

A RETÓRICA POLÍTICA EM DETRIMENTO DO CONHECIMENTO: O ATUAL ANTICIENTIFICISMO PENSADO A PARTIR DO CONCEITO DE EPISTEME NO DIÁLOGO TEETETO DE PLATÃO

[THE POLITICAL RHETORIC IN LOSS OF KNOWLEDGE: THE CURRENT ANTICIENTIFICISM THOUGHT FROM THE CONCEPT OF EPISTEME IN PLATO'S THEAETETUS DIALOGUE]

Alexandre Guilherme *

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

Gabriel Rodrigues Rocha **

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO: A questão proposta neste artigo a supomos como imprescindível para salvaguardar o valor de verdade do conhecimento e da pesquisa científica. O artigo demonstra que, embora apresentando-se como texto *aporético*, o diálogo *Teeteto* contribui sobremaneira à nossa atualidade para pensarmos criticamente a respeito do conhecimento e de sua inequívoca relação com a política e a retórica, de forma que assim se tornou possível problematizar filosoficamente a questão do anticientificismo presente em nosso contexto contemporâneo. Conclui-se que a *episteme* em Platão ultrapassa os limites considerados pela *aisthesis* (sensação) e que somente podemos efetivamente considerar *episteme* quando considerado o conhecimento do realmente real, ou seja, as formas (*eidos*) que categorizam o inteligível. Não obstante, a definição provisória de “conhecimento como opinião verdadeira acompanhada de explicação racional” ainda se impõe como importante paradigma a distinguir a ciência (*gnosis*) de pseudociência. Porque, embora a *episteme* não se fundamente “nas impressões que atingem a alma por intermédio do corpo”, impreterível é o raciocínio a seu respeito, aspecto que, ao que tudo indica, habitualmente aparece

Abstract: The question proposed in this article is assumed to be essential to safeguard the truth value of knowledge and scientific research. The article demonstrates that, although presenting itself as an *aporetic* text, the *Theaetetus* dialogue contributes greatly to our time to think critically about knowledge and its unequivocal relationship with politics and rhetoric, so that it became possible to philosophically problematize question of anti-scientificism present in our contemporary context. It is concluded that the *episteme* in Plato goes beyond the limits considered by *aisthesis* (sense) and that we can only effectively consider *episteme* when considering the knowledge of the really real, that is, the forms (*eidos*) that categorize the intelligible. Nevertheless, the provisional definition of “knowledge as a true opinion accompanied by a rational explanation” still imposes itself as an important paradigm to distinguish science (*gnosis*) from pseudoscience. Because, although the *episteme* is not based “on the impressions that reach the soul through the body”, reasoning about it is imperative, an aspect that, it seems, usually appears as a fortuitous element in the uses of an immediate and negationist political

* Professor Doutor no Programa de Pós-Graduação em Educação-PPGEdu e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS. E-mail: alexandre.guilherme@puers.br. ** Posdoctoral Fellow at Programa de Pós-Graduação em Educação-PPGEdu da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS. E-mail: gabiphilo78@gmail.com

como elemento fortuito nos usos de uma retórica política imediatista e negacionista, portanto, eminentemente anticientífica.

PALAVRAS-CHAVE: Episteme; Opinião; Política; Retórica

rhetoric, therefore, overmuch anti-scientific.

KEYWORDS: Episteme; Belief; Policy; Rhetoric

INTRODUÇÃO

Postula-se que investigar a filosofia de Platão é criar possibilidades de indagação quanto ao nosso próprio viver contemporâneo, nossas crenças, nossos valores e nossa conduta. À propósito, crê-se que esse é um dos sentidos de porquê estudar o mundo antigo, seja do ponto de vista histórico, filosófico ou educativo. Em vista disso, considerar o anticientificismo expresso na política e nas crenças comuns compartilhadas quanto à gravidade de uma pandemia¹ que assola a nossa atualidade mundial, é repensar não somente a função do Estado (*politeia*) e do homem político, mas também a irremissível relação entre discurso político, conhecimento (*episteme*) e as opiniões (*doxai*). O empreendimento que presentemente compreendemos como imprescindível para salvaguardar o valor de verdade do conhecimento e da pesquisa científica frente a uma retórica obscurantista e dogmática, aproxima-nos dos problemas e antagonismos enfrentados por Platão na Grécia clássica², como é possível depreender do embate com a sofística e as questões quanto aos princípios do conhecimento. Assim, nos parece que grandes questões de nosso passado civilizacional ressurgem em nossa mundialidade e são possíveis de serem pensadas em perspectiva filosófica de um ponto de vista “clássico”, mesmo que isso sempre implique em certo risco anacrônico. Entretanto, o objetivo que nos propomos é considerar uma questão atualíssima – o discurso político apologético quanto ao uso de medicamentos ineficazes³ –, que se supõe constituírem a utilização de uma retórica política condicionada no juízo de suspensão do que é o conhecimento. Nesse sentido, de maneira meramente introdutória, na primeira seção iremos reflexionar sobre alguns argumentos centrais contidos no diálogo *Teeteto*, especialmente a procura quanto a definição de conhecimento como *episteme*, ou seja, como “opinião verdadeira acompanhada de explicação racional” (201d-201a); em sequência no texto do presente artigo, a segunda seção pretende demonstrar, incluindo-se a partir de evidências observáveis, que há uma espécie de retórica política grandemente favorável a ignorância (*agnosia*) e a meras opiniões pessoais em claro prejuízo ao conhecimento enquanto resultado de exercício da racionalidade humana. Nesse propósito tornou-se imprescindível investigar a inelutável relação entre conhecimento, retórica e política, temas que também nos conduziram, de modo preferencial, aos diálogos platônicos *A República* e *Político*.

Ressaltamos que o artigo não se apresenta como um estudo rigorosamente direcionado às questões específicas do platonismo em sentido estritamente filosófico, filológico, ou de história da filosofia antiga. Não obstante, utilizamo-nos de determinados argumentos de Platão e de seu contexto para qualificar nossa presente compreensão frente as questões surgidas em nosso contexto pandêmico e suas indeclináveis consequências na formação de nossas opiniões e de nossas condutas, sejam estas individuais ou coletivas.

TEETETO E A QUESTÃO DO CONHECIMENTO

No diálogo *Teeteto*⁴ (202d) Sócrates inquiri: “Como poderia haver conhecimento sem explicação racional e opinião verdadeira?” O leitor contemporâneo, não acostumado a leitura de Platão, provavelmente poderia supor que a partir desta conclusiva inquirição, desdobrar-se-ia uma teoria positiva do conhecimento, no entanto, não a encontraremos neste diálogo *aporético*. Mas, ainda assim, a investigação sobre o conhecimento (*episteme*) que encontramos no texto do *Teeteto* é notável e permanece

importantíssima à filosofia. No referido diálogo, Sócrates utiliza-se de sua *maiêutica* para investigar sobre os fundamentos do conhecimento a partir das definições oferecidas por seu principal interlocutor que nomeia o diálogo, *Theaetetus* (*Teeteto*)⁵, assim, ao definir a *maiêutica*, Sócrates (161b) considera que “os argumentos não saem de mim, porém sempre da pessoa com quem eu converso, e que eu nada sei, com exceção deste pouquinho, isto é, apanhar o argumento de algum sábio e trata-lo como convém. Isso mesmo pretendo fazer com este moço, sem nada acrescentar”. Todavia, Sócrates não oferece a síntese, como alude Çirne-Lima (2012, p.16): “O ouvinte deve descobrir e formular o conceito ou o princípio que, superando a falsidade de tese e antítese, lhes confere unidade e verdade”. Seguindo a sua metodologia de discussão dialógica (*dialegesthai*), Sócrates analisa e refuta todas as sugestões de Teeteto quanto ao conceito de *episteme*, na seguinte sequência, como observa Annas (2012, p. 8) “que conhecer é equivalente a perceber; depois, a ter uma opinião verdadeira; e, por fim, a ter uma opinião verdadeira e ser capaz de defendê-la ou dar a ela uma ‘explicação racional’⁶. Para refutar que o conhecimento não é nem sensação (*aisthesis*) e nem movimento (devir), Sócrates expõe que é preciso argumentar, (*Teeteto*, 152e): “com exceção de Parmênides”, contrariamente à “Protágoras, Heráclito e Empédocles [...]”. Deste argumento duas teorias se sobrelevam, de Heráclito (160d): “tudo se movimenta como um rio”, e a de Protágoras (152a): “o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”, e, sendo assim (160c), “as coisas que são para mim existem mesmo, e também que as que não são para mim não existem”⁷, do que se conclui (160e): “que há perfeita identidade entre conhecimento e sensação”. Em oposição à tese protagoriana, prossegue (161d-e):

Se a verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação; se as impressões de alguém não encontram melhor juiz senão ele mesmo, e ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões de outra pessoa são verdadeiras ou falsas, formando, ao revés disso, cada um de nós, sozinho, suas opiniões, que em todos os casos serão justas e verdadeiras: de que jeito amigo, Protágoras terá sido sábio, a ponto de passar por digno de ensinar os outros e de receber altos salários, e por que razão teremos nós de ser ignorantes e de frequentar suas aulas, se cada um for a medida de sua própria sabedoria?

Argumento equivalente é encontrado no diálogo *Crátilo* (386d): “existindo a razoabilidade e a desrazoabilidade, é de todo impossível que Protágoras diga a verdade; porque, na verdade, um homem em nada poderia ser mais razoável do que outro, se aquilo que cada um opina fosse a verdade para esse”. O conjunto dos referidos argumentos nos encaminham ao conteúdo sobre as “falácias não-formais”⁸, particularmente a falácia do argumento de autoridade⁹. Porque no caso, o destacado sofista Protágoras, possui o reconhecimento de somente emitir opiniões verdadeiras, e não necessariamente por serem verdadeiras suas opiniões, mas por ele ser Protágoras. O que Sócrates está a apresentar de maneira irônica, que o caracteriza, é que as opiniões (*doxai*) de Protágoras se baseiam nas impressões e não, portanto, em conhecimento, pois que esse não pode ter como princípio a falseabilidade derivada das sensações (*aisthesis*). Do que se consuma que é fortemente improvável que o “homem seja a medida de todas as coisas”, porque se assim o fosse, o próprio Protágoras estaria em contradição, porque forçosamente consideraria como correta as opiniões dos que lhe contraditam¹⁰.

Inferimos que no texto do diálogo *Teeteto* encontra-se a justificativa quanto a escolha de relacionarmos o problema do conhecimento com a retórica e a política. Pois, a questão do discurso perpassa indeclinável relação entre o pensar (*noein*) e a palavra (*legein*), e entre opiniões verdadeiras ou falsas. Isso fica em evidência quando Sócrates faz o seguinte questionamento a Teeteto (201b): “Persuadir, no teu modo de pensar, não é levar alguém a admitir alguma opinião?”¹¹ Isso é importantíssimo porque reafirma a posição filosófica de Platão quanto ao valor da palavra, indispensável à formação (*Bildung*)¹² da alma (*psyche*)¹³. Porém, como asseriu com razão, Heidegger, essa palavra

sendo *dialegesthai*, assente sempre à participação de algum interlocutor, assim educa-se a *psyche* em *com-junto* e afirma-se a filosofia como diálogo¹⁴. Do que se segue que a adesão às opiniões emitidas, em sentido filosófico socrático-platônico, não advém, como comumente acontece, da escuta de discursos monológicos, mas deveria ser resultado reflexivo do jogo dialético de perguntas e respostas que força ao ouvinte-interlocutor uma melhor distinção entre as opiniões verdadeiras ou falsas¹⁵. Logo, é imprescindível distinguir entre o que se conhece somente pela inteligência (*nous*), e assim abster-se da sensação (*aisthesis*) como fonte de conhecimento¹⁶ porque no plano das sensações, portanto, da mutabilidade, tem-se somente opiniões (*doxai*), ainda que verdadeiras (*Teeteto*, 170c), “nas opiniões dos homens não há só verdade, porém, as duas coisas: verdades e erros”¹⁷. Desse modo quando alguém emite uma opinião, mesmo que verdadeira, o problema está em como fundamentar a verdade das premissas, pois que pelas regras da lógica, uma conclusão verdadeira somente pode ser verdadeira *se e somente se* as premissas são verdadeiras, e isso nos levaria, como aponta Luft (2012, p. 35-36) “a um *regressus ad infinitum*, a alternativa seria estancar o processo de prova em algum ponto”, a resposta, oferecida por Platão a esse problema, prossegue Luft, é “se o conhecimento realizado por mediações (provas ou argumentos) é incapaz de dar acesso último à verdade, e se a ciência só se dá por meio de razões, então tem de existir um tipo de conhecimento mais fundamental que o saber científico”. Resulta assim que a definição de conhecimento no *Teeteto* (201c-d), como opinião verdadeira, acrescida ou acompanhada de explicação racional, ou seja, de uma justificação que sustente o saber¹⁸ do opinado não é suficiente a definição de *episteme* como a pretendia Platão, porque o conceito de *episteme* aplica-se ao realmente real (*ontos on*), logo, ao conhecimento do que sempre permanece o mesmo, a *ousia*,¹⁹ o conhecimento das Formas²⁰ apreensível somente pelo pensamento puro²¹. Isso justifica o estado aporético do diálogo *Teeteto*, porquanto embora esteja presente os pressupostos de uma “teoria das Formas ou Ideias” ela não aparece textualmente no diálogo²². Se *episteme* necessariamente é o conhecimento acerca do inteligível, manifesta-se esperado a contraposição às sensações, às opiniões e às imagens como princípios do conhecimento, não é, pois, no mundo natural (*physis*) que encontraríamos os fundamentos do que é (*ti*) sempre²³. Em verdade encontra-se em outro diálogo, portanto, externo ao texto do *Teeteto*, em uma passagem do diálogo *Crátilo*, a propósito, diálogo que Platão também demonstra ser necessário refutar à Protágoras e Heráclito, que iremos encontrar de modo mais evidente a complementação inexistente no texto do *Teeteto* sobre a *episteme* como conhecimento de princípios inteligíveis, como anui Sócrates no diálogo (*Crátilo*, 386e):

Se nem todas as coisas são da mesma maneira para todos, simultaneamente e para sempre, nem cada coisa é para cada um em particular, é evidente que as coisas têm uma certa entidade estável, que não é relativamente a nós nem é para nós; que não é arrastada para cima e para baixo por ação de nossa fantasia; mas têm uma entidade que é em si mesma e relativamente si mesma, a qual é por natureza.

Desse modo o conhecimento que não é conhecimento, ou seja, o conhecimento sensorial comprometido com o mundo natural é somente ponto inicial da investigação filosófico-dialética, como no caso, à guisa de exemplo, da imagem (*eidolon*) geométrica desenhada na areia pelo escravo no diálogo *Menon*²⁴, da mesma forma, como alude Goldschmidt (2002, p. 16), ainda sobre o diálogo *Crátilo*: “Para demonstrar a ele que é preciso interrogar as coisas em vez das imagens, Sócrates teve de interrogar primeiramente as imagens. É um desvio, seguramente. Mas um desvio que aos olhos de Platão é sem dúvida necessário”. Recordamos que Crátilo, no diálogo heraclítico, não asseve favoravelmente a Sócrates e tende a defender a teoria heraclítica do devir, negando-se, pois, a concordar (440a-b) que “se a própria forma do saber variar, há de variar para outra forma de saber e, nesse momento, não haverá saber. E, se estiver sempre a variar, nunca haverá saber e, por este argumento, não haverá quem saiba, nem algo a ser sabido”²⁵. Por esse motivo não se pode encontrar uma coerência²⁶ no mundo perceptivo que compõe a *aisthesis* a servir de princípio ao conhecimento efetivamente

verdadeiro aos olhos de Platão. Como propõe Goldschmidt (2002, p. 18): “por mais forte que seja a nossa adesão ao mundo sensível, este mundo não é coerente, ele não está de acordo com ele próprio”, assim, “mesmo o Protágoras do *Teeteto*, reconhece o princípio de contradição”. Conforme ao que argumenta Goldschmidt é “essencial que fiquemos atentos a essas contradições, pois, por pouco nos tornemos sensíveis a elas, essas contradições podem nos dar o despertar e abalar o nosso culto das imagens”²⁷, sendo assim, das imagens e das opiniões que são múltiplas não é possível encontrar a unidade necessária que sirva de princípio a *episteme*. A unidade que se postula como o princípio do conhecimento mais fundamental do que o conhecimento científico é àquela que Platão denomina o bem (*agathon*)²⁸. Nesse sentido, iremos encontrar a mais precisa fundamentação platônica ao conceito de *episteme* n’*A República*²⁹ (508e-509a): “Fica sabendo que o que transmite a verdade (*aletheia*) aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia (*idea*) do bem (*agathon*). Entende que é ela a causa do saber (*episteme*) e da verdade (*aletheia*)”. Em consequência, Sócrates se nos torna melhor compreendido quando indaga a Teeteto no diálogo homônimo (186c): “E poderá atingir a verdade de alguma coisa quem não alcançar a sua essência (*ousia*)? E como atingir a *ousia*, possivelmente indagaríamos, aí o texto do *Teeteto* é contundente, (186e): “Não pela sensação”. Não obstante, a resposta mais provável e complementar, tendo-se em vista o conjunto, seria mediante o uso da investigação dialética³⁰.

Resulta assim que a investigação científica propriamente dita, baseada a partir de hipóteses, não se configura suficiente para chegar ao princípio (*arche*), e somente a dialética (no caso, descendente) como ciência das causas primeiras se revela satisfatória, pois se encontra para além das hipóteses, conforme *A República* (511c) “até chegar à conclusão, sem se servir de nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias”³¹. Por conseguinte, se desvela o que está somente implícito no *Teeteto* (187a): “[...] no nome que possa ter a alma quando se ocupa sozinha com o estudo do ser (*einai*)”. Desse modo se alcança textualmente no diálogo *Teeteto*, o que o conhecimento não é, e não o que venha a ser, porque quanto ao que o conhecimento é, encontramos-lo, por exemplo, em *A República* (532a-b): “quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, chega aos limites do inteligível”³². Evidencia-se que o conhecimento constringido à *aisthesis* como princípio de fundamentação não cumpre os requisitos necessários para constituir-se em *episteme*; a experiência sensorial reduzida às percepções e que se coadunavam com as teses dos seguidores de Heráclito e de Protágoras, daqueles (*Teeteto*, 155e) que “só acreditam na existência daquilo que eles são capazes de segurar com as duas mãos, porém não admitem que participem da realidade nem as ações nem as gerações e tudo o mais que não se vê”.

À Platão, está suficientemente evidente que não é possível (*Teeteto*, 163b) “a equivalência entre sensação (*aisthesis*) e conhecimento (*episteme*)”. Assim não se fundamenta a *episteme* (186c-d) “nas impressões que atingem a alma por intermédio do corpo”, porém, “no raciocínio a seu respeito”; manifesta-se que quem raciocina é a faculdade racional (*logistikón*) da *psyche*, e cujo objeto (*eidos*) lhe são exteriores e, na qual, a existência se lhe constitui independente³³. Do que se segue que quem investiga o mundo sensorial, como parece ser o caso da ciência da medicina, que faz experimentações empíricas, observa e explica, por exemplo, a fisiologia do organismo humano, as doenças e suas possibilidades de tratamento e cura, está a fazer ciência, mas a rigor, não necessariamente enquanto *episteme*, se considerarmos essa somente enquanto relacionada aos princípios primeiros. A *episteme* procura, como considera Brisson; Pradeau (2010, p. 37) “o que nos escapa”. Por isso aqui sugerimos denominar ciência como *gnosis*, em contraposição à ignorância (*agnosia*)³⁴. A ciência ou ciências, como as biológicas, são aquelas que se servem de experimentações hipotéticas, e também reclamam o uso da técnica, à guisa de exemplo, a produção de vacinas impõe ciência (*gnosis*) e técnica (*techne*), no entanto, como assere Brisson; Pradeau (2010, p. 38) “nem toda ciência é técnica, pois pode bastar uma opinião reta para dominar

convenientemente uma técnica”. Assim, *episteme*, consideramos o termo correto quando relacionado ao conhecimento do inteligível ou suprassensível e o conhecimento como ciência (*gnosis*) aquele que não prescinde das hipóteses e experimentações que, portanto, não são exclusividade da pura atividade do pensamento. Mas, ambas, *episteme* e *gnosis* são conhecimento³⁵.

Por isso, acredita-se o quanto a definição de conhecimento como “opinião verdadeira acompanhada de explicação racional”, embora não satisfaça à Platão, enquanto *episteme* das essências (*ousiai*)³⁶, é suficiente à ciência enquanto conhecimento do mundo sensorial, visto que a justificação pode ser demonstrada na investigação empírica dos fenômenos mediante a utilização de provas, argumentos e evidências. Da mesma forma que também serve ao conhecimento proposicional, ou seja, à distinção do falso ou verdadeiro ou nas boas razões para se crer na validade de alguns argumentos em detrimento de outros³⁷. Assim crê-se justificar porque o diálogo *Teeteto* contribui extraordinariamente à reflexão filosófica que pretenda pensar a nossa contextualidade frente a discursos, sobretudo políticos, que influenciando populações inteiras se comprazem na legitimação da ignorância e da negligência.

A RETÓRICA POLÍTICA EM DETRIMENTO DO CONHECIMENTO

Em nossa atualidade impulsionada por uma crise sanitária mundial se sobrelevaram algumas questões, dentre as quais, o embate entre uma retórica política marcadamente imediatista e superficial, em contraposição a racionalidade do discurso científico³⁸, em cuja metodologia, a rigor, opõe-se tanto ao imediatismo quanto a superficialidade. Do que resulta que se nos apresenta entre as finalidades do dizer político contemporâneo, enquanto esse se vê constrangido a uma má retórica, a pública legitimação de opiniões isentas de qualquer justificativa racional³⁹. Para Reboul (2004, p. 82), o objetivo atual da retórica “já não é mais produzir discursos, porém interpretá-los, e assim se aproxima mais da gramática dos antigos. Pode-se dizer que já não mais ensina a fazer discursos? Aprende-se, mas esse ensino, que no fundo se identifica com a formação literária e filosófica, já não é visto como retórica.” Nisto se justifica adjetivarmos o termo retórica, porquanto “má retórica”, é aquela bem anunciada por Platão em sua oposição quanto à preparação oferecida pelos sofistas à jovem aristocracia ateniense. Precisos exemplos encontramos-los na *Apologia de Sócrates*⁴⁰, *Fedro*⁴¹, e no diálogo *Górgias*⁴². Donde assim compreende-se o ferrenho embate entre os sofistas e os filósofos, pois a utilização retórica do discurso pressupõe – a clássica temática da filosofia política⁴³ – quanto a formar a alma dos governantes, e nessa formação se discute o que seja imprescindível àqueles que irão se ocupar dos negócios públicos⁴⁴. Nesse contexto que surge a investigação socrática sobre as virtudes ou excelências (*aretai*) da *psyche*, e que devem constituir a *psyche* de quem governa e, assim, somente quem apresenta o governo de si poderá projetar-se para governar aos demais⁴⁵. Como corretamente asseriu Reboul, a retórica, presentemente, rompeu com a formação filosófica ou literária. Não obstante, os esforços de Platão e de Sócrates já demonstravam uma objetiva intencionalidade de aproximar a retórica da *paideia* filosófica, afastando-a da sofística⁴⁶. Desse modo, a retórica enquanto instrumento de persuasão, de condução (*psicagogia*)⁴⁷ dos indivíduos e das coletividades perpassa os séculos de nossa civilização ocidental. Assim a retórica permanece a apropriar-se dos discursos, incluindo-se o discurso político como se observa sobretudo no desdobramento de suas consequências. Desse modo se apresenta uma ruptura entre opinião verdadeira acompanhada de explicação racional, direcionada, portanto, ao discernimento quanto a condição verdadeira do opinado em sua validade argumentativa, e a mera opinião que alega uma espécie de dogmatismo do senso comum a partir de opiniões individuais injustificadas como que a reafirmarem a tese protagoriana do “homem medida de todas as coisas”⁴⁸. O que hoje torna-se factível de verificação no habitual discurso anticientificista expresso na política enquanto restrita a “má retórica”⁴⁹. Teríamos assim,

o que Aristóteles (*Tópicos*, I, 100a 1-5) denominou de raciocínios erísticos ou contenciosos, “visto que parecem raciocinar, mas na realidade não o fazem”⁵⁰.

No *Teeteto* (167e-168a), Sócrates já havia se colocado contrariamente à erística ao definir o conceito de dialética, porque ao contrário desta, o objetivo das disputas erísticas são somente vencer uma discussão sendo permissível falsear argumentos para obter êxito nos embates, como, por exemplo, comumente ocorre em eleições eleitorais e nas disputas judiciais. Diversamente, a dialética é posta como detentora de uma dimensão filosófico-pedagógica, no qual o objetivo (167e-168a) “é corrigir erros em que eventualmente se possa cometer na argumentação”, seja no “equivoco do próprio raciocínio ou de equivocada orientação externa recebida de outros”. Assim os raciocínios e argumentos erísticos compõem o âmbito das falácias, pois conforme Aristóteles, como asserimos acima, “parecem raciocinar, mas não o fazem”. Por conseguinte, quando Donald Trump, Presidente dos Estados Unidos, afirma que se utiliza do medicamento de hidroxicloroquina para se prevenir da contaminação causada pelo Sars-CoV-2⁵¹, além de proferir uma falácia de autoridade, assim como Protágoras, como exemplificamos na primeira seção, também apresenta-nos uma falácia de “falsa causa” (*post hoc*), pois indica como causa da prevenção à utilização da hidroxicloroquina, conforme a sua opinião, não acompanhada de explicação racional, isso é suficiente (falsa causa) para prevenir-se frente a contaminação pandêmica, mesmo que não tenhamos nenhuma evidência científica⁵² que demonstre que usar este medicamento ou quaisquer outros, evitem contaminação viral⁵³. Acreditamos assim, dado os argumentos precedentes, que contamos com uma inegável evidência⁵⁴, que justifique o tema investigado na perspectiva apresentada.

Poderíamos supor que o modo como Platão pretendia influenciar na política, de um lado nas formas de governo⁵⁵ e de outro na formação do político, inevitavelmente o punha em frente à questão do discurso, logo, da retórica. A utilização que Platão anseia da retórica, acreditamos perfeitamente exposta no seguinte argumento do diálogo *Górgias*, e isso a diferença do uso pretendido pelos sofistas. Tratar-se-ia, pois, de uma questão de princípios teóricos, de racionalidade teórica e de princípios práticos, de racionalidade prática, portanto, incluindo-se uma formação ética aos ouvintes e interlocutores. O trecho é o seguinte (504d-e):

Com isso em vista [as virtudes] é que o orador íntegro e competente deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhe falar, e todos os seus atos; e quer lhes dê ou tire alguma coisa, deverá pensar sempre no modo de fazer nascer a justiça na alma de seus concidadãos, e de banir a injustiça, de implantar nela a temperança e de afastar a intemperança.

Nisso também se desvela o seguinte argumento de Hadot (2009, p. 138) de que “toda a filosofia é exercício⁵⁶, tanto o discurso para ensino como o discurso interior que orienta nossa ação. Evidentemente, os exercícios se realizam preferencialmente para o discurso interior”. Nestes termos, o orador, o homem público, pois, o político, terá de promover nos outros o que procura desenvolver em si próprio, as *aretai*. Por isso o domínio (*enkrateia*) pretendido é antes interno do que externo. Nestes termos compreende-se a distância entre a retórica e a filosofia, entre o discurso formador da filosofia (dialética)⁵⁷ e a retórica como instrumento de persuasão sempre direcionada ao convencimento dos demais, não conduzida, portanto, nem à formação de si, em sentido ético, nem as distinções, em sentido teórico, entre o verdadeiro e o falso⁵⁸. Por isso, em si mesma, a retórica não dialoga.

Sempre precisamos considerar que o desafio imposto à Platão, assim como à Sócrates, e à filosofia, enfrenta fortes adversários legitimados no *ethos* tradicional da comunidade política (*polis*) grega. Para Hadot (2004, p. 108), “o *Teeteto* quer dizer que o filósofo parece um estrangeiro ridículo na cidade só aos olhos do homem comum que a cidade corrompeu e que só reconhece como valor a astúcia, a habilidade e a brutalidade”. Nota-se que Hadot elucubra características, diríamos, do “homem

histórico”⁵⁹, logo, em contraposição ao “homem filósofo” ou que filosofa. O filósofo aparece quando o “homem histórico” se questiona (*Teeteto*, 175c-d), “sobre o que é a justiça ou a injustiça em si mesmas” ou, sobre “em que consiste a felicidade ou a desgraça do homem em universal, em que consistem e de que modo convém à natureza humana adquirir uma e fugir da outra”. Nisso se distingue, em princípio, o que deveria se notabilizar na formação dos que se ocupam ou pretendem se ocupar com os negócios públicos da *polis*⁶⁰. Bem como a imprescindibilidade da relação entre *episteme*, como asserido na primeira seção, a investigação dos princípios primeiros que caracterizam o inteligível, porque os fundamentos da justiça (*dikaiosyne*) e do bem (*agathon*) aí se encontram, portanto, a intenção platônica de formar uma *psyche* que seja efetivamente ética, porque assim o discurso, a utilização do *logos*⁶¹ será ética, porque implicado na relação entre o verdadeiro e o falso. Portanto, para Platão, não convém aos sofistas prepararem os futuros governantes da *polis*, porque a utilização que apresentam da retórica não pressupõe procurar o verdadeiro e refutar o falso do mesmo modo como não presumem formar nos ouvintes às *aretai* latentes da *psyche*⁶².

Nesta sequência, a política é constrangida em suas reais finalidades por uma retórica que lhe basta o que parece ser verdadeiro a partir de meras opiniões demovidas de qualquer explicação racional e indiferente à formação (*Bildung*) do caráter e da conduta. Do ponto de vista de nosso atual contexto, à guisa de exemplo, quando um político autoriza a compra de medicamentos, sem que estes houvessem sido previamente aprovados cientificamente e pelos órgãos competentes⁶³, ao justificar a aquisição destes medicamentos, advém a legitimação institucional de uma política anticientificista em incontestável negligência tanto à ciência (*gnosis*) como à eticidade da ação pública, porquanto não se considera nem o bem, nem a justiça e, nem mesmo a utilidade que justificasse em efetivo tal procedimento. A ação política assim se delimita à simples questão de popularidade e de agrado a apoiadores, sem guardar consigo nenhuma responsabilidade ética ou epistêmica quanto a saúde pública e ainda favorecendo à deseducação das populações. Assim surge-nos coerente referendarmos a pressuposição platônica no *Político* (301b-c) quanto a ignorância e a cobiça como motes destas ações desarroçadas e isentas de eticidade e que acabam por corresponder ao modo de proceder do tirano⁶⁴.

Platão considera a política originária da necessidade, por terem os homens de conviverem na comunidade em que habitam. Esse momento de origem da política, conforme o diálogo *Político* (269e, ss.), ocorre após o afastamento do governo (perfeito) dos deuses na época de Cronos, motivo pelo qual, Platão recusa a metáfora do poder pastoral aplicado à política, e propõe em sua substituição a metáfora da tecelagem⁶⁵. Muitos na *polis*, conforme o *Político*, (267e-268a) podem reivindicar a serem pastores, o médico, o pedagogo, os comerciantes, os moleiros, e todos esses são rivais do homem político. Como se observa na fala do Estrangeiro (275b-c), “essa figura do pastor divino é ainda muito elevada para um rei; os políticos de hoje, sendo por natureza muito mais semelhantes aos seus subordinados, aproximam-se deles, ainda mais, pela educação e instrução que recebem”. Objetivamente se depreende que o *ethos* tradicional na formação do homem político demonstra-se equivocada para Platão⁶⁶. Ao filósofo ateniense o homem político deve governar aos demais tendo em vista o modelo perfeito do governo político à época dos deuses. Nesse sentido é contundente o saber da política como ciência teórica diretiva e cujo poder de mando deriva deles mesmos. Porém, ao contrário da arquitetura, que também se constitui como ciência teórica diretiva à política governa sobre os seres vivos, e a sua tarefa é mais nobre⁶⁷. Resulta assim, (*Político*, 259c) que, “um rei para manter-se no poder não recorre à força das mãos ou ao vigor de seu corpo, mas à força de sua inteligência e de sua alma”⁶⁸, evidente relação, pois, do poder político e *arete*, somado a inteligência (*nous*), no sentido de razão contemplativa (teórica) como condições essenciais àquele que governa com justiça. Somente dessa forma, é suscetível ao verdadeiro político (301d), “distribuir a todos, imparcialmente, justiça e equidade, sem injuriar, matar, maltratar a quem lhe aprouver, em todas as ocasiões”⁶⁹.

No diálogo *Político* (303c-d) encontramos uma das críticas mais contundentes à formação política tradicional, de inspiração homérica e sofisticada: “Excetuando-se aqueles que possuem conhecimentos [...] como falsos políticos, partidários e criadores das piores ilusões, e visionários eles próprios, momos e grandes charlatões e, por isso, os maiores sofistas entre todos os sofistas”. Desse modo se ao político lhe cabe, aproximar-se do modelo de governo perfeito⁷⁰, somente a inteligência e a justiça como atributos de sua *psyche* filosoficamente bem formada, poderá em efetivo tornar-se um verdadeiro homem político. Mas não como poder pastoral, porém, como tecelão, *Político* (305e) que “tem o cuidado das leis e dos assuntos referentes à *polis*, e que une todas as coisas em um tecido perfeito”⁷¹. Dessa maneira torna-se capacitado para agir, de forma que a sua ação (311b-c) abranja “em cada cidade, em cada povo, escravos ou homens livres, estreita-os todos na sua trama e governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfalecimento, toda a felicidade de que pode desfrutar”. Resulta que o político-tecelão configura/forma em si, ou seja, em sua *psyche*, as necessárias condições internas para ajuizar sobre o melhor, o verdadeiro, e o mais justo. Esse é o sentido que permite ao Estrangeiro asserir no *Político* (294a-b) que “a lei jamais será capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições convenientes”. Porquanto as leis positivas assim como os discursos resultam do que a *psyche* forma em si, e nisso também se compreende o esforço platônico de direcioná-la sobretudo ao bem (*agathon*). Nesse sentido a política é submetida à ética e, por sua vez, a ética se encontra sobrepujada aos postulados ontoepistêmicos. Assim é possível melhor concernir a seguinte inferência do Estrangeiro (*Político*, 297a-b) ao considerar que

[...] os chefes sensatos podem fazer tudo, sem risco de erro, desde que observem esta única e grande regra: distribuir em todas as ocasiões, entre todos os cidadãos, uma justiça perfeita, penetrada de razão e ciência, conseguindo não somente preservá-la, mas também, na medida do possível, torná-la melhor⁷².

Em consonância aos argumentos precedentes, pode-se considerar que embora sejam distintas, a filosofia e a política, ambas parecem manifestar três peculiaridades comuns: a primeira é sobre uma educação (*paideia*) própria, indispensável ao filósofo e ao político e, nesse interim filosófico-pedagógico, é imprescindível distanciar a política e a filosofia do sofista. Sê, portanto, como lemos no *Teeteto* (167a), “na educação cumpre passar os homens do estado pior para o melhor”, segue-se então que à *psyche* do filósofo e do homem político lhe sejam imprescindíveis conduzir-se conforme modelos que lhe são fornecidos na perfectibilidade do cosmos, dos deuses ou do bem⁷³, a ambos, portanto, cumpre se assemelhar ao que é divino, imutável, justo⁷⁴. O que parece se revelar de acordo na proposição que justifica e se opõe em definitivo ao “homem medida” do sofista Protágoras, pois, nas *Leis* (716c) afirma-se, “deus é a medida”; a primeira peculiaridade implica necessariamente na segunda, ou seja, na questão retórica. Se a ambos, filósofo e político lhe são necessários o uso do falar (*legein*) e, mesmo se ao filósofo, essa palavra, como referenciou-se com Heidegger, é *dialegesthai*, ao político a retórica lhe presta um serviço auxiliar na persuasão, mesmo se quem “decide entre o dizer e o calar, o persuadir ou usar a força sejam tarefas do político”, e não, portanto, meramente ao político-retórico como concebiam os sofistas⁷⁵; a terceira peculiaridade, e não menos importante, parece-nos se caracterizar na relação entre dialética, filosofia e política. Tal suposição hipotética pode ser considerada a partir do seguinte argumento encontrado no *Fedro* (266b-c): ‘É sempre que me convença de que alguém é capaz de aprender, simultaneamente, o todo e as partes de um objeto, decido-me a seguir esse homem [...] os homens que possuem este talento [...] sempre os tenho chamado de ‘dialéticos’’. É inegável a aproximação quanto a essa caracterização do dialético ao político-tecelão do *Político*. Podemos manifestar que se trata de um valor epistêmico, considerado que o aprimoramento da inteligência no exercício dialético é imperativo a quem filosofa e a quem governa. Dessas três peculiaridades, conclui-se que a filosofia pensada a partir de Platão se apresenta à política como detentora de indubitável

contribuição que, provavelmente, tenhamos em demasia relegado em nossa contemporaneidade. Comumente, é possível inferir empiricamente dos fatos observados em nossa atualidade política e em certos discursos naqueles que exercem a sua atividade, que a política se encontra sobrepajada a “má retórica”, em consequência, temos a despolítica da própria política, ou seja, o discurso do homem político habitualmente identifica-se como dissonante aos princípios éticos (sejam metafísicos ou não) e a opinião verdadeira acompanhada de explicação racional. Lembremo-nos da referência ao *Político* (303c-d), “os falsos políticos [...] os maiores sofistas de todos os sofistas”, que consequentemente modificam seus discursos e opiniões ao caráter dos acontecimentos e circunstâncias, a desprezarem, pois, a diferenciação entre o verdadeiro e o falso, e comumente operarem com a falsidade do enunciado, influenciando à coletividade à sua própria deseducação e contribuindo assim na formação de crenças que legitimam o presente anticientificismo e obscurantismo frente a realidade. Em nada é mais verdadeiro aplicado ao nosso contexto, fundamentalmente, a nosso contexto político, quanto a proposição de Sócrates na *República* (361a): “pois o supressumo da injustiça é parecer justo sem o ser” e (362a), “manda na cidade, por parecer justo”.

Em grande medida a função da filosofia, do discurso filosófico frente à política é, como propõe Foucault (2010, p 261), dizer “a verdade em relação à ação política, em relação ao exercício da política, em relação ao personagem político”⁷⁶. E se a política está submetida a “má retórica” não pode ela se utilizar da franqueza (*parresia*) do dizer filosófico e se lhe torna útil promover a identidade (*homologia*) de discursos a partir do que aparenta ser verdadeiro, como era usual à sofística⁷⁷. Nisso se revela o tema da lisonja que demonstra a aparência de verdade quanto ao dito, mas que nada mais é que uma fala específica de adulação para obter-se vantagens e favores, por exemplo, para angariar cargos públicos ou votos em alguma eleição. Platão havia entrevisto o risco da retórica identificada como adulação, que, portanto, abstém-se da justificação verdadeira e da franqueza (*parresia*) para somente agradar a quem ouve⁷⁸. Assim evidencia-se que a retórica identificada como lisonja propõe como finalidade estimular uma *homologia* entre o que é comumente agradável, mas, não necessariamente bom (*agathos*). A guisa de exemplo, não é uma sensação agradável utilizarmos-nos de máscaras para sair às ruas, mas é algo bom, porque colabora na prevenção quanto a contaminação viral, é um ato justo. Não obstante, como admoestava Sócrates no diálogo *Górgias* (513c), “todos gostam dos discursos acomodados a seus hábitos e se aborrecem dos que lhes são contrários”, é exatamente nesse sentido que sucede a identidade entre discursos, ou seja, do dizer do político-retórico com a maioria da população que se lhe identifica na defesa do que aparenta se constituir como bem, porém em verdade não ultrapassa a condição de expressar meramente sensações agradáveis⁷⁹. Todavia, é essa a espécie de retórica que majoritariamente constitui o dizer do político, não é, pois, a *parresia* filosófica, aquela que Platão pretendia transformar a política e o proceder do político, seja em Atenas ou em Siracusa⁸⁰. A lisonja tem mais força persuasiva porque repousa na identidade do que preponderantemente é agradável ao corpo, visto ser sensação. Platão compreendia essa identificação, tanto que refuta a tese protagoriana entre a suposta identidade de *aisthesis* e *episteme*. Em consequência, as opiniões (*doxai*) que versam sobre as aparências do real, que confundem, porém estimulam sensações agradáveis e crenças falsas de serem possuidoras de saber, adquirem preferência às inquirições conceituais filosófico-científicas⁸¹. Não é de causar estranheza, portanto, que a preferência quanto a adesão às crenças em nossa atualidade, como outrora, é a identidade do que aparenta ser verdadeiro, porquanto agradam mais que as inquirições que desvelam a verdade, assim como as opiniões e discursos que apresentam como princípios o que os interlocutores e ouvintes gostariam de ouvir, que se lhes comprazem os costumes, as maneiras de proceder e os modos de pensar. À vista disso, a filosofia se caracteriza nos dias de hoje, como no tempo de Sócrates e Platão, como saber que avilta ao poder político. Por isso, e, com razão, postula-se no diálogo *Fedro* (273d) que a “verossimilhança tende a dominar o espírito das multidões em virtude da sua semelhança com a verdade”. Em síntese, a retórica política em detrimento do conhecimento.

CONCLUSÃO

Na primeira seção conclui-se que a definição de *episteme* como “opinião verdadeira acompanhada de explicação racional” revela a sua força definicional somente se considerarmos a sua aplicabilidade ao plano das opiniões (*doxai*) e do conhecimento sensorial. Assim diferencia-se a ciência como *gnosis*, ou seja, o conhecimento a partir de hipóteses, argumentos ou provas, e o conhecimento como *episteme*, ou seja, o conhecimento das Formas (*Eidos*) realizado na investigação dialética, portanto, para além de qualquer hipótese. Por isso a dialética é o método que se direciona à *arche* de todas as coisas, constituindo-se como não hipotético. É possível inferir que Platão pretende oferecer certos princípios ontológicos ao mundo sensível e, por isso, sua teoria do conhecimento é necessariamente ontoepistêmica ou metafísica. Na segunda seção procuramos investigar a relação entre o conhecimento como opinião verdadeira somado à explicação racional e características da retórica política como se apresenta em nossa contemporaneidade, tendo como objeto de análise algumas opiniões públicas (políticas) de governantes frente ao enfrentamento do Sars-Cov-2, causa de uma pandemia mundial. À vista disso, compreendeu-se que a política se tornou restrita em suas reais e boas finalidades por uma retórica que lhe basta o que parece ser verdadeiro a partir de meras opiniões dissuadidas de qualquer explicação racional. Dessa forma, exemplificou-se que quando um governante autoriza a compra de medicamentos, sem que estes previamente houvessem sido aprovados cientificamente e aquiescidos pelos órgãos reguladores, ao procurarem justificar a aquisição destes medicamentos, passamos a sério agravante mediante à legitimação institucional de uma política anticientificista, em inconteste negligência tanto em relação ao valor de verdade da investigação científica quanto à eticidade da conduta pública, porquanto não se considera nem o bem, nem a justiça, e nem mesmo a utilidade que justificasse tal procedimento. Nesse sentido, a política é delimitada à simples questão de popularidade e de agrado a apoiadores, sem compromisso na preservação da saúde pública. Desse modo a atividade política comumente se encontra submetida a uma “má retórica”, tendo em consequência a despolitização da própria política em inconteste expressão de irracionalidade e de indiferença moral. Nesses termos o discurso do homem político se identifica como dissonante ao valor de verdade, ao bom e ao justo, constituindo-se somente como retórica adulatora ao gosto e ao proceder comum. Consequentemente as opiniões (*doxai*) que versam sobre as aparências do real, que confundem, mas que estimulam sensações agradáveis, e as falsas opiniões possuidoras de saber aparente ganham preferência às inquirições conceituais filosófico-científicas. Portanto, infelizmente, não é de causar estranheza à preferência quanto a adesão para com as opiniões que apresentam em seus princípios basilares o que os interlocutores e ouvintes gostariam de ouvir, que se lhes comprazem os costumes, os valores, os hábitos, as maneiras de proceder individual e coletivamente. Nesse sentido a filosofia se caracteriza nos dias de hoje e, não menos na época de Sócrates e Platão, como detentora de conhecimento que avilta ao poder político, ao menos enquanto este demonstrar não ser mais do que simples retórica em evidente privação de racionalidade e compromisso ético.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. *Platão*. Trad. Márcio de Paula S. Hack. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- BERKELEY, L. Jr; BREUNINGER, K. Trump says he takes hydroxychloroquine to prevent coronavirus infection even though it's an unproven treatment. *CNBC*, 2020. Disponível em: . Acessado em 21, set. 2020.
- BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Trad. Desidério Murcho (et al); consultoria da edição brasileira Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BOBBIO, N. *As Teorias das Formas de Governo*. Trad. Sérgio Bath. 10. ed. Brasília, DF: Editora UNB, 2001.
- BRISSON, L; PRADEAU, J.F. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner; rev. técnica Tessa

- M. Lacerda. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção vocabulário dos filósofos)
- BRUN, J. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Trad. Carlos Pitta, Filipe Jarro e Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- CARVAJAL, N; LIPTAK, K. Trump says he is taking hydroxychloroquine though health experts question its effectiveness. *CNN*, 2020. Disponível em: . Acessado em 21, jul. 2020.
- CARONE, G. *A Cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- CHALMERS, A.F. *O que é ciência afinal?* Trad. Raul Fiker. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.
- CIRNE-LIMA; LUFT, E. *Ideia e Movimento*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro I e II. Trad. Vincenzo Cocco; notas Joaquim Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Reumatologia*, 2020. Processo-consulta CFM n. 8/2020 – Parecer CFM n.4/2020.
- FIRST Thing: Trump says ‘science doesn’t know’ what’s causing wildfires. *The Guardian*, Tue, 15 Sep. 2020. Disponível em <https://www.theguardian.com/us-news/2020/sep/15/first-thing-trump-says-science-doesnt-know-whats-causing-wildfires>. Acessado em 15, set. 2020.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Curso no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Revisão de tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Obras de Michel Foucault).
- FOUILLÉE, A. *La Filosofía de Platón*. Traducción de Edmundo Gonzáles Blanco. Buenos Aires: Ediciones Mayo, 1943.
- FREIRE, S. J. Antonio. *O Pensamento de Platão*. Braga, Portugal: Livraria Cruz, 1967.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, S. A, 1987.
- GUILHERME, A; MORGAN, J. *Filosofia, diálogo e educação: nove filósofos europeus modernos*. Brasília: Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade: Universidade Católica de Brasília, 2020.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HADOT, P. *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Traducción de Maria Cucurella Miquel. Barcelona, Madrid: Alpha Decay, 2009.
- HADOT, P. *Elogio da Filosofia Antiga*. Aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e romano, pronunciada no Collège de France, na sexta-feira, 18 de fevereiro de 1983. Trad. Flávio Fontenelle Loque [et al.] São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Leituras Filosóficas).
- HAIGHT, M. *A Serpente a Raposa: uma introdução à lógica*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Que é isto, a filosofia? Identidade e Diferença*. Trad. Introdução e notas Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do Homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. Revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIRK, G. S. A Ciência Grega. In: JONES, Lloyd. H. (org.) *O Mundo Grego*. Trad. Waltensir Dutra. 2. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1977.
- LORIAUX, S J. *L'Être et la Forme selon Platon*. Bruxelas, Belgique: 1955.
- MCCOY, M. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.
- PARA Simers, não há certeza sobre eficácia. *Zero Hora*. Porto Alegre, edição sábado e domingo, p. 19, 18 e 19 de julho, 2020.
- PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.
- PLATÃO. *Sofista e Político*. Trad. Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

- PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates. Críton. Laques. Cármitides. Lísias. Eutífron. Protágoras. Górgias*. Trad. Carlos A. Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos A. Nunes. 3. ed. Belém, Pará: Editora UFPA, 2001.
- PLATÃO. *Ménon*. Trad., e notas de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introd. Terence H. Irwin. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 12. Translated by Harold North Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.
- PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.
- PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- PLATÓN. *Diálogos. Leis*, Libros I-VI. Traducción, introducción y notas Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- POPPER, K. *A lógica da investigação científica*. Trad. Pablo R. Mariconda. São Paulo; Abril Cultural, 1980.
- PRESIDENT Donald Trump participates in briefing on wildfires, says ‘science doesn’t know about climate change’. *The Economic Times*, 15 Sep. 2020. Disponível em . Acessado em 15, set. 2020.
- REBOUL, O. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Justiça e Direito).
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das ‘Doutrinas não-escritas’*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- REALE, G. *Platão*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. Nova edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- ROBINSON, T. M. *A Psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- ROSS, W D. *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford Clarendon Press, 1951.
- RUSSEL, B. *Os Problemas da Filosofia*. Trad., notas e introdução Desidério Murcho. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.
- RUSSEL, B. *No que acredito*. Trad. André de Godoy Vieira. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- SANTOS, J. T. *Para Ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- SCHÄFER, C. (org.). *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SCHUHL, M. Pierre. *L’Oeuvre de Platon*. 5. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.
- SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Leituras Filosóficas)
- TRABATTONI, F. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 2).
- TUGENDHAT, E. Antropologia como filosofia primeira. In: *Três Conferências* (Palestras). UFSM, maio de 2006.
- VEGETTI, M. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina; apresentação Maurício Marsola. São Paulo; Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 4).

NOTAS

- 1 Causada pelo vírus Sars-CoV-2, ou, simplesmente Covid-19.
- 2 (Foucault, 2010, p. 297) considera que “em certo sentido o problema filosofia/retórica perpassa toda a obra de Platão”. Para (McCoy, 2010, p. 13): “Filosofia e retórica estão intimamente inter-relacionadas: o conteúdo do pensamento e sua descoberta e expressão formal no discurso estão interligados”.
- 3 Como os que têm por base a hidroxicloroquina.
- 4 O *Teeteto* participa de um quádruplo (tetralogia) de “diálogos tardios”, que além do referido diálogo somam-se o *Sofista*, *Político* e *Parmênides*. Ainda ao grupo dos “diálogos tardios” acrescentar-se-ia o *Timeu*, o *Filebo* e *Leis*. Quanto aos “diálogos intermédios” estariam a

República, Fédon e Banquete, sendo o *Górgias* e *Fedro*, “diálogos de transição”. Sobre, consultar (Carone, 2008, p. 41).

- 5 O contexto do diálogo nos remete a uma leitura oral, versa sobre o texto que fora redigido por Euclides, e narra o encontro de Sócrates, em Atenas, com o geômetra Teodoro e seu aluno Teeteto. Para (Hadot, 2012, p. 28-29): “As obras escritas dessa época [Antiguidade] permanecem estreitamente ligadas a condutas orais [...]. Com relação ao ensino filosófico, a escrita não é senão um pró-memória, um recurso que jamais substituirá o discurso vivo. A verdadeira formação é sempre oral, porque somente o discurso permite o diálogo, isto é, a possibilidade para o discípulo de ele próprio descobrir a verdade no jogo de questões e respostas e também a possibilidade para o mestre de adaptar seu ensino às necessidades do discípulo.”
- 6 Para uma análise mais detalhada, consultar: . Acessado em: 01, set. 2020.
- 7 No *Crátilo*, 386a, consta: “Vamos ver, ó Hermógenes, se te parece que acontece o seguinte com os seres: a sua entidade (*ousia*) é uma coisa particular a cada um, como ensinava Protágoras, dizendo que ‘o homem é a medida de todas as coisas’ – ou seja, que todas as coisas são para mim tal como me parecem, e que são para ti tal como te aparecem [...]”
- 8 HAIGHT (2003, p. 39): “Uma falácia é um erro de raciocínio. Os antigos livros de lógica e de retórica discutem uma série de erros que podemos chamar de modo geral de desprezar o relevante”.
- 9 Ou na expressão latina “*Ad auctoritatem*”.
- 10 Consoante os argumentos de Sócrates, *Teeteto*, 171b-c.
- 11 A questão do diálogo *Górgias*, 454b-455e, é textualmente retomada, pois a retórica se ocupa com os discursos que promovem a crença (*pistis*) e não o conhecimento (*episteme*).
- 12 Jaeger (2003, p. 13) considera que “a palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa do modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico”.
- 13 Consoante ao que propõe (Trabattoni, 2010, p. 132): “A alma é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais”. Para (Robinson 2007, p.16), como para (Trabattoni, 2010, p. 135) a tradução do termo grego *psyche*, encontra correspondência ao que hoje chamaríamos de “pessoa interna”. Para Platão, a *psyche* ocupa lugar primordial, passando toda a sua produção, desde a *Apologia de Sócrates*, ao seu último diálogo, *Leis*.
- 14 Em (Heidegger, 2006, p. 26): “é tarefa específica dos filósofos, falar, o *legein*, no sentido do *dialegesthai*, o falar como diálogo”. Conforme Womack, 2011, p. 13 apud Guilherme; Morgan (2020, p.10): “ele [o diálogo] demonstra a atividade mental que é exigida, a paciência, a astúcia, a cortesia e a ousadia de uma conversa verdadeiramente filosófica”; isso equivale a dizer que ‘o diálogo platônico é exemplar, não dizendo tanto que ‘Esta é a verdade’, mas ‘Este é o tipo de verdade de que você precisa a fim de chegar a verdade’”.
- 15 Convém considerar a divisão interna da dialética platônica, como pondera Brun (1994, p. 145-146): “[...] A dialética ascendente (*συναγωγή*) vai, portanto do múltiplo ao uno, de modo a descobrir o princípio de cada coisa, e depois o princípio dos princípios; ela que Sócrates utiliza nos diálogos morais. [...] A dialética descendente (*διαίρεσις*) que procura desenvolver, através do poder da razão, as diferentes consequências desse princípio não hipotético sobre o qual repousa e reconstruir deste modo a séries das ideias sem recorrer à experiência [...] A dialética descendente é aquela que podemos encontrar aplicada na *República* e no *Timeu*”.
- 16 Como assere Annas (2012, p. 91): “Aprendemos que as evidências de nossos sentidos podem ser irrelevantes para os resultados que podemos provar por meio do pensamento, resultados que podem até contradizer os dados dos sentidos”.
- 17 Sentido aproximado é encontrado no *Timeu*, 52a. Como bem salienta Santos (2008, p.14): “[...] o saber infalível e a ignorância são os dois únicos estados cognitivos possíveis. Havendo essa duas únicas alternativas, o sucesso da refutação prova a ignorância do respondente e a invalidade de suas pretensões ao saber, bastando a sobrevivência ao teste como prova temporária de sua capacidade”.
- 18 A definição de conhecimento como “crença verdadeira justificada” permanece intocável, por séculos, até o “problema de Gettier”. Edmund Gettier (1963), em artigo intitulado: “*Is*

- Justified True Belief Knowledge?*” Apresenta casos em que o sujeito mesmo tendo crença verdadeira justificada não se constitui num caso de conhecimento, gerando assim, o “problema de Gettier”.
- 19 (FREIRE, 1967, p. 59): “O termo *ousia* se modificou nos diálogos da maturidade para *eidos*, identificando *ousia* com *eidos*, forma inteligível e objeto próprio da inteligência”. Opinião corroborada em Loriaux (1955, p. 13): “[...] nas obras da juventude, Platão designava com o nome de *ovsia* a realidade profunda de cada coisa. (Tradução nossa).
- 20 Para Ross (1951, p. 227-228) as Ideias (*Ideai*), em preferência ao termo Formas (*eidos*), constituem-se como: “[...] ‘entities whose existence is, presupposed by all our knowledge’”. De acordo com (Kirk 1977, p. 113): “[...] Platão desenvolveu ainda mais a abordagem eleática da natureza, declarando que a realidade autêntica deveria ser um conjunto de ‘formas’ imutáveis, imateriais e imperceptíveis, e que o mundo físico não tinha senão uma espécie de meia-existência, em virtude de suas relações com essas Formas, relação que, infelizmente, era indefinível”.
- 21 Também por isso a forte influência que a matemática, particularmente a geometria, exerceu sobre Platão. A matemática é a propedêutica ideal ao conhecimento das Formas. Observa-se que os interlocutores de Platão no diálogo Teeteto são geométricos, tal fato não é ocasional. Conforme Brisson; Pradeau (2010, p. 49): “[...] o método matemático pode ser descrito assim: a partir de proposições tidas de início como verdadeiras e que podem ser qualificadas de ‘axiomas’, de ‘postulados’ e de ‘princípios’, deduz-se certo número de outras proposições verdadeiras, que podem ser chamadas ‘teoremas’, aplicando um conjunto de regras bem definidas e conhecidas por todos”.
- 22 Para Szlezák (2005, p. 35): “Isso é uma característica estrutural central nos diálogos platônicos [...] quase todos os diálogos mostram, em trechos estruturalmente realçados, uma ou várias asserções em que o condutor do diálogo deixa indubitavelmente claro que teria outras coisas e coisas mais importantes a dizer justamente sobre os aspectos mais essenciais da questão tratada, mas que não o fará nesse momento e nesse lugar [...] designadas por nós como ‘passagens de retenção’”. O tema da ocultação e da retenção intencional do saber é habitual à Platão. Em prosseguimento Szlezák (ibidem, p. 33) propõe que “[...] levar o saber ao mercado como um comerciante que apregoa sua mercadoria e procura vender o máximo possível, sem levar em conta as necessidades e o grau de educação dos ouvintes é, para Platão, a atitude dos sofistas. O sofista é por essência antiesotérico. Não surpreende que Platão ponha na boca justamente de Protágoras, o líder mais importante da sofística do século V, uma defesa do princípio de abertura na comunicação do saber (*Protágoras*, 317b-c)”
- 23 A divisibilidade entre o sensível e o inteligível, entre *episteme* e *doxai*, anunciada na *República*, sobretudo nos livros VI e VII, antecipam a inevitabilidade da *aporia* apresentada no texto do *Teeteto*, consoante aos seus propósitos argumentativos. Consultar *A República*, 508e-509a. A *aporia* também pode ser considerada como o limite da escrita frente à oralidade filosófica. Höhle (2008, p.133-135) considera inclusive, que isso reforça a herança socrática à Platão.
- 24 Brisson; Pradeau (2010, p. 49) propõem: “No *Mênon* (82a-86c), Platão recorre à matemática para ‘provar’ que é possível um conhecimento de realidades estranhas ao mundo sensível, no âmbito da doutrina da reminiscência. Nesse diálogo, constata-se uma virada do pensamento platônico. [...] Com o *Mênon* e depois dele, Platão amplia o campo de suas investigações e, sobretudo, dá-lhes uma orientação construtiva, inspirando-se precisamente no método matemático.”
- 25 Consultar (SANTOS, 2008, p. 109-110).
- 26 (LUFT, 2012, p. 109): “coerência é a unidade de uma multiplicidade, ou a multiplicidade em unidade, e o princípio de coerência não é senão o próprio modo auto-organização dos eventos enquanto sistemas. O Universo é formado por eventos, e todos os eventos são ou sistemas ou instâncias de sistemas.”
- 27 Prossegue Goldschmidt (2002, p. 318): “O mundo das imagens atrai a alma para a qualidade e a distrai da essência. Ele é pleno de coisas belas, e cada uma gostaria de nos persuadir de que ela é a Beleza. É ainda o mundo das opiniões. Em número infinito, elas tocam todos

- os objetos. Cada uma, com frequência, muda e de contradiz a si mesma e, sempre, todas se contradizem umas às outras. É ainda o mundo das pretensões e dos falsos valores.”
- 28 Para Fouillée (1943, p.50): “[...] El bien, uno y simple em sí mismo, toma aspectos y nombres diversos según sus diversas relaciones com lo multiple: se llama belleza, verdad, orden, justicia, igualdad, e identidad [...]. Toda cualidad elevada al grado de la universalidad y perfección es una forma del bien; estas formas son el objeto de las diversas ciencias, y sin ellas nada es inteligible; por ellas todo se aclara y explica, así como todo se hace visible a la luz del día. Estos principios de universalidad y perfección, de unidad y de bien, superiores a la sensación y a las abstracciones lógicas, objetos de la razón intuitiva, origen y fin de la ciencia, tan reales como nuestro pensamiento, puesto que lo aclaran y desenvuelven; estos principios inteligibles por los cuales la inteligencia cualquiera que sea, por lo demás, el modo com que se represente su existencia son las Ideas”.
- 29 Diálogo anterior a *Teeteto*. Sobre o assunto da cronologia dos diálogos consultar REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das ‘Doutrinas não-escritas’*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. E também ROGUE, C. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- 30 Para Goldschmidt (2002, p.77): “O *Teeteto*, medido à escala da estrutura dialética, não ultrapassa o estágio da imagem”. Para o autor (ibidem, p. 11), “o movimento dialético passará pelos seguintes níveis: Imagem. Definição. Essência. Ciência.
- 31 Sentido equivalente em *A República*, 533c-d. Brisson; Pradeau (2010, p. 36): “[...] a dialética pode ser qualificada como a única verdadeira ciência, não pelo fato de que seria a melhor ou a mais ‘verdadeira’ das ciências, mas porque, suprimindo as hipóteses, ela se apoia em teses: a necessidade de sua demonstração já não é simplesmente lógica, ela é real. É, portanto, o conhecimento integral que, a partir de um princípio fundamentado, pode deduzir o conjunto dos saberes: a dialética tem um poder ‘sinóptico’. E, na República, é precisamente por possuir essa aptidão sinóptica – ‘uma visão sinóptica do parentesco que os ensinamentos têm uns com os outros e com a natureza do que é realmente’ (*Rep.*, VIII, 537c) – que o filósofo deverá governar a cidade”.
- 32 Questão que é novamente considerada, embora em outros termos, na cosmologia apresentada em outro diálogo tardio, *Timeu* (29c), o arquiteto (Demiurgo): “tem como modelo o paradigma eterno que terá de ser aprendido pela razão e a inteligência e segundo o modelo sempre idêntico a si mesmo”.
- 33 No entanto, este objeto da *episteme*, os *eidos*, participam (*methexis*) do mundo. Como se argumenta no *Timeu*, 28a-b, 29c, o mundo como imitação do modelo perfeito, e consultar também o diálogo *Fédon* 101c, e ss. Conforme (Aristóteles, *Metafísica* I, VI, 2): “[...] Não seria, pois, possível, julgava [Platão] uma definição comum de algum dos sensíveis que sempre mudam. A tais realidades deu o nome de ‘ideias’, existindo os sensíveis fora delas, e todos denominados segundo elas. É, com efeito, por participação que existe a pluralidade dos sinônimos, em relação às ideias”.
- 34 Consultar (GOBRY, 2007, p. 65).
- 35 Schäfer (2012, p. 70) apresenta contributivo argumento a nossa compreensão: “A doutrina de Platão de que não há um saber do mundo empírico contribuiu [...] para manter escasso durante séculos o interesse epistêmico na natureza – até que a Renascença, numa das maiores ironias da história das ideias, foi justamente o platonismo que, contra o aristotelismo escolástico, pôs em marcha as ciências naturais modernas. Para tanto foi necessário passar para uma posição não platônica, segundo a qual os objetos do conhecimento platônico – as formas atemporais, incluindo objetos geométricos ideais – não representam [...] os objetos primários do conhecimento, mas sim justamente as cópias – acessíveis na percepção – daquelas formas no mundo empírico mutável”.
- 36 Em outros termos, a *episteme* como aqui a consideramos, é uma espécie de conhecimento *apriorístico* da realidade. Como proporia Russell (2008, p. 163): “Todo o conhecimento *a priori* lida exclusivamente com as relações de universais” e para Platão, propõe, “o universal é a *idea*”. Assim, supera-se a necessidade de passos prévios quanto a série de hipóteses, portanto, é um conhecimento adjacente, universal, passível de ser rememorado

cognitivamente pela *psyche*. E ainda servir de fundamento as demais ciências, porquanto detentor de realidade. Poder-se-ia inferir que Platão intencionava oferecer certas “leis ontológicas” ao mundo sensível e, por isso, sua “epistemologia” é necessariamente ontoepistêmica. Quanto à questão da reminiscência (*anamneses*), considera Schuhl (1971, p. 90-91): “[...] c’est celui de la réminiscence, qui complète et fonde en une certaine mesure la théorie de L’Idée en même temps que celle de L’Ame. Cet argument a lui-même pour origine la maïeutique socratique. [...] La réminiscence est la découverte de la connaissance a priori d’une part, de l’autonomie de la connaissance de l’autre. Em réalité, le savoir est une flamme que réveille et qu’embrase une flamme plus vive; il ne se verse pas d’un esprit dans um autre comme le vin passe d’une amphore dans une coupe”.

- 37 Tugendhat (2006, p. 11) “a suposta faculdade da razão [...] consiste simplesmente em poder perguntar por razões, e isso é a consequência inevitável da linguagem proposicional”.
- 38 Por exemplo, na metodologia científica do falsificacionismo, tem-se a seguinte definição, de acordo com Chalmers (1993, p. 73): “[...] A ciência começa com problemas, problemas estes associados à explicação do comportamento de alguns aspectos do mundo ou universo. Hipóteses falsificáveis são propostas pelos cientistas como soluções para o problema. As hipóteses conjecturadas são então criticadas e testadas. Algumas serão rapidamente eliminadas. Outras podem se revelar mais bem-sucedidas. Estas devem ser submetidas a críticas e testes ainda mais rigorosos. Quando uma hipótese que passou por uma ampla gama de testes rigorosos com sucesso é eventualmente falsificada, um novo problema, auspiciosamente bem distante do problema original resolvido, emergiu. Este novo problema pede a invenção de novas hipóteses, seguindo-se a crítica e testes renovados. E, assim, o processo continua indefinidamente. Nunca se pode dizer que uma teoria é verdadeira, por mais que ela tenha superados testes rigorosos [...] mas pode-se dizer que uma teoria corrente é superior a suas predecessoras no sentido de que ela é capaz de superar os testes que falsificaram aquelas predecessoras”.
- 39 Reboul (2004, p. 82), nos fala que hoje (século XX) temos uma “retórica estilizada, fragmentada em estudos distintos”. Assim, assere que “longe de limitar-se aos três gêneros oratórios dos antigos, ela vai anexando, como lhe cabe, todas as formas modernas do discurso persuasivo, a começar pela publicidade, e mesmo dos gêneros não persuasivos, como a poesia. Não contente em reivindicar todo o campo do discurso, vai bem além, pois se apodera de todas as espécies de produções não verbais. Elaborar-se assim uma retórica do cartaz, do cinema, da música, sem falar da retórica do inconsciente”.
- 40 Como em 28a; 29d-e.
- 41 Como, à guisa de exemplo, em 262c; 278c-d; 260a-d; 261c-d.
- 42 Toda a discussão entre Sócrates e Cálicles, inclusive com a eloquente crítica deste último à filsofia. Bem como a plena discordância quanto ao que sejam as *aretai* indispensáveis a quem governa. Por exemplo, em *Górgias* 484c-486d; 504d-e; 492b-c; 452e.
- 43 Consultar Foucault (2010, p. 171-190).
- 44 Consultar Jaeger (2003, p. 335-336 segs.).
- 45 O que remete tanto à formação dos reis-filósofos na *República*, sobretudo Livros VI, VII e VIII. Também consultar *Carta VII*, como em 331d; 324c; 326b. Da mesma forma o tema passa a intervenção socrática no diálogo *Primeiro Alcibiades*.
- 46 Observa-se a seguinte definição quanto a *techné* retórica em si mesma, como consta no *Fedro*, 273a, “o orador deve atentar apenas no que é convincente, deixando de lado a verdade.”
- 47 Consultar *Fedro*, 261a-b.
- 48 Poderíamos inferir que mesmo na utilização do método indutivo que comumente conduz a generalizações, ainda assim, procura-se uma aproximação com a verdade. Essa questão remete a crítica de Popper (1980, p. 3), quanto a generalização científica a partir do método indutivo, comumente utilizado pelas “ciências naturais” ou “empíricas”, afirma: “Ora, de um ponto de vista lógico, está longe de ser óbvio que estejamos justificados ao inferir enunciados universais a partir dos singulares, por mais elevado que seja o número destes últimos”. Para Chalmers (1993, p. 201): “Uma contribuição importante ao projeto de Popper de interpretar a ciência como uma busca da verdade foi o seu reconhecimento da importância da ideia da aproximação da verdade [...] ou verossimilhança, como ele a

- chamava, fizesse sentido em termos das consequências verdadeiras ou falsas de uma teoria”.
- 49 Como se observa na recente negação do conhecimento científico feita pelo Presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, quanto o não saber da ciência em relação ao aquecimento global e os incêndios que assolam alguns Estados norte-americanos como a Califórnia. Sobre, disponível em: . Acesso em 15, set. 2020, E também, . Acesso em 15, set. 2020.
- 50 Aristóteles, *Tópicos*, I, 100a 25, define que “o raciocínio é um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras”.
- 51 Disponível em: . Acessado em 21, set. 2020. Consultar também, , acesso em 04, mar. 2021.
- 52 Para Russell, 2008, p. 123: “[...] a ciência habitualmente pressupõe, pelo menos como hipótese de trabalho, que as regras gerais que tem exceções podem ser substituídas por regras gerais que não tem exceções. ‘Corpos sem sustentação no ar caem’ é uma regra geral relativamente a qual os balões e aviões são exceções. Mas as leis do movimento e a lei da gravitação, que dão conta do fato de que a maior parte dos objetos cai, dão também conta do fato de que os balões e os aviões podem elevar-se; assim, as leis do movimento e a lei da gravitação não estão sujeitas a estas exceções”.
- 53 Isso tem ocorrido não somente com os medicamentos à base de cloroquina e hidroxicloroquina, mas também com a droga Ivermectina, amplamente utilizada na medicina veterinária e em humanos no combate a verminoses de amplo espectro. Há somente um estudo em teste *in vitro* alegando a possível eficiência do medicamento para o Covid-19 (SARS-Cov-2), no entanto, mesmo mostrando eficiência nessa etapa, o que demonstra que ainda faltam duas etapas de testagem para poder ser aprovado como medicamento ao fim sugerido, autoridades públicas, como prefeitos autorizam sua compra para que seja utilizado em fim não compatível com a sua finalidade. Consultar: . Sobre o artigo científico que versa sobre a eficiência da droga Ivermectina *in vitro* para a Covid-19, disponível em <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0166354220302011>. Sobre a compra deste medicamento, disponível em: . Em caso recente quanto ao uso da hidroxicloroquina, Prefeitos do Estado do Rio Grande do Sul, decidem (Zero Hora, 2020, p. 19): “adquirir e distribuir massivamente com prescrição médica, medicamentos para o tratamento precoce da Covid-19, ou seja, em casos suspeitos, de sintomas leves e sem a necessidade de internação [...] Para Marcelo Matias, presidente do Simers, (Sindicato Médico do Rio Grande do Sul), afirma que não há como saber se a hidroxicloroquina funciona ou não funciona para casos leves do Covid-19. E aponta que, para se chegar a essa verdade, seriam necessários estudos que pudessem ser aplicados às mais diversas partes do mundo”.
- 54 Nesse caso, o critério para identificar o verdadeiro; é verdadeira a proposição que corresponde a um fato da realidade, trata-se da teoria da correspondência da verdade. Como considera (Blackburn, 1997, p. 402): “Uma teoria da verdade como correspondência distingue-se por defender que as noções de correspondência e fato podem ser desenvolvidas o bastante para transformar a banalidade numa teoria interessante.”
- 55 (JAEGER, 2003, p. 751-752): “[...] o filósofo considera as formas de Governo só como expressão de diversas atitudes e formas da alma. [...] é na teoria das ‘partes’ da alma que desemboca a investigação do problema do que é justo. O Estado de Platão, versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos veem a medula da *República* platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a ‘imagem reflexa ampliada’ da alma e da sua estrutura respectiva. E nem é numa atitude primariamente teórica que Platão se situa diante do problema da alma, mas antes numa atitude prática: na atitude do modelador de almas. A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz o seu Sócrates mover todo o Estado”.
- 56 (HADOT, 2004, p. 273): “Quase todas as escolas propõem exercícios de ascese (a palavra grega *askêsis* significa precisamente ‘exercício’) e de domínio de si.” [Tradução nossa].
- 57 Brisson; Pradeau (2010, p. 34): “Contra o uso retórico ou erístico do discurso, que procura simplesmente persuadir, a dialética opõe, portanto, uma ciência da discussão, fundamentada em um método heurístico (‘um método de investigação, de descoberta e de

- ensino', *Filebo*, 16e-17a). Ou melhor dizendo, vários métodos, que os diálogos definem antes de usar". Conforme McCoy (2010, p. 21): "Entre os comentadores, praticamente não há concordância sobre quais formas de discurso ou métodos separam a filosofia da sofística. Alguns comentadores colocam a essência da filosofia na dialética."
- 58 Russell (2013, p. 54) considera que "a eficácia total de qualquer argumento ético reside em seu componente científico, isto é, na prova de um tipo de conduta, mais do que qualquer outra, é o meio para alcançar um fim amplamente desejado".
- 59 Bobbio (2001, p. 46): [Platão] "Diante da degradação contínua da história, a solução só pode estar 'fora' da história, atingível por um processo de sublimação que representa uma mudança radical (a ponto de levantar a suspeita de que a história não é capaz de recebê-la de suportá-la) com relação ao que acontece de fato no mundo".
- 60 Ao comentar sobre a dessemelhança entre o filósofo e o sofista, McCoy (2010, p. 13), apresenta-nos importante inferência ao considerado: "a principal defesa da filosofia se encontra na pessoa do filósofo [...]. Seus compromissos teóricos são parte de seu caráter e identidade como pessoa".
- 61 Conforme Schäfer (2012, pp.202-203): "Embora Platão não tenha conceito próprio algum para 'linguagem', *logos* significa a manifestação linguística do homem, à qual corresponde um processo do pensamento que é passível de verdade, isto é, produz uma referência verdadeira ou falsa à realidade."
- 62 Consultar *Leis*. 643e. Como considera Vegetti (2010, p. 281): "[...] não há justiça sem um sistemático empenhamento de educação pública por parte da comunidade política, que constrói a sua unidade num permanente trabalho de autoeducação."
- 63 No Brasil a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) é o Órgão competente para o registro de medicamentos, sua produção e comercialização em todo o território nacional.
- 64 Vegetti (2010, p. 281) considera que "talvez o mais importante legado do Platão político [...] a infatigável insistência sobre o nexos necessário entre política e ética, poder e virtude: não há felicidade pública sem justiça na conduta social e individual".
- 65 Sobre, consultar Foucault (2008, p. 196- 197, e ss.).
- 66 Propõe Reale (2007, p. 275) que: "A Escola que Platão fundou tinha por alvo educar, essencialmente, homens políticos, homens formados de um modo novo para um novo Estado".
- 67 Conforme *Político*, 260a-e. No mesmo diálogo (305d-e) [a política, na ciência de governar]: "não possui obrigações práticas: dirige, ao contrário, aquelas que existem para realizar essas obrigações, pois sabe que ocasiões são favoráveis ou não para iniciar ou levar adiante os grandes empreendimentos e as demais apenas executarão suas ordens".
- 68 Curiosa relação com o *Timeu*, (51e) no seguinte: "todos os homens participam da opinião; mas a inteligência (*nous*) é privilégio dos deuses e de um número muito reduzido de pessoas".
- 69 Evitar ao máximo, portanto, o poder tirânico. Consultar *República*, 562e-563e.
- 70 Como propõe Carone (2008, p. 212): "[...] deus ainda funcionaria como um modelo para o político adotar, e talvez isso esteja por trás do pensamento do Estrangeiro quando ele [...] afirma que o mito foi construído a fim de suprir um paradigma para o rei (277b3-5). Mesmo a era de Cronos, distante como está de nós, pode se revelar inspiradora na medida em que nos incita a emular, tanto quanto possível, suas condições ambientais ideais. Mas agora terá de ser o político aquele que estará majoritariamente encarregado de produzir esse estado de coisas."
- 71 Em interpretação do diálogo *Político*, Foucault (2008, p. 194) propõe: "O que vai ser então a atividade política propriamente dita, a essência do político, o homem político ou a ação do homem político? Vai ser ligar, como o tecelão liga a urdidura e a trama. O homem político liga entre si os elementos que forma formados pela educação, vai ligar as virtudes, as diferentes formas de virtudes que são distintas umas às outras e, às vezes, até opostas, vai tecer e ligar entre si os temperamentos opostos, os homens enérgicos e os homens moderados, e vai tecê-los com a lançadeira de uma opinião comum que os homens compartilham. A arte do rei não é, portanto, de maneira nenhuma, a arte do pastor, é a arte do tecelão, é uma arte que consiste em juntar as existências".
- 72 Argumento semelhante encontra-se no *Fedro*, 273e-274. Vernant (2000, 48) considera que:

“[...] Platão associa estreitamente o conhecimento da *isotes* (igualdade) geométrica, fundamento do kosmos físico, às virtudes política sobre as quais repousa a nova ordem da cidade: a *dikaioisyne* e a *sophrosyne*”.

73 Como depreende-se do *Teeteto*, 176a-c.

74 (ANNAS, 2012, p. 64) interpreta a questão da seguinte forma: “A ideia de tornar-se semelhante a deus deve ter parecido chocante ao público de Platão. Deuses e humanos são diferentes tipos de seres, assim como de nós diferem os outros animais. Tradicionalmente, um humano buscar tornar-se um deus era uma transgressão (prontamente punida pelos deuses tradicionais). O que Platão tem em mente não é isso, é claro, mas sim uma visão filosoficamente refinada do que é deus. Deus é puramente bom, inteiramente livre do mal (ao contrário dos deuses gregos tradicionais), e tornar-se como deus é aspirar a aproximar-se da perfeição tanto quanto for possível a um humano. O ideal da virtude como emulação de deus vai contra a corrente principal do pensamento ético antigo, que interpreta a virtude como uma realização ideal da natureza humana e de seu potencial, e não como tentativa de transcende-la e tornar-se uma espécie de ser inteiramente diferente, em uma busca por perfeição que só pode ser alcançada no afastamento da vida cotidiana [...]”.

75 Conforme *Político*, 304d.

76 Prosegue Foucault (2010, p. 261): “É isso que chamo traço recorrente, permanente e fundamental da relação da filosofia com a política”.

77 Trabatonni (2010, p. 68: “[Platão]. Refutando a posição protagórica, ele demonstra que, fugindo da pergunta sobre o que é verdadeiro e o que é falso em geral, não é possível compreender e justificar o modo pelo qual os homens efetivamente pensam e agem. De fato, os comportamentos e as opiniões humanas pressupõem convicções gerais no que diz respeito ao verdadeiro e ao falso e os conceitos universais aos quais eles se referem, indispensáveis para fazer com que tais comportamentos e opiniões sejam aquilo que empiricamente são.”

78 Foucault, 2010, p. 274: “me parece que a categoria da *parresia* e a categoria da lisonja são certamente duas grandes categorias do pensamento político ao longo de toda a Antiguidade. Quer seja a teoria, tão importante, da lisonja em Sócrates e Platão, quer vocês peguem em Plutarco os textos técnicos consagrados a esse problema importantíssimo que é o de saber distinguir um lisonjeador de um parresiasta, quer vocês peguem enfim as descrições dos historiadores sobre os imperadores, seus conselheiros, sua corte, etc., vocês vão ver que, praticamente durante oito séculos, o problema da lisonja oposta à parresia foi um problema político, um problema teórico e um problema prático [...]” Como encontramos no *Górgias*, 465a: “[...] chamo a isso adulação [...] e da pior espécie, pois só visa ao prazer, sem preocupar-se com o bem. Nego que se já arte (*techne*); não passa de uma rotina, pois não tem a menor noção dos meios a que recorre, nem de que natureza possam ser, como não sabe explicar a causa deles todos. Não dou o nome de arte ao que carece de razão”.

79 O sofista Cálicles, no diálogo *Górgias*, 495a, é conduzido por Sócrates a contradizer-se, e assim concordar com o pressuposto de que “possa haver coisas agradáveis que não são boas”.

80 Sobre a relação de Platão com Dionísio e com Dion, consultar a *Carta VII*.

81 No texto do diálogo *Protágoras*, 337b, encontramos na fala do interlocutor Pródico, educativa lição que nos corrobora os argumentos, inclusive, sobre como dever-se-iam conduzir-se os embates entre opiniões divergentes, em nossa atualidade política de extremo antagonismo, é de suma importância: “cada um poderá dissentir da opinião do outro, porém sem brigar. Entre amigos pode haver discussão com simpatia; só brigam adversários e inimigos. Desse modo, nossa reunião poderá prosseguir admiravelmente. Assim vós outros, os oradores, receberéis, não direi elogios, por vezes, são apresentados com palavras que não exprimem o verdadeiro sentimento de quem as pronuncia. Seria essa a melhor maneira de nós, ouvintes, colhermos, não prazer, porém satisfação, pois satisfeito fica quem aprende alguma coisa e sai com a alma mais rica de sabedoria, ao passo que só sente prazer quem come ou bebe por intermédio do corpo qualquer sensação agradável”.