

Projeto de Pós-Doutorado: Sobre o conceito platônico de *tó metaxú*: ontologia, epistemologia, experiência cultural e cosmologia.

Supervisão: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Candidato: Prof. Dr. Rodolfo José Rocha Rachid

Objetivos gerais: Recensar as aparições do termo *tò metaxú* nos *Diálogos* de Platão, examinando suas implicações ontológicas e epistemológicas para a compreensão da teoria das Formas assim como para a reavaliação do estatuto gnosiológico da realidade fenomênica. Pretendo examinar a noção de *tò metaxú* no corpus platônico, particularmente (i) n' *A República*, relativo à *dóxa* como um intermediário entre o conhecimento e a ignorância, (ii) n' *O Banquete*, correlato a Eros como Nume intermediário entre o divino e o mortal, (iii) no *Teeteto*, referente à percepção, *aisthésis*, como *metaxú* entre percipiente e percebido, adstrito à tese do homem medida, (iv) no *Timeu* concernente ao receptáculo, certa espécie invisível e sem forma, participando do inteligível (*metalambánon toû noetoû*, *Tim.* 51b), pensado como espécime intermediária entre o paradigma ingênito e incorrupto e o corpo gênito aparente e corrutível, *locus* onde se dá o engendramento do cosmo animado. A atual pesquisa visa retomar resultados teóricos obtidos em minha tese de doutorado concernente à noção de dialética na obra do filósofo ateniense, atestados em artigos publicados¹ que salientam a hipótese interpretativa de uma hermenêutica cultural, entendendo-se por culto a interpelação do divino pelo humano.

Objetivos específicos: Elaborar pelo menos dois artigos acadêmicos relacionados à compreensão de *tó metaxú*. A esses artigos pretendo reunir meus textos já editados, visando à publicação de um livro dedicado aos

¹ Na bibliografia indico meus artigos nos quais desenvolvo essa hipótese hermenêutica que não confina o entendimento do texto em uma linguagem descritiva, buscando interpretá-lo também em uma linguagem expressiva que incorpora presumíveis lacunas e antinomias, evidenciadas na escrita do filósofo ateniense, exemplificadas em *República* VI na suposta incapacidade socrática de definir a ideia do Bem assim como na incerteza do filósofo em *Fedro* 269 b em relacionar a descoberta do método de divisão por formas à dialética. Por hermenêutica cultural entendo o modelo interpretativo de codificação das formas sagradas existentes na religião grega arcaica e clássica, presentes na polis ateniense, em uma linguagem que se pretende uma *epistème*.

estudos platônicos. O projeto possui como intento específico refinar e aprofundar minha hipótese hermenêutica de entendimento do texto clássico, especialmente de Platão, almejando reconstituir as fontes e os autores que dialogam com o referido corpus a fim de redimensionar o estatuto do *lógos* grego, em que se articulam as linguagens descritiva e expressiva.

Justificativa: Em conferência ministrada na USP e publicada na França, Francis Wolff demonstra a paulatina transição de um regime magistral da verdade para um regime democrático da verdade, coetânea à constituição da polis ateniense clássica e atestada na análoga passagem do *lógos* do poder para o poder do *lógos* ², evidenciada na gênese das formas discursivas relativas à dialética, à retórica e à ciência. Em que medida a dialética no corpus deve ser entendida nos estritos limites da lógica classificatória como gênero específico, distinto da retórica e da ciência? Pode-se afirmar a existência da dialética *stricto sensu* na obra do filósofo ateniense, conjugando em sua arte retórica e ciência? ³ O projeto propõe examinar a noção de *tó metaxú* sob a ótica de um redimensionamento do *lógos*, em que os aspectos mítico e racional, retórico e epistêmico, lógico e cultural não são mais pensados como termos antitéticos, mas como momentos constitutivos da *démarche* dialética, pela qual o conceito platônico de intermediário adquire relevância estratégica na compreensão de sua ontologia e epistemologia, privilegiando a valência ontológica da imagem a fim de discriminar os múltiplos gêneros e formas da inteligência, presentes nos diálogos intermediários e finais.

² Wolff (2016:33). O helenista francês define três quadros institucionais correlatos a três formas respectivas de argumentação existentes na pólis, referentes à retórica, à dialética e à ciência; (i) as Assembleias, os tribunais e as reuniões comemorativas são os lugares chave da retórica, onde se afere em matéria jurídica, a isegoria democrática, definida pelo direito igual dos cidadãos de se expressarem segundo regras antilógicas; (ii) as reuniões privadas ou diatribes configuram o *locus* da dialética, cujo procedimento argumentativo se manifesta em duas teses contraditórias e no qual um dos adversários da lide é submetido ao escrutínio de seu opositor; (iii) a transmissão do saber compõe, por fim, o âmbito da ciência, cujo quadro institucional impõe regras ao discurso epistêmico, adstrito, para Wolff, ao enunciado axiomático e à demonstração de proposições verdadeiras, afastando-se tanto da dialética quanto da retórica.

³ Francis Wolff salienta o escopo platônico em tornar a dialética uma retórica científica, entendida como ciência da persuasão, operando tanto no espaço público do auditório universal quanto na esfera privada da psicagogia. Cf. Wolff (2016:33): “Ce lien indéfectible de la rhétorique avec les lieux de la démocratie est reconnu aussi par Platon (voir *Gorg.* notamment 452e et aussi 454b, 456b, 502d-e, etc.). En revanche, l’intention du *Phèdre* est d’étendre la portée de la rhétorique et de montrer que ce qui passe pour une technique de parole publique réservée aux assemblées populaires pourrait être à bon droit étendu aux réunions privées (voir 261 a-b)”.

Cronograma de Atividades: No primeiro e segundo semestres procederei ao levantamento das fontes e da fortuna crítica, concernentes ao objeto de estudo, priorizando a leitura e interpretação do corpus platônico. No terceiro e quarto semestres elaborarei os artigos vinculados ao tema do projeto. No primeiro artigo pretendo deslindar os nexos entre cosmologia, ontologia e epistemologia no entorno da mencionada noção de *tó metaxú*, privilegiando o *Timeu*, *República* e *Teeteto*. Mediante a definição de Eros não como um Deus mas como Nume visio demonstrar em meu segundo artigo como Platão incorpora mediante a récita de Diotima de Mantineia n' *O Banquete* os elementos culturais presentes nas estruturas míticas gregas, cujo sinal costumeiro e numinoso preconizado por Sócrates no *Fedro* constitui emblema relevante, para se pensar a teoria do conhecimento sob a perspectiva hermenêutica proposta.

Desenvolvimento: A contemporaneidade, centrada na crítica à filosofia do sujeito, nos ofertou a imagem de um Platão idealista, cujo racionalismo preceitua o âmbito fenomênico como insidioso e especioso, obstando a apreensão cognitiva da ideia, de modo que o filósofo ateniense se converteu, para nossos coetâneos, o arauto do que Michel Foucault convencionou chamar de a tradição logocêntrica da metafísica clássica, cindindo os domínios do *lógos* e das paixões, da essência e dos fenômenos, da ideia e da aparência, defendendo a superveniência ontológica da essência ante o fenômeno. Porém, uma relevante e estratégica noção permeia o corpus platônico, permitindo-nos reavaliar o estatuto ontológico e epistemológico da imagem, relativa à noção de *tó metaxú*, concebida como intermediário, instituindo o campo fenomenal como etapa necessária e imprescindível ao percurso de verificação epistêmica, à medida que realiza o liame entre as dimensões aparentemente antitéticas, para a citada tradição, do sensível ao inteligível. Pretendo discernir os momentos fundamentais em que o termo aparece, relativo (i) n' *A República V* à opinião como mediação entre o sensível e o inteligível, entre a ignorância e o conhecimento, (ii) no *Teeteto* a *tò metaxú* como sendo o fenômeno perceptivo resultante do nexo entre o percipiente e o percebido mediante a exposição da tese do homem medida proferida por Protágoras, (iii) n' *O Banquete* referente ao encômio de Eros, louvada por Diotima, como o intermediário numinoso entre o divino e o humano, rejeitando as prédicas anteriores dos convivas que o

identificavam a um deus, (iv) no *Timeu*, correlato à hipótese do receptáculo como o terceiro gênero (*tó d'en hô gignetaí*, 50 b) entre os entes sensíveis e as formas. Em todos os casos, o território do visível, onde se revela a vigência do reino doxástico e fenomênico, intermediário entre o ser e o não-ser, a ciência e a ignorância, atestado antes em *República V 477 b*⁴, se associa a um modo de conhecimento, cujo escrutínio dar-se-á ineludivelmente pela remissão ao *lógos*.

Considerado como um dos diálogos centrais para o entendimento dos problemas epistemológicos desenvolvidos por Platão e concernente ao seu período de maturidade, o *Teeteto* se apresenta como uma espécie de grau zero filosófico para a compreensão da teoria do conhecimento. Na Grécia clássica, *locus* longínquo à moderna fragmentação do saber, inexistem fronteiras demarcadas entre ética, epistemologia, estética e ontologia, de modo que os argumentos gnosiológicos expostos no diálogo provêm da necessidade deontológica de diferenciar a postura filosófica socrática do raciocínio erístico sofístico. A complexa estrutura dramática e narrativa do diálogo, articulando as múltiplas temporalidades e espaços cênicos, implicados na construção textual, evidencia tanto em seu aspecto formal quanto material o caráter zetético e não dogmático da discussão, uma vez que o conteúdo dialógico diz respeito às anotações feitas por Euclides de Mégara do relato socrático de seu encontro com o jovem Teeteto, iniciado na ciência matemática, e com seu mestre Teodoro de Cirene, do qual não há fontes históricas além do próprio Platão e Xenofonte e que serão lidas ao patrono da escola megárica e a Térpsion por um escravo. Embora o *Teeteto* seja inserido nos diálogos intermediários, nos quais há a prevalência da Teoria das Formas, sua forma se liga aos diálogos socráticos aporéticos, enfatizado pelo emprego do verbo *aporéo* em *Teeteto* 145 d. Tendo introduzido a questão ao personagem homônimo se o aprender (*tò manthánein*) não é o tornar-se mais sábio (*tò sophóteron gígnesthai*) a respeito daquilo que se aprende (*perì hò mantháneì*) (*Teet.* 145 d), Sócrates institui a refutação, *elénkhos*, em torno das prováveis definições de ciência.

⁴ Remeto o leitor à definição de *tó metaxú* em *República V* circunscrita à *dóxa*. Cf. Rachid (2020, p.7) “Se o conhecimento (*gnôsis*) incide sobre o ser (*tó òn*) e a nescidade (*agnoía*) sobre o não ser (*mé òn*), há, precisamente, um intermediário entre o ser puro e o não ser absoluto, entre os horizontes ôntico e meôntico, entre a luz diurna e a noite escura, entre a ciência (*epístème*) e a ignorância (*agnoías*) que é a opinião (*Rep. V 477 b*). A opinião é entendida como intermediário entre, de um lado, a plenitude do ser e de sua inteligibilidade, revelada pela posse da ciência e, de outro, o recôndito lugar do esquecimento, partilhado pela ignorância”.

A primeira definição de *epistême* dada por Teeteto colige quatro verbos referentes para a epistemologia platônica, *dokéo*, *aisthánomai*, *epistánomai*, *phaínomai*, reiterando o jogo semântico entre os campos gnosiológicos da aparência, do verossímil, do conhecimento e da percepção.⁵ Tendo associado a *epistême* ao âmbito do parecer e, por conseguinte, do fenomênico transiente, o *lógos* primeiro de Teeteto permite a Sócrates a referência explícita à afirmação de Protágoras de que o homem é “a medida de todas as coisas” (*pánton chremáton métron*), por um lado, “dos entes que são” (*tôn mèn ónton hos ésti*), e por outro, “dos não entes que não são” (*tôn de mè ónton hos ouk éstin*) (*Teet.* 152 a). Preconizado o caráter metabólico transiente da percepção, Sócrates infere que nada, em si e por si, é um (*hèn mèn autò kath'autò oudén esti*), não podendo designar nada como algo (*tí*) (*Teet.* 152 d), deduzindo que é da translação (*ek phorás*) e do movimento (*kinéseos*) assim como da mistura umas com as outras (*kráseos pròs allela*) que devêm todas as coisas (*gígnetai pánta*) (*Teet.* 152 d). O aspecto móvel da *aisthésis*, na qual algo parece ser ora grande a um percipiente, ora pequeno a outro, remete de modo iniludível à invectiva platônica à má retórica no *Fedro*, à medida que os litigantes (*antidikoi*) efetuam nos tribunais a arte antilógica, fazendo as mesmas coisas parecerem aos cidadãos, ora justas, ora injustas, ora boas ou o contrário (*Fedr.* 261 d). Tanto no plano epistemológico quanto no retórico se afere o escopo platônico de superar a natureza transiente e especiosa do *lógos*, pois se no *Fedro* há a superação do lado sinistro da retórica pela dialética, no *Teeteto* se delimita a original teoria da percepção, depurada, porém, do relativismo sofístico, que preceitua o *lógos* cambiante oriundo de percepções várias. Essa mencionada teoria, fundada no paradigma da visão, permite a reavaliação do estatuto ontológico da relação entre percipiente e percebido, retomando elementos

⁵ David Sedley retamente demonstra haver uma demarcação tênue entre ética e epistemologia no *Teeteto*, rejeitando a ulterior divisão propugnada pela tradição platonista tardia (later Platonist tradition) em lógica (conhecimento formal), física e ética (conhecimentos materiais), uma vez que o *télos* platônico se concentra na distinção entre, de um lado, discursos que se pretendem verdadeiros e, de outro, *lógoi* que visam ser verossímeis. Cf. Sedley (2010, p. 64): “At *Timaeus* 29 b3 – d3 he distinguishes just two kinds of discourse (*lógos*): inherently unstable discourse about the sensible world, in other words, physics; and inherently stable discourse about being. The latter kind of discourse acquires its stability from the fact that its proper objects are Forms, entities not subject to change”.

fulcrais do campo perceptivo, exposto em *República VI*, relativos ao poder de ver e de ser visto (*tèn tou horân te kai horásthai dýnamin*) (*Rep. VI 507c*).⁶

Estabelecido o argumento de que nada é, no campo fenomenal, em si e por si (*medèn autò kath'autò hén òn*), Sócrates aquiesce que as cores aparecerão como geradas a partir da projeção dos olhos (*ek tês prosbolês tón ommáton*) em direção à translação adequada (*pròs tèn prosékousan phoràn*) (*Teet.* 153e) e o que afirmamos ser cada cor não será nem o que projeta (*tò prosbállon*) nem aquilo sobre o que se projeta (*tò prosballómenon*), mas algo intermediário (*metaxú ti*) surgido peculiar para cada um (*hekásto ídion gegonós*) (*Teet.* 154a). Assim como a *dóxa* em *República V* é definida como intermediário (*tò metaxú*) entre a sabedoria e a ignorância e Eros no *Banquete* é visto como *metaxú* entre o divino e o humano, no *Teeteto* o liame adveniente do percebido e do percipiente também é um intermediário. O emprego de determinado léxico para exprimir processos cognitivos e ontológicos não é aleatório e expõe o intento platônico de compor uma malha terminológica a fim de examinar os níveis de realidade tanto fenomênica quanto metafenomênica. A noção de intermediário, formulada por Platão em diálogos estratégicos para a compreensão da epistemologia, tem função de detalhar a condição ontológica do humano, ínsita entre a dimensão política do sensível e a dimensão cultural do inteligível, entre a sabedoria e a ignorância, entre o conhecimento e a nescidade em *República V*, entre o impulso erótico desiderativo e a plena *eudaimonía* n' *O Banquete*, de modo que Platão recupera na *démarche dialética*

⁶ A noção de *dýnamis* é detalhada acuradamente no livro V da *República* a fim de expressar a contraposição do filósofo aos muitos amantes de espetáculos, à filodoxia, no que tange ao conceito de *dóxa*. Se o conhecimento (*gnôsis*) incide sobre o ser (*tó òn*) e a nescidade sobre o não ser (*tò mè ón*), há um intermediário entre o ser e o não-ser, entre os horizontes ôntico e meôntico, entre a luz diurna e a noite escura, entre a ciência (*epistémes*) e a ignorância (*agnoías*) que é a opinião, concebida um poder diferente da ciência (*állen dýnamin epistémes*) (*Rep. V 477 b*), de modo que o postulado de que a opinião é um poder diferente da ciência estabelece a questão de saber o que é o poder? Os poderes são um gênero dos entes, permitindo-nos realizar o que nos é próprio, especificamente, a visão e a audição. A ciência é considerada de todos os poderes o mais ativo (*pasôn dýnámeon erromenéstáten*) (*Rep. V 477 b*). Para Fabian Mié, o caráter aporético do *Teeteto* pode ser compreendido em exata consonância com os diálogos médios, concernente à relação entre *dóxa* e *epísteme*, porquanto não propõe a distinção entre dois modos de conhecimento correlatos a dois mundos separados, mas entre duas modalidades de conhecimento relativas à mesma realidade. V. Mié (2004, p. 229): “Los distintos modos de conocer las entidades – el ‘pensamiento’ (*diánoia*), la ‘percepción sensible’ (*aísthesis*), la ‘imaginación’ (*phantasia*) y el ‘juicio’ (*dóxa*) – hacen accesible la estructura de lo conocido y, con ello, representan miembros del mismo proceso de ‘verificación’, en cuanto se integran en el rendimiento epistémico de la *psykhé*”.

do *Teeteto* teorias perceptivas precípua para a mentalidade grega coetânea como a refinada doutrina das emanações de Empédocles de Agrigento⁷, incorporando-as, no plano dialógico, ao processo do *elénkhos* socrático.

Retomando um *locus classicus* de *República* V relativo ao estatuto ontológico da vida onírica em relação à vida desperta sábia e com suas implicações epistemológicas determinadas pelos modos de conhecimento correlatos em *República* VI à imaginação (*eikasía*) e à crença (*pístis*), Sócrates enuncia no *Teeteto* como as percepções falsas (*pseudeîs aisthéseis*) (*Teet.* 158 e) surgem em sonhos, em doenças e no delírio (*manías*), porquanto em sono (*ónar*) parecemos narrar (*dokômen diegeîsthai*) certas coisas àquelas percebidas em vigília. Propugnando uma teoria da percepção oriunda do liame entre o agente percipiente (*tó poiôun/ tò aisthainomenón*) e o paciente percebido (*tò paskhón/ tò aisthetón*), Sócrates aduz da tese de Protágoras o intermediário (*tó metaxú*) como o resultante da *aisthésis*, de modo que o território da fenomenalidade, onde se dá a ver as percepções, se inscreve no intermediário entre (i) o sono e a vigília, (ii) o conhecimento e a ignorância, (iii) o ser e o não ser, pares antitéticos conforme atestados em *República* V.

Tanto a construção das *dramatis personae* d'O *Banquete*, visando ao elenco dos encômios sobre Eros e a conseqüente récita de Diotima, proferida por Sócrates, superando-os, quanto à conspícua crítica ao uso da escrita no *Fedro* configuram mecanismos retóricos para que o filósofo indague sobre os limites da *sophía* humana em face do caráter venerando do *lógos*.⁸ Da dupla condição de Eros se aduz seu aspecto desiderativo, prenunciando uma das

⁷ Fernando Muniz assevera que o mecanismo sensório envolvido na noção de *tó metaxú* se vincula às concepções ópticas do saber arcaico, tanto na poesia lírica quanto em Empédocles, tendo sido assimilado por Platão, não se reduzindo ao relativismo sofístico de Protágoras. V. Muniz (2008, p. 31): "Salvo algumas peculiaridades e as conseqüências ontológicas retiradas, o padrão ótico que a doutrina obedece está profundamente enraizado na poesia, na filosofia e nas teorias óticas de seu tempo. Para a surpresa de muitos que julgam estranha a doutrina da visão, exposta no *Teeteto*, ela está em completa consonância com o modo como a visão era representada na tradição grega".

⁸ Andrea Nightingale preconiza haver um nexu inextricável entre as práticas cívicas e ritualísticas presentes no mundo grego, culminando no nascimento da tragédia, e o advento do pensamento filosófico, entendido nos diálogos de maturidade como contemplação das Formas, escolhendo *República*, *Banquete* e *Fedro* como textos supérstites para aferição desse vínculo. V. Nightingale (2009, p. 73): "Plato's introduces a new kind of philosopher, a sage who journeys away from the world in pursuit of a vision of a metaphysical reality. We see hints of this change in the behavior of the character of Socrates, such as he wanders off to a stranger's porch to enjoy a period of silent contemplation on his way to the party in the *Symposium*, and when he stands up all night long 'inspecting' a philosophical problem during a military expedition".

teses conspícuas do *Filebo*, diálogo sobre a gênese efetiva dos prazeres e sobre a vida feliz, concernente ao fim último do desejo que é o bem autárquico, cujo fim é em si mesmo. Retendo *loci classici* de diálogos de períodos distintos, como *República* e *Filebo*, relativos ao refúgio da ideia sobre essencial do Bem na natureza do belo assim como à concepção da *eudaimonía* como bem autárquico, *O Banquete* os incorpora na prédica da Estrangeira de Mantinea, associando-os à revelação misteriosa, ressaltando os vínculos entre a epistemologia e a prática cultural, haja vista que o reconhecimento dos inteligíveis decorre do acurado rito de iniciação. Configura-se um atinado processo de *theoría*⁹, circunscrito à iniciação dos Mistérios e à contemplação das formas imiscidas depuradas do elemento sensível. Tendo iniciado seu discurso refutativo aos encômios de seus predecessores, adornados no estilo retórico, Sócrates inquire se Eros é eros de algo ou de nada (*einaí tinos ho Eros eros è oudenós*) (*Banq.* 199 d), averiguando se Eros é uma autarquia, se sustém o princípio em si mesmo, nada lhe excedendo ou faltando, ou se é princípio de algo, renunciando um dos tópicos precípuos da ontologia.

Tendo introduzido a récita de Diotima para os simposiastas, Sócrates propugna o caráter purificador do *elénkhos* da sacerdotisa de Mantinea que lhe é aplicado, tendo antes empregado esse estilo inquisitório a fim de refutar o encômio de Agatão. Porque o amor é carência, desejoso do belo e do bom, não é nem belo tampouco feio, sendo intermediário (*metaxú*) entre esses

⁹ Não obstante, o festival dos Mistérios de Elêusis mantenha similaridades com outros eventos cívicos e ritualísticos existentes nas *póleis* e descritos nos *Diálogos* como o festival à Deusa Bêndis no proêmio de *República*, porquanto receba, de toda Grécia, os *theoroi*, peregrinos e estrangeiros, a fim de participarem das solenidades, ele se caracteriza, para Nightingale (2009, p. 85), como o ritual específico de iniciação, as chamadas *teletai*. Tendo viajado como *theoros* para o referido festival, o estrangeiro se submete a ritos purificatórios, culminando na contemplação dos *hierá* ou objetos sagrados, revelados pelo *hierofanta*. No começo do rito, o iniciado permanece no escuro em uma estrutura chamada *telesterion*, em cujo centro há uma câmara pétreia denominada *anakton*, por onde emana um raio fúlgido. Para receber a revelação, os *mystai*, provavelmente vedados durante a cerimônia, devem entrar no recinto luzidio, onde se encontram os *epoptai*, os quais têm possivelmente visões adicionais dos *hierá*. As práticas misteriosas de Elêusis, centradas na conversão do obscuro para a fulgência, forneceriam a Platão um modelo percuciente de exposição do ato contemplativo da realidade sacra, própria no discurso filosófico às formas imiscidas. V. Nightingale (2009, p. 85): "It is easy to see why Plato was attracted to this religious festival, since it featured a vision that transformed the initiate and granted him or her salvation in the afterlife. The personal nature of the initiation ceremony offers a model of private *theoria* that has salvific as well as epistemic associations. Just as initiation at Eleusis transformed the individual so that he would achieve salvation in the afterworld, the initiation of the philosophic *theoros*, Plato claims, purifies and transforms the soul and guarantees it a blessed destiny".

termos antitéticos. Diotima de Mantinea profere que Eros é um intermediário entre o mortal e o imortal (*metaxù thnetoù kai athanátou*) (Banq. 202 a), definindo-o como um grande nume (*daímon mégas*), porquanto todo numinoso (*pân tò daimónion*) é um intermediário entre o deus e o mortal (*metaxù theoû te kai thnetoù*) (Banq. 202 d, e). Para a sacerdotisa, o poder numinoso, sua *dýnamis*, interpreta e transmite aos Deuses o que vem dos homens (*hermeneûon kai diaporthmeûon theoís tà par'anthrópon*) e aos homens o que vem dos Deuses (*kai anthrópois tà parà theôn*) (Banq. 202 e), de uns as preces e sacrifícios (*tôn mèn tàs deéseis kai thysías*), de outros as ordens e as retribuições dos sacrifícios (*tôn dè tàs epitáxeis te kai amoibàs tôn thysiôn*) (Banq. 202 e), e estando no meio de ambos ele os completa (*en mèsò dè òn amphotéron sympleoî*), de modo a ligar o todo a si mesmo (*óste tò pân autò autò syndedésthai*) (Banq. 202 e). É através dele que toda a arte divinatória flui (*mantikè pása khoreî*) e também dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios (*kai he tôn hieréon tékhne tôn te peri tàs thysías*) e dos mistérios (*teletàs*), encantamentos (*tàs epodàs*) e de toda adivinhação (*kai tês mageían pásan*) e magia (*kai goeteían*) (Banq. 203 a). De acordo com Diotima, um Deus não se mistura com os homens (*theòs dè anthrópo ou meígnutai*), mas é através do nume que se dá toda convivência (*pása estin he omília*) e diálogo (*he diálektos*) dos Deuses com os homens (Banq. 203 a).

Assim como n'O *Banquete*, adstrito ao fenômeno cultural e misterioso, *tò metaxú* na *República V* adquire função prevalente para a epistemologia, concernente à descrição do âmbito doxástico, intermediário entre as regiões ôntica e meôntica, porque a opinião é considerada um intermediário entre a ciência (*epistéme*) e a ignorância (*agnoías*) (Rep. V 478 b), entre o mais elevado poder e a parcela ínfima do conhecimento, entre o ser puro imiscido (*toû eilikrinós óntos*) e o não ser absoluto (*toû pántos mè óntos*) (Rep. V 478 d). Na referida passagem, Sócrates preconiza que os múltiplos usos costumeiros dos muitos sobre o belo e acerca de outras espécies percorrem o intermediário entre o não ser e o ser imiscido (*metaxú toû mé òntos kai toû óntos eilikrinós*) (Rep. V 479 a), de forma que a definição de nume como *metaxú* na récita de Diotima denota uma preclara associação com a teoria do conhecimento, evidenciando uma homologia estrutural entre a noção mítica de Deus(es) e a

noção filosófica de ideia(s), entre a falta conformada na condição mortal e o não ser, entre o âmbito doxástico e o sinal numinoso e costumeiro, pelo qual interpela Sócrates, compelindo-o à via ascensional do saber. Compõe-se no texto platônico uma rede ontoteológica, na qual a mitopoese não é um mero *pendant* da consciência reflexiva, mas seu elemento constitutivo, requerendo de seu leitor a posse de uma hermenêutica cultural, relativa ao modelo de interpretação das formas sagradas do mundo grego em uma linguagem que se pretende uma *epistème*. A sacerdotisa de Mantinea aparece como uma espécie de máscara socrática, duplo e persona pela qual o filósofo expressa na linguagem cultural preceitos filosóficos, confrontados, no processo epistêmico referente à anábase anímica, com os limites estritos da *sophía* humana.

Privilegiando o axioma da ética eudemonista, “pela posse do bem que os felizes são felizes (*ktései agathôn hoi eudaímones eudaímones*)” (*Banq.* 205 a), Diotima defende o poder gnosiológico de Eros, estatuinto em sua récita a démarche dialética de ascensão ao súpero, realizado na contemplação súbita do belo em si. Todavia inexistem menções ao termo *dialektiké* e a seus cognatos nesse encômio, seus procedimentos perfazem toda a prédica, correlatos (i) à apreensão intuitiva da natureza ingênita e incorrupta da ideia em face da multiplicidade sensível, (ii) ao caráter venerando do filósofo, identificado a Eros no diálogo, intermediário entre a ignorância e a sabedoria, (iii) à concepção de que o esquecimento é o êxodo da memória, formulada na expressão *léthe epistèmes éxodos*, traduzida por “o esquecimento é a evasão de conhecimento” (*Banq.* 208 a), (iv) à unificação (*synagogé*) anímica, desvelando a unidade na pluralidade fenomênica, pois contemplar o belo (*theásasthai tò kalòn*) seja nas ocupações (*en toîs epitedeúmasi*) seja nas leis (*toîs nómois*) revela que todo ele é congênere de si mesmo (*pân autò autò syngenés estin*) (*Banq.* 210 c). Assim como o Estrangeiro demonstrará o poder de comunidade (*dýnamis koinonías*) dos gêneros supremos no *Sofista*, Diotima, nomeada Estrangeira de Mantinea (*Mantinikè xené*) (*Banq.* 211 d), prescrevendo uma ontologia iniciática consoante os ritos e mistérios (*télea kai epoptiká*), deslinda a participação dos belos aparentes no belo incorpóreo, conformando a unidade na complexidade fenomenal, por meio de epítetos ontológicos, correlatos à sempiternidade, à identidade e à forma única, de

modo que o belo, sendo ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, eternamente unímido (*autò kath'autoù meth'autoù monoeidès aei ón*) e todas as outras coisas belas participando dele (*tà de álla pánta kalà ekeinou metékhonta*) de algum modo (*Banq.* 211b), permanece ingênito e incorrupto.¹⁰

A possibilidade de contemplação do belo divino e unímido ele mesmo (*autò tò theíon kalòn monoeidès*) (*Banq.* 211 e) advém por uma *scala amoris*, espécie de reunião sinóptica (*synagogé*), cujos graus, iniciando pelos belos corpos, não são negados, mas superados. A ascese erótica preceituada pela Estrangeira efetua o percurso (i) dos belos corpos (*apò tôn kalòn sómaton*), (ii) para as belas ocupações (*epi tà kalà epitedeúmata*), delas (iii) para as belas ciências (*tà kalà mathémata*), dessas (iv) àquela ciência (*ep'ekéino tò máthema*) que não é outra coisa senão a ciência daquele belo (*ekéinou tou kaloù máthema*), até se conhecer (v) o belo em si (*autò kalón*) (*Banq.* 211d), perfilhando diversos modos do conhecimento, correlacionadas aos aspectos gnosiológicos do visível e do invisível, de modo que remonta à análoga gradação ontológica e epistemológica de *República* VI. Em um texto prenhe de significados e referências como *O Banquete*, conjugando em sua escritura o saber constituído na *pólis*, médico, político, mítico e teatral, à especulação filosófica, não se pode interpretá-lo descurando das prováveis vaguesas textuais, pois se a dialética não é objetivamente enunciada, se mostra como possibilidade de realização da *paideia* erótica. O encômio de Diótima sobre Eros e sua relação com os discursos precedentes propiciam hipóteses hermenêuticas para se entender o *lógos* que permeia os *Diálogos*, não sendo plausível confiná-lo na linguagem apodítica ausente de antinomias e lacunas,

¹⁰ O louvor de Diótima de Manteneia às poesias homérica e hesiódica evidencia que a invectiva platônica à tradição mitopoética em *República* II não se baseia numa crítica estética, mas ética e ontológica mediante uma fenomenologia das paixões, porquanto n'*O Banquete* o poeta engendra na alma do ser a ideia do belo em si, ausente da corporeidade miscível. Homero e Hesíodo são, para Diótima, poetas, cuja descendência, vinculada à fecundação do belo na alma, lhes propicia glória e memória imortais (*athánaton kléos kai mnémen*) (*Banq.* 209 d). Assim como os poetas, os legisladores são louvados por engendrarem o belo incorpóreo nas leis, dentre os conspícuos são Licurgo, pela legislação espartana, paradigma para as Leis III, e Sólon, pela ateniense. Em seu estudo sobre *O Banquete*, Andrea Nightingale delimita duas espécies de fecundação psíquica, presentes na citada passagem. V. Nightingale (2017, p. 143): "In the first model, great poets and lawgivers gain immortal happiness by way of posthumous fame. They have given birth to poems and lawcodes that confer immortality on them by their lasting glory. In the second model, a philosophic lover gives birth to ideas and discourses on virtue in the presence of his beloved. In the ideal scenario, this lover engages in philosophic dialogues that enable him to ascend the ladder of love and contemplate the Form of Beauty".

uma vez que o *lógos* se dá a conhecer pela mútua imbricação com diferentes esferas de ação e saber humanos, associados a práticas formalizadas de conduta como os ritos culturais e os mistérios iniciáticos.

REFERÊNCIAS

BOLLACK, Jean. *Empédocle, Introduction à l'ancienne physique*. Tome I. Paris: Éditions de Minuit, 1965.

BRISSON, Luc. "Platon, Pythagore et les Pythagoriciens". In DIXSAUT, Monique (Org.). *Platon, Source des Présocratiques: Exploration*. Paris: Jean Vrin, 2002, pp. 21-46.

CASSIN, Barbara. "Esquisse de typologie des définitions de la rhétorique de Platon à Aelius Aristide". In CASSIN, Bárbara (Org.). *La rhétorique au miroir de la philosophie. Définitions rhétoriques et définitions philosophiques de la rhétorique*. Paris: Jean Vrin, 2015.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris: Jean Vrin, 2001.

DIXSAUT, Monique. *Platon, le désir de comprendre*. Paris: Jean Vrin, 2003.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato*. Translated by Hans Meyerhoff. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

GOURINAT, Michel. "La diérèse est-elle une partie de la dialectique?". IN: GOURINAT, J.B. et LEMAIRE, J. *Logique et Dialectique dans l'Antiquité*. Paris: Jean Vrin, 2016, pp. 85-105.

KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogues, the philosophical use of a literary form*. Cambridge: CUP, 1996.

KAHN, Charles. "La Philosophie de Socrate selon Platon et Aristote". In: DHERBEY, Gilbert Romeyer (Org.). *Socrate et les Socratiques*. Paris: Jean Vrin, 2001, pp. 207-240.

MATTÉI, Jean François. *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF, 1996.

MIÉ, Fabián. *Dialéctica, Predicación y Metafísica en Platón, Investigaciones sobre el Sofista y los diálogos tardíos*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2004.

MIÉ, Fabián. *Lenguaje, Conocimiento y Realidad en la Teoría de las Ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*. Córdoba: Ed. del Copista, 2004.

MORGAN, Kathryn. "Inspiration, recollection and mimesis in Plato's Phaedrus". IN: NIGHTINGALE, Andrea and SEDLEY, David. *Ancient Models of Mind, Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45-63, 2010.

MUNIZ, Fernando. "A Doutrina da Aísthesis no Teeteto de Platão". IN: O que nos faz pensar. Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. 17, n. 24, 2008, pp. 23-33.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in Dialogue, Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. "The Mortal Soul and Immortal Happiness". IN: DESTRÉE, Pierre & GIANNOPOULOU, Zina. (Ed.) *Plato's Symposium, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 142-159, 2017.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Spectacles of truth in classical greek philosophy, theoria in its cultural contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e Notas de Irley F. Franco & JAA Torrano. Editora PUC-Rio & Edições Loyola: Rio de Janeiro e São Paulo, 2021.

PLATON. *La République IV-VII*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

PLATÃO. *Teeteto*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Editora PUC-RIO & Edições Loyola: Rio de Janeiro & São Paulo, 2020.

RACHID, Rodolfo. “A bela ordem incorpórea no *Filebo* de Platão”. IN: *TRANS/FORM/AÇÃO*, Marília: UNESP, v. 32, n. 2, 2012, págs. 3-30.

RACHID, Rodolfo. “A Ontologia mítica na Forma do Bem”. IN: *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro: Laboratório Ousia, UFRJ, v. 15, 2021, pp. 140-168.

RACHID, Rodolfo. “*Dýnamis koinonías*: mito e dialética no *Sofista* de Platão”. IN: *RÓNAI*, Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios, v. 9, n. 1, 2021, p. 58-81.

RACHID, Rodolfo. “O reverso da dialética, *lógos* e *epistéme* na *pólis* clássica”. IN: *Códex*, Revista de Estudos Clássicos, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2020, p. 1-25.

RACHID, Rodolfo. “Para além da dialética, entre o *lógos* e o sagrado”. IN: *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro: PUC-RJ, v. 29, 2021, pp. 6-28.

RACHID, Rodolfo. “Reminiscência e alma remêmora no *Fédon* de Platão”. IN: *TRANS/FORM/AÇÃO*, Marília: UNESP, v. 44, n. 4, 2021, pp. 327-348.

REID, Jeremy. “Unfamiliar Voices: Harmonizing the Non-Socratic Speeches and Plato’s Psychology”. IN: DESTRÉE, Pierre & GIANNOPOULOU, Zina. (Ed.) *Plato’s Symposium, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp.28-47.

ROBINSON, Richard. *Plato’s earlier dialectic*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

RYLE, Gilbert. *L’itinéraire de Platon*. (Trad.) Jacques Follon. Paris: Jean Vrin, 2003.

SCHIAPPA, Edward. *Protagoras and Logos, A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

SEDLEY, David. "Plato's Theaetetus as an ethical dialogue". IN: NIGHTINGALE, Andrea & SEDLEY, David. (Ed.). *Ancient Models of Mind, Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 64-74.

TORRANO, JAA. *Mito e imagens míticas*. São Paulo: Editora Córrego, 2019.

TORRANO, JAA. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

VASILIU, Anca. *Dire et voir, la parole visible du Sophiste*. Paris: Jean Vrin, 2008.

VASILIU, Anca. *Images de Soi dans l'Antiquité tardive*. Paris: Jean Vrin, 2012.

VLASTOS, Gregory. *Socrate, ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994.

WOLFF, Francis. "Pourquoi la Dialectique?". IN: GOURINAT, J.B. et LEMAIRE, J. (éd.) *Logique et Dialectique dans l'Antiquité*. Paris: Jean Vrin, 2016, pp. 21-41.