

O LUGAR DA FILOSOFIA VISADO POR PLATÃO NO ÍON

Miguel Antonio do Nascimento

Resumo

A presente abordagem é uma pressuposição de que Platão se ocupa do conteúdo da arte mas, com isso, determina a instância da filosofia. Os argumentos do diálogo Íon são entendidos aqui como articulação de um vínculo necessário entre saber da inspiração divina e saber de arte-ciência. Indaga-se aqui, como isto se dá?.

Abstract

The present broaching is a presupposition that Plato is involved with the content of the art but, with this, he determines the instancy of the philosophy. The arguments of the Ion dialogue are understood here by articulation of a necessary link between the knowledge of divine inspiration and the knowledge of art-science. It's inquired here how it happens.

O diálogo em estudo não trata diretamente da natureza da filosofia. Mas, indiretamente, trata apenas disto. Entre o lugar da filosofia e o lugar da poesia encontra-se um distanciamento próprio e peculiar. A poesia é aludida por Platão a partir do âmbito onde residiria a filosofia. Em outras palavras: enquanto Platão tenta situar o saber poético, aponta

Princípios Ano 04, n 05, p. 199-214, 1997

para a necessidade do conhecimento filosófico. Entre os dois saberes se constitui, então, uma distância inevitável.

Na conversação, Íon é um rapsodo. A noção de rapsodo nos chega sob certa discussão em torno do seu real significado. Mesmo assim, o termo rapsódia encontra-se ligado aos poemas gregos ou seus fragmentos, enquanto são cantados pelos ditos rapsodos - também chamados aedos. Usa-se, também esta palavra para denominar cada um dos livros de Homero. Assim, o rapsodo seria declamador ou cantor das rapsódias. Seria aquele que diz o que já se tornou poesia. Seja como for, Íon é apresentado por Platão como alguém que recita a poesia do poeta Homero. Portanto, não se trata, nesta situação, de uma análise da poesia e do poeta, diretamente. Trata-se do campo do saber poético em relação aos modos de conhecimento, - e por extensão, posiciono aí também o conhecimento próprio da filosofia. É neste âmbito que se detecta determinado questionamento filosófico.

O rapsodo é reconhecido aí por Platão como aquele que está mais próximo da poesia, naquilo em que esta se dá a conhecer. O rapsodo pode ser tomado, então, por mensageiro da possibilidade da poesia ser mantida e revelada, isto é, da poesia permanecer poesia. Mas, - conforme nos indica Platão - pode-se ser rapsodo sem que se saiba em que consiste este saber. Em outras palavras, o saber do poeta criador ou do revelador da poesia não é o mesmo que a explica e define. Esta declaração conduz toda a problemática do debate entre Sócrates e Íon - os interlocutores do diálogo. Íon acabara de ganhar o primeiro prêmio num concurso de rapsodos e aguardava ali, orgulhoso e envaidecido, o próximo concurso - referente às chamadas Panateneias - grandes festas em honra da deusa Atenas. O papel de Sócrates é demonstrar a Íon que o conhecimento que o levava a recitar tão bem os poemas de Homero não era o "conhecimento verdadeiro" da arte da poesia. Pretensioso, Íon estava convencido de que ninguém o igualava e, portanto, não se achava equivocado. Mas Sócrates procura desmascará-lo, mostrando-lhe que é outra a natureza daquele seu saber. É um saber de pura comoção divina (queia dunamis), nunca comparável, portanto, com o saber de arte-ciência.

Logo se percebe, pois, que a discussão travada neste diálogo tem em vista o lugar do saber poético frente ao saber que pode dizer o que uma coisa é, inclusive o que é a poesia.

É exatamente este aspecto que interessa evidenciar: a instância da poesia determinada ao mesmo tempo em que é determinada a instância dos saberes de arte-ciência, onde se vai encontrar, por extensão, a filosofia. Cabe, a partir disto, esta pergunta: Qual a diferença entre as duas instâncias - filosofia e poesia?

No início do diálogo há, aparentemente, uma preocupação de se saber em que consiste o rapsodo. Mas isto é apenas aparente, pois logo que este é definido como sendo a expressão do divino, já não é mais isso que se faz questão, isto é, Platão não dirige a discussão para o significado deste ser do rapsodo, que é também o ser do verdadeiro poeta. Aí então, temos o primeiro momento em que o interesse de evidenciar a ciência filosófica se impõe sobre a aparente preocupação pelo que significa o rapsodo e poeta. Estes são destacados por não estarem compreendidos no saber de arte-ciência. Isto está indicado numa afirmação conclusiva, parte de uma resposta de Sócrates a Íon. Sócrates explica que a causa da facilidade com que Íon pode falar de Homero mas não dos outros poetas, não se deve a “uma arte” e sim a um dom, um “privilégio divino”¹.

Era de se esperar que o diálogo tivesse como prioridade de aprofundamento a segunda parte desta afirmação, qual seja: trata-se de “um privilégio divino”. O significado de “divino”, no entanto, parece não constituir problema, para Platão. Mas isto, no sentido de que se apresenta resolvido em si mesmo. O alvo que ele pretende atingir, encontra-se, então, na primeira parte da afirmação, qual seja: o saber de arte-ciência. Este tal saber não se encontraria no rapsodo Íon. Sócrates leva Íon a perceber o seu equívoco de querer que sua exposição de Homero provenha do domínio da arte exigida para esta finalidade. Não quer deixar dúvidas quanto a isto. É o que parece indicar uma afirmação explicativa nestes termos: “... está claro para todos que tu és incapaz de falar sobre

¹ Cf. Platon, *Ion*, 536d. Para as citações do *Íon* utilizo a edição francesa das obras de Platão “*LES BELLES LETTRES*”.

Homero em virtude de uma arte e de uma ciência; se a arte te desse o meio para isto, estarias na condição de falar também de todos os outros poetas, sem exceção. Pois existe, suponho, uma arte da poesia em geral. Não é?”²

Aqui aparece indicada a diferença entre a instância do divino e a instância da arte-ciência. Antes de se considerar cada uma destas partes, deve-se notar que, ao mesmo tempo que isto é aqui estabelecido, produz a exigência de uma parte ser determinada em relação à outra. Ou seja, a compreensão de “divino” depende da atitude lógico-racional que o separe do saber de arte-ciência.

Isso gera agora certa expectativa de se saber como o divino obedece a isto. O conhecimento de arte-ciência aqui consiste, diferentemente do saber divino, em separar uma coisa de outra, mediante graduação de cada uma delas, a partir de sua essência. Na arte da música, por exemplo o que intensifica a sua essência é quantidade de sons articulados e combinados com vistas à unidade de harmonia. É, portanto, o grau de harmonia conseguido que indica a consistência de sua verdade. A rigor, já os sons espalhados indistintamente no diverso contêm a possibilidade da coisa música; mas sem nenhum sentido do que depois vem a ser música. Música só é dita música após a organização dos sons numa determinada forma. O mais alto grau da essência da música reside, pois, no maior número de sons articulados num determinado sentido, isto é, na unidade de sua harmonia. Então temos determinada a música. Somente a partir daí podemos dizer, também, que uma determinada música é melhor que outra, ou seja, que uma coisa é mais música do que outra. Vê-se que o grau de essência só é possível pela articulação intelectual da variedade dos sons, formando melodia ou música.

Num outro diálogo, no *Filebo*, Platão se detém neste assunto para indicar este processo como princípio indispensável ao conhecimento comum a toda e qualquer arte. Sócrates se dirige a Protarco nestes termos: “... quando examinares às luzes desse mesmo princípio seja a unidade que for, tornar-te-ás sábio com relação a ela”³.

² 532c.

³ 17e.

Conhecer, neste sentido, se torna método de dominar o diverso. Mais exatamente - na delimitação do tema em questão -, trata-se de atingir o que há de mais intenso na essência de cada coisa. Nível que distingue o que é maior e o que é menor, o que é certo e o que é errado; em suma, o que é bom e o que é mau. Sob este modo de esclarecimento, Íon é conduzido a se desiludir quanto à pretensão de conhecer a poesia de Homero. Seria preciso para isto, não apenas repetir suas palavras, mas atingir o sentido profundo destas⁴.

Aí, então, compreende-se que o ser do rapsodo não reside em compreender nem explicar o que afirma, e sim em ser determinado poder de exprimir o divino. Como veremos ainda, a essência do rapsodo e do poeta é ser um elo de ligação entre os deuses e o povo. Assim, a continuação da discussão indica que não se deve confundir o conhecimento de arte-ciência com o saber divino da poesia. Isto se dá aqui no que Íon é levado a se auto-desiludir de sua pretensão de ser o melhor conhecedor de Homero. Íon só poderia saber-se melhor entre outros rapsodos se dispusesse do conhecimento que avalia medindo o próprio saber. Ora, esse não é o saber do rapsodo e do poeta. O seu saber, o saber divino, não se dá como medida. O saber que mede e avalia é um saber de arte-ciência.

O diálogo prima pela insistência em fazer passar o conhecimento de Íon pelo conhecimento de arte-ciência, não só para invalidar a pretensão indevida do rapsodo, como para definir o divino. Esta medida racional de julgar, considerada por Platão como ausente no rapsodo, justamente ela decide o impasse entre o saber divino e o saber de arte-ciência. Sócrates, neste sentido, instrui Íon, dizendo-lhe que este não pode falar bem de assuntos de que trate Homero, uma vez que os ignora⁵. Tenta, com isso, levar Íon a perceber aí um erro grosseiro, a saber: confundir sua própria ação de repetir os fatos anunciados nos versos de Homero como se fossem o conhecimento verdadeiro, que decorado, pudesse ser aplicado à realidade, sem que nunca se alterasse.

Ora, Homero fala de tudo, no sentido de que fala sobre muitas coisas. Fala de carros e de cavalos; fala do exército e da guerra. Mas, se

⁴ Cf. *Ion*, 530c.

⁵ Cf. 536e.

disser como e porquê os carros são puxados pelos cavalos quando o exército faz a guerra, este não será um conhecimento de arte-ciência. Este “como” e este “porquê” de Homero poeta são, neste sentido, menos verdadeiros do que quando ditos pelo cocheiro que toca os cavalos e pelo general que cuida da estratégia dos combates. Estes conhecem pelo número de variações combinadas e dominadas numa determinada forma. Enquanto Homero apenas se serve desses conhecimentos, prontos e à disposição na sua memória para revelar um saber que desconhece. Como poderia Íon, portanto, conhecer e explicar em Homero aquilo que o próprio Homero desconhece? Não é pois de surpreender que quando Íon é interrogado sobre que tipo de coisas, sua arte pode conhecer, ele responda, demonstrando-se completamente desinformado dessa diferença de conhecimento, dizendo: Eu penso que conhece “a linguagem que convém a um homem como a uma mulher, a um escravo como a um homem livre, a um subalterno como a um chefe”⁶.

Como se vê, é flagrante em Íon, a incapacidade de “conhecer” o que diz Homero. Além disso, teria de manter sua condição de poeta-rapsodo, a condição de continuar ignorando a diferenciação entre o conhecimento divino e o conhecimento de arte-ciência. Assim, a citada resposta de Íon tem o sentido de acentuar a *incapacidade* que o rapsodo e poeta têm de conhecer através da arte-ciência. Platão, visando oferecer um registro definitivo disto, compõe a seguinte instrução:

O dom de bem falar sobre Homero é em ti não uma arte, como eu te dizia há pouco, e sim uma força divina. Ela te agita como ocorre com a pedra que Eurípides denominou magnética e que é mais conhecida como pedra de Heracleia. Essa pedra não somente atrai os anéis de ferro; ela comunica aos anéis uma força que lhes dá o mesmo poder que tem a pedra, o poder de atrair outros anéis, a ponto de se ver, às vezes, uma

⁶ Cf. *Ion*, 540b.

*longa cadeia de anéis e de pedaços de ferro, pendentes uns aos outros. E todos tiram essa força da pedra*⁷.

A definição é convincente. No entanto, permite que fique bem mais aguçada também a intenção de Platão de definir o rapsodo e o poeta, justamente através deste conhecimento de arte-ciência, ao qual Íon é submetido até onde não pode mais se contradizer. E, se este saber, cada vez mais, se efetiva no esclarecer o divino, não parece, porém, que o divino se torne, ao mesmo tempo, mais esclarecido. Ao contrário, torna-se, cada vez mais ocultado e permanece, sempre mais, somente divino.

A presente abordagem evidencia o fato do sentido do divino ter sido conceituado de antemão a partir da evidência do conhecimento de arte-ciência. Ficou *tachado a priori de instância da divindade* e impossibilitado de ser avaliado sob outra perspectiva. Se a instância do divino nunca pode se enquadrar no conhecimento de arte-ciência, permanecerá sendo aí um problema, visto que não desaparece e até mesmo se torna o fundamento de todo conhecer. Não desaparece, no sentido de estar presente como impossível de ser conhecido. Neste caso, a instância do conhecimento de arte-ciência, conhecendo-o como impossível de ser conhecido, não já se livrou do problema de conhecê-lo, ou seja, do problema de sua verdade. Em suma: Embora não se reduza a nada de existente, o divino, aí, permanece tendo que ser alguma coisa; só que, compreendida apenas pela arte-ciência.

É possível que esse meu entendimento do propósito de Platão esteja incorreto. Talvez falte o alcance do alvo que Platão pretende atingir. Em outras palavras, talvez a implicação entre arte-ciência e o divino não se destine a enquadrar e determinar o divino mediante o conhecimento de arte-ciência; e que a recorrência de Platão à arte-ciência seja, antes, para atribuir importância ao divino. Existem mesmo, neste sentido, passagens em que o saber divino é engrandecido por Platão. Já no começo do diálogo e em repetidas vezes encontramos esta declaração do interlocutor Sócrates: tenho inveja dos rapsodos⁸. Mas, se assim o for,

⁷ 533d-e.

⁸ Cf. 530b.

isto aumenta ainda mais a expectativa inquietante frente ao fato da função do divino não poder ser o simples consumir-se no próprio devir.

Se se admite esta possível ambigüidade de Platão no tratamento do divino, deve-se fazer progredir o questionamento para além da solução conseguida no diálogo, no que concerne à relação entre divino e arte-ciência. Neste propósito observemos esta passagem do texto em estudo, - uma resposta de Sócrates a Íon, chamando-o de sábio:

“... os sábios são tu - eu imagino -, os rapsodos e autores, e aqueles [os poetas] cujos versos declamas; eu me limito a dizer a verdade, como é natural a um profano. Por exemplo, para a questão que te punha ainda há pouco, considera como é simples, vulgar e ao alcance de qualquer um reconhecer, como eu dizia, que o modo de investigar é o mesmo quando se toma uma arte no seu conjunto”⁹.

Deve-se levar em conta, a partir daqui, portanto, a intenção de Platão de exaltar o saber divino do rapsodo e poeta. Veremos que seria estranho Sócrates não se sentir contraditório se quisesse que Íon agisse, ao mesmo tempo como rapsodo e como aquele que conhece mediante arte-ciência. Bem mais parece indicar que o conhecimento da arte decorre da necessidade prática de justiça no diverso e justiça na adversidade. Isto pode ser assim admitido, caso se interprete nesta direção, o que diz Platão numa outra ocasião - no *Éutifron*¹⁰. Mostra que, mesmo quando se recorre aos deuses, é ainda porque precisa-se de soluções terrenas: precisa-se chegar a um acordo a respeito do “justo e do injusto, do belo e do feio, do bem e do mal”. Por outro lado fica indicado que isto implica no divino por se tratar de algo que não tem solução em si próprio. Diz, por exemplo: “... ninguém se atreve a dizer ou a contestar que não deve ser castigado quando comete alguma injustiça; o que todos afirmam, quero quer, é que não

⁹ 532e.

¹⁰ Cf. 7b-8e.

cometeram injustiça”. Quem pode dizer o que seja injustiça? Vê-se, de pronto, que o problemático aqui é saber o que é a injustiça. É como se devêssemos admitir que não podemos “conhecer” para além do “conhecimento”. Onde não nos seria dado o direito de “conhecer” o divino.

Freqüentemente vemos Platão acentuar que o objetivo do conhecimento é distinguir entre verdade e erro, justo e injusto, certo e errado, bem e mal. Mas, no fundo, o que se faz problema é ter-se de decidir por uma verdade, ou seja, é se ter de saber a partir de *onde* se pode determiná-la. Devemos adiantar que para Platão este *onde* aparece passível de ser questionado aqui porque reside fora da possibilidade do conhecer. Este onde seria o divino. Então, a dificuldade é transferida para o como chegar até o divino, através do conhecimento de arte-ciência.

Não se pode dizer que Platão vacile em admitir o divino como começo. A própria verdade da justiça, instância do conhecimento de arte tem sua verdadeira excelência projetada na justiça eterna, portanto, divina. E também o próprio método de se chegar a ela, a “dialética”, é procedente da instância divina como diz este pensador no *Filebo*: “... dádiva dos deuses para os homens jogada aqui para baixo por intermédio de algum Prometeu, juntamente com um fogo de muito brilho”¹¹. De outra feita, - na *Carta Sétima* -, pondo em xeque a audácia de quem diz ser filósofo sem o ser, afirma que este precisa provar se realmente é dotado de “natureza divina”¹².

Ora, se se trata do divino, então é justamente este que deve ser atingido e posto em questão. Quando, agora, Platão resolve a dificuldade mediante um conhecimento que se basta na excelência da arte de conquistar o divino - a arte-ciência -, temos que ver indicado aí também o enigma da origem do próprio divino.

É pois a instância do divino que por si já é começo e enigma. Mas, nesta instância nada se pode dizer sobre nada. Isso é problema em excesso para Platão, conforme expressa no diálogo *Cármides*, através de Sócrates,

¹¹ 16c.

¹² Cf. 340c.

nestes temos: "...fico sem compreender como pode ser a mesma coisa saber o que se sabe e o que não se sabe"¹³.

A filosofia, assim, não poderia se dizer filosofia ou outra coisa se não dispusesse de um conhecimento, de um saber, de um método para isso. Eis pois sua dependência do conhecimento de arte-ciência. Fora disso estaríamos na instância do sentir, do mover, mas não do distinguir e repetir. O divino, em certo sentido, apresenta aqui um efeito *análogo* ao efeito do sensível. Em outros termos, porque não pode se dar como conhecimento de arte-ciência, o divino não se esclarece nem explica nada. Aí não há progresso. Não se sai do lugar. O rapsodo e o poeta, porque têm sua essência nesta instância não podem nunca conhecer nem dizer aquilo que sabem.

Resta acentuar, a partir do exposto, a nitidez da distância entre filosofia e poesia; entre o conhecimento de arte-ciência e o saber divino. O propósito é evidenciar um problema: a filosofia aqui necessita acolher o divino como princípio e refutá-lo, ao mesmo tempo, para poder assumir sua identidade de arte-ciência. Platão mostra essa dicotomia, no que põe o filósofo a dizer: "os sábios são os rapsodos e autores, e aqueles [os poetas] cujos versos declamas; eu me limito a dizer a verdade, como é natural a um profano".

Todo esse embaraço e discussão poderiam ser evitados se disséssemos que a filosofia não requisita a sabedoria como seu objeto; se disséssemos que ela deve se tornar um saber ético-funcional e pragmático. Mas, neste caso, a questão do divino fica dissimulada em vez de explicitada. Se o divino ainda permanece como questão, não é porquê falte quem tenha a coragem de aniquilá-lo. Conseqüentemente, não basta jogar fora a dialética platônica. O divino é questão porque é o enigma de começo e sentido. Neste ponto, Platão está mais próximo de sua própria superação que toda a crítica "moderna" que lhe é feita, à base da supressão sem mais do divino.

É o divino, portanto, que desencadeia a problemática aqui abordada. Buscar o saber significa traduzir isso que se inicia como divino. No

¹³ 170a.

Êutifron, aparece a este respeito, a seguinte afirmação: “O que é agradável aos deuses é agradável por ser amado dos deuses, não amado por eles por lhes ser agradável¹⁴”. Então: o que vemos, o que somos, o que é, já o é assim enquanto prazer dos deuses. Mas não que os deuses precisem disso assim para garantir a agradabilidade. Nisto está contido o fato de que a realidade é dádiva dos deuses, mas pelo prazer que os deuses sentem em criá-la. O que ela necessita fazer para cumprir o destino de ser o prazer dos deuses, o seu capricho, isso ela não sabe de antemão, isso lhe é problema, pois o que conta é o querer dos deuses. Seria inútil ao filósofo, então, pôr o conhecimento fora da arte-ciência, embora o alvo esteja lá e seja unicamente o divino.

Apesar de ser evidente aqui certa ambigüidade, a filosofia do sensível-inteligível, no entanto, não conseguiu assimilar o divino como o devir. Ao contrário, a partir do impasse, a função da filosofia se delineou como determinação do supra-sensível. Neste sentido, isto justifica tanto o saber de arte-ciência como o divino. Platão é claro quando declara que aquilo que “as almas” “vêm pelos seus próprios meios é inteligível e, ao mesmo tempo, invisível!¹⁵”. O sentido de “invisível” coincide com inteligível e supra-sensível; e, propriamente, não como oposição a visível e sensível. Pode-se deduzir disto o fato de que o acesso ao supra-sensível tenha que ser levado em conta como questão: como algo que terá de ser admitido enquanto nunca revelado. Naturalmente é isto já o segundo aspecto importante. O primeiro é ser o supra-sensível, ou seja, o inteligível, a diferença específica entre o homem e os outros entes. Os dois aspectos dão o conteúdo de questão filosófica. Pois, com isso, temos de estar numa instância própria para a filosofia, instância que não pode ser a dos entes pura e simples mas a instância do homem enquanto diferença específica. Neste âmbito, a discussão entre os filósofos tem de ser sobre o que seja o conteúdo de verdade que constitui o supra-sensível. A função da filosofia seria libertar as almas do sensível em relação ao supra-sensível-invisível. Ao mesmo tempo, esta função

¹⁴ 10e.

¹⁵ *Fédon*, 83b.

coincide com o direito (o único direito) de “participar da existência do divino”, do que é “puro e único em sua forma”¹⁶.

A coincidência de divino com invisível conota o supra-sensível como ponte entre as almas e o divino. Conota como sendo o divino o que há de mais importante mas como sendo o supra-sensível o que há de mais necessário. O supra-sensível aparece como meio imprescindível de superação. Como o alvo é o divino, as almas não podem permanecer no sensível, embora não possam também evitar de ter que viver somente no sensível.

Como se vê, a condição de acesso ao divino não pode deixar de se apresentar problemática. Para Platão, ninguém tem o “direito” de alcançar o divino, “se não filosofou, se daqui partiu sem estar totalmente purificado”¹⁷.

O divino se torna o ponto de partida da questão relativa ao âmbito do supra-sensível. O supra-sensível é como que ponto de encontro entre o divino e o sensível. Significa dizer que o poder de diferenciação do supra-sensível em relação ao sensível reside no divino. Trata-se do conteúdo constitutivo da verdade - o *proprium* da idéia. Questão e problema, articulados agora numa especulação filosófica, aparecem vinculados à noção de sentido. Mas o destaque no momento é o divino, no sentido de que o supra-sensível é necessidade e criação não do divino mas do humano. Significa que o supra-sensível diz respeito ao destino apodítico de superação do sensível e, que o homem tem de determinar sentido. Resulta disso, por fim, que o divino não se reduz ao supra-sensível nem pode ser conhecido, *totalmente* aí. Mais exatamente: o supra-sensível é a meta destinada aos mortais e não ao divino. Por conseguinte, o saber divino que alguns portam não se dá a conhecer como saber de arte-ciência. A rigor, nem mesmo têm estes portadores do divino a consciência e domínio de tal saber. Razão porquê, estes portadores, quando desconhecem a importância do supra-sensível, quando não se educam na compreensão deste único canal que vincula os mortais à verdade de

¹⁶ Cf. *Fédon*, 83a-e.

¹⁷ *Fédon*, 82b.

seu sentido na terra, estão na condição de errar até mais que os que conhecem mediante o saber de arte-ciência¹⁸. Por isso, os artistas em geral precisam ser excluídos do governo do Estado. Pois tornam-se obstáculo em vez de passagem para a verdade do sentido do real. Mas não se trata de refutar o divino nem condenar o artista. A questão é *assegurar* esclarecimento e educação dentro da relação sensível e supra-sensível. Se o lugar visado para a filosofia se encontra em conexão com esta atitude, é porque a verdade deve ser defendida a todo custo. Garantido isto, o saber dos portadores do divino não precisaria mais ser censurado. É o que Platão indica, com o exemplo da poesia, declarando que é refutado nesta somente o caráter de “imitativa e serva do prazer” - delírio ou *mania*. Mas seria bem aceita, no caso de ser a ratificação do “bem construída” da cidade: “temos perfeita consciência do fascínio que ela exerce sobre todos nós; porém seria procedimento ímpio trair o que temos na conta de verdade”¹⁹.

É bom repetir que os portadores da sabedoria verdadeira, isto é, do divino estão na condição de errar até mais que os que conhecem mediante o saber de arte-ciência. Ponho dois pontos em relevo: (1) Que tipo (natureza) de erro é este? (2) Como o saber de arte-ciência se torna o medidor deste erro? No primeiro caso, o tipo de erro consiste em não se visar ao supra-sensível. No segundo caso, o que constata e mede o erro é o saber de arte-ciência em relação com o supra-sensível.

É preciso perceber que o supra-sensível e a arte-ciência são a instância dos mortais, o humano. Mais exatamente: são o engendramento da verdade como idéia. É importante dizer-se que não seria este, propriamente, o âmbito do divino. Assim temos a compreensão de que, embora o poder do supra-sensível seja o divino, cabe ao humano efetivar o outro poder, o da vinculação entre o sensível e o supra-sensível. Mas, apesar de apenas engendrado enquanto a superação humana de si e do todo sensível, o supra-sensível, no entanto, deixa de ser a *busca* do divino

¹⁸ “... aquele que não possui a arte [ciência] não estará em estado de conhecer bem o que se diz ou se faz nessa arte”. (*Ion*, 538a)

¹⁹ *República*, 607c.

para ser já a verdade, ou seja, o imutável, o eterno - o *proprium* da idéia. A noção da idéia está sendo dada pela mistura de dois elementos: algo constatável na realidade - vestígios do perfeito, busca disso, aperfeiçoamento em direção a isto - e algo inalcançável - o perfeito em si, somente invocado como necessário. O conteúdo da idéia é inerente a esta experiência. Apesar disso, não há, para Platão, outra coisa dentro da experiência que possa ser mais perfeito que apenas a idéia do perfeito. O espelho e a fotografia, embora sejam imitações perfeitas, conseguem apenas reproduzir novamente a já cópia do verdadeiro ser de algo - a idéia. De modo que, o que quer que justifique a excelência de uma reprodução, isto será sempre menos verdadeiro que a fiel reprodução primeira da idéia.

Como se vê, Platão conduz o filósofo a conceber o poder de engendramento da verdade já como a verdade mesma em si. Com isso, o lugar visado para filosofia não consegue ser tão somente *poder de busca e engendramento* da verdade; tem de ser já a verdade. Mas, será que se poderia dizer que são duas coisas diferentes entre si? Dois poderes? Provavelmente não. Neste caso, a diferença está na decisão pelo lugar visado para filosofia. Não se poderia decidir pelo lugar em que o divino se consome no próprio *poder de engendramento e busca* da verdade?

O poder da “pedra de Heracleia” tanto guarda a verdade como não a explicita. Guardar a verdade e não explicitar a verdade é uma coisa só. Significa que a verdade é isto que não se explicita e que se tem de guardar. Assim é que parece ser ao mesmo tempo verdade e divino. Indiretamente, isto está sendo no diálogo a importância de seu conteúdo. E o próprio Platão acaba por ratificá-lo ao dizer que se trata do poder que, tanto “atrai”, como “comunica” aos que atrai a “mesma propriedade”. E isto se dá de tal modo que torna os que atrai *capazes de atuar como a própria pedra*. Por conseguinte, pode-se dizer, agora, que não há nada que não seja apenas essa “força da pedra”.

Referências Bibliográficas

- PLATÃO. *Diálogos*. (vol. I-II, V, VI-VII, VIII) Tradução para o português por Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1974 a 1980.
- _____. *Fédon*. Traduzido para o português por Jorge Paleikat e João Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (*Diálogos* - Coleção *OS PENSADORES*).
- PLATON. *Oeuvres complètes (Ion)* (tomo V - primeira parte), tradução francesa de Louis Méridier, Paris: Les belles lettres, 1931.