

O *Político* entre Sócrates e o jovem Sócrates: exemplificação de uma metodologia da imanência¹

O título desta palestra, “O *Político* entre Sócrates e o jovem Sócrates”, deve surpreender um pouco a quem não conhece o método de leitura que proponho para os *Diálogos* de Platão. Mas trata-se de um título apropriado para os meus objetivos: gostaria de dar um exemplo parcial da aplicação localizada deste método. Para fazer isto, escolhi o começo do diálogo *Político*. Comentarei detidamente apenas um pequeno trecho do *Político*, procurando mostrar como só a partir de tal método se pode perceber a significação profunda de uma série de aspectos que passam despercebidos nas outras diversas leituras existentes, leituras estas que submetem os *Diálogos* a ordens, temporalidades e conceituações não-imanentes, ou seja, sobrepostas à temporalidade da *lexis*.

Para começarmos o nosso comentário do diálogo *Político*, no entanto, é inevitável antes explicarmos, ainda que de maneira breve, a metodologia utilizada. Pela exposição do método e a partir dela, chegaremos ao *tópos* do *Político* no interior da temporalidade da *lexis*. O nosso objetivo será então, portanto, somente mostrar como a discussão sobre o político, nesse diálogo de Platão, situa-se em um momento preciso da temporalidade da *lexis*: o momento entre o fim da longa trajetória do velho Sócrates e o diálogo do *Estrangeiro de Eléia* com o jovem Sócrates, homônimo de Sócrates e personagem do *Político*.

1 Reproduzo aqui palestra realizada na PUC-RJ no primeiro semestre de 2002.

2 Professor do Departamento de Filosofia da Unicamp.

A questão do método e os *Diálogos*

A obra de Platão, por suas particularidades, pode nos mostrar, de maneira privilegiada, a possibilidade de pensarmos a imanência de temporalidades não propriamente conceituais na história da Filosofia. Venho trabalhando nessa hipótese desde a minha tese de doutoramento, defendida já há mais de dez anos, e estou terminando obra sobre o tema³. Acredito que a obra de Platão é particularmente propícia para pensarmos a questão dos tempos não conceituais, mostrando de que maneira eles podem ser considerados como iminentes à obra filosófica.

Em primeiro lugar, em qualquer obra filosófica, e particularmente nas obras mais acabadas, existe uma grande preocupação do autor com o modo de exposição definitivo e último de sua obra. Assim o autor, durante a sua vida, faz e refaz a sua obra, deixando uma forma definitiva, mais ou menos acabada, que constitui a forma ou o modo de exposição como ele arquitetou sua obra para a leitura da posteridade. Nesse sentido, a forma definitiva da obra de um autor é aquela que contém uma disposição última do seu pensamento. O modo de exposição de uma obra forma assim uma certa ordem das palavras, uma certa disposição formal que constrói um certo sentido específico, que constrói uma certa temporalidade das palavras de um autor, uma temporalidade que eu chamo de temporalidade da *lexis* (ou seja, literalmente, a ação material de dizer).

Essa temporalidade, que denomino *lexis*, existe de maneira privilegiada nos *Diálogos* de Platão. Foi a partir justamente dos *Diálogos* que percebi sua existência tão clara. Mas onde ela estaria nos *Diálogos*? A temporalidade da *lexis* está inscrita na própria cena dramática daqueles textos. Assim, lendo-os cuidadosamente, anotando cada referência temporal que aparece neles, referências a batalhas, a festas, a mortes, etc, pude datar as cenas dramáticas com quase absoluta precisão: em 21 dos 29 diálogos considerados autênticos, podemos saber com bastante precisão quando ocorreu a cena. Dos oito restan-

3 Esta obra já foi concluída e será apresentada no segundo semestre de 2004 como tese de livre-docência na UNICAMP. Posteriormente, pretendo publicá-la. Divide-se em quatro livros: I. *Em busca da odisséia dialógica* (discussão metodológica); II. *A odisséia dialógica de Platão: as aventuras e desventuras da dialética socrática* (leitura do *Parmênides* ao *Crátilo*, ou o percurso de Sócrates de 450 a 399); III. *A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte* (leitura do *Sofista* ao *Fédon*, ou o surgimento do estrangeiro de Eléia e a morte de Sócrates no ano 399); IV. *A odisséia dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária* (leitura do mais longo silêncio às *Leis*, ou o retorno dos *Diálogos* entre 357 e 347, ano da morte de Platão).

tes, seis foram datados por suposição, sem grande precisão, mas apenas dois mostraram-se, de fato, anacrônicos e incompatíveis (o *Ion* e o *Menexene*). Por exemplo, *Teeteto*, *Eutifron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon*, portanto oito diálogos, do ponto de vista desta disposição inscrita na *lexis*, ocorreram precisamente nessa ordem e todos em 399 a.C., ano da morte de Sócrates (um diálogo se refere ao outro, de forma clara). Por outro lado, sem dúvida, a cena dramática do diálogo *Parmênides*, pelas referências dramáticas, teria supostamente ocorrido por volta de 450 a.C. e seria, com certeza, o primeiro dos *Diálogos* nessa temporalidade da *lexis*. Sócrates, no *Parmênides*, tem cerca de vinte anos. Se Platão nos deixou esse tempo inscrito na *lexis*, esse tempo não teria uma significação? Pensamos que sim e, da mesma forma, nisto acreditaram muitos na Antigüidade, como nos relatam Diógenes Laércio e outros doxógrafos, assim como atestam também os manuscritos em tetralogias e trilogias. As trilogias e tetralogias que aparecem nos antigos manuscritos são exatamente vinculadas a esse tempo da *lexis*, ali posto pelo próprio autor.

Mas que significa ler Platão ou qualquer autor precisamente nessa ordem inscrita na sua própria *lexis*, ação de dizer ou modo de exposição? Significa o surgimento de uma outra temporalidade. No caso dos *Diálogos*, primeiramente, ao lermos essa obra na disposição da *lexis*, aparecerá um conteúdo dramático claro que ali está exposto objetivamente, um conteúdo que está ali inscrito materialmente, e que, no entanto, não se percebe nas leituras da maioria dos comentadores atuais. Ao olharmos para essa disposição, descobrimos então a narração de uma longa trama dramática, a descrição de uma verdadeira odisséia filosófica, a qual começa com o jovem Sócrates se encontrando em 450 a.C. com *Parmênides*. Esse jovem, como *Ulisses* ou *Enéias*, vai realizando e sofrendo, até a velhice e a morte, uma longa série de aventuras e desventuras. Primeiramente (como sabemos pela narração retrospectiva do *Fédon*), desilude-se das antigas teorias sobre a *physis* e muito cedo volta o seu olhar para as idéias; apresenta, no *Parmênides*, ainda com vinte anos, a teoria das idéias a *Parmênides* e *Zenão*. No entanto, muito jovem, não saberá defender tal teoria, e desde o seu encontro aporético com o velho sábio *Parmênides*, cai nas terríveis malhas dos paradoxos do *Ser-Um* parmenideano. Imediatamente após o encontro, ficará em silêncio por vários anos (de 450 a 434 a.C.), cerca de quinze anos. Nesse período, terá as duas revelações que lhe permitirão recomençar (a do oráculo de *Delfos* — saber que não se sabe é um saber⁴

4 Narrada retrospectivamente na *Apologia*.

— e a da sacerdotisa Diotima — Eros é um caminho que leva do sensível ao inteligível⁵).

A partir dessas duas revelações, recomeçarão os diálogos por volta de 434 a.C. Sócrates, então, seduzirá jovens (*Lysis*, *Cármides*) e refutará sofistas (*Protágoras*). Ganhará certezas e acreditará possuir um certo saber positivo (*Alcibiades I*, *Górgias*, *Mênon*), irá envelhecendo. Após longo percurso, apesar de certas certezas, não é capaz de fundamentá-las e duvida-se desse seu saber⁶. O sensível e o inteligível continuam separados, os paradoxos de Parmênides continuam não superados. Depois de muitas aventuras privadas, depois de refutar muitos sábios e seduzir muitos jovens, já com cerca de sessenta anos, procura objetivar o seu saber em um projeto político — surge o projeto de *A República* —, mas o Bem, fundamento último, princípio não hipotético, permanecerá transcendente e indeterminado. A cidade projetada permanecerá irrealizável enquanto não vier um rei-filósofo ou um filósofo-rei que, como pastor divino, auxiliado pelos seus fiéis guardiões, cães de boa raça, cuidará do rebanho humano. Enquanto isso, a cidade permanece apenas existindo no céu (como paradigma) ou na alma do sábio. Pela própria indeterminação do projeto político, já idoso, Sócrates recomeça a duvidar do seu próprio saber, cada vez mais indemonstrável. A sombra de Parmênides reaparece 50 anos depois, cada vez com mais força, e apesar de tanto rolar nos discursos, apesar de refutar a todos os sábios da Grécia e seduzir os mais belos jovens, jamais teria escapado dos paradoxos do Ser-Um (e, como ele próprio recorda no diálogo *Teeteto*, ocorrido em 399 a.C., ainda teme aquele homem, o velho Parmênides que encontrou na juventude, a quem jamais enfrentou e jamais enfrentará). Sente-se, diz ele no *Teeteto*, como um velho charlatão (*adoleschós*). Neste diálogo, depois de investigar com o seu jovem sósia Teeteto (jovem feio, de nariz chato e olhos salientes) o que é a ciência, nada consegue engendrar. O jovem, seu semelhante, apenas reflete o seu próprio não-saber. Sócrates mostra-se agora estéril como uma velha parteira, e o seu semelhante, Teeteto, carrega apenas vento em seu ventre. O diálogo é totalmente *aporético*, como os primeiros diálogos de sua juventude. Mas como, depois de tanto caminhar, recair na aporia absoluta? A sua longa aventura aproxima-se do desfecho. De fato, no final do *Teeteto*, a sorte de Sócrates já

5 Narrada retrospectivamente no *Banquete*.

6 Alcibiades, no *Banquete*, o aproximará de um mero sedutor de jovens, corruptor da juventude: “cuidado, Agatão, ele fez isso comigo, com Cármides e com muitos outros, fazendo-se passar de amante a amado”. Em que ele, nas suas conversas privadas, se diferencia dos sofistas?

está quase lançada. Prometendo voltar no dia seguinte para continuar a conversa, retira-se para ir ao Pórtico do Rei — o fórum de Atenas — para saber da acusação que pesa sobre ele. Ao sair do Pórtico do Rei, encontra o adivinho Eutifron. Que fora Eutifron fazer no fórum? Acusar seu próprio pai! Sócrates, diante dessa revelação, se interessa imediatamente: quer aprender a sabedoria parricida de Eutifron. Pretenderia Sócrates, finalmente, acusar Parmênides, o seu pai filósofo? Seja como for, Eutifron não resolve o seu problema, não lhe revela o saber parricida. Tudo isto ocorre em um dia de 399 a.C., na parte da manhã. À tarde, Sócrates encontra Hermógenes e Crátilo. Trata-se do diálogo *Crátilo*. Nesta conversa, Sócrates vence o heraclitiano Crátilo, utilizando (declaradamente) a sabedoria inspirada de Eutifron, com quem conversara pela manhã. Daí as etimologias fantásticas que lhe surgem. Diz ele que tais etimologias lhe foram inspiradas pela sabedoria do adivinho. A sua vitória contra Crátilo, no entanto, é totalmente sofisticada e inconsistente. Crátilo, depois de assentir a tudo o que Sócrates desejava, retira-se dizendo que continua discípulo de Heráclito. De nada adiantou o volteio sofisticado de Sócrates. No dia seguinte, volta a encontrar-se com Teeteto, conforme o combinado no dia anterior. No entanto, eis que Sócrates terá uma grande surpresa: com Teodoro e Teeteto, agora surgirá o Estrangeiro de Eléia.

Finalmente surge o homem capaz de fazer aquilo de que Sócrates não fora capaz durante toda a sua longa trajetória. Finalmente surge o personagem capaz de enfrentar Parmênides. O Estrangeiro de Eléia é aquele que realizará o parricídio do pai Parmênides, aquele que dará ser ao não-ser no diálogo *Sofista* e que demonstrará, com o sósia jovem de Sócrates (Teeteto), que “a raça e o sangue do sofista” estão justamente em Sócrates, naquele que pratica a arte socrática da contrariedade discursiva, uma arte embasada na lei da não-contradição e que, por isso mesmo, fecha o caminho do não-ser, como ordenara o pai Parmênides. Ou seja, surpreendentemente, ao final do diálogo *Sofista*, Sócrates coincidirá com a essência do sofista. A ontologia parmenideana de Sócrates impedia a entrada no esconderijo do sofista, ou seja, a obscuridade do não-ser. Sócrates, apesar das aparências, jamais teria caçado o sofista, e isto porque, na verdade, ele próprio seria o maior de todos os sofistas, aquele que fundava filosoficamente a prática sofisticada. Chegamos, finalmente, ao *Político*.

O lugar do *Político*

No diálogo intitulado *O político*, os mesmos personagens do *Sofista* continuam, sem interrupção, a conversa que resultou na definição da essência do sofista. Sócrates, que permanecera calado durante toda a discussão, que ouvira quieto os ataques aos “amigos das idéias” e as acusações inequivocamente dirigidas à sua forma de discurso, que permanecera todo este tempo sem esboçar qualquer tentativa de defesa ou mínima reação, agora, finalmente, toma mais uma vez a palavra e exclama: “Quanta gratidão te devo, Teodoro, por me haveres apresentado Teeteto e o Estrangeiro!” (257 a 1-2). Como se vê, Sócrates, fazendo jus à caracterização de “imitador irônico”, aparenta, ironicamente, não haver percebido nenhuma acusação nas argumentações e conclusões do Estrangeiro. Apontado como sendo a essência do sofista, não se enfurece e, ao contrário, mostra-se agradecido! Estaria, no entanto, preparando o seu contra-ataque? O contraditor irônico, com este agradecimento, estaria apenas retomando a iniciativa para, logo após, lançar a sua cadeia de argumentos refutativos? Provavelmente esta era a sua intenção. Diante do agradecimento, porém, Teodoro lhe responde de maneira quase ameaçadora: “Pois, em breve, Sócrates, hás de dever-me uma gratidão três vezes maior, ao completarem eles o retrato do político, e a seguir o do filósofo” (a 3-5). Viriam novas acusações contra Sócrates? Se já foi mostrado que ele é a essência do sofista, como ainda seria ele o objeto da caça? Talvez, tratar-se-ia agora de mostrar quão pouco fundadas eram as suas pretensões político-filosóficas. Desde a sua discussão com Górgias, não se auto-instituía Sócrates como o único verdadeiro político de Atenas? O filósofo-rei de *A república* não pretendia ser o verdadeiro e único pretendente bem fundado para exercer o poder na cidade futura?

Diante, porém, da atual ameaça de Teodoro — de que em breve triplicar-se-á a sua dívida —, Sócrates, ainda irônico, retruca: “Assim seja!” (a 6). E procurando, de fato, retomar a iniciativa, pergunta de maneira desafiadora: “Meu caro Teodoro, podemos dizer que ouvimos isto do mais notável mestre em raciocínios e problemas geométricos?” (a 6-8). Teodoro não compreende a pergunta e Sócrates explica: como é possível que Teodoro, enquanto matemático, possa fazer uma proporção com elementos tão diversos em valor? Ou seja, como um matemático pode construir uma proporção entre termos de diferentes valores axiológicos, como são o sofista, o político e o filósofo? Segundo a ciência matemática de Teodoro, isso seria inexprimível (b 2-4). Teodoro, porém, não morde a isca e mostra total indiferença à provocação de Sócrates. Assim, responde ele: “Sócrates, pelo nosso deus Amon! De maneira

justa, não esquecendo a matemática, me castigas pelo erro de raciocínio. Discutirei contigo esses problemas outro dia” (b 5-7). E, dando as costas aos feitiços do velho Sócrates, neste momento já ineficientes, volta-se para o novo mágico, aquele vindo de Eléia: “Agora, entretanto, Estrangeiro, quero pedir que não faltes conosco, e que nos fales do político ou do filósofo, escolhendo qual preferires tomar primeiramente” (b 8-c 1).

O Estrangeiro aceita prosseguir, mas, quanto ao sócia jovem de Sócrates, Teeteto, sugere que este descanse e que seja substituído pelo jovem Sócrates, companheiro de exercícios daquele (c 2-8). Teodoro, mestre de ambos, concorda com a sugestão (c 9-10). Mas Sócrates — o velho — também concordará? Não seria uma grande oportunidade para, assumindo o papel de interlocutor, enfrentar ele próprio o Estrangeiro de Eléia e ajustar as contas com esse pretensioso acusador e parricida? De fato, Sócrates toma a palavra mais uma vez, mas, como se não tivesse mais forças para tal combate, apenas comenta que, em certo sentido, os dois jovens o representam bem. Como diz ele: “Ambos podem ter, Estrangeiro, de alguma forma, algum parentesco comigo” (d 1-2). Ou seja, Teeteto e o jovem Sócrates talvez tenham uma “comunidade de gênero” com o velho Sócrates. Seriam também cães que podem se transformar em lobos? Teriam eles “o sangue e a raça” de sofistas? Sócrates apenas recorda que ambos são semelhantes a ele, um — Teeteto — pelos traços físicos e o outro — o jovem Sócrates — pelo mesmo nome (257d 2 – 258a 1). Poderiam assim substituí-lo? Seriam os herdeiros do seu *lógos*? Estaria Sócrates, de certa forma, anunciando a despedida definitiva que já se aproxima? Seja como for, Sócrates não aproveita a oportunidade para enfrentar o Estrangeiro e apenas acrescenta que “devemos sempre procurar reconhecer os nossos parentes, através dos discursos” (258a 2-3). Quanto a Teeteto, lembra ainda Sócrates que já havia conversado com ele no dia anterior, assim como ouvira agora a sua participação, e por isso deseja conhecer o jovem Sócrates: “é preciso examinar também a este”, diz ele. E acrescenta: “interroga-o primeiro, mais tarde responderá a mim” (a 3-6). Assim, o Estrangeiro, após demonstrar junto a Teeteto — o semelhante físico de Sócrates — que Sócrates é a essência do sofista, agora, junto ao homônimo de Sócrates, investigará o ser do político.

Como se vê, neste momento de 399 a.C., já acusado pela cidade, a flexibilidade de Sócrates se multiplica. Primeira flexibilidade: aquela na figura de Teeteto, semelhante pela feiúra física, pelos olhos salientes e pelo nariz chato. Agora, mais uma flexibilidade acusativa se erguerá contra Sócrates nesta nova investigação. Mais uma vez, o seu semelhante, agora o

seu homônimo, servirá para espelhar mais uma revelação a respeito do seu próprio longo caminho. Isto parece transparecer já aqui, no começo do diálogo, quando o Estrangeiro, em estranha duplicação reflexiva, convida o jovem Sócrates para o papel de interlocutor e diz: “Muito bem, Sócrates, ouviste o que disse Sócrates?” (258a 7).

O jovem Sócrates concorda em ser o interlocutor e recomeça a investigação. O Estrangeiro inicialmente pergunta se devemos colocar o político entre os que possuem alguma ciência. Logo reconhecem que o político deve ser, de fato, como ocorre com o sofista, possuidor de alguma ciência. E recomeça uma divisão similar àquela do *Sofista*. Mas, certamente, a ciência do político será outra que aquela do sofista (como será outra que aquela do Sócrates de *A república*) e o seu saber deve ser procurado em alguma outra divisão específica.

Como se vê, a figura do político que aqui começa a ser desenvolvida pelo Estrangeiro é construída nessa precisa flexibilidade irônica entre o velho Sócrates, seu sócia, e seu homônimo, o jovem Sócrates. Sem que daqui para a frente acompanhem em detalhe o desenvolvimento da arte política, penso que este desenvolvimento é inseparável dessa flexibilidade. Em 275a, após a narração do célebre mito dos ciclos do universo, o Estrangeiro faz uma autocrítica e observa que, ao perguntarem pelo político do ciclo atual — um ciclo em que os humanos cuidam de si mesmos —, apoiaram-se no ciclo oposto e falaram do pastor divino que governava o grupo humano. Ora, este não é o nosso ciclo, diz ele. Da mesma forma, apresentaram, diz ele, de maneira equivocada, o político como o senhor de toda uma cidade, sem explicar de que maneira ele chega assim a governar. Evidentemente, essas críticas atingem o rei-filósofo de Sócrates, uma espécie de pastor divino que recebe o seu poder teologicamente através da emanção do conhecimento do Bem. Assim, em 275c, o Estrangeiro ainda acrescenta: “Eu penso, Sócrates, que esta figura do pastor divino é ainda muito elevada para um rei; os políticos de hoje, sendo por nascimento muito semelhantes aos seus súditos, aproximam-se deles ainda mais pela educação e instrução que recebem”. Em 300b, se reconhece que as leis resultam de múltiplas experiências e não podem, portanto, ser modificadas arbitrariamente a partir de pretensas ciências que alguém pensa possuir. Há aqui, assim, um certo elogio da lei escrita, apesar de se reconhecerem os seus limites. As leis seriam imitações de partes da verdade (300c). Em 301e 8, o Estrangeiro afirma que as cidades não se assemelham a uma colméia, produzindo reis reconhecidos como únicos por sua superioridade de corpo e de alma. Por isso, é necessário, ao que parece, que os homens se reúnam e façam leis procurando seguir os traços da melhor constituição. A

tudo isso dá o jovem Sócrates o seu assentimento diante do velho Sócrates, que defendera posições totalmente contrárias a estas em seu projeto de cidade, aquele de *A república*. Em 303a-b, conclui-se que, entre os regimes que não respeitam as leis escritas, o melhor governo seria a democracia. Também algo inconcebível para o velho Sócrates. Em 303b 8-c 5, afirma-se que todos aqueles que pretendem possuir um papel de governantes sem possuírem um verdadeiro saber devem ser rejeitados como sendo os maiores sofistas entre os sofistas. O jovem Sócrates comenta logo a seguir que, de fato, o termo “sofista” é bem apropriado a esses pretensos políticos. Eis então (303c) que o Estrangeiro afirma que estamos no fim de nosso drama: “não falávamos há pouco, diz ele, de um bando de centauros e sátiros que era necessário separar da arte política? Eis agora, com grande esforço, foi feita a separação!”. Sócrates, o velho, não estaria nesse bando?

Assim, como se vê, após o Estrangeiro refutar a ontologia socrática diante de Sócrates, através do diálogo com o seu sócia, Teeteto, agora, no *Político*, refuta a sua teoria política através do diálogo com o jovem Sócrates, seu homônimo.

Retorno ao método

Tudo isto ocorre em 399 a.C. Em seguida, após o *Sofista* e o *Político*, ainda no mesmo ano, Sócrates, que desde o *Teeteto* voltava a dizer que nada sabia, será julgado na *Apologia*, aparece preso no *Crítion* e morre no diálogo *Fédon*, como alguém que nada sabe. Os diálogos se calam, as aventuras cessam por muito tempo. Cerca de cinquenta anos depois, por volta de 356 a.C., surge um novo projeto de cidade que incorpora politicamente a questão do não-ser e aquela posição de que as leis devem ser escritas pelos homens (trata-se do projeto descrito no diálogo *Leis*). Nas *Leis*, a dialética será então, antes de tudo, uma ciência política expressa nos conselhos eleitos pelos cidadãos; e, acima de tudo, no conselho noturno, conselho supremo da cidade, que se reúne na escuridão. Será esse conselho que realizará o aspecto sinóptico da vida dos homens, a síntese diária da comunidade. Esse seria o resultado da longa odisséia filosófica dos *Diálogos*. Uma odisséia que, apesar de estar ali escrita e exposta, abertamente, permanece não lida e não vista. Só a descobrimos quando lemos os *Diálogos* nessa ordem da *léxis*.

Desvelada, porém, essa odisséia filosófica ali adormecida, se abstrairmos desta temporalidade da *lexis* os seus aspectos dramáticos, ou sensíveis, o que surgirá? Surgirá a manifestação de um tempo claramente conceitual ou lógi-

co, um tempo que podemos chamar de tempo da *nóesis*. Abstraindo os aspectos sensíveis da figura de Parmênides lá no começo, da longa trajetória de Sócrates como intermediário, da figura parricida do Estrangeiro de Eléia, das reflexibilidades de Sócrates (Teeteto de olhos salientes e nariz chato; o jovem Sócrates, homônimo do velho), abstraindo o caráter sensível de todas essas figuras, percebe-se que elas demarcam e expressam um processo conceitual claro, que elas são portadoras de uma temporalidade lógica. Esquemáticamente, podemos assim resumi-la: do Ser-Um de Parmênides se caminha ao Dever-Ser do Bem socrático (*República*), deste ao Não-Ser (*Sofista* — Estrangeiro de Eléia); e finalmente, do Não-Ser ao devir que conduz a um novo projeto filosófico-político, um projeto diferente daquele da univocidade (dogmática e não-contraditória) do Sócrates (filho fiel de Parmênides). Isto é um pouco o que queríamos indicar ao falar sobre o *Político* entre Sócrates e o jovem Sócrates.