nunca pode ser, de fato, interpretado como um acontecimento aleatório em qualquer diálogo platônico. Se nenhum diálogo tem como cenário a casa do personagem principal, então todo diálogo traz necessariamente o “não estar em casa” e, por conseguinte, o movimento pressuposto do “sair de casa”. Se semelhante movimento ocorre em todos os diálogos platônicos, deve ser levado a sério, e não tomado displicentemente como um acontecimento irrelevante ao método filosófico de Platão. Assim, entendemos que se 1) a “condução” compõem fundamentalmente o método dialético, 2) tal condução indica uma direção específica do sensível ao inteligível¹⁴, do familiar ao inabitual e 3) o sentido de “sair de casa” (οἴκοθεν

¹³ Tal esfregar corresponde, de modo geral, a um forçar o sensível – nomes (ὀνόματα), definições (λόγοι), visões (ὄψεις) ou percepções (αἰσθήσεις) – por meio de perguntas (ἑρωτεῖν) que visa distinguir (ἀποκρίνεσθαι) aquilo acerca de que se fala das demais coisas, fazendo-o transparecer a partir de si mesmo.

¹⁴ É sempre importante ressaltar que tal condução não implica em um abandono ou recusa do sensível. Sobre a tendência de atribuir a Platão um desprezo ao sensível, vale sempre a pena o artigo *Platão e alguns mitos que lhe atribuímos*, de M. Spinelli

ἐκ) – que expressa, justamente, um sair da familiaridade em direção ao inabitual – é repetidamente usado por Platão nos proêmios¹⁵, seja de modo expresso ou tácito; então é possível desconfiar fortemente que Platão esteja, de fato, se valendo da imagem em jogo no “sair de casa” para ilustrar o método dialético.

Pois bem, se a expressão “sair de casa” (οἴκιθεν ἐκ) deixa expressar o caráter condutor do método dialético, falta, contudo, explicitar como ela também implica em uma disposição de espírito, isto é, um comportamento fundamental necessário ao fazer filosófico.

Ora, se o método é condutor, a disposição fundamental do fazer filosófico em Platão consiste, portanto, em “deixar-se conduzir”. O “sair de casa” significa, sobretudo, “deixar-se conduzir para fora”, prerrogativa sempre iminente nos diálogos platônicos. Em *Sophista* (217c), quando Sócrates questiona o método expositivo que o Estrangeiro de Eleia pretende usar¹⁶, este lhe responde que depende de o interlocutor ser de tal modo que não cause dor (ἀλύπως), não seja inconveniente, não esteja em disposição conflituosa e seja fácil de conduzir (εὐήνως) – em suma, que não seja teimoso, turrão, cabeçaduro, mas que saiba ouvir, ser obediente às rédeas e deixar-se conduzir pelo diálogo. O método dialético só se faz possível mediante o cumprimento de tais disposições e tanto Céfalo quanto seus concidadãos parecem cumpri-las. Eles foram conduzidos a sair de Clazômenas, do outro lado do Mar Egeu, rumo a Atenas a fim de pôr-se na disposição da escuta de um diálogo. Eles deixaram-se mover pelo diálogo¹⁷. A segunda frase do introito reforça igualmente a

¹⁵ O sentido de “sair” é muito marcado na filosofia platônica em geral, sobretudo em razão do mito da caverna.

¹⁶ “Mas dize-me antes se, de costume, preferes desenvolver toda a tese que queres demonstrar, numa longa exposição [μικρῷ λόγῳ], ou empregar o método interrogativo [ἐρωτήσεων] de que, em dias distantes, se servia o próprio Parmênides ao desenvolver, já em idade avançada, e perante mim, então jovem, maravilhosos argumentos?” (Pl. *Sph.* 217c). Perceba-se que Platão faz aqui uma referência expressa ao diálogo *Parmênides*, indicando que o método a ser usado em *Sophista* – e, portanto, as exigências para o emprego de tal método – serão as mesmas que foram usadas em *Parmênides*.

¹⁷ Os comportamentos de Céfalo ao longo de todo o introito indicam que Platão não o considerava um mero sofista em busca do diálogo que Antifonte guardava de memória com intuito de aumentar seu próprio repertório argumentativo ou, então, ser um mero “guia turístico” que está a levar seus compatriotas a uma “excursão do saber”. Céfalo não é recebido por Adimanto, Gláucon ou Antifonte como um homem de negócios ou um debatedor, mas como um amigo. Todo o tratamento dispensado por Adimanto a Céfalo é muito íntimo e demonstra, portanto, proximidade ao seio familiar de Platão, embora não morasse em Atenas. Antifonte parece, aliás, lembrar-se de Céfalo com afeição. Ademais, como veremos, Céfalo cumpre todas as disposições de espírito para o fazer filosófico, comparecendo ao lugar do encontro e da conversa e deixando-se conduzir corajosamente à rememoração pela auscultação cuidadosa. Semelhante comportamento o torna, sobretudo, modelo da disposição filosófica, e não um mero caçador de discursos ou cicerone do saber.

prerrogativa do “deixar-se conduzir” ao construir uma imagem na qual Céfalo é tomado pela mão: “Adimanto tomando-me a mão afirmava ‘Saúde, ó Céfalo, e se tens necessidade de algo aqui dentre as quais nós [sejamos] capazes, indique’” (Pl. *Prm.* 126a)¹⁸. Platão nunca cria imagens à toa. O verbo grego que se sobrepõe na frase é a forma do particípio aoristo da voz passiva de “λαμβάνω”, indicando que o agente da ação foi tomado, possuído, agarrado, enfim. Ora, ser conduzido significa “já ter sido tomado”. Semelhante “deixar ser tomado pela mão” demonstra a disposição de Céfalo de ser conduzido. Há, ainda, uma indicação final no introito em que Platão remete a tais “conduzir” e “ser conduzido”, a saber, o convite de Adimanto a Céfalo para irem ao encontro de Antifonte: “Vamos em direção a ele” (Pl. *Prm.* 126c). Há, aqui, o convite a se deixar conduzir. Lembremos que Antifonte é quem guarda o diálogo de memória e, portanto, pode oportunizar o retorno à conversa entre Zenão, Parmênides e Sócrates. O convite para ir em direção a Antifonte é, sobretudo, um convite ao diálogo, à dialética.

As primeiras linhas do introito de *Parmenides* predizem, portanto, que o tema em voga no diálogo trata de um conduzir e de um deixar-se conduzir – em uma palavra, da dialética. Toda sequência e o exercício dialético final de *Parmenides* testemunham tal previsão.

A indicação do “sair de casa” (οἴκοθεν ἐξ) revelou, portanto, aspectos fundamentais tanto do método dialético quanto da disposição de espírito necessária para o fazer filosófico: o método mostrou-se como sendo essencialmente *condutor*¹⁹, ao passo que o *deixar-se conduzir* corresponde à disposição de espírito.

¹⁸ No original: “καί μου λαβόμενος τῆς χειρὸς ὁ Ἀδείμαντος, Χαῖρ’, ἔφη, ὦ Κέφαλε, καί εἴ του δέη τῶν τῆδε ὧν ἡμεῖς δυνατοί, φράζε”.

¹⁹ É digno de nota que as imagens que Platão cria em referência ao método filosófico encontram fortes correlatos no poema de Parmênides. Se Platão chama a atenção na primeira frase de seu diálogo para a necessidade de uma condução, o mesmo ocorre no poema. No preâmbulo, Parmênides escreve: “Os corcéis que me transportam, tanto quanto o ânimo me impele, conduzem-me, depois de me terem dirigido pelo caminho famoso da divindade, que leva o homem sabedor por todas as cidades [Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπί θυμὸς ἰκάνοι, πέμπον, ἐπεὶ μ’ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ’ ἄστη φέρει εἰδῶτα φῶτα:]” (*Parm.*, B1; tradução de SANTOS, 2002). Ademais, ainda no preâmbulo, é explícita a ação condutora das Heliades que levam o filósofo “da noite para a luz”. Veremos em nota que há vários pontos de contato entre os introitos do diálogo *Parmenides* e o poema do filósofo eleata. Os pontos de contato indicam não só uma referência tácita de Platão ao poema e, portanto, ao pensamento parmenidico, mas que Parmênides serviu de inspiração a Platão para compor introitos de modo a entregar elementos relevantes do método filosófico na cena dramática.

II

Não só o “sair de casa” (οἴκοθεν ἐκ) aponta para o método dialético na primeira frase do introito. Há mais duas referências importantes. Uma delas diz respeito ao local para onde Céfalo e seus compatriotas se dirigem: a ἀγορά de Atenas. Ἀγορά é o lugar de reunião, de encontro e de conversa. Céfalo não se dirige para qualquer lugar, mas para onde as conversas acontecem. Ademais, não se trata da ἀγορά de qualquer cidade, mas da que é, no tempo do encontro entre Céfalo, Adimanto e Gláucon – a saber, início do século IV a.C. –, o apogeu cultural de toda a Grécia. Céfalo bem sabe, portanto, para onde deve se deixar conduzir caso queira dispor-se ao diálogo. É igualmente significativo a recorrência que os introitos de Platão aludem à ἀγορά como local de encontro no qual se oportuniza o começo dos diálogos²⁰. À exceção de *Phaedrus*, todos os diálogos platônicos ocorrem entre os muros da πόλις, pois é nela que a conversa se faz possível. Πόλις e dialética são, portanto, inseparáveis. Tal afirmação marca, por sua vez, uma contraposição direta com o campo (ἀγρός), que é lugar de trabalho, da ocupação, lugar que não oportuniza σχολή e conversa. A ἀγορά, no entanto, não oportuniza só a conversa, mas, como já adiantado, ela também propicia o encontro. O verbo “ἐντυγχάνω” (“calhar de encontrar”) é outra importante referência à dialética na primeira frase do introito. Trata-se de uma composição entre a preposição “ἐν” (“em”) e o substantivo “τύχη” (“sorte”, “destino”, “acontecimento fortuito”, “acaso”). A indicação dada é que aquilo que é encontrado o é por acaso, isto é, não depende do querer ou da força de vontade de quem encontra. Não há uma trilha certa que leva, irremediavelmente, ao destino buscado. A referência aqui é, uma vez mais, ao método dialético. A dialética não dá garantias: seu procedimento não assegura um acesso infalível ao âmbito do inteligível. Tal como um guia que não garante aos que com ele se aventuram que todos chegarão ao destino, a dialética, enquanto método condutor, pode ou não levar ao embarço do inteligível. Contudo, se lá chegamos, só chegamos se tivermos sidos conduzidos por ela. Quanto à falta de garantias da dialética, podemos nos remeter à célebre passagem 341b/c da *Epistulae VII*:

Eis o que eu tenho de explicar acerca (...) daquilo de que me ocupo (...). De modo algum se pode falar disso, como em outras disciplinas, *mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade*, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria (tradução de SANTOS, 2008, p. 89) (grifo nosso).

²⁰ Vide, em especial, *Gorgias, Theaetetus e Menexenus*.

No original, a parte grifada é escrita da seguinte forma: “ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας περὶ τὸ πράγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν”. Uma tradução mais literal traria que aquilo de que Platão se ocupa não pode ser dito como nas outras disciplinas, “mas a partir de muita coabitação em torno da coisa mesma e da convivência”. Conviver e coabitar com a coisa mesma sugerem, precisamente, um movimento de insistência, um forçar-se continuamente junto ao assunto, um estar próximo “roçando” persistentemente aquilo de que queremos nos apropriar. Nesse atrito, no esfregar, continua Platão, aquilo a cujo respeito se assunta vai “ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρός πηδησαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει”, isto é, vai “repentinamente, como uma luz suscitada do fogo que pula, surgindo por si mesmo na alma e, que a partir de então, alimenta a si mesmo”. O “fogo que pula” nada mais é do que uma faísca, uma centelha que, provocada pelo atrito anterior, faz luzir a si mesma. Tal fagulha ou raio é o resultado do esfregar dialético e é nela que reside esse caráter da τύχη. A imagem do raio carrega bem o caráter do “acaso”. Pode-se tentar prever, estimar, enfim, mas jamais obter com precisão e garantia a direção ou o instante de seu acontecimento. Em outra imagem, talvez mais acertada, pode-se tomar a ideia de um naufrago que, *esfregando* alguns gravetos ou *atritando* algumas pedras, espera, torce e clama ao divino pela sorte (τύχη) de gerar uma faísca para acender uma fogueira. Por mais que se esforce, as condições podem lhe ser adversas, jamais propiciando a almejada faísca. A dialética carrega consigo o mesmo caráter fortuito.

Por sua vez, se o método é fortuito, a disposição de espírito fundamental do fazer filosófico em Platão consiste, portanto, em “πολλῆς συνουσίας περὶ τὸ πράγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν”, em muito coabitar e conviver em torno da coisa mesma, em muito dar voltas em torno do assunto – até que, como um raio, aquilo que se quer apropriar se mostre a partir de si mesmo. Mas como a disposição do “coabitar” (συνουσία) e do “conviver” (συζῶν) se deixam antever no introito de *Parmenides*? Coabitar e conviver é “estar presente junto”. Em grego, “estar presente junto” corresponde ao verbo “πάρειμι”, composto pela preposição “πάρα” (junto a) e pelo verbo “εἶμι” (ser). Em 126a e 127a, há duas referências ao “πάρειμι”: a primeira alude ao “estar presente” de Céfalo e a segunda, conjugada na primeira pessoa do plural, ao “estar presente” de Céfalo e seus compatriotas. Em 126a, Céfalo alega estar presente porque necessita de algo. A necessidade que move Céfalo, como veremos adiante, é escutar e rememorar. Ele está ali presente para escutar o diálogo que Antífonte guarda de memória. Ele coabita aquele lugar, isto é, faz-se presente ali para oportunizar o vir à tona do diálogo. Podia ele jamais ter calhado encontrar Adimanto e, conseqüentemente, Antífonte, mas só porque ele se fez

presente na ágora, isto é, colocou-se na disposição da conversa, buscando intimidade no cortejar persistente do que se quer apropriar, é que ele teve a ocasião (τύχη) de calhar de encontrar (ἐντυγχάνω)²¹ quem o levaria à possibilidade diálogo. Sem a disposição do coabitar (συνουσία), do fazer-se presente (πάρεμι)²² de Céfalo, o diálogo não poderia ter sido relembrado.

Coabitar (συνουσία), conviver (συζάω), estar presente junto (πάρεμι), enfim, correspondem, portanto, à disposição de espírito necessária para oportunizar, embora sem garantias, a ocasião (τύχη) da dialética.

A indicação do “ἐντυγχάνω” (calhar de encontrar) revelou, por conseguinte, aspectos fundamentais tanto do método dialético quanto da disposição de espírito necessária para o fazer filosófico: o método mostrou-se essencialmente *fortuito*, ao passo que o *fazer-se presente* (πάρεμι) no lugar da conversa (ἀγορά)²³ corresponde à disposição de espírito.

²¹ Proclo também chama atenção ao verbo “ἐντυγχάνω” encontrado em 126a de *Parmenides*. Entretanto ele segue um caminho interpretativo distinto e coadunado com os pressupostos do platonismo de sua época. Sobre o verbo em questão, diz Proclo: “Mesmo a afirmação de que quando esses homens chegaram a Atenas encontraram (*entychein*) imediatamente na ágora Adimanto e Gláucon, os irmãos de Antifonte, é uma expressão de outra reflexão teológica, a saber, que as almas sendo conduzidas para cima são grandemente ajudadas pela boa sorte (*agalthe tyche*), que organiza onde, como e quem eles devem encontrar para tomar posse da verdade que os salvará; e que não é apenas por bens externos que os dons de boa sorte servem às nossas necessidades, mas também naqueles poderes edificantes dentro de nossas próprias almas. (...) Portanto, é natural aqui que, à medida que as almas estão sendo levadas para o alto, elas, pelo acaso (*tyche*), são unidas por causas que contribuem para sua própria perfeição. (...) Mas o encontro é o resultado do próprio impulso do agente, em ambos os casos precisamos do funcionamento da causa que reúne as circunstâncias separadas, uma vez que a vontade de um indivíduo não pode realizar nada sem a cooperação de todas as coisas. Pelo acaso, então, as almas são levadas para o alto e encontram-se e unem-se às naturezas que são mais perfeitas do que elas mesmas” (*in Prm.* 664).

²² A interpretação do platonismo de Proclo entrega a seguinte reflexão sobre o verbo “πάρεμι” de nosso diálogo: “Prontidão, mostrada por ações, para participar do divino; eles abandonam seus modos ancestrais e familiares e gananciosamente se apegam aos bens mais perfeitos, não considerando isso como uma questão menor, mas como sua primeira e mais importante tarefa: ocupar-se com o divino. Pois como poderiam participar de favores divinos se não estivessem em condições de recebê-los? Em suma, a frase ‘Eu estou aqui’ [πάρεμι] é a expressão apropriada. Pois eles devem, primeiramente, por sua própria vontade, ter-se despertado para se afastar do corpo e depois procurar ansiosamente a ajuda de seus superiores. Quando eles estão assim dispostos, está pronto para eles o presente dos poderes superiores” (*in Prm.* 668).

²³ A referência à ἀγορά é outro ponto de contato importante entre o introito de *Parmenides* e o poema do pensador eleata. O poema narra que o filósofo é conduzido pelo “caminho famoso da divindade, que leva o homem sabedor por todas as cidades [ἄσται]” (*Parm.*, B1; tradução de SANTOS, 2002). A palavra usada por Parmênides é ἄσται (cidades), que é um sinônimo para πόλεις. No entanto “ἄσται” tem aqui o mesmo sentido de “ἀγορά”, isto é, o lugar da conversa, do diálogo. Quando Parmênides se refere ao caminho famoso que leva o homem sabedor por todas as cidades, ele remete a necessidade de se estabelecer um diálogo com a tradição filosófica. A introdução do poema é repleta de referências a filósofos que antecederam Parmênides, por exemplo, o dualismo “noite” e “dia” parece ser uma menção clara a Pitágoras. A indicação do “caminho famoso” parecer dizer que, para Parmênides, o filosofar exige

III

Trabalhamos, até então, com as palavras “οἴκοθεν ἐκ”, “ἀγορά”, “ἐντυγχάνω”, e “πάρειμι”, bem como a relação que elas detêm consigo mesmas, com o método platônico e com a disposição para o fazer filosófico. Todavia pode ser que o leitor se sinta inclinado a considerar que Platão nunca teve, de fato, a intenção chamar atenção para tais palavras e que a presença delas no introito é meramente ocasional. Pode ser que o mesmo leitor se incline a considerar, também, que o exercício exegético aqui proposto tenta extrair do texto platônico mais do que ele realmente pode e quer entregar²⁴. Sem dúvida tais inclinações são justas e naturais. Porém, se observarmos os introitos de outros diálogos e percebermos como tais palavras voltam a aparecer, talvez consigamos despertar no leitor a consideração de que haja, de fato, algo nelas que deva ser levado em consideração. Certamente não nos é aqui possível lidar com a totalidade dos introitos, nem mesmo com a análise detida de alguns poucos. Resta, contudo, fazer uma indicação sumária de como aquelas palavras gregas aparecem em outros introitos. Escolhemos aqui dois diálogos – *Symposium* e *Protagoras* – como exemplares que testemunham o aparecimento e a correlação de tais palavras.

O testemunho mais evidente se encontra em *Symposium*, cujas primeiras linhas quase parafraseiam a introdução de *Parmenides*:

uma apropriação prévia da tradição filosófica antecedente, ou seja, percorrer os caminhos conhecidos, famosos, que levam pelas cidades, seja Éfeso, Eléia, Clazômenas ou outras em que habitam os filósofos ilustres. Por isso ele chama a si mesmo como o “homem sabedor”, ele é o homem que conhece a tradição e dialoga com ela. Platão, a exemplo de Parmênides, chama a atenção para a mesma necessidade no introito. Sobre a indicação da existência de um diálogo com a tradição filosófica no preâmbulo do poema de Parmênides, vide *O sentido histórico-filosófico do Poema de Parmênides*, de Alexandre Costa.

²⁴ Trata-se de uma crítica que pode ser justamente imputada, por exemplo, à interpretação de Proclo. Como já adiantado, não seguimos aqui a interpretação ou o método interpretativo do pensador de Constantinopla, mas, como ele, acreditamos que os introitos dos diálogos antecipam elementos importantes do pensamento platônico. O método interpretativo de Proclo se notabiliza pelos seguintes passos: 1) tomar isoladamente palavras ou expressões do introito de *Parmenides*; 2) associar tais palavras ou expressões isoladas a seu elaborado sistema neoplatônico; 3) religar entre si aquelas palavras ou expressões tomadas isoladamente sob a linha de seu sistema neoplatônico, dando a impressão de que estavam desde o início em harmonia com ele. Assim, Proclo consegue fazer com que o texto platônico diga exatamente o que ele quer. Ao contrário de Proclo, procuramos observar se o que é dito em um introito se manifesta explicitamente nos demais e, assim, detectar a ocorrência de um padrão. A observação de tal padrão é o que pode nos legitimar a pensar o significado dos acontecimentos dos introitos no todo da obra platônica.

δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι. καὶ γὰρ ἐτόγγαμον πρόφην εἰς ἄστῳ οἴκοθεν ἀνίων Φαληροῦθεν: τῶν οὖν γνωρίμων τις ὄπισθεν κατιδὼν με πόρρωθεν ἐκάλεσε, καὶ παίζων ἅμα τῆ κλήσει, ὃ Φαληρεύς, ἔφη, ὄυτος Ἀπολλόδωρος, οὐ περιμένεις; κἀγὼ ἐπιστάς περιμένω (Pl. *Sym.* 172a) (grifos nossos).

Na tradução de Jorge Paleikat e José Cavalcante de Souza (1972, p.13) temos:

Creio que a respeito do que quereis saber não estou sem preparo. Com efeito, subia eu há pouco à cidade, vindo de minha casa em Falero, quando um conhecido atrás de mim avistou-me e de longe me chamou, exclamando em tom de brincadeira: “Falerino! Eh, tu, Apolodoro! Não me esperas?”. Parei e esperei²⁵.

Symposium traz a mesma correlação de palavras proposta em *Parmenides*. Se este trazia “οἴκοθεν”, “ἀγορά”, “ἐντυγχάνω” e “πάρειμι”, aquele traz “οἴκοθεν”, “ἄστῳ”, “τυγχάνω” e “πάρειμι”. “Τυγχάνω” é sinônimo de “ἐντυγχάνω” e significa, igualmente, “encontrar por acaso”. “Ἄστῳ”, por sua vez, tem um significado um pouco mais abrangente do que “ἀγορά”, correspondendo a “cidade”, em oposição a “campo” ou “subúrbio”. Todavia, apesar de “ἄστῳ” ser mais abrangente do que “ἀγορά”, ambas cumprem o mesmo papel nos diálogos: ser lugar do fazer-se presente (πάρειμι), do encontro (ἐντυγχάνω) e da conversa (dialética).

O introito de *Protagoras* contempla a mesma relação de sentidos. Embora não traga expressamente as palavras “οἴκοθεν ἐκ”, talvez seja o diálogo no qual Platão mais chama atenção ao movimento forçoso de “sair de casa”. Platão narra que Hipócrates, em plena madrugada, bate à porta de Sócrates e irrompe casa adentro (Pl. *Prt.* 310b). O intuito de Hipócrates era

²⁵ O texto platônico segue fazendo diversas outras referências ao coabitar (συνουσία) e ao estar presente junto (πάρειμι): “E ele disse-me: ‘Apolodoro, há pouco mesmo eu te procurei, desejando informar-me do encontro [συνουσίαν] de Agatão, Sócrates, Alcebiades, e dos demais que então assistiram [παρευνομένων] ao banquete, e saber dos seus discursos sobre o amor, como foram eles. Contou-mos uma outra pessoa que os tinha ouvido de Fênix, o filho de Filipe, e que disse que também tu sabias. Ele, porém, nada tinha de claro a dizer. Conta-me então, pois és o mais apontado a relatar as palavras de teu companheiro. E antes de tudo, continuou, dize-me se tu mesmo estiveste presente [παρεγένου] àquele encontro [συνουσία] ou não’. E eu respondi-lhe: ‘É muitíssimo provável que nada de claro te contou teu narrador, se presumes que foi há pouco que se realizou esse encontro [συνουσίαν] de que me falas, de modo a também eu estar presente [παρευέσθαι]” (Pl. *Smp.* 172a e b; tradução de PALEIKAT; CRUZ, 1972, p. 177).

avisar Sócrates a respeito da chegada de Protágoras à cidade e para que ambos fossem ao encontro deste, que era considerado o “σοφωτάτω μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν” – “talvez o mais sábio do momento presente”. Hipócrates queria arrastar Sócrates àquela mesma hora e, quem sabe, fazer com que ele convencesse Protágoras a dar lições a ele, Hipócrates. Sócrates, contudo, ciente de que Protágoras chegara à cidade havia três dias, sugere a Hipócrates que eles fossem à ἀλλή para esperar o dia clarear e conversassem a fim de “pôr à prova a resolução de Hipócrates” (Pl. *Prt.* 311b). Αὐλή é uma espécie de lugar ao ar livre, um pátio, e cumpre aqui o papel da ἀγορά. Pátio nada mais é que um lugar de reunião, de encontro (ἐντυγχάνω), de convívio, de fazer-se presente (πάρειμι), de conversa e descanso (σχολή). É importante como o diálogo marca o fato de que Hipócrates e Sócrates saem de casa para oportunizar um primeiro diálogo. Para Platão, é fundamental registrar o momento de saída da familiaridade. Platão não escreve que Sócrates serve, em sua casa, um chá a Hipócrates, ao que os dois discutem à mesa com biscoitos sobre as intenções deste de procurar Protágoras, mas, necessária e forçosamente, assinala a saída de ambos de casa em direção à ἀλλή. Por qual motivo teria Platão forçado a narrativa para que Sócrates e Hipócrates saíssem de casa, em plena madrugada, para irem em direção a um pátio? Definitivamente não soa um comportamento natural, mas um movimento necessariamente forçado para o qual se quer chamar atenção, tal como se Platão dissesse: “não se pode ter essas conversas em casa, é preciso romper com a familiaridade para que tais assuntos possam ser tratados adequadamente”. A atenção especial que o filósofo dá ao movimento de “sair de casa” no introito de *Protagoras* reforça nossa tese de que tal movimento não é aleatório nos introitos dos diálogos, mas, sim, demarca tanto um caráter metodológico da dialética (ser condutor) quanto uma disposição de espírito necessária ao fazer filosófico (deixar-se conduzir). Ademais, a alusão a lugares como ἀγορά, ἄστυ e ἀλλή marca a necessidade de criar a oportunidade do ἐντυγχάνω, isto é, de apostar no caráter fortuito da dialética colocando-se na disposição do “coabitar” (συνουσία), “conviver” (συζάω), do “estar presente junto” (πάρειμι). Essa relação entre ἐντυγχάνω e πάρειμι explicita-se já nas primeiras linhas de *Protagoras*. No primeiro plano do diálogo²⁶, iniciado por

²⁶ O diálogo *Protagoras* faz-se interessante, também, pelo fato de que parece possuir dois introitos. O primeiro ocorre no primeiro plano e se dá entre Sócrates e um Companheiro (309a-310a). A partir do momento que Sócrates começa a rememorar seu encontro com Hipócrates e Protágoras, ele nos apresenta um segundo introito (310b-311a) antes que o diálogo adentre nas discussões propriamente ditas. É nesse momento que Sócrates narra a visita de Hipócrates. Chamamos a passagem de 310b-311a de “segundo introito” porque ela ainda se move no âmbito cênico, que narra uma história

uma conversa entre Sócrates e um “Companheiro” (ἐταῖρος), este pergunta àquele em 309c: “ἀλλ’ ἢ σοφοῦ τι ἡμῖν, ὃ Σώκρατες, ἐντυχὼν πάρει;” (“Mas, ó Sócrates, apresentas-te ao encontro com algum sábio para nós?”). O verbo “πάρειμι” significa, aqui, “ir em direção a”, “apresentar-se”, ligado ao verbo “εἶμι” no sentido de “ir”. Contudo, “πάρειμι” em ambos os sentidos – “ser junto” e “ir em direção a” – detém como significado base comum um “fazer-se presente, apresentar-se”. Ora, quem “é junto” é “presente”; quem “vai em direção a” também “apresenta-se a”. A pergunta do “Companheiro” já explicita que para oportunizar o encontro fortuito (dialético) com o σοφός (com “o que é sábio”), é necessário, antes, pôr-se na disposição de espírito do πάρειμι.

A partir das indicações dadas, é notório como, de fato, Platão deixa entrever não só no *Parmenides* ou no *Symposium*, mas agora também no *Protagoras*, a relação essencial entre “sair de casa” (οἴκιον ἐξί), “espaço público de encontro” (ἀγορά; ἀύλη), “caráter fortuito do encontro” (ἐντυχάνω; τυγχάνω) e “colocar-se na disposição do encontro” (πάρειμι)²⁷.

Conquistadas as indicações que expressam tanto o caráter 1) condutor e 2) fortuito da dialética quanto as disposições de espíritos que lhes concernem respectivamente, a saber, 1) o deixar ser conduzido e 2) o coabitar, o fazer-se presente; resta voltarmos ao introito do diálogo *Parmenides* e verificarmos quais outros elementos constitutivos da dialética nos são ali antecipados.

IV

Após Adimanto tomar Céfalo pela mão, ainda nas primeiras linhas do introito, este é interpelado pelo irmão de Platão a indicar se tem necessidade de algo: “εἴ του δέη τῶν τῆδε ὧν ἡμεῖς δυνατοί, φράζεε” (“se tens necessidade de algo aqui dentre as quais nós [sejamos] capazes, indique”). O verbo δέω (ter necessidade) tem um lugar de destaque no introito, figurando cinco vezes entre 126a e 127a. Além disso, o substantivo “δέησις” (“necessidade”) aparece uma vez. Portanto, há seis indicações diretas a uma “necessidade” em um intervalo equivalente a uma página do diálogo. Platão, evidentemente, está tentando chamar a atenção para esta “necessidade” e isso se testemunha pelas falas que se seguem à interpelação de Adimanto:

introdutória, sem apresentar de modo expreso algum problema filosófico – o que só ocorrerá a partir de 311b.

²⁷ Pode-se, ainda, testemunhar a correlação de algumas dessas palavras em outros diálogos. Por exemplo, *Theaetetus* traz em seu introito (142a) a relação entre “ἀγορά” e “ἐντυχάνω”, ao passo que o introito de *Gorgias* (447a e b) associa “ἀγορά” e “πάρειμι”.

“Mas, por certo”, disse eu, “estou presente para isto mesmo, estou a necessitar de vós”.

“Dize a necessidade”, afirmava²⁸

(Pl. *Prm.* 126a).

A pergunta a ser feita é: em que consiste, exatamente, a necessidade afirmada por Céfalo? Ademais, como ela indica algo acerca das disposições de espírito necessárias para o fazer filosófico em Platão e de seu método?

O pedido de Adimanto é que Céfalo diga a necessidade que o conduziu de Clazômenas à ágora ateniense, atravessando todo o Mar Egeu sem, todavia, ter absoluta certeza de que calharia encontrar quem procurava. Sem dúvida trata-se de uma grande necessidade. Céfalo parece responder ao pedido de Adimanto, não de modo direto, mas apresentando um problema:

E eu disse: “Que nome era para o vosso irmão materno? Não me lembro, pois. Suponho que era criança quando da vez anterior vim aqui desde Clazômenas; mas já [há] muito tempo desde então. Para o pai [dele] parece-me, pois, por certo, [ser] o nome Pírilampo”²⁹ (Pl. *Prm.* 126b).

O problema de Céfalo é não lembrar (οὐ γὰρ μέμνημαι). Céfalo quer lembrar, trazer à memória. A necessidade que conduziu Céfalo àquele lugar de encontro é, precisamente, isto: *lembrar, trazer à memória*. O que Céfalo quer trazer à memória? Em princípio parece ser o nome do irmão materno de Adimanto e Gláucon³⁰. Mas o próprio Adimanto sabe que isso não constitui, de fato, a necessidade de Céfalo. Adimanto responde sumariamente à pergunta pelo nome do irmão materno e insiste, uma vez mais, para que Céfalo lhe diga aquilo que, de fato, quer saber (πυνθάνη) e que constitui sua maior (μάλιστα) necessidade. A pergunta de Adimanto não se dirige a uma necessidade qualquer, mas à maior de todas (μάλιστα), àquilo que realmente importa e que deve ser inquirido: “ἀλλὰ τι μάλιστα πυνθάνη;”³¹.

Diante da investida de Adimanto, Céfalo se vê obrigado a responder o que, sobretudo (μάλιστα), procura saber e, ao responder, ele aponta

²⁸ No original: “ἀλλὰ μὲν δή, εἶπον ἐγώ, πάρεμι γέ ἐπ’ αὐτὸ τοῦτο, δεησόμενος ὑμῶν.

Λέγοις ἄν, ἔφη, τὴν δέησιν”.

²⁹ No original: “καὶ ἐγὼ εἶπον: τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν τῷ ὀμομητρίῳ τί ἦν ὄνομα; οὐ γὰρ μέμνημαι. παῖς δέ που ἦν, ὅτε τὸ πρότερον ἐπεδήμησα δεῦρο ἐκ Κλαζομένων: πολὺς δὲ ἤδη χρόνος ἐξ ἐκείνου. τῷ μὲν γὰρ πατρί, δοκῶ, Πυριλάμπης ὄνομα”.

³⁰ Proclo interpreta a passagem citada pontuando que “a referência ao ‘não lembrar’ simboliza o esquecimento que as almas têm desde o nascimento” (*in Prm.* 670).

³¹ “Mas o que sobretudo inquires?”.

novamente para a memória. Ele quer ouvir os λόγοι ἀπομνημονεύοντες (Plat. *Prm.* 126c), os logoi guardados na memória. Há, aqui, uma referência explícita ao objetivo metodológico da dialética. O que este método visa enquanto método é, em sua formulação final, a *rememoração*³². Platão joga, aqui, com a teoria da anamnese e, ademais, concede-lhe o caráter de instância final do processo dialético. Se a dialética serve para algo, esse algo não é outra coisa senão *rememorar*. A partir das indicações dadas por Platão no introito de *Parmenides*, podemos dizer que a dialética pode ser definida em seu caráter metodológico como uma *condução fortuita que leva à rememoração*. Mas o que ela rememora? O que quer Céfalo rememorar, afinal? Em princípio, pode parecer que o que se quer rememorar são os próprios logoi, os discursos, mas devemos lembrar o que foi dito por Platão na *Epistulae VII*. Os logoi – juntamente com nomes, visões e sensações – correspondem ao que é esfregado (τριβειν) pelo fazer dialético. Seu esfregar, conforme ressaltado, conduz a um “não lugar” (ἄτοπον), que, por sua vez, é o “lugar” por excelência daquilo que não tem lugar algum porque não é uma coisa entre outras coisas, isto é, é o “lugar” do inteligível. O que se quer relembrar, portanto, não são os logoi, mas aquilo a que o esfregar dos logoi conduz – o inteligível.

O leitor pode, todavia, sentir-se propenso a considerar que o tema do inteligível – como aquilo para onde a rememoração aponta – está forçosamente introduzido na interpretação do introito analisado. Tal inclinação também é justa e natural. Contudo talvez fique mais clara a legitimidade de nossos apontamentos quando pensamos o movimento efetuado por Céfalo e o assunto mesmo do diálogo *Parmenides*. Céfalo e seus compatriotas querem, têm a necessidade de ouvir (θεόμεθα διακοῦσαι) os discursos (λόγοι) que Antifonte guarda de memória. Mas qual é o assunto desses discursos? Para onde levam? Para aquilo que constitui o assunto mesmo do diálogo *Parmenides* – a saber, a

32 É importante perceber como o tema do trazer à memória, rememorar, está o tempo todo presente no introito de *Parmenides*. O introito nos informa que, do ponto de vista dramático, há quatro camadas de memória acerca do diálogo entre Parmênides, Zenão e Sócrates. A primeira corresponde à memória de Pitodoro da conversa em que esteve presente; a segunda remete à memória de Antifonte, que escutou muitas vezes tal diálogo a partir de Pitodoro; a terceira remonta à memória de Céfalo; a quarta, por fim, remete à memória do próprio Platão, que, do ponto de vista dramático, presume-se haver escutado os diálogos de Céfalo e ter-se posto a transcrevê-los (vide Procl. *In Prm.* 625). É comum, nos diálogos platônicos, que um dos personagens seja instigado a lembrar, de memória, alguma conversa que se sucedeu no passado, mas quem é instigado a se lembrar da conversa quase sempre é um personagem que estava presente nela. *Parmenides*, *Symposium* e *Theaetetus* são as únicas exceções à regra. *Parmenides*, contudo, é o único diálogo em que Platão promove e chama a atenção para um jogo tão intrincado de camadas de memória. Portanto, se o próprio Platão chama a atenção para tal jogo de rememorar em um diálogo cujo assunto explícito é a dialética, não podemos ignorar a relação entre ambos os termos.

questão das formas, do inteligível. É o tema do inteligível que, afinal, conduz Céfalo a querer e necessitar ouvir os discursos. Céfalo sabe disso e, decerto, jamais atravessaria todo o Mar Egeu se não soubesse minimamente o assunto que permeou o diálogo de Zenão, Parmênides e Sócrates. Há um paralelo traçado entre o acontecimento dramático e as formulações filosóficas de Platão. Sob o aspecto dramático, os discursos que Antifonte guarda de memória são exercitados para que se possa chegar ao tema das questões relativas às formas, ao inteligível. Tal cena é um espelho criado por Platão para refletir o próprio movimento dialético de que o esfregar (τριβειν), o forçar dos discursos, é o que pode viabilizar a condução ao inteligível.

O introito contém ainda outra referência dada por Platão que remete à questão do inteligível. O texto assinala que Antifonte “agora se esforça mormente com cavalo, justamente como o avô e homônimo”³³ (Pl. *Prm.* 126c) e que, quando Adimanto, Gláucon, Céfalo e os demais chegaram à casa de Antifonte, este estava “entregando uma rédea para o ferreiro arrumar”³⁴ (Pl. *Prm.* 127a). É impossível não lembrar aqui da célebre alegoria da biga alada exposta no *Phaedrus* (246a-254e), quando Sócrates discorre “περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς [ψυχῆς]”, isto é, a respeito da ideia da alma e de como se dá o acesso desta às ideias. Sócrates alega que a alma

(...) assemelha-se a uma força natural composta de uma parrelha de cavalos alados e de seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compósitos. Inicialmente, no nosso caso o cocheiro dirige uma parrelha desigual; depois, um dos cavalos da parrelha é belo e nobre e oriundo de raça também nobre, enquanto o outro é o contrário disso, tanto em si mesmo como por sua origem. Essa é a razão de ser entre nós tarefa difícil e ingrata a direção das rédeas (Pl. *Phdr.* 246a e b; tradução de NUNES, 2011, p. 107).

A palavra para se referir à rédea aqui é “ἡνίοχησις”, que deriva de “ἡνιον” (“rédea”, “freio”). Não é a primeira vez que aludimos a tal palavra em nosso estudo. Quando investigávamos a primeira disposição de espírito que se coaduna com o caráter condutor da dialética, afirmamos que tal disposição é a de ser εὐήγιος – fácil de ser conduzido, obediente às rédeas³⁵. A referência em

³³ “νῦν γε κατὰ τὸν πάππον τε καὶ ὁμώνυμον πρὸς ἵππικῆν τὰ πολλὰ διατρίβει”.

³⁴ “χαλινόν τινα χαλκεῖ ἐκδιδόντα σκευάσαι”.

³⁵ Platão é pródigo em expor, ao longo de sua obra, a relação entre “fazer filosófico” e “ser obediente às rédeas”. Podemos citar, a título de exemplo, a passagem 496b de *Respublica*, quando Sócrates se

Parmenides às rédeas que precisam ser concertadas diz respeito à necessidade dessa correção do “deixar-se conduzir” e ao fato de que uma boa condução é pressuposto indispensável para se percorrer o caminho das ideias, do inteligível. Sobre tal caminho, Sócrates assinala:

Das outras almas, dos homens, a que melhor se esforça por acompanhar os deuses e com eles parecer-se, eleva a cabeça do cocheiro para o outro lado do céu e se deixa arrastar pelo movimento circular; porém, perturbada pelos cavalos, mal pode contemplar as essências [τὰ ὄντα]. A segunda melhor ora se ergue ora se abaixa, mas, sempre atarefada com os cavalos, percebe umas tantas essências e deixa passar outras. As demais almas também desejam ardentemente alcançar a parte superior e se afanam nesse sentido; porém, não sendo suficientemente fortes, caem para a parte inferior da abóbada, amontoam-se, machucam-se, procurando cada uma passar à frente de sua vizinha (Pl. *Phdr.* 248a; tradução de NUNES, 2011, p. 113).

A passagem acima deixa claro que o caminho a ser percorrido é o do inteligível, mas também deixa claro que todos nós, enquanto homens, assim como Antífote e seu avô, estamos o tempo todo lidando com cavalos³⁶, seja o de raça nobre ou o “companheiro da arrogância e da teimosia”. Por estarmos já sempre em tal lida, é necessário estar continuamente com as rédeas bem equipadas e preservadas, cuidando revisar nossa disposição de ser conduzidos – não raro, endurecida pelo longo trato com discursos e caminhos interpretativos solidificados.

Pois bem, do ponto de vista do método dialético, afirmamos que a “necessidade” tantas vezes reiterada por Platão diz respeito à rememoração, a uma recondução ao inteligível. Todavia, para qual disposição de espírito ela aponta? Céfalo responde nossa indagação na própria resposta ao apelo de Adimanto, quando este pede para aquele dizer de uma vez por todas o que sobretudo (μάλιστα) procura saber (πυνθάνη). A resposta é: “Estamos necessitados de escutar” (δεόμεθα διακοῦσαι). A necessidade do ponto de vista de uma disposição é “διακοῦσαι” (“escutar”) – palavra que, entretanto, não

refere a Teages e torce para que suas rédeas aguentem firme a fim de que ele não baixe das alturas da filosofia.

³⁶ São numerosas as referências que Platão faz a cavalos em suas obras. O próprio introito da *Respublica* traz uma corrida de cavalos (328a) como um dos motivos para convencer Platão a permanecer em Pireu. No entanto é provável que o mais significativo da menção a cavalos no introito de *Parmenides* seja, justamente, uma possível conexão com a condução a cavalos descrita no poema de Parmênides.

remete a qualquer escuta, mas a um “escutar com atenção”, uma ausculta cuidadosa, que atravessa (δία-) por inteiro aquilo que se quer escutar. Ora, o dispor-se à escuta ocupa, notoriamente, uma posição de destaque em um método que se pretende diálogo. Não há diálogo sem escuta. Contudo, além dessa evidência, a διακοῦσαι diz o modo da disposição do “deixar-se conduzir”. Se afirmamos o “deixar-se conduzir” como disposição necessária ao fazer dialético, então também deve-se responder o modo como tal condução opera – a saber, pelo ouvir, atravessando atenciosamente pela ausculta a totalidade do diálogo. A dialética é um método de condução que traz à memória, mas para poder ser conduzido (λαμβάνομαι/εὐήγιοσ) de modo que algo lhe venha ao encontro (ἐντυγχάνειν) na memória é necessário ouvir (διακοῦσαι). É pelo ouvir que se é conduzido e todos os diálogos platônicos dão testemunho de tal disposição. De modo geral, os textos platônicos trazem o diálogo de dois ou mais personagens, sem qualquer paridade de participação: quase sempre apenas um dos interlocutores fala enquanto o(s) outro(s) põe(m)-se a escutar (διακοῦσαι) e deixa(m)-se conduzir. Não raro, atribuímos a tais interlocutores ouvintes um papel menor no fazer filosófico do diálogo. No entanto são precisamente eles que experimentam a condução dialética ao “não lugar” (ἄτοπον), sofrem o susto diante do tema que se apresenta, forçados a deixar o lugar comum que habitavam (ὄπισθεν ἐκ) e, por conseguinte, são eles que filosofam de fato. Se nos detemos a analisar o que ocorre com o jovem Teeteto nos diálogos *Theaetetus* e *Sophista* e com Mênon ou Laques nos diálogos homônimos, percebemos que é a disposição de ausculta e obediência à condução que lhes permite assombrar-se embaraçosamente ante a estranha natureza daquilo que julgavam saber.

A indicação do “ter necessidade” (δέω) revelou, portanto, aspectos fundamentais tanto do método dialético quanto da disposição de espírito necessária para o fazer filosófico: o método dialético mostrou-se essencialmente uma recondução ao inteligível, uma *rememoração*, ao passo que a *ausculta cuidadosa* corresponde à disposição de espírito. A soma das três indicações acerca do método, dadas até o momento, mostra que este é “*condução fortuita que leva à rememoração*”. Tal método, contudo, pressupõe o acompanhamento de determinada disposição, apontada pela soma das sinalizações presentes no introito como um “*fazer-se presente (παρεῖναι) no lugar do encontro e da conversa (ἀγορά), deixando-se conduzir (λαμβάνομαι/εὐήγιοσ) à rememoração pela ausculta cuidadosa*”³⁷ (διακοῦσαι)”.

³⁷ A escuta cuidadosa constitui outro ponto de contato com o poema de Parmênides. No poema, o filósofo é impellido a ouvir, não é ele que discursa, mas a deusa. A ordem divina é clara: “Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste” [Εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας].

V

Resta-nos, por fim, identificar no desfecho do introito algumas indicações finais acerca do método e da disposição para o fazer filosófico em Platão, uma das quais corresponde à disposição do ἀσπάζομαι (“acolher com alegria”)³⁸. O texto relata que Antifonte, após informado sobre o motivo pelo qual Céfalo e seus compatriotas estavam presentes (παρεῖμεν), reconheceu Céfalo e o acolheu com alegria (ἠσπάζετο)³⁹. Mas como tal disposição do “acolher com alegria” é antevizível enquanto caráter metodológico da dialética? A *Epistulae VII* responde à pergunta. Em 344b, Platão assevera que esfregar nomes, discursos, visões e percepções pressupõe “refutações cordiais, perguntando sem inveja”. O “acolher com alegria” denota que a dialética não é heurística, não é briga e, portanto, não se deve servir dela como

(...) um brinquedo, usando-a constantemente para contradizer, e, imitando os que refutam, vão eles mesmos refutar outros, e sentem-se felizes como cachorrinhos, em derriçar e dilacerar a toda hora com argumentos quem estiver perto deles (Pl. R. 539b; tradução de PEREIRA, 2001, p. 356).

Elemento constitutivo do método dialético, a cordialidade se realiza na disposição do “acolher com alegria” seu interlocutor e é coadunada com a confiança (πίστις), que propicia o λόγος, o diálogo. A πίστις está na base de todo λόγος, de todo diálogo; toda conversa pressupõe confiança como alicerce. Se não confiamos, sequer damos ouvidos a quem nos fala. Sem πίστις, não há diálogo, porque não há acolhimento (ἀσπάζομαι), sem o qual, por sua vez, não há a cordialidade necessária ao fazer dialético. *Cordialidade* e *alegre acolhimento* denotam, respectivamente, o caráter metodológico da dialética e a disposição

O ouvir com atenção já é em Parmênides uma disposição necessária ao método filosófico (*Parm.*, BII; tradução de SANTOS, 2002).

³⁸ Há aqui mais um ponto de contato com o próêmio do poema de Parmênides. O filósofo narra: “e a deusa me acolheu de bom grado, mão na mão direita tomando [Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ δεξιτερῆν ἔλεν]” (*Parm.*, BII; tradução de SANTOS, 2002). Tal como o 1) “deixar-se ser conduzido”, 2) “colocar-se no lugar do encontro e da conversa”, e 3) “escutar com atenção”; o 4) “alegre acolhimento” também está presente no introito do poema de Parmênides. É pouco provável que tais disposições figurem no introito do diálogo *Parmenides* apenas por coincidência. Cabe lembrar que Céfalo também foi acolhido de bom grado por Adimanto, que o recebeu e tomou pela mão, assim como a deusa fez com o filósofo no poema.

³⁹ Em *Respublica*, em 328a, Platão registra que, antes do início do diálogo entre Sócrates e Céfalo, este acolheu aquele com alegria. Em *Euthydemus*, 273c, Sócrates, antes de iniciar o diálogo com Eutidemo e Dionisodoro, diz tê-los acolhido com alegria. Em *Charmides*, em 153b, Sócrates é acolhido com alegria por Querefonte e outros antes de iniciar o diálogo.

de espírito necessária ao seu empreendimento. A condução dialética é, portanto, invariavelmente cordial, ao passo que a disposição do “deixar-se conduzir” é sempre um alegre acolhimento.

Há, ainda, uma última indicação do fazer dialético que deve ser levada em consideração na análise do introito. Céfalo pontua que, ante a necessidade de ter os discursos de Zenão, Parmênides e Sócrates transcorridos, Antifonte hesitou primeiramente (πρῶτον ὄκνει) face ao que se apresentava por ser muito trabalhoso (πολὸν ἔργον εἶναι). A hesitação de Antifonte é a mesma de Parmênides quando instado por Sócrates e Zenão a expor o exercício dialético. Parmênides, em 136d, recorre às mesmas palavras de Antifonte para descrever o que vem pela frente – a saber, “muito trabalho” (πολὸν ἔργον)⁴⁰. Ambos hesitam porque sabem que o que se anuncia é a própria dialética enquanto esforço de “reavivar lembranças” (Pl. *Prm.* 137a), seja lembrando o conteúdo do diálogo, no caso de Antifonte, ou expondo o exercício dialético, no de Parmênides. As conexões entre as falas de Antifonte e Parmênides corroboram nossa tese de que a narrativa dramática que perpassa o introito espelha⁴¹ as próprias articulações do pensamento de Platão e, portanto, não configura qualquer violência interpretativa vislumbrar em tal narrativa aspectos fundamentais do método dialético e das disposições que o possibilitam.

Mas como a indicação da hesitação (ὄκνος) de Antifonte evidencia uma disposição de espírito necessária ao fazer filosófico e, ademais, para qual caráter metodológico da dialética ela aponta?

Quem melhor descreve a hesitação de Antifonte é o próprio Parmênides, que a compara ao que se passou com o cavalo de Íbico:

Sendo esse um cavalo de corrida e estando velho, ao estar atrelado a um carro pronto para competir, e tremendo, por conta de sua experiência, diante do que estava para acontecer (Pl. *Prm.* 137a; tradução de IGLÉSIAS; RODRIGUES, 2003, p. 51).

⁴⁰ Em *Sophista* (217b), o Estrangeiro de Eleia faz uma observação semelhante: “(...) defini-los claramente [os gêneros do sofista, do político e do filósofo], um por um, não é trabalho fácil nem pequeno [οὐ μικρὸν οὐδὲ ῥάδιον ἔργον.]” (tradução de PALEIKAT; COSTA, 1972, p. 138).

⁴¹ A favor de uma interpretação que propõe que os acontecimentos dramáticos do introito de *Parmênides* espelham o diálogo interno temos a posição de A. Priou (2018). Priou chama atenção para a complexa e “aparentemente desnecessária” cadeia de transmissão que o diálogo interno percorre até chegar a Céfalo. Tal cadeia, argumenta Priou, poderia ter se quebrado em algum momento, seja com Pitodoro, com Antifonte ou mesmo com Céfalo. Tais possibilidades de quebras, entre outras possíveis, representariam uma tentativa de Platão marcar no âmbito dramático questões que aparecem no diálogo interno, sobretudo a questão da participação: “the question regarding the possibility of the transmission or communication of the εἶδη to man - and the question of how the particulars, to which we have access, cohere into one whole, the εἶδος” (p. 19).

Parmênides acrescenta:

E parece-me, também eu, ao reavivar minhas lembranças, ter este grande temor: como deve alguém de minha idade atravessar a nado tal e tão grande oceano de argumentos? Entretanto, é preciso, vejo, satisfazer-vos (Pl. *Prm.* 137a; tradução de IGLÉSIAS; RODRIGUES, 2003, p. 53).

O mesmo tipo de hesitação é perceptível em diversos diálogos de Platão. Por exemplo, Sócrates também a descreve, em *Respublica*, quando instigado a avançar dialeticamente na investigação relativa aos “filhos e mulheres, e à criação, quando ainda são novos, no tempo que medeia entre o nascimento e a educação” (Pl. R. 450c; tradução de PEREIRA, 2001, p. 211):

Por esse motivo é que tenho certa hesitação [ᾄσχος] em tocar no assunto, com receio de que a minha exposição pareça uma aspiração impossível, meu prezado companheiro (Pl. R. 450d; tradução de PEREIRA, 2001, p. 211).

No mesmo diálogo, Sócrates tece a seguinte observação sobre se o Estado proposto é possível e, se sim, de que maneira o é:

Quando a vires e ouvires, hás-de ter um perdão absoluto, porque, como é natural, hesitei [ᾄσχομαι] e tive receio de expor doutrina tão paradoxal e de tentar analisá-la (Pl. R. 472a; tradução de PEREIRA, 2001, p. 248)⁴².

Qual é o sentido da hesitação de Antifonte, Parmênides e até mesmo Sócrates? Hesitam, afinal, a despeito do quê? Por qual motivo?

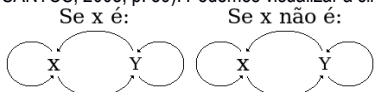
Antifonte e Parmênides respondem, respectivamente, em 127a e 136d-137a que a hesitação aponta para uma grande (πολὴ) atividade (ἔργον) que reaviva a memória (μεμνημένος) ou, ainda, para um oceano de discursos (πέλαγος λόγων). A hesitação aponta para a atividade dialética. Semelhante hesitação ocorre, obviamente, devido à sua grandiosa e exaustiva natureza. Entretanto, tal grandiosidade da dialética não alude meramente a seu caráter extenso, comprido, mas à sua natureza totalizante, global. Ao descrever a grandiosa atividade da dialética, Parmênides sinaliza precisamente semelhante caráter totalizante:

⁴² É sempre conveniente recorrer a outros diálogos quando tratamos de disposições de espírito que fomentam o fazer filosófico, recurso que ajuda a indicar que tal ou qual disposição não é peculiaridade de um diálogo específico, mas, em contrapartida, permeia toda a obra platônica.

(...) sobre o que quer que a cada vez hipotetizares como sendo ou como não sendo, ou como tendo qualquer outra afecção, é preciso investigar o que resulta em relação a isso mesmo <que é hipotetizado> e em relação a cada *uma* das outras coisas, qualquer que escolheres, e, do mesmo modo, em relação a várias delas e em relação a todas elas juntas. E as outras coisas, por sua vez, é necessário investigar tanto em relação a si mesmas quanto em relação a qualquer outra coisa que a cada vez estiveres escolhendo, quer hipotetizes como sendo o que tenha hipotetizado, que como não sendo. <É preciso tudo isso> se deves, tendo-se exercitado completamente, distinguir, como um mestre, o verdadeiro (Pl. *Prm.* 136b e c; tradução de IGLÉSIAS; RODRIGUES, 2003, P. 51).

Trata-se de uma orientação a respeito de uma apreensão global do investigado, aludindo tanto às consequências da hipótese de este investigado ser quanto ao que resulta caso ele não seja; ademais, as consequências do ser ou não ser do investigado devem ser pensadas em relação tanto a ele mesmo quanto a qualquer outra coisa proposta⁴³. Desde o ponto de vista metodológico, a dialética deve, portanto, exigir para si uma completude no modo de tratar o investigado. Todavia, a referência à obra *Respublica* denota haver algo a mais acerca da natureza dessa grande atividade para além de sua tendência globalizante e que é, também, motivo de hesitação – a saber, seu caráter *paradoxal* (παράδοξον). Não só Sócrates, em *Respublica*, mas, sobretudo, Parmênides têm plena consciência a respeito desse caráter exaustivo e paradoxal do método dialético, o que é testemunhado por toda a segunda parte de *Parmenides*. Todas as suas hipóteses acerca do “*um*” nos enredam precisamente em uma trama de paradoxos tanto acerca de sua existência quanto de sua não existência. Contudo, é a primeira parte do diálogo que contempla o mais importante dos paradoxos. Tal paradoxo consiste em entender como as formas, elas mesmas, podem ser “em si e por si” (αὐτὴ καθ’ αὐτήν) sem, entretanto, incorrerem nos pressupostos ontológicos que possibilitam as críticas que Parmênides faz à teoria das ideias do jovem

43 Percebe-se, aqui, que Platão opera um *movimento circular*, englobando completamente aquilo que é investigado. Tal movimento corresponde ao próprio modo como geramos intimidade com o assunto, como devemos conviver e coabitar com o investigado, dando voltas em torno do assunto até que ele se mostre como um “relâmpago que brota na alma e alimenta a si mesmo” (Pl. *Ep. VII.* 341c/d; tradução de SANTOS, 2008, p. 89). Podemos visualizar a circularidade do movimento da seguinte forma:



Sócrates. É esse paradoxo que faz Parmênides perguntar ao jovem Sócrates “o que então farás acerca da filosofia? Para onde te voltarás, sendo isto tudo desconhecido?” (Pl. *Prm.* 135c).

Por fim, convém lembrar que a palavra grega “παράδοξον” significa “contrário à expectativa”, “contrário ao que aparece imediatamente”, indicando que o sentido de paradoxo está íntima e metodologicamente coadunado com o caráter de “sair da familiaridade” (οἴσθην ἐκ) da dialética. Eles se pertencem visceralmente. Agora, se, conforme asseverado, é este “sair de casa” (οἴσθην ἐκ) que entrega o caráter condutor da dialética, então tal condução será sempre uma condução paradoxal no que tange tanto ao “para onde” essa condução leva (ἄτοπον) quanto ao “modo” como ela o faz. Como assim? Se a dialética é uma “condução paradoxal”, é precisamente porque aquilo para o qual ela conduz é, ele mesmo, um paradoxo. A natureza das formas não é outra senão ser um παράδοξον. Não por se opor ao que aparece, ao sensível, mas por ter uma *natureza completamente distinta do sensível* (contra-aparente), “em si e por si” – o que não significa necessariamente ser separado (χωρῆς) dele. O contra-aparente requer o tempo todo, por natureza, o aparente. Por outro lado, se lembrarmos que a dialética opera por meio de um forçar, um contrapor (τρίβειν), enfim, nomes (ὀνόματα), definições (λόγοι), visões (ὄψεις) e percepções (αἰσθήσεις) – e estes pertencem ao âmbito do sensível –, então a dialética opera de modo para-doxal ao contrapor nomes, definições, visões e percepções. *A dialética contrapõe aparente e aparente, sendo, portanto, radicalmente para-doxa.* Só porque essencialmente paradoxal – por contrapor, forçar, esfregar (τρίβειν), aparente e aparente – é que a dialética enquanto método pode fazer luzir o que se esconde no aparecimento do aparente – ou, nas palavras de Platão, fazer com que “aquilo de que a filosofia se ocupa” – as ideias – possa surgir “repentinamente, como uma luz suscitada do fogo que pula, surgindo por si mesmo na alma e, que a partir de então, alimenta a si mesmo” (Pl. *Ep.* VII, 341c/d).

As indicações apresentadas esclarecem o caráter global e paradoxal do método dialético presente nas hesitações de Antifonte e Parmênides. Resta, contudo, melhor compreender o sentido da disposição de espírito que as acompanha.

A “hesitação” (ἄκνως) é, indubitavelmente, ela mesma uma disposição de espírito, que só se manifesta na tomada de consciência do que há por vir. Hesitar é reconhecer a grandeza do que se anuncia e, portanto, não se portar de forma displicente ou arrogante. É saber que não dominamos o método como quem detém um saber rijo e consolidado, mas que seremos por ele dominados e lançados ao espantoso. Por outro lado, tal hesitação não pode ser

uma disposição paralisante – ao contrário, deve fornecer o modo adequado do começar dialético. Tal começo deve ser essencialmente corajoso ante a grandeza do que se apresenta. É necessário ter coragem para, nas palavras de Parmênides, “atravessar a nado tal e tão grande oceano” sem saber o que nos espera do outro lado ou mesmo se conseguiremos transpô-lo. Um começo sem hesitação, entretanto, não é corajoso, mas temerário ou, então, ignora o que vem pela frente. A hesitação é necessária à coragem. O cavalo de Íbico sabe o que o espera e o perigo que espreita sua atividade, mas sabe também que ela é necessária e urgente. Antifonte e Parmênides hesitam ante o que lhes é pedido, mas têm plena consciência da necessidade (δέησιν) de fazê-lo. Quanto à grandiosa atividade (ἔργον) que lhe é requisitada, Parmênides afirma: “é necessário” (δεῖ) (Pl. *Prm.* 137a). Eis a necessidade (δέησιν) tão reiterada por Platão na primeira página de *Parmenides* e que motivou Céfalos a atravessar o vasto Mar Egeu. Tal atitude de coragem é solicitada diversas vezes ao longo de toda a obra platônica. No diálogo *Sophista*, em 242a, por exemplo, o Estrangeiro de Eleia demanda coragem do jovem Teeteto ante a necessidade de enfrentar as teses de Parmênides, ao que ele lhe responde: “Nada deve deter-nos!”. Teeteto sabe o tamanho da empresa que se anuncia, mas não se deixa paralisar; ao contrário: ao longo de algumas passagens do diálogo, sua hesitação propiciará a disposição necessária para avançar, não de modo temerário, mas corajoso. A disposição de espírito necessária ao fazer filosófico na passagem final de nosso introito se manifesta, portanto, como “coragem”, propiciada desde a hesitação ciente do caráter global e paradoxal da dialética.

Conclusão

A análise do introito do diálogo *Parmenides* viabilizou diversas indicações quanto às disposições de espírito necessárias ao fazer filosófico e ao método que o põe em movimento. A soma de tais indicações resulta no fato de que a disposição propiciadora do fazer filosófico é antevizível como um “*fazer-se presente (παρεῖναι) no lugar do encontro e da conversa (ἀγορά), deixando-se conduzir (λαμβάνομαι/εὐήμιος) corajosamente à rememoração pela auscultação cuidadosa (διακοῦσαι)*”. Por sua vez, a soma das indicações dadas acerca do método permite compreendê-lo como uma “*condução fortuita, global e paradoxal que leva à rememoração*”.

Há, decerto, outras indicações metodológicas e de disposições no presente introito. Contudo nossos próprios limites exegéticos impedem de avançarmos. Cumpre, assim, este pequeno comentário ser incentivo para uma guinada interpretativa acerca do que realmente significam os introitos platônicos.

Referências

- ALLEN, R. E. *Plato's Parmenides*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- BRISSON, Luc. *Platon: Parménide*. Paris: GF-Flammarion, 2011.
- BRUMBAUGH, R. S. *Plato on the One. The Hypotheses in the Parmenides*. New Haven: Yale University Press, 1961.
- BURNET, I. (ed.) *Platonis Opera, tomus II*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1901.
- _____. (ed.) *Platonis Opera, tomus III*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1903.
- CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London: Routledge and Kegan Paul, 1939.
- COSTA, A. “O sentido histórico-filosófico do Poema de Parmênides”. In: *Anais de Filosofia Clássica*, v. 1, n. 1, 2007, p. 92-128.
- COXON, A. H. *The Philosophy of Forms: An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides*. Assen: Van Gorcum. 1999.
- DELCOMMINETTE, S. “A segunda navegação e dialética de Sócrates”. In: *Revista Archai*, n. 16, 2016, p. 305 -330.
- DUKE, E. A., HICKEN, W. F., NICOLL, W. S. M., & ROBINSON, D. B. (eds.) *Platonis Opera, tomus I*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1995.
- GADAMER, H.-G. “Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief”. In: *Griechische Philosophie*. t.2. Gesammelte Werke, Bd. 6. Tübingen: Mohr, 1985 [1964], p.90-115.
- HERMANN, A. *Plato's Parmenides: Text, Translation & Introductory Essay*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010.
- IGLÉSIAS, M., RODRIGUES, F. *Platão. Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2003.
- KAHN, C. *Platão e o diálogo pós-socrático: O retorno à filosofia da natureza*. São Paulo: Loyola, 2019.
- MILLER, M. *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- MORROW, G.R., DILLON, J.M. (ed.) *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- NUNES, C. A., *Platão. Fedro*. Belém: 2011.
- PEREIRA, M. H. R. *Platão. A república*. 9ª. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PRIOU, A. *Becoming Socrates: Political Philosophy in Plato's Parmenides*. Rochester: University of Rochester Press, 2018.
- ROHDEN, L. “Hermenêutica e[m] resposta ao elogio da verdadeira filosofia

- da Carta Sétima de Platão”. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*, 54(127), 2013, 25-42.
- SANTOS, J. T. *Platão. Carta VII*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Para ler Platão - tomo 1: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Parmênides. Da Natureza*. São Paulo: Loyola, 2012.
- SAYRE, K. M. *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's Parmenides*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996.
- SCOLNICOV, S. *Plato's Parmenides*. California: University of California Press, 2003.
- SLINGS, S. R. (ed.) *Platonis Rempublicam*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 2003.
- SOUZA, J. C., PALEIKAT, J., COSTA, J. C. *Platão. Diálogos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- SPINELLI, M. “Platão e alguns mitos que lhe atribuímos”. In: *Trans/Form/Ação*, 30(1), 2007, p, 191-204.
- TABAK, M. *Plato's Parmenides Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan, 2015
- TAYLOR, T. *The Works of Plato, viz. His Fifty-Five Dialogues and Twelve Epistles*. London: T. Taylor, 1804.
- TURNBULL, R. G. *The “Parmenides” and Plato's Late Ontology*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- WHITAKER, A. K. *Plato: Parmenides*. Newburyport: Focus, 1996.

Email: estevaolemoscruz@yahoo.com.br

Recebido: Março/2019

Aprovado: Julho/2020