

O OLHO DO ESPÍRITO:

O papel do *noûs* na concepção de alma da tradição à Platão

Spirit's Eye:

The role of *noûs* in the conception of the soul from tradition to Plato

Patrícia Lucchesi Barbosa^(*)

Resumo

No presente artigo pretendemos demonstrar que a filosofia é, para Platão uma ‘terapia da alma’, ao proporcionar a ordenação de seus movimentos, tal como uma espiral ascendente. Consideramos o termo movimento (*kínesis*), em sentido grego, não apenas o deslocamento no espaço, mas também a alteração dos estados qualitativos e as ações da alma. Para tal ordenação seja possível se faz necessário ativar na alma uma capacidade de visão de conjunto, tal como um ‘olho do espírito’, o *noûs*. A dialética é a metodologia proposta por Platão para que essa finalidade seja exequível, de tal modo que as potências superiores da alma sejam ativadas, especialmente a memória de sua origem imortal e divina. Para que alcancemos esse objetivo faremos inicialmente uma breve excursão pela cosmologia dos pré-socráticos e pela sabedoria popular a fim de evidenciar a universalidade do saber acerca da alma, para que, em seguida, possamos caracterizar a proposta da dialética em Platão, evidenciando o papel do *noûs*.

Palavras-chave: Alma. Dialética. Imortalidade, *Noûs*.

Abstract

In this article we intend to demonstrate that philosophy is, for Plato, a “therapy of the soul”, by providing ordering of its movements, as in an ascending spiral. We have considered the terminology movement (*kínesis*), on its Greek meaning, not only the displacement in space, but also the changing in qualitative states and the actions of the soul. For that ordering to be achieved it is necessary to activate in the soul an ability of joined vision, as a “spirit’s eye”, the *noûs*. Dialectics is the methodology proposed by Plato in order to make possible the execution of that goal, in a way that the upper potencies of the soul are able to be activated, especially memory and its immortal and divide origin. To accomplish that goal, we will at first take a brief tour of pre-Socratic cosmology and of folk wisdom in order to highlight the universality of the knowledge of the soul, and afterwards to characterize the proposition of Plato’s dialectics, highlighting the role of the *nous*

Keywords: Soul, Dialectics, Immortality, *Noûs*.

INTRODUÇÃO

O artigo se propõe a investigar a metafísica da alma em Platão, tendo como escopo a sua capacidade de captar as realidades essenciais por meio de uma dimensão intelectual que lhe é inerente, o *noûs*, o qual ativa na própria alma uma potência de comunhão com algo que, para Platão, é uma qualidade das almas divinas, a saber, a visão dos seres em si mesmos, em uma dimensão ‘acima do céu’. Dito de outro modo, podemos inicialmente conjecturar que há uma instância imanente na alma humana que

^(*)Psicóloga, Professora Universitária e Doutoranda em Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: lucchesi.patricia@yahoo.com.br

comporta uma disposição de transcendência, tornando esta almas semelhante à divindade, uma vez que é imortal. Contudo, esta instância necessita ser ativada por meio de uma prática ou ascese que é própria de sua proposta filosófica, a dialética.

A evidência de uma inteligência superior e imortal capaz de ordenar e governar o todo já se encontra desde a cosmologia dos pré-socráticos, assim como a ideia de que há algo no ser vivente que governa o corpo e o ultrapassa: a sua alma. Independentemente do conceito de alma, cuja complexidade ao longo da história do pensamento antigo nos impede de estabelecer uma concepção unívoca, pretendemos demonstrar como a alma é, para a filosofia platônica, um princípio autônomo e causal que carrega a possibilidade da vida, podendo ser considerado até mesmo, de modo mais simples, um princípio de vida. Deste modo, ao utilizarmos o termo corpo (*sôma*) já estamos pressupondo um princípio vital que o anima e governa, já que o corpo sem tal princípio nem poderia mais ser chamado de corpo (*sôma*), mas sim de cadáver (*sarkós*).

Para que possamos compreender a complexidade da estrutura da alma em Platão, e, particularmente o papel do *nôus*, em sua função de regência e governo sobre as dimensões constituintes da alma, ordenando seus movimentos, faremos uma breve contextualização histórica evidenciando os fragmentos dos autores pré-socráticos que nos instrumentaliza a compreender a alma em Platão à luz das concepções que antecedem seu pensamento dando-lhe subsídio.

O conhecimento das realidades intangíveis dos seres, aquelas que não podemos apreender com os órgãos sensíveis, mas por meio daquilo que, na alma, seria como um 'olho do espírito', o qual teria a propriedade de perceber o invisível e estabelecer a mediação entre os planos sensível e inteligível está presente, como veremos, não apenas na filosofia antiga, como também na sabedoria popular de modo perene. A alma em Platão é compreendida como um princípio autônomo e auto movente que ordena e regula os movimentos do corpo, bem como os estados psíquicos, tais como a percepção, a inteligência e inclusive o prazer. Como bem nos esclarece M. Dixsaut (2003, p.169):

Em razão de sua posição literalmente central, a alma verá sua natureza e suas funções se transformarem e se diversificarem em múltiplos contextos. Não há, portanto, em Platão, nenhuma noção mais complexa que a noção de alma. A vida e os pensamentos tiram dela seus movimentos, o mundo sua coesão, a cidade sua organização. Tudo converge para ela e tudo se inscreve nela. Ela é a ligação interna que impede a psicologia, a ética, a política e a cosmologia platônicas de se constituírem em domínios autônomos.

Vejamos agora os fragmentos da cosmologia antiga que antecedem e embasam a concepção de alma na filosofia platônica, enfatizando a importância do exercício do pensamento dialético para que a visão noética possa ser despertada na alma, de tal modo que o *nôus* assuma a regência de seus movimentos anímicos. A seguir veremos as concepções populares acerca da imortalidade da alma e sua capacidade de resgatar a memória das realidades essenciais contempladas por ela anteriormente. Por fim

retornaremos à dialética platônica a fim de compreender o papel do *noûs*, como o guia e regente dos movimentos e estados anímicos.

1 A COSMOLOGIA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS E A ALMA EM PLATÃO.

Tales de Mileto (624-546 a.C.), fundador da escola jônica, dizia que o princípio (*arkhé*) de todas as coisas é a água, e teria sido o primeiro a afirmar que a alma se move eternamente ou se move por si mesma (DK 11 A 22 a). Tal tese é defendida especialmente no *Fedro* de Platão, diálogo no qual o filósofo atribui à imortalidade da alma a causa do movimento, conforme a máxima que nos apresenta: “Toda alma é imortal, pois o que está sempre em movimento é imortal, ao passo que move outro, ou por outro é movido, ao cessar do movimento, cessa também a vida.” (*Fedro* 245c)¹

Anaximandro de Mileto (610-547 a.C.), importante discípulo e sucessor de Tales, associava a *arkhé* a um princípio indeterminado, não engendrado, o *ápeirón*, que abarca todas as coisas e as governa, sendo imortal e imperecível. Esse indeterminado não tinha nenhuma relação com a alma, já que somente em Platão aparece essa concepção inédita da alma como *arkhé*, mas a importância de Anaximandro reside no fato de que ele traz, pela primeira vez, uma noção mais abstrata como causa e princípio, bem distinta das demais causas relacionadas tão somente aos elementos da natureza (*phýsis*). Ele teria sido, portanto, o primeiro a formular o pensamento de uma lei universal presidindo o cosmos.

Cabe ressaltar também Xenófanes de Colofon (570-528 a.C.), que, embora não tenha utilizado especificamente o termo alma, estabelece um princípio de inteligência (*noema*) regente do cosmos, cujo corpo (*démas*) seria a estrutura física do mundo (DK 23.2); numa passagem surpreendente ele afirma que esse ‘deus maior’, que seria imóvel, “vê como totalidade, apreende como totalidade e escuta como totalidade” (DK 24). Veremos a importante consequência dessa novidade filosófica que é a afirmação de uma inteligência divina que governa, a qual aparecerá no *Fedro* relacionada à alma, mais precisamente como o piloto da alma (*psykhéskybernétei* 247c), o *noûs*. Platão cita Xenófanes uma única vez no *Sofista*, por meio da fala do estrangeiro de Eléia, que afirma que o filósofo teria dito que aquilo que chamam de “todas as coisas” (*óntostōnpánton* 242d) é realmente a totalidade.

Importante contextualizar também nos escritos de Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.), uma ideia claramente desenvolvida por Platão no *Fedro* sobre a

¹ Utilizo a tradução do *Fedro* por de Rogério de Campos, 2018.

autonomia da alma em relação ao corpo, e sobre a alma como causa do movimento: o filósofo afirma que a inteligência (*noûs*) no universo é ilimitada e autônoma e não se mistura com o físico, sendo ela que controla toda a rotação do universo, o qual começou a girar por meio dela, portanto, seria ela, a inteligência (*noûs*), que teria iniciado o seu movimento (DK12). Platão cita textualmente, o que é raro, por sinal, Anáxagoras em duas passagens: 1) No *Fédon*, dialogando com Cerbes, se refere a ele com muita deferência como o mestre da causa “das coisas que são” (*tononton*97b-d), e afirma que segundo o filósofo a inteligência (*noûs*) é o que ordena tudo e é a causa de tudo, ordenando da melhor maneira cada coisa. 2) No *Crátilo* 413c, dialogando com Hermóneges, comenta que Anaxágoras teria afirmado que a inteligência governa a si mesma e não mescla com coisa alguma, mas ordena todas as coisas e as atravessa.

Diógenes de Apolônia (460-390 a.C.), contemporâneo de Anaxágoras, considera o ar como elemento principal que constitui todas as coisas, sendo que a alma e o pensamento humanos seriam alterações do ar: “Os homens e as outras criaturas vivem respirando ar. Ele é para eles alma e pensamento, como se demonstra claramente nesta obra, e se ele se afasta, o homem morre e o pensamento abandona-o” (DK 64). Importante destacar que este princípio para Diógenes possui inteligência (*noésis*), que dispõe as coisas “da mais bela forma possível” (DK 3). Essa disposição por um processo inteligente e dinâmico, será posteriormente muito importante para a concepção teleológica do cosmos em Platão.

Digno de nota também é o fragmento de Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.), no qual consta que a alma possuiria uma medida (*lógos*) que a si própria aumenta (DK 115). Fica patente que Heráclito concebia a alma como princípio racional, não apenas um princípio de vida, e também profundamente valorativo, como atesta outro belo fragmento: “é difícil lutar contra o coração, pois o que ele quer que ele deseje, compra-se a preço de alma” (DK85). Veremos adiante com a noção de medida é importante para a filosofia moral de Platão.

Envolto em muito mistério se encontra a biografia de Pitágoras de Samos (580-497 a.C.), já que ele não deixou nenhum documento escrito. Sabe-se, contudo, de sua importante participação na política e da robusta contribuição para a filosofia, música e matemática. Sobre a concepção pitagórica de palingênese² e imortalidade da alma, Porfírio faz o seguinte relato:

² O termo se refere os ciclos de vida/morte/vida da alma, de modo que ela nasce (*gênese*) novamente (*pálin*).

Pitágoras afirmava como premissa (*próton*) a respeito da alma: que ela é imortal e, em vista desse pressuposto, dizia que ela se transforma (*metabállousan*) dando origem a outro vivente; depois disso, que, periodicamente, os que nasceram nascem de novo (*pálingínetai*); e, por fim, que se considerarmos corretamente, concluiremos que não existe nada de novo, e que tudo o que nasce com alma (*émpsykha*) retém em si a mesma gênese (*homogenês*) (DK 14 A8a).³

Destacamos o pitagórico Alcmeão, médico ao qual Aristóteles atribui, no *De Anima* (A2, 405^a29), a ideia de que a alma está sempre em movimento e a de que é causa deste. E ainda Filolau, matemático pitagórico, que se referia à alma como harmonia de elementos, semelhante a uma ordenação musical. Platão, na *República* IV 443d-e, compara a virtude da justiça a uma proporção musical, uma unidade temperante e harmoniosa que envolve a alma como um todo. A teoria da alma como *harmonía* é também claramente atribuída aos pitagóricos no *Fédon* de Platão (86bc). Conta-se que Filolau teria escrito um livro sobre Pitágoras que influenciou profundamente Platão.

Heródoto (484-425 a.C.), considerado o primeiro historiador do ocidente, relatou acerca da imortalidade e da migração da alma por outros corpos:

Foram ainda os egípcios que, por primeiro, disseram que a alma humana é imortal; que, quando o corpo morre, ela vem morar em outro ser vivo, recém-nascido. Disseram ainda que, depois de ter percorrido (*periélthe*) todas as espécies terrestres, aquáticas e aéreas, ela vem novamente a se instalar no corpo humano. E disseram, enfim, que essas diferentes incursões (*perièlysin*) renascem (*gínesthai*) espontaneamente num espaço de três mil anos (DK 14 A1).⁴

Empédocles de Agrigento (490-435 a.C.), que parece ter retirado muitas de suas ideias das odes de Píndaro, parece corroborar a doutrina da palingênese, por meio da qual haveria um ciclo cósmico governado pelo amor e pela discórdia, ciclo este que partiria da encarnação no nível das plantas e animais (DK 117,127) até a encarnação como “profetas, bardos, médicos e príncipes” e assim alcançar a imortalidade (DK 146,147). Para Empédocles o coração seria a fonte da consciência (*noéma*), e um elo vital que uniria corpo e alma, e as forças que regem as interações entre os elementos seriam o amor (*philia*) e o ódio (*neikós*), por meio da união e separação, respectivamente. No diálogo *Ménon* temos a seguinte referência:

Certos sacerdotes e sacerdotisas que se capacitaram pelo estudo a fornecer uma explicação de suas práticas. A eles se somam Píndaro e muitos outros poetas detentores de dons divinos. O que diziam é o seguinte, cabendo a ti julgar se expressam a verdade: dizem que a alma humana é imortal, que numa ocasião atinge um termo, que é chamado de morrer, e numa outra renasce, porém jamais é extinta pela destruição. (80 a-b)

³ Porfírio, *A vida de Pitágoras*, 19.

⁴ Heródoto, *História*, II, 123.

Essa breve contextualização dos significados do termo *psykhé* nas primeiras escolas filosóficas do ocidente pode ser bem sintetizada pelas palavras do professor Spinelli: “Foi, efetivamente, o mover-se por si mesmo das coisas vivas que levou os primeiros filósofos a considerar a alma como *arkhé* explicativa do móvel da vida” (Spinelli, 2013, p.732). Segundo o autor, a alma, simultaneamente automóvel e movente, é a instância intermediária entre o visível e o invisível, o fenômeno observável e o inteligível, o infinito e a finitude, a perpetuidade e o perecimento, enfim, o próprio movimento cíclico generativo da vida e da morte.

O movimento circular e espiralado como perfeito também está presente já nas versões dos poetas e na cosmologia dos pré-socráticos. Além disso, em algumas tradições, a imitação do movimento circular das esferas celestes produziria a harmonia na alma, como veremos a seguir. Nos interessa neste artigo pontuar como esse movimento e intermediação pressupõem um ‘órgão’ ativado na alma, o *noûs* ou o ‘olho do espírito’.

2 RITOS DE PASSAGEM E AS CONCEPÇÕES POPULARES ACERCA DA ALMA

Podemos observar a presença das concepções populares acerca da alma nas cerimônias funerárias e nas manifestações culturais, tais como o teatro, a poesia e a comédia. A obrigação de enterrar os mortos e prestar-lhes os ritos fúnebres fez com que uma simples mulher, Antígona, na peça de Sófocles (495– 406 a.C.), enfrentasse o tirano Creonte e abalasse seu poder sem o auxílio de partidários, sem exércitos, sem nada, apenas por invocar o dever de prestar a cerimônia derradeira ao irmão e as libações aos deuses ctônicos. Ao ser indagada por Creonte sobre ter ferido suas leis, ela argumenta que as mesmas não foram criadas por Zeus, e que suas ordens não teriam o poder de superar as leis dos deuses, posto que é um simples mortal:

Não foi, com certeza, Zeus que as proclamou, nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos as estabeleceu para os homens. Nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas, perenes, dos deuses, visto que es mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram. Por isso não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me à sentença divina.⁵

Negar os tributos aos mortos era, sem dúvida, uma grande desonra somente conferida aos traidores da cidade e aos profanadores dos templos. Além disso, a ideia de

⁵Sófocles, Antígona, tradução de Donaldo Shüler, 2008, p.36. Versos 450-460.

que, se um homem fosse vítima de morte violenta, sua alma vagaria sem descanso até que o assassino fosse punido era uma crença popular na Atenas dos sécs. VI, V e IV, “de modo que toda a comunidade e até mesmo gerações inteiras poderiam vir a sofrer as consequências de um crime impune” (Rodhe, 2006, p. 143).

De acordo com o paradigma arcaico, os crimes não espiaados geravam uma espécie de miasma, que seria como uma poluição causada por uma ofensa religiosa, uma transgressão cívica grave ou um crime hediondo, que poderiam causar doenças endêmicas, cuja cessação só seria possível mediante o ajuste apropriado e proporcional à falta cometida, sob pena de estender o sofrimento às futuras gerações, como bem retrata a tragédia de Sófocles, Édipo Rei (665-666), que faz referencia ao sofrimento da alma ‘perdendo-se em dor’, após o crime de parricídio e incesto.

Para Rodhe, o antigo culto da alma na Grécia começa especialmente com as poesias de Píndaro e Ésquilo, a partir do contato com outras culturas do Oriente. Segundo o autor, a concepção robusta da alma desenvolvida por Platão já aparece desde os órficos e pitagóricos, em um contexto ético e religioso no qual se viu pela primeira vez o homem ser posto como centro da investigação, de modo que “a combinação de ideias religiosas e concepções inspiradas por uma especulação semifilosófica constitui uma das características peculiares dos órficos e de sua literatura” (Rodhe, 2006, p. 201).

Bernabé (2011) nos esclarece que o culto dos mistérios na tradição se assemelhava mais à uma religião cívica, do tipo ritualística, tendo em vista a purificação das impurezas e práticas exortativas, e não tinha a preocupação explícita de explicar o que vem a ser a alma, muito menos relacioná-la a outro mundo, já que os rituais estavam relacionados com as questões humanas, como a morte, as doenças, as guerras, a indigência. Outros autores, contudo, irão demonstrar a influência da concepção órfico/pitagórica da divindade e imortalidade da alma em Platão. Haveria um processo de ascese que visa alcançar um estado perene na psique, não somente um estado passageiro produzido pelo rito da cultura popular, supostamente induzido pelo vinho e pela dança.

René Turcan (1986), a esse respeito, nos indica uma escritura de Cumas, a mais antiga colônia grega fundada no Ocidente, na qual se vê: “não é lícito jazer aqui quem não se converteu em um baco”. Segundo o autor, o particípio perfeito *bebaccheimenon*, que no grego indica o estado presente resultado de uma ação passada, nos leva a crer que para os órficos não se trata de estados transitórios, tais como aqueles produzidos

pela embriaguez e êxtase nos ritos dionisíacos, mas sim uma condição estável, isto é, um estado permanente.

Deste modo, a tradição diferencia o êxtase báquico dionisíaco, baseado numa atividade violenta e transitória que correspondente a um contato temporário com o divino, do estado mais estável de *baccheia*, resultado de uma árdua ascese pessoal. São os *bacchoiórficos* que Platão identifica, no *Fédon*, aos verdadeiros filósofos (*alethósphilosophoi*) e não o êxtase transitório por influência dos cultos dionisíacos.

Alberto Bernabé (2010) reforça a tese de Turcan e nos adverte que Platão utiliza as mesmas formas de participio perfeito, no *Fédon*(69c), para se referir aos iniciados: *memyemenos*(iniciados), *kekatharmenos*(purificados), *tetelesmenos*(cumpridos os ritos) e *bebaccheymenos*(extáticos), forma gramatical que indica o resultado presente de uma ação passada, algo mais duradouro. No ritual extático dionisíaco a comunicação com o deus é arrebatadora e performática, já no orfismo aparece a importante concepção, na qual Platão vai se apoiar para fazer sua transposição, de que o homem carrega a divindade em si mesmo, na alma, de tal modo que, de certa maneira, ele é o próprio Baco, ainda que esse estado seja alcançado somente depois da via percorrida pela ascese.

As festas dionisíacas eram celebradas à noite, no alto das montanhas, sob tochas tremeluzentes, acompanhadas de músicas estridentes, de sons agudos de chifres, pandeiros, flautas, de modo que as danças frenéticas permeadas de gritos, criava um cenário verdadeiramente orgástico. Paradoxalmente, todo este êxtase paroxístico deveria promover uma moderação na psique dos iniciados, pois levaria a alma dos homens a compartilhar algo da vida dos deuses, eles mesmos em estado de perene glória na harmonia do éter. A excitação violenta das emoções e de todas as faculdades do ser poderia romper a barreira do ordinário, e transportar a psique a um plano mais elevado, por uma espécie de superação catártica que promoveria a elevação e a consequente união com o divino. A prática ritualística tem a potência de amalgamar deuses, homens, símbolos e ancestrais em uma expressão emocional corporificada, como nos diz M. Sodré (2002, p.116), o ritual   “o mito feito carne”.

Reconhecemos muitos paralelos entre o êxtase dionis cio e a prática antiga - e ainda atual, no Brasil, inclusive - do uso dos tambores ritualísticos e atabaques nos cultos africanos, nos quais as danças circulares, comumente chamadas de giras, produziram a desejada união com a divindade dos orixás. Como nos aponta M. Sodré (2014, p.18): “Na Grécia antiga, no Oriente e na África, as cerim nias rítmicas sempre

se colocaram no centro dos ritos mítico- religiosos, mas também das comemorações cívicas e dos jogos de guerra”. Segundo o autor, a intensidade dos movimentos de dança circular presentes no rito é a expressão corporal e afetiva do mito, de tal modo que o *rhythmós* (cadência), substantivo derivado do verbo *rheim* (fluir) faz escorrer a palavra/símbolo na forma de êxtase grupal.

Graças a esse *tópos* intermediário que é a alma, um ‘lugar’ mediador entre a inteligência humana e a divina, surge este território que não tem uma conotação simplesmente topográfica, mas dinâmica, um movimento de interconexão, uma ponte entre o visível e o invisível, como nos aponta M. Sodré (2002, p.80), acerca dos ritos africanos, por ele denominados “culturas de *arkh *”:

A no o africana de espaço plástico, que se refaz simbolicamente, tornou-se bastante operativa, [...] deste modo, embora o terreiro possa ser, em conjunto, apreendido por critérios geotopogr ficos (lugar delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como espaço técnico, susceptível de demarca es euclidianas. Isto porque ele não se configura como espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” - uma zona de interse o entre o invisível (orum) e o visível (ai )- habitado por princípios cósmicos (orixás) e representa es de ancestralidade   espera de seus “cavalos”, isto  , de corpos que lhes sirvam de suportes concretos.

Guardadas todas as dessemelhanças históricas e regionais, as culturas originárias preservam sempre esse ‘lugar’ simbólico e mítico por meio do movimento espiral da alma que, em sua ascese, tangencia a união com a divindade. Trata-se de uma configura o tempo/espa al que assume a forma de um movimento rítmico, um passo de dança, e não um espaço fixado por coordenadas geográficas. Como bem nos esclarece Benveniste (1966, p.337) “no instante em que   assumida pelo movente, móbil, fluida, a forma do que não tem consistência orgânica [...]   a forma improvisada, momentânea, modificável”.

No *Fedro*, tal ascese tem rela o com o processo da recupera o das asas da alma, ou seja, de sua semelhança com a divindade, cuja alma   alada, em seu movimento ascendente circular e espiralado em dire o   planície acima do céu, sempre guiada pela visão do *no s*. O princípio ‘numinoso’ não apenas regula o movimento da alma, mas se presta   fun o de guiá-la, como um deus psicopompo.

O círculo, como signatário do movimento de perfei o e harmonia do cosmos, está presente tanto nas culturas do Oriente, da África e dos indígenas brasileiros. A dança circular   uma forte representa o da cultura indígena no Brasil e está presente em todas as etnias. Segundo Müller (2004, p.130), o Marak  entre os Xavantes, por exemplo,   uma dança que realiza o movimento cósmico de intera o entre os planos

humano e divino, e “compreende evoluções num cortejo circular, garantindo a ordem cósmica de separação e convivência entre seres de planos distintos”.

Os povos originários, sejam eles indígenas, nômades, tribais, africanos, sufis, ou aborígenes guardam sempre essa profunda intimidade com a prática ritualística que encarna a performativa união mítica da alma humana com a divindade, que a rege e governa. Segundo M. Sodré (2002, p.136), a tradi o dos gregos antigos valorizava a arte das musas, o canto (*molp *) e a dança (*orhkest s*), os quais geravam um estado salutar de alegria e boa disposi o (*euphros ne*); especialmente as danças rítmicas, como as ginop dias, as dionisíacas, as bacanais, as panaten ias e as p rricas, como núcleo dos ritos míticos-religiosos, cerim nias cívicas, exercícios militares, e mesmo da vida cotidiana. Nos diz o autor:

Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o avento da divindade, o êxtase, a dança enseja uma media o que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condi o humana.

A intensidade dos movimentos giratórios, como atestam os dançarinos dervixes na tradi o mul mana, cuja dança imita o movimento dos astros, promoveria uma altera o do estado psíquico, um *páthos* peculiar que favorece o desaparecimento do eu separado, e a conseqüente liga o com a alma do todo, a alma cósmica. Tal liga o, contudo, só   possível porque há algo de divino da alma humana que confere o ponto de interse o com a divindade, e isso chamamos *no s*. No *Fedro*, a conexão noética   causada por um tipo específico de mania, a do amor, a qual promove uma infla o da natureza alada, assemelhando-nos aos deuses. A esse respeito, como nos aponta Rodhe, temos o relato de Dshelaledin Rumi, o mais importante discípulo da ordem dos sufis: “Pois ali, onde nasce o amor, morre esse sombrio déspota que   o eu”.⁶

O êxtase   uma loucura transitória, uma *hieromania*, um estado da psique cuja fusão temporária com o deus configura a introje o da divindade, o *enthusiasm s*. A alma humana possui esse potencial de unir-se ao deus, uma vez que, segundo o mito de Dioniso, ela derivaria dele. Dioniso   um deus grego que assume características tr cias, segundo Vernant (2000, p.145), um deus vagabundo e sedentário, bastardo, de faces diversas, sempre andarilho, sem fixar raízes em parte alguma, um deus de

⁶Ver nota 11 Rodhe 2006, p.350.

máscaras. Detienne (1988, p.19), por sua vez, nos diz que Dioniso sempre aparece com a máscara do estrangeiro.

Curioso notar que, no *Fedro*, o primeiro discurso de Sócrates, como um ditirambo, possuído pelas musas, ele o faz com a cabeça encoberta, como se usasse uma máscara, e também diz a Fedro que precisa ser conduzido como um estrangeiro que desconhece os campos. Esse discurso, que receberá uma retratação, parece aludir à figura de Sócrates em êxtase báquico induzido pelas musas, usando a máscara do deus estrangeiro, Dioniso.

No diálogo *Fedro*, os homens cujas almas se unem ao séquito de algum deus, deixando-se levar pelo movimento circular (*symperienékthetênperiphorán* 248a), são os que, em vida, foram adivinhos ou iniciados em mistérios (248e). Dioniso é um deus noturno, ctônico, bestial, associado ao touro, selvagem, erótico e extático. Notoriamente popular, era cultuado nos campos, foi marginalizado pela elite aristocrática, sendo associado a diversas características bárbaras.

Notemos que o termo grego *psykhé* possui uma importante relação com o verbo *psykho* – soprar, respirar, resfriar; já o substantivo masculino *ánemos* (vento) dá origem ao termo latim *anima* (alma). As etimologias grega e latina para o vocábulo alma trazem, elas próprias, essa imagem do movimento como deslocamento do ar, como os ventos que movem os ambientes naturais. A crença popular de que a alma, cujo nome remete ao sopro e ao vento, como vimos, seria equivalente ao ar mais sutil pode ser constatada, por exemplo, em epigramas funerários do séc V a.C., nos quais se vê que as almas dos valentes seriam recolhidas no éter, ao passo que o corpo retornaria para terra (Rodhe, 2006, p.252). Sempre se deve considerar como a alma fora popularmente associada aos movimentos do ar, em especial aos espiralados, como redemoinhos de vento, que, via de regra, aparece inclusive no folclore brasileiro, como um sinal de uma entidade, como por exemplo, a do Saci-Pererê.⁷

Vejamos agora como a tradição dialoga com a metafísica Platão o qual cria um método filosófico específico como possibilidade de despertar na alma o olho do espírito, sendo tal método a dialética.

⁷“Remoinho, redemoinho, rodamoinho não é o pé-de-vento. O pé-de-vento é a lufada brusca, inesperada, que passa reboando. O remoinho é o vento em espiral, rodando como um parafuso gigantesco. Tem vida própria e atende às intercessões divinas.” Cascudo, 1973, p.771.

3 A DIALÉTICA DE PLATÃO E O OLHO DO ESPÍRITO

A dialética em Platão é um método que pressupõe a habilidade de conduzir o olhar àquilo que verdadeiramente é, a essência inteligível das coisas. Há uma inclinação na própria da alma do dialético que implica na capacidade de direcionar a visão, diferente do olhar ‘dos muitos’, que se traduz também como certa condição para o filosofar e um critério para se avaliar se estamos diante de um filósofo genuíno ou de um homem comum, como nos atesta essa passagem no texto da *República*: “E essa é a melhor prova, disse eu, de que uma natureza é dialética ou não, porque quem for capaz de ter uma visão de conjunto é dialético; quem o não for não é” (*Rep.* VII 537c).⁸

O diálogo em Platão não é uma prosa qualquer, para ser de natureza dialética precisa ser metodicamente constituído, tendo como condição um determinado modo de ver que tem como mirada a totalidade das coisas que são e a luminosidade dos seres em si. Ao voltar esse olhar para o alto, há um redirecionamento da alma como um todo, ou seja, uma reviravolta que liberta a inteligência de seu condicionamento pelo devir, e a coloca em condição de acesso à estabilidade do ser e à radiância do bem, como podemos destacar:

Ora, disse eu, nossa discussão de agora nos indica que essa capacidade inserida na alma de cada um e o órgão com que cada um aprende, tal como o olho, não é capaz de voltar-se da escuridão para a luz senão junto com todo o corpo, e assim também com toda a alma deve desviar-se do devir, até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser. Isso, afirmamos nós, é o bem. Não é? (*Rep.* VII 518c-d)

O método dialético é propriamente o que Platão chama de ciência (*epistémē*) a qual só pode ser alcançada por meio da superação das hipóteses (*tàs hypothése isanair oûsa Rep.* V 479d).⁹ Tal operação é o que conduz a alma, partindo do que é múltiplo e mutável em direção àquilo que é uno e estável em si mesmo; operação esta que promove uma reorientação circular (*periagogé*), que é como um “voltar-se para a luz, elevando-se (*anákse*) a partir da escuridão” (*Rep.* VII 521c).

Platão enfatiza certa “atitude de espírito” que caracteriza a alma filosófica, cuja disposição inata é, em síntese, alcançar a liberdade do raciocínio na busca daquilo que é inteligível, sem se perder na multiplicidade sensível, recusando voluntariamente as coisas ordinárias. Podemos representar esquematicamente o perfil da alma filosófica com as seguintes qualidades elencadas no livro VI da *República*: a inteligência do

⁸ Utilizo a tradução da *República* por Anna Lia Prado, 2006.

⁹ O verbo *anáiro* indica a ação de suspender, elevar, conduzir para cima.

filósofo deve ser capaz de atingir aquilo que se mantém sempre, sem se perder no múltiplo (484b), de modo tal que algo da essência que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção seja tocado (485b). Para que isso seja viável há uma certa disposição de caráter que deve fazer com que a alma filosófica possa recusar voluntariamente a falsidade (485c), tornando-se moderada e, de modo algum, ambiciosa (485e). Somente assim o filósofo seria capaz de contemplar a totalidade do tempo e do ser (486a); sem temer a morte; nem ser covarde e nem vaidoso, mas agradável e justo (486b), além de ter boa memória e ser comedido (486d).

Aquele que desenvolve essas qualidades se concilia com a visão elevada, sendo amigo de si mesmo e se tornando um ‘natural filósofo’, enquanto que aquele que está em litígio com a própria visão, com opiniões contrárias acerca dos mesmos objetos, também em sua ação entra em litígio e luta consigo mesmo (*Rep.* X 603d). Vemos, portanto, na *República* que a prática dialética é uma educação do olhar, sobretudo, aprender a ver de outro modo, ou mais precisamente, dirigir o olhar para além do sensível, já que este só poderia ser objeto da opinião (*dóxa*) e não da ciência (*epistéme*).

É mister ressaltar que a opinião para Platão não é um modo inferior de conhecimento, ela não é conhecimento de modo algum e sim um meio-termo errante; ao passo que a *epistéme* tem relação com o ser e com a verdade. De fato, a opinião não é nem conhecimento, nem não-conhecimento; mais obscura que o conhecimento, mas mais clara que o não-conhecimento, intermediária entre os dois, aplica-se a coisas intermediárias, que se situam entre o ser e o não ser.

Elementar na filosofia platônica é essa transposição da opinião em conhecimento, pois, como nos esclarece M. Dixsaut (2012, p.75) a raiz profunda da opinião é a ausência do conhecimento de si: “a opinião se crê particular, mas ela é, de fato, geral e comum, assim como as necessidades, os apetites e as paixões dos homens, e aqueles que se dizem senhores dessas coisas são, de fato, escravos delas.

No diálogo *Fedro* Platão nos diz que o bom dialético, aquele que é digno de ser ‘seguido como a um deus’ é justamente aquele que possui a aptidão de dirigir a vista para a unidade, posição esta que converge perfeitamente com a aceção presente na *República*, como destacamos. Vejamos a passagem:

Eu mesmo sou um amante, ó Fedro dessas divisões e sínteses, meio pelo qual é possível falar e pensar. Se considero qualquer outra pessoa capaz de observar a natureza do uno e do múltiplo, este eu persigo ‘seguido seus passos, como os de um deus’. Os que são capazes disso, quer tenha eu os designado bem ou não, deus o sabe, até agora os referi como dialéticos (*Fedro* 266 b-c).

Há uma relação íntima entre ver e conhecer, como atesta a própria etimologia do verbo grego *horáō* (ver) que se apresenta como perfeito do indicativo com sentido de presente, como *oída*. No caso do perfeito, trata-se da consequência presente de uma ação passada; assim, o significado de *oída*, seria algo como “ter visto”. *Oída*, por sua vez, é o perfeito com sentido de presente do verbo *eídō* (ver, conhecer); assim conhecer, no sentido clássico, é também *ter visto*. Em latim *species* tem a mesma raiz do verbo *spicio*, ver ou olhar, como ocorre com os vocábulos gregos *eidos* ou *ouidea*. Deste modo, no sentido etimológico clássico, ver é conhecer, contudo não se trata de uma visão comum, é algo que pressupõe muito exercício (*áskēsis*), sendo essa ascese a própria prática do pensar dialético.

Segundo Marías (2004, p.51) entre as significações de *species* encontramos também a de beleza ou formosura, e equivale, portanto, a forma, de onde vem *formosus*. “O que se vê pode ser a beleza e a ideia, e o mesmo acontece com a forma, que é o que constitui a essência de uma coisa, seu bem em sentido grego” (Marías, 2004, p.63). Vejamos o papel fulcral da visão e sua relação com a memória e o belo no processo de apreensão do conhecimento no *Fedro*:

Que isto seja concedido à memória, graças à qual me excedi a falar por saudades do passado. Mas, no que diz respeito ao belo, cujo ser como dissemos resplandecia dentre aqueles, de volta para cá o apreendemos brilhando o mais claramente por meio do mais claro dos nossos sentidos. Pois a visão (*ópsis*) é a percepção de maior acuidade que nos chega através do corpo, porém por meio dela não se vê a sabedoria – pois amores terríveis produziria se uma imagem de si e com tal claridade fosse gerada para a nossa vista, o mesmo valendo para tudo o mais que é amado. Mas somente ao belo coube este lote: o de ser o mais manifesto e o mais amado”. (250c-d)

Paralelo interessante pode ser feito com a fala de Sócrates na *República*, na qual a potência que não pode ser colocada na alma de fora, “como se colocassem visão em olhos cegos” (VII 518c). Isso implica que há uma potência na alma que é autodeterminação, auto condutora, a qual pode claramente ser atribuída ao *noûs*. Se a filosofia começa com o assombro (*thaumas*),¹⁰ a “filosofia do espanto” começa quando o cotidiano perde a sua evidência, e exige tornar patente a verdade, tal como a compreendem os gregos, entendendo-se o sentido de *aletheía* como desvelamento, não ocultamento, tornar fulgente.¹¹

¹⁰ No *Teeteto*, na célebre passagem 155d, se encontra a máxima de que a filosofia se inicia com o espanto (*thaumázein*), o qual envolve, evidentemente, uma afecção (*páthos*) da alma.

¹¹ Ver *Menon* 86b: a verdade dos seres está em nós, na alma.

A verdade, neste sentido, está em íntima relação com a memória, com o mover-se para a luz, tornar visível, patente, manifesto, saindo, portanto, do esquecimento ou obscurecimento, e, como muitas vezes se observa no diálogo *Fedro*, o sentido da visão é o mais afetado pela memória, especialmente a visão do belo. Como nos recorda Trabattoni: “O único resquício de ideia conservado na realidade sensível é o da beleza, ou seja, é a única que conseguimos ver porque a beleza é a imagem humana que mais se aproxima da ideia (250c-e)” (Trabattoni, 2010, p.159).

Essa relação *alétheia/léthe* está presente na Grécia Arcaica, desde Hesíodo, na medida em que as musas reivindicam o privilégio de dizer a verdade. O próprio contexto da Teogonia induz a determinar “a estreita solidariedade entre Alétheia e a Memória, e, inclusive leva a não reconhecer nessas duas potências religiosas mais do que uma única e mesma representação” (Datienne, 1988, p.11). Segundo o autor, a realidade do mito toca a verdade pela lógica da ambiguidade, portanto, de modo diverso da lógica da não contradição, aproximando-se do conceito de *alétheia* como desvelamento, descobrimento de um fundo que constitui a *alétheia* essencial.

A principal enfermidade da alma, a tirania, é fruto da ignorância, não apenas no sentido da ignorância dos objetos ou dos conhecimentos, mas no da ignorância de si mesmo, é a condição na qual a alma se encontra imersa nas pulsões irracionais. No *Fedro* essa ignorância assume a característica de esquecimento e feiura, “quando não lhe é possível gerir-se, não se vale da visão nem do sucesso, e, ao aplicar-se muito peso, perde as asas, despencando por terra em função do esquecimento (*léthes*) e da feiura (*kakías*)” (248c). O cultivo da memória significa o renascer das asas, ou seja, a elevação da alma à proximidade dos seres verdadeiros, um movimento espiralado e ascendente. A alma, ao recordar-se da forma do belo sofre um aquecimento (*thermótes* 251b), que faz com que suas asas sejam irrigadas (*hydròs* 248b) e cresçam, o que torna possível o movimento alado. A relação entre a memória dos seres e a imortalidade da alma está claramente referida no *Ménon*, como podemos identificar:

Considerando-se que a alma é imortal, renasceu muitas vezes e contemplou todas as coisas tanto neste mundo como no mundo subterrâneo dos mortos, nada há que não haja aprendido; disso se conclui que não é de se surpreender que seja capaz de lembrar-se de tudo que aprendeu anteriormente a respeito da virtude bem como sobre outras coisas (81d)...E se a verdade da totalidade das coisas que são permanece sempre em nossa alma, então essa é imortal (86b).

Se conhecer é rememorar o que antes fora contemplado pela alma, por meio do ‘olho do espírito’, o papel da memória é fulcral para o perfil do dialético, como já salientamos. Dialética é o modo próprio de acesso ao ser, mas não apenas isso, a própria apreensão da realidade inteligível é dialética, uma vez que ela envolve uma inteligência, a qual, por sua vez, exige a presença do *noûs*. Vejamos a passagem que corrobora isso no *Fedro*: “A essência que realmente é, sem cor e sem forma, impalpável e só pode ser percebida pelo piloto da alma, o intelecto (*noûs*), aquilo de que trata a classe da verdadeira ciência, isso ocupa aquele lugar” (247c-d). A alma se assemelha às essências, como bem podemos destacar no *Fédon*:

Então considera Cebes, se é de se concluir de tudo que foi dito que a alma é maximamente semelhante ao que é divino, inteligível, uniforme, indissolúvel, invariante e constante em relação a si mesma; enquanto o corpo por sua vez, se assemelha maximamente ao que é humano, mortal, multiforme, não inteligível, dissolúvel e nunca constante em si mesmo”. (80 a-b)

A estabilidade motriz da alma, cujo movimento é uma espiral ascendente, é corolária da estabilidade dos inteligíveis, e é graças à presença do *noûs*, como princípio de condução, que a alma tem a capacidade de regular e gerir seu próprio movimento, regulando e gerindo suas ações e padecimentos. Aquilo que está em movimento se encontra em constante variação, e é certo que as formas para Platão são invariáveis, contudo, um movimento que se aproxima da estabilidade seria justamente o circular.

A alma é movimento autogerado, um automóvel cujo piloto é o intelecto (*phykhéskybernétei*) (*Fedro*247d), e esse movimento incessante e ordenado é o que mais se assemelha à constância das formas. Frisemos que, para Platão, a alma é assemelhada às formas inteligíveis, sem se equivaler a elas, tendo afinidade com o que é invisível, divino, imortal, indissolúvel, dotado de identidade e capacidade de discernimento (*Fédon*, 80b).

A alma não é estável como as formas, uma vez que ela apenas se assemelha a elas, mas pode, entretanto, se afastar completamente da estabilidade das formas, seja pelas vicissitudes do corpo, seja pela dos impulsos, das necessidades ou dos prazeres, tornando-se refém daquilo que pode arrastá-la à total degeneração. Se a inteligência pode governar é porque ela é a dimensão mais assemelhada com a divina e funciona como um princípio de ordenação e harmonia para a totalidade da alma (*psykhé*).

O modelo do movimento dos astros é o mais próximo do *noûs* devido à regularidade; portanto, a nosso ver, o movimento rotativo dos astros é um paradigma do

movimento ordenado da alma humana guiada pela inteligência superior. A condução da alma é possível porque há, na própria estrutura da alma, um princípio que a conduz, ou seja, há uma tendência anímica de voltar-se para a planície da verdade, assemelhando-se ao movimento circular da alma dos deuses. O discurso pode expressar essa tendência potencial ou abafá-la. Mais uma vez ressaltamos que se trata do mover-se em direção a um outro patamar de ascensão, cuja metáfora é a ‘lugar’ acima do céu.

A palavra é força motriz e simultaneamente diretriz já que o movimento da alma é provocado e gerido pelo discurso. Nada há de novo em se reconhecer esse poder do *lógos*, Górgias já o havia feito em sua defesa de Helena, ao se referir ao *lógos* como um pequeno tirano na alma. O poder tirânico do discurso se estabelece por meio do mais forte entendendo-se como força o sentido grego da palavra *bía*, que envolve conotação violenta. Neste sentido, a dialética é uma espécie de antídoto contra a tirania, uma terapia da alma. Vejamos o que nos diz Marco Heleno Barreto (2006, p.19):

O *lógos*, em sua dupla acepção de *palavra* e *razão*, ocupa eminentemente o centro do sistema simbólico na cultura grega. Por este motivo, a *logoterapia* é tão antiga na medicina ocidental quanto a cultura ocidental mesma. Os gregos tiveram a cristalina percepção da eficácia terapêutica da palavra, bem como de suas limitações. Contra *bía*, a cega e surda violência dos homens, e contra *ananke*, a invencível necessidade dos movimentos naturais, a palavra humana nada pode. Porém, quando se trata do universo das coisas humanas (*taanthropina*), que em certa medida desvincula-se do determinismo da natureza (*physis*) para organizar-se segundo os modos da convenção (*nomos*), abre-se uma dupla possibilidade: a de uma discórdia (*stasis*) entre convenção e natureza, e a de uma intervenção terapêutica pela palavra que estabeleça a concórdia (*homonoia*). Eis aí o fundamento grego da *psykhestherapeia*.

A filosofia de Platão busca dar razão das coisas, entendemos razão inclusive em sentido matemático de medida, cálculo, como a polissemia do termo *lógos* revela.¹² Calcular é tão importante para a formação do filósofo quanto pensar, daí a relevância dada por Platão à aritmética e à geometria, de fato, todas as artes e ciências que conduzem a alma à reflexão, que convidam a inteligência a exercitar o entendimento das coisas. A astronomia e a cosmologia, assim como as matemáticas, são disciplinas que obrigam a alma a ‘olhar para cima’, a exercer a máxima abstração norteadas por leis universais. Recordemos que a noção de justiça, tão cara à ética clássica, está diretamente relacionada com a noção de medida.

¹²*Lógos*, derivado do verbo *légo*, pode significar linguagem, pensamento, racionalidade ou proporção. O sentido original de *légo* é reunir, recolher, escolher; assim como, posteriormente, contar, triar, enumerar, medir.

A analogia com as esferas celestes no *Fedro* é parte essencial desse voltar-se para o plano causal, norteando-se pela regularidade do movimento dos astros. Para alcançar a planície mais alta, naturalmente a alma deve exercitar sua parte mais elevada, aquela que se manifesta como assemelhada à natureza alada. A dimensão intelectual que permite o voo é justamente o *noûs*, o qual funciona como o piloto da inteligência, e, as realidades que necessariamente requerem a capacidade de ativação do intelecto para que possam ser compreendidas são exatamente aquelas que mais apropriadamente se prestam ao *lógos* filosófico.

CONCLUSÃO

Platão realça o problema da diferença entre o *lógos* violento que arrasta a alma e o *lógos* ordenado que a conduz porque ele está em um debate com a educação sofista, sendo, portanto, relevante estabelecer a diferença entre ser e parecer. O movimento da opinião na alma é limitado por aquilo que aparece, o movimento da dialética na alma é alargado pelo horizonte daquilo que verdadeiramente é. A especificidade do discurso filosófico encontra sua justificação exatamente por delimitar, diligentemente, o escopo e a qualidade do movimento da alma.

Na caligrafia de Platão mito, poesia, imagem, alegoria, metáfora, concepção, hipótese, percepção e princípio não se configuram como fragmentos que devem ser tomados em separado, é um espetacular e performático uso do *lógos*, de modo que podemos separar esses movimentos apenas para depois reuni-los, na própria dialética em ato que é essa obra genial de Platão. Como nos aponta Guthrie (1990, p.59), a esfera é a imagem mais afim à noção de perfeita simetria, da reversibilidade dos processos, como também podemos evidenciar no fragmento de Parmênides: “Então, pois limite é extremo, bem determinado é, de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda, do centro equilibrado em tudo; pois nele nem algo maior nem algo menor é necessário ser aqui ou ali”.(DK 28 B 8, 42-45)

A própria dialética é uma performance ativa, pressupõe esse movimento, sendo sua apresentação mais semelhante à dança circular do que a uma linearidade de argumentos, em uma sequência estéril de raciocínios. Assim como a palavra filosófica é também canto, o movimento da ‘terapia filosófica’ é também dança, sem que, contudo, se restrinjam a estes, obviamente. Afinal, este canto e esta dança da alma são regidos por uma inteligência, o *noûs*.

Ir e vir é necessário, sem perder o norte! Percebemos ao longo dos diálogos o movimento dialético de separar e reunir, sendo que o contraste e o discernimento do momento da análise e separação são fundamentais para o passo seguinte, a reunião e a síntese. A nosso ver, a filosofia platônica se configura como algo original porque traz como horizonte os limites e alcances da alma, a qual se constitui simultaneamente como sujeito e objeto do movimento engendrado pelo discurso. Ela pressupõe um guia, o *noûs*, e um horizonte, a planície da verdade.

Há uma dimensão epistêmica, já que envolve uma sabedoria prática, e uma dimensão de medida, moderação, que envolve certamente um domínio e governo de si, uma autocracia. O essencial na ‘terapia filosófica’ é, portanto, menos atingirmos uma resposta unívoca sobre o objeto da pesquisa que tornarmos-nos dialéticos melhores. Afinal, o fato de não termos a posse do conteúdo da verdade não impede que ela seja um horizonte de busca. Não basta, portanto, o conhecimento, pois é preciso uma disposição da alma em direção à verdade, à justiça e, em última instância, ao bem, aqui considerado como instância última de valor.

A visão de conjunto, o conhecimento da natureza em um todo, não é algo que se adquire unicamente pela técnica. Há um amadurecimento do olhar, um refinamento da capacidade de síntese, que, não por acaso, faz com que a idade adequada para a filosofia seja a partir da quinta década de vida, como nos diz a *República*, afinal é preciso toda uma vida de investigação. O ouro epistêmico do ser das coisas que são está incrustado em camadas muito densas de opacidade da *dóxa*, e para por a descoberto o seu brilho, temos que encarar uma íngreme e penosa subida.

Convém ter em mente que a planície da verdade é sempre um horizonte, um contínuo esforço de raciocínio dialético, não o alcance de um objeto supostamente adjetivado como verdadeiro que se possa fossilizar em um pretense alcance final e definitivo. Desvelar filosoficamente o real é uma dança de infinitos véus, há sempre um véu que esconde outro véu, afinal é pelas transparências que a radiância da luz de deixar quase tocar, sem jamais ser possuída. Somos só amantes do saber, sábios são os deuses, e o bom amante não deseja posse, mas almeja proximidade, semelhança, é o bastante. Para a filosofia, amor é coisa da alma e não se baliza pela posse dos corpos.

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

- GÓRGIAS. **Encomium of Helen**. London: Bristol Classical Press, 2005.
- PLATÃO. **Fédon**. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília:Ed. UniB, 2000.
- PLATÃO. **Fedro**. Trad. Rogério de Campos. São Paulo: Hedra, 2018.
- PLATÃO. **República**. Trad. Ana Lia Prado. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Donaldo Shüler, 2008.

COMENTADORES

- BARRETO, Marco Heleno. Símbolo e sabedoria prática. UFMG, 2006. Tese.
- BENVENISTE, Émile. La Notion de Rhythme dans son Expression Linguistique. In: **Problèmes de Linguistique Générale**. Paris: PUF, 1966, p. 337.
- BERNABÉ, Alberto. **Platão e o Orfismo**. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo: Zahar, 1988
- DIXSAUT, Monique. **Platon: Le désir de comprendre**. Paris: Vrin, 2003
- GUTHRIE, W. K. C. **Historia de La filosofía griega**. Madrid: Gredos: 1990.
- MÜLLER, Regina Polo. Danças indígenas: arte e cultura, história e performance. **Indiana** 21, 2004, p. 127-137.
- ROHDE, E. **Psyche: La ideadel alma y La inmortalidad entre lós Griegos**. México: Fondo de cultura económica, 2006.
- SODRÉ, Muniz. Cultura, corpo e afeto. **Dança, Salvador**, v. 3, n. 1, 2014, p. 10-20.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. Salvador: Imago, 2002.
- TRABATTONI, F. **Platão**. São Paulo: Anna Blume, 2010.
- TURCAN, René. Bacchoi ou bacchantes? De ladissidence des vivants à laségrégation des morts. In: AA.VV., **L'association dionysiaque dans lês sociétés anciennes**. Roma: École Française de Rome, 1986, pp. 227-246.

(Recebido em junho de 2021; aceito em junho de 2021)