



A REPÚBLICA DE PLATÃO

UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

FERNANDO MAURICIO DA SILVA

APOLODORO
VIRTUAL EDIÇÕES

**A REPÚBLICA DE PLATÃO:
UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA**

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenador editorial: Evandro Oliveira de Brito

SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”
Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (UFPE/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UNICENTRO/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Noeli Ramme (UERJ/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFSM/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFSM/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

FERNANDO MAURÍCIO DA SILVA

**A REPÚBLICA DE PLATÃO:
UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA**

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2017

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito
Coordenadora Administrativa: Simone Gonçalves
Diagramação: Apolodoro Virtual Edições

Capa: “Scuola di Atenas” de Raffaello Sanzio, 1510.
[http://aparences.net/wp-content/uploads/ecole_athenes.jpg]

Editor: Jason de Lima e Silva
Revisão: Gabriel Geller Xavier

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa “Filosofia. Arte e Educação” MEN/UFSC

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S586r

A República de Platão: uma introdução à filosofia. /
Fernando Maurício da Silva – 1 ed. – Guarapuava:
Apolodoro Virtual Edições, 2017.
289 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-93565-04-5 (e-book)

ISBN 978-85-93565-05-2 (papel)

1. Filosofia – Estudo e ensino. 2. República. 3. Platão. I.
Silva, Fernando Maurício. II. Título.

CDD 100

Atribuição - Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
(42) 3304-4645
Rua Coronel Luís Lustosa, 1996 Batel, Guarapuava/PR
85015-344

A vida, dizia Pitágoras, é como um festival, tal como alguns vêm ao festival para competir, outros para fazer o seu negócio, enquanto os melhores vêm como espectadores, assim na vida os homens servis vão à caça de fama e lucro e os filósofos, da verdade.

Diogenes Laercius VIII,8.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS 11

PREFÁCIO 13

INTRODUÇÃO

1ª Lição: sem pés nem cabeça 17

CAPÍTULO I

O discurso filosófico como um “ser vivo” 27

Introdução 27

2ª Lição: a conveniência do discurso 27

3ª Lição: estrutura musical do discurso filosófico 29

4ª Lição: a demora da filosofia 34

5ª Lição: a “medicina da alma” para a patologia das crenças
imagéticas 36

6ª Lição: prelúdio à essência do objeto desde a essência das
qualidades 41

7ª Lição: função da contradição na investigação dialética 48

8ª Lição: a função da imagem para a iniciação dialética 57

9ª Lição: estádios e elementos do conhecimento 61

10ª Lição: topologia da alma 69

11ª Lição: o “método esfregatório” e a analogia 74

12ª Lição: o método do paradigma 77

13ª Lição: os lugares objetivos nos estádios da alma 81

14ª Lição: a questão dialética como função retroativa do *nous* à
arque 85

15ª Lição: “método purgatório” 88

Capítulo II

A imagem no discurso filosófico	95
Introdução.....	95
16ª Lição: enunciados imagéticos e contradição qualitativa na imagem.....	96
17ª Lição: as hipóteses e a dialética da imagem.....	120
18ª Lição: da função dialética das Hipóteses.....	124
19ª Lição: A investigação genética.....	134
20ª Lição: desvio metodológico desde a hipótese dialética.....	138
21ª Lição: sistematização da imagem maior.....	143
22ª Lição: nova função da imagem e da contradição.	147
23ª Lição: uso construtivo da hipótese e a literatura.....	155
24ª Lição: abertura para o <i>eidós</i> e a harmonia.....	167
25ª Lição: a abertura para o <i>eidós</i> e a ginástica.....	171
CAPÍTULO III	177
A definição no discurso filosófico	177
Introdução.....	177
26ª Lição: o processo de retorno à questão essencial	177
27ª Lição: do processo definicional.....	181
28ª Lição: preparação para uma teoria do objeto.....	189
29ª Lição: a teoria do objeto (os modos dos objetos)	206
30ª Lição: fundamentos da ética platônica	217
31ª Lição: A Ideia mítica de bem em si.....	235
32ª Lição: sistematização do processo de definição da justiça.	244
33ª Lição: a justiça como virtude.....	251
34ª Lição: conclusão do método residual: a essência da justiça.....	260
CONCLUSÃO	265
35ª Lição: o valor do mito	266
BIBLIOGRAFIA.....	289

AGRADECIMENTOS

Este livro foi redigido como resultado do programa de Extensão *Civilização – Interpretação e Reflexão Filosófica*, referente ao *Projeto oficina de leitura e Interpretação de Textos* que atende ao Edital PAEX 01/2011, da *Universidade Estadual de Santa Catarina – UDESC*. Este Programa de Extensão dirige-se a três ações e objetivos: as oficinas de leitura e Interpretação de Textos, ministradas pelos gestores do Projeto e professores colaboradores em diversos Centros Acadêmicos, como a UDESC, a UFSC, a USJ e a FMP; o Colóquio *Civilização 2012-2016*, ocorridas no auditório da Faculdade Municipal de Palhoça; e os Cursos de interpretação Filosófica de Textos, estando este livro incluído em cada um destes objetivos. Neste sentido, agradecemos a Diretora de Extensão da UDESC, Professora Dra. Jimena Furlani; e aos professores e amigos Dr. José Claudio Matos, Jason de Lima e Silva (UFSC) e Evandro Oliveira Brito (USJ), por contribuírem diretamente com a produção desta obra. Também agradeço cordialmente ao trabalho minucioso de Gabriel Xavier quanto à revisão do texto, argumentos e referencias da língua grega. Meu agradecimento especial dirige-se a meu mestre Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro, não apenas por ter me honrado com o Prefácio aqui redigido, mas antes por ter enriquecido minha formação com seus ensinamentos quanto à filosofia platônica e grega.

PREFÁCIO

A ideia de introdução é uma metáfora a partir de uma experiência espacial. Ela pressupõe a ideia de um lugar, do qual se pode falar de um dentro e um fora, e de um movimento de um para o outro, entrar e sair. Esse lugar, no caso, é a filosofia, que, numa metáfora análoga, a gente chama de “país da filosofia”, com suas planícies, montanhas e depressões. Quem está no interior do país da filosofia desfruta de uma paisagem bem peculiar. Do exterior são outras paisagens, com outras peculiaridades. As coisas variam de cabo a rabo nestas variações de abordagens. O problema é que “entrar” e “sair” são verbos intransitivos, ao passo que “introduzir” pretende ser algo que um sujeito possa fazer com um objeto. No caso da filosofia, trata-se da pretensão do professor de ensinar filosofia ao aluno, ou do autor do texto, de ensinar filosofia ao leitor. Mas isso é possível: fazer sair, fazer entrar? Ou é só a própria pessoa que entra e sai por si mesma? Essa é questão preliminar em filosofia da educação.

Platão, na antiguidade, tratou do assunto, usando dessa vez uma metáfora visual, derivada da espacial, como lhe era bem característico. Ninguém pode ver no lugar de ninguém, mas alguém pode, de diferentes maneiras, fazer com que o outro gire o pescoço sobre o tronco e se depare com outra paisagem, outro semblante do real. Num sentido é possível educar: cercando o aprendiz de modelos (visuais, musicais, conceituais, etc.) e deixá-los à sua imitação. Não obstante, o aprendiz tem uma tarefa que não pode transferir – o pescoço deve ser girado voluntariamente para a educação funcionar – e neste sentido não é possível educar como ação transitiva.

Uma introdução à filosofia não tem como ser uma filosofia *light*, capaz de fazer entrar aos poucos no país da filosofia aquele que está fora. Uma introdução à filosofia não pode ser senão a descrição do autor da experiência pela qual

ele próprio passa ao entrar na filosofia, o que, nas palavras do mesmo Platão, implica uma “reviravolta da alma inteira” (*periagogè hóles tês psychês*), numa mudança tão descontínua e repentina, mesmo que dure muitos anos, como a que separa uma determinação dada qualquer, idêntica a si mesma, do seu outro.

A descrição do autor fica dada à apropriação pelo leitor, de qualquer modo que seja, em doses variadas de assimilação e rejeição, de imitação e purificação. Para uma introdução à filosofia, é bem apropriado tomar o texto da *República* de Platão como modelo. Texto que descreve a própria experiência de buscar um modelo, a um só tempo individual e político, pedagógico e estético, metafísico e gnosiológico, matemático-astronômico e dialético, numa articulação dos liames originários entre as principais dimensões da vida humana. Texto que descreve o exercício de entrar no país da filosofia.

O texto, que começa com a simples indagação sobre o melhor modo de levar a vida, dirigida a um velho, que se aproximava do momento de ter de deixá-la, logo mostra que essa questão não pode ser respondida individualmente sem que se coloque a questão do sentido universal da justiça, medida do bem-viver, e da *areté* em geral, “excelência moral” ou “virtude”. De moral o problema se torna desde logo político, porquanto o indivíduo é carente e não se realiza sem *pólis* e vice-versa, ao ponto mesmo de a estrutura da alma do indivíduo e a estrutura da cidade serem vistas como congêneres, análogas e conversíveis. A cidade, por seu turno, ao mesmo tempo produtora da subsistência e do supérfluo, do pão e do luxo, do pasto e da arte, do excesso e da nova carência correlata, torna tragicamente o problema político um problema bélico, que engendra o problema pedagógico de como educar para uma vida com guerra.

O liame entre estética e educação é ainda mais profundo que o fato nada desprezível de a educação do guerreiro se dar pela música, pelas artes das musas, e pela

ginástica, que modelam as almas e os corpos dos jovens. Ele está em que todo colorir e dar forma, sonorizar, texturizar e perfumar, todo moldar a *aísthesis* na fase de aprendiz, pela natureza e pela arte (ou falta dela), seja esse processo consciente e voluntário ou não, implica um modo determinado de formar o homem, de preferência a outros modos possíveis. É nesse processo que se perpetua e transforma o *êthos* de uma comunidade de homens, incluindo aí a língua materna, por cuja perspectiva as coisas reais desde sempre apareceram para os membros dessa comunidade. A normatividade implícita na preferência estética de cada pedagogia constituirá o lastro ético da normatividade explícita do direito. O verdadeiro legislador é o que decide qual poesia será mostrada aos jovens, qual não. E o legislador é o mais poderoso, como já dizia Trasímaco: uma constituição democrática promulga leis democráticas, uma oligárquica, oligárquicas, e o justo em cada caso é obedecer às respectivas leis.

Mas, se são as próprias coisas que estão em jogo nessas variações de perspectiva sobre as coisas, vem a questão do critério que deve nortear a Legislação, e essa questão já é ontológica, metafísica. Com efeito, os discursos que estabelecem valor e medida costumam se justificar no próprio modo de ser do real, e não num poder despótico e arbitrário de estabelecer qualquer coisa. E, mesmo que valha a tese “tudo é estabelecimento despótico e arbitrário de valor”, essa já seria uma tese ontológica, pelo “tudo” e pelo “é”. Não é Platão quem subordina a política à metafísica, estes domínios é que estão imbricados desde o princípio, pois o poder político é, em última instância, o poder de proclamar o que é e o que não é, nos diferentes sentidos do verbo “ser”.

Querendo ou não todo indivíduo já conta com alguma medida que oriente a série de decisões em direção a um fim último que torne a vida desejável por si mesma. Não há como não ter que se ver com a ideia de bem. A filosofia é apenas a assunção explícita dessa tarefa. O problemático é como cada filósofo preenche a sua noção de bem. Platão

parece apontar para um cosmo em que cada diferença realiza na medida sua forma, sem faltar ou sobrar, um mundo fundado em matemática, no jogo do um e dos muitos. Mas há vários outros candidatos a preencher o conteúdo do bem, o prazer, a virtude, o conhecimento. O que importa é que cada um provém de uma visada arquetípica específica, e dessa contemplação resulta espontaneamente um engajamento prático radical. É nas situações ordinárias e tópicas que vigora a utopia.

Da radicalidade prática própria da filosofia, pelo menos a antiga, advém a altivez de quem está dentro de seu país, e a incompreensão e desprezo de quem está fora. O que um valoriza é precisamente o que o outro despreza. De um lado, a consciência do caráter efêmero da vida individual e do despego correlato, em favor de um estudo ocioso da ordem universal. De outro, o *páthos* rastejante e mesquinho regido pelo princípio da estreita utilidade, o apego ao particular e a tendência a naturalizar o que é mera convenção.

Talvez a investigação do sentido da ideia de bem nunca chegue a um resultado definitivo, mas prosseguir investigando faz toda diferença. Como dizia Sócrates segundo Platão, “uma vida sem exame é uma vida inútil”. O indivíduo tem que se colocar na posição do legislador e do governante, se quiser estar preparado para o debate na assembleia dos cidadãos, e pôr claramente na mesa seus mitos constituintes e seus axiomas fundantes, mesmo ciente da precariedade e falibilidade do gênero humano. E cada qual que estabeleça para si seu paradigma utópico a partir de suas experiências.

Neste livro, Fernando Maurício da Silva refaz o caminho de Platão, o que não tem como não ser, por um lado, a inauguração de um caminho totalmente novo. O leitor haverá de desbravar outro ainda, sempre ao belo e clássico pretexto de refazer o caminho aberto por Platão.

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

INTRODUÇÃO

1ª Lição: sem pés nem cabeça

Este livro é resultado das lições que ministrei em 2011 na modalidade de Extensão ao ensino universitário. Tais aulas e debates foram dirigidos para alunos de graduação em diversas áreas. Assim, além de registrar o conteúdo discorrido naquela ocasião e trazer ao público suas contribuições, este livro tem por objetivo permitir ao aluno de qualquer graduação efetuar uma introdução crítica à filosofia. A intenção é fazer da introdução uma formação e evitar que se torne uma simplificação. Corremos o risco de tornar o assunto mais difícil, mas também pretendemos fazê-lo mais instigante. O leitor – seja qual for sua orientação teórica ou formação acadêmica – deverá acompanhar o presente texto tendo em conta que os temas e conceitos serão apresentados e reapresentados algumas vezes, para que os mesmos venham a ser compreendidos não por definição ostensiva, mas por exposição dinâmica. Imagine-se que cada capítulo forneça uma Lição que se somará as restantes. Assim, se poderá lograr pouco a pouco uma introdução – uma iniciação – à filosofia.

Nosso objetivo principal é expor uma *introdução à filosofia* na forma de um itinerário. Mas em que sentido tomamos o termo “introdução”? Esta é uma importante “questão”. Toda questão consiste em suspender algo. É neste sentido que dizemos “Pedro *levantou* uma questão”. Questionar é o ato de mostrar algo flutuante, sem solo firme, mas ainda o ato de pedir o fundamento daquilo que se levantou. Por isso toda questão é um problema, mas nem todo problema é negativo e nem todo problema pede resposta. Por exemplo, um “problema matemático” é positivo, pois somente é matemático quando sua questão é erguida sobre as bases dos

mesmos axiomas que levam à resposta. Um “problema de saúde”, contudo, não necessariamente admite solução e, quando admite, tal solução frequentemente traz novos problemas. E os problemas e as questões filosóficas frequentemente são respondidos, porém com a diferença de que toda solução filosófica pode se tornar mais uma vez problemática. A questão “o que é filosofia?” é uma questão filosófica, do mesmo modo a questão “como introduzir-se no filosofar?”. Por isso este livro é o exercício simultâneo de levantar tais perguntas e formular respostas possíveis. É a isto que chamaremos aqui “introdução”. E faremos isto através de um dos mais eminentes livros escritos na época do nascimento da filosofia: a *República*, de Platão.

Deste modo, advertimos que aquilo que se segue não corresponde a uma ‘introdução’ em sentido usual, isto é, aquilo que serve de abertura, início ou começo para uma discussão. Neste sentido ordinário, uma introdução é sempre um começo breve, ou melhor, informações iniciais que sirvam de instrumento e preparação para o que se seguirá. Mas é bastante duvidoso se isto é possível em filosofia, uma vez que o rigor dos argumentos filosóficos não pode ser simplificado sem que, com isso, se perca justamente o seu caráter de ‘rigoroso’, ‘preciso’, ‘cuidadoso’, etc. Além disso, a Introdução que pretendemos tecer também não deve ser entendida como uma exegese da filosofia de Platão. Certamente levaremos em conta grande parte do debate contemporâneo entre os comentadores ou críticos do platonismo, mas este método não nos servirá de ponto de partida ou, inversamente, de objetivo. Outro método atualmente em voga está naquele formulado pela hermenêutica, através da qual o sentido de um texto, como é o caso da *República*, deve ser interpretado tanto a partir de suas condições históricas quanto em função do sentido que pode ser nele reeditado. Mais uma vez este expediente não poderá por nós ser ignorado e muitas vezes o leitor o reconhecerá em nossa abordagem. Entrementes, também não é

neste campo que esta Introdução deverá ser entendida, pois na maior parte de nossa exposição iremos prescindir de critérios hermenêuticos e nos demorar mais propriamente em interesses *argumentativos*. Sobre este último termo, que ainda teremos oportunidade de esclarecer, o leitor se deparará com uma preocupação expositiva dos argumentos presentes na *República* em função do poder ou alcance de tais argumentos. Veremos que o próprio Platão designou seu procedimento de ‘dialético’, ou seja, um tipo de discurso que pretendemos captar em seu próprio exercício. Neste sentido, nossos esforços estarão mais concentrados na reconstrução do discurso platônico, enfatizando tanto as características de sua linguagem ou vocabulário quanto a validade de seus argumentos. Portanto, deve estar claro para o leitor que nossa pretensão orienta-se principalmente, ainda que não apenas, pela exposição dos argumentos e dos seus critérios através dos quais um filósofo pode introduzir seu leitor em alguma filosofia.

Trataremos da “introdução à filosofia”. Com isto também se “executará” uma introdução a uma filosofia, no sentido em que dizemos que executamos uma música, pois discutir os modos de executar uma introdução à *filosofia* sempre já é introdução a *uma filosofia*. Por causa disto, este livro dirige-se aos professores de filosofia que esperam algum meio pedagógico para o ensino. E também aos alunos e todos aqueles jovens que de alguma maneira foram tocados pelo filosofar e sentem a própria capacidade reflexiva como um desejo. Isto é, o discurso que se apresentará pretende ser um motivo para a filosofia. Porém, ninguém ingressa em uma forma de discurso sem já praticar esse discurso, mesmo quando se trata de um discurso teórico, já que todo teorizar é, enquanto ato, um fazer. Só é possível entrar na filosofia filosofando. Se isto for verdadeiro, então somente é possível ser introduzido na filosofia através de alguém que já esteja essencialmente nela, ou seja, através de um filósofo. E apesar

da filosofia ser um desvio do olhar das coisas, tampouco é olhar para dentro, mas para fora, capaz de ver um objeto que responde. O aspecto mais relevante para distinguir a filosofia da ciência, apesar das semelhanças no método, está em que o cientista sempre faz afirmações sobre coisas mudas, coisas que não reclamam contra as asserções da ciência, enquanto o filósofo é aquele que somente faz afirmações contra aqueles objetos que são capazes de responder, a saber, os homens e seus discursos. A filosofia se distingue das demais formas de conhecimento tal como se pode distinguir um pugilista que desfere golpes contra a parede e aquele que luta contra um adversário: só no segundo caso o ataque é contrariado por um contra-ataque. Se filosofia significa “amor ao saber”, então introdução à filosofia significará encontrar em si mesmo a admiração e o desejo de cuidar do saber. A aparência problemática e inútil que a filosofia possui ao inapto está nisso: filosofia consiste na coragem que se mantém no interior da tensão dos discursos humanos. Introdução à filosofia significa, portanto, instigar esta coragem e ingressar neste “conflito”, neste lugar de diferenças.

O caminho que se seguirá se orienta justamente por este critério intrínseco: introduzir-se na filosofia já filosofando e já no interior do discurso de um filósofo. Este filósofo será, porém, tomado não como doutrina, mas como problema, como tensão discursiva ou como ato ético de colocar-se no lugar dos outros. Estamos falando do encontro com um discurso filosófico particular. Para entender isto, imagine-se estar lendo um texto ou ouvindo uma oratória. Na presença do texto e do discurso em geral, tendemos a esquecer do autor, dando vida ao discurso lido ou escutado. Porém, ainda mais facilmente esquecemos a nós mesmos, que temos nosso modo próprio de ler, um modo próprio de se deixar levar ou não pela leitura. A isto comumente se dá o nome de “pré-conceito”, de forma que não são poucos os pré-conceitos que advêm numa leitura e que precisam ser questionados

conjuntamente com toda a questão. Interpretar um discurso filosófico exige sempre questionar e seguir cuidadosamente a linguagem usada no texto. É sempre difícil numa primeira leitura distinguir onde está o impessoal da linguagem e onde está o uso que o autor faz da linguagem, tornando-a *sua linguagem*. Em função dessa flexibilidade performativa da linguagem, toda leitura filosófica deverá ter por pré-ocupação o desejo de aprender a linguagem do autor, como primeiro meio de introdução a uma filosofia, embora não como fim do filosofar. Filosofar exige aprender a se pré-ocupar para aprender a não pré-julgar.

Platão, que foi poeta na juventude (e em certo sentido pela vida inteira), criara um estilo literário próprio em seus diálogos filosóficos, com seus personagens, viagens, lugares, situações, histórias, mitos e dramas. Sua linguagem é construída para expressar e dar forma a esse drama. A semelhança entre literatura e filosofia não está tanto na presença de um estilo, contexto ou ficção, mas no fato do texto literário e do texto filosófico serem lidos mais a favor da linguagem e sentido neles construídos que a favor da verdade e realidade neles defendidas. Não ao acaso o nascimento da filosofia é também a transformação da literatura. Platão compreendeu que a relação de identidade entre coisas, por *analogia* e por *definição*, não se confunde com sua identidade por *modelo* ou *forma*, mas também necessitou de linguagem própria para aproximar-se do drama que a alma vive quando pretende se dirigir aqueles modelos. Com isso, cunhara o termo *eidos* (Forma) para dizer o que somente o drama da alma conhece em seu próprio diálogo, quando pretende chegar à identidade das coisas por meio de uma “visão” nem apenas lógica nem apenas empírica. O *eidos*, segundo sua linguagem filosófica, é a forma com que a identidade de algo pode ser conhecida, muitas vezes apenas expressa na forma de um mito.

Platão utilizará os termos Forma, Ideia, Modelo e Paradigma de muitos modos, mas, em geral, entenderemos por “modelo” e “paradigma” imagens mais ou menos bem delineadas, e por “forma” e “ideia” delineações mais abstratas e superiores às imagens (o que iremos explicitar posteriormente). Mas que isto sirva provisoriamente de exemplo para entendermos que introduzir-se na filosofia somente é possível introduzindo-se em uma filosofia, e o passo inicial inevitável é aprender a linguagem de certo filósofo. Assim, é necessário ao aprendiz de filosofia um desejo de diálogo, *fazer questão* em compartilhar o sentido que o outro dá a linguagem. Somente deste modo alguém pode fazer parte num mesmo mundo de sentido.

Porém, seguir uma linguagem não é algo simples nem eficaz por si mesmo, pois frequentemente implica não ler o sentido, mas em atribuí-lo a partir do próprio momento histórico. Por exemplo, se hoje podemos dizer corriqueiramente “mas isto não tem pés nem cabeça!”, não precisamos saber que esta forma de se exprimir e argumentar é grega e utilizada por Platão¹, e que ao nos exprimirmos deste modo, nos colocamos em uma forma popularizada de platonismo. A maior dificuldade em ler um autor não consiste em estarmos mal familiarizados com sua linguagem, nem apenas em estarmos carregados da nossa própria linguagem, mas justamente em estarmos previamente familiarizados com o autor através de uma história não explicitada. Não há pré-conceito maior que este. Neste sentido, um platonismo seria o pior ponto de vista para se ler Platão.

¹*Fedro*, 264c. Como usual, as obras de Platão serão referidas através de seu título e quando acompanharem as linhas do texto grego utilizaremos a *Platonis Opera*, em cinco volumes, organizada por John Burnet (1863-1928) e publicada em Oxford (1900-1907). Isto permitirá ao leitor consultar as referências em qualquer edição portuguesa que contenha as mesmas referências. Assim, o algarismo romano após o nome da obra indica o número do livro, as letras indicam as páginas e parágrafos da edição de Henricus Stephanus, e os números indicam as linhas do texto. Por exemplo, Rep., I, 213 b 1-3 (ler: *República*, livro I, p. 213, parágrafo b, linhas 1 a 7).

Não há exercício antecipado de leitura e interpretação. Porém, sempre já estamos inseridos em um universo de sentidos possíveis. Por isso mesmo, uma introdução à filosofia é, antes de tudo, a iniciação na arte de ouvir e silenciar diante de um discurso, isto é, ato de esperar o surgimento de um sentido. A escuta é privilegiada porque a aproximação auditiva à linguagem é um distanciamento dos próprios pré-conceitos e pré-juízos. Tomemos como exemplo a seguinte passagem de Platão:

“Todo discurso deve ser constituído como um ser vivo. Ter um corpo próprio de modo a não ser nem sem pés nem sem cabeça, mas a ter um meio e extremidades que sejam escritos de maneira a serem convenientes entre si e o todo”².

O que ocorre de particular quando lemos este discurso de Platão? A expressão “sem pés nem cabeça” nos é familiar. Quando lemos esta passagem somos imediatamente levados para um mundo grego imaginário a partir do fato de reconhecermos entre nós e os gregos algo em comum, registrado na expressão “sem pés nem cabeça”. Assim, o que reconhecemos não é apenas o texto de Platão, mas algum parentesco. Neste sentido, ainda não o estamos lendo. A leitura está por começar, o sentido está sendo solicitado pelo texto. Esta atitude que prepara a leitura, em que nos tornamos solícitos ao ler, nada mais é que a constatação de que o uso popular da expressão “sem pés nem cabeça” deve guardar algo de semelhante com o uso de Platão. Será preciso afastar o sentido da expressão popular e aproximar-se do sentido que a *lei-tura* do discurso platônico permite, para tentar *le-cionar* ou retirar uma interpretação.

A etimologia da palavra “ler” poderá nos auxiliar na compreensão do que chamamos aqui “introdução”. Ler é o ato de interpretar um texto segundo algum contexto

² *Fedro*, 264c. Tradução nossa.

compreendido. Como um leitor pode saber algo acerca de um discurso que ainda não leu? Ora, alguém somente pode saber disso por tê-lo ouvido ou lido de algum outro discurso. Ou saberá algo de um texto quando lê-lo ao menos uma segunda vez, para torná-lo “outro texto”. Seja como for, é sempre de um outro discurso que sabemos o que é um discurso. É por esta razão que às vezes, quando temos a impressão de compreender um discurso, costumamos afirmar que poderíamos ter dito o mesmo que o autor. Entretanto, também é verdadeiro o inverso, que chamamos de “grande autor” aquele que foi capaz de se antecipar e dizer aquilo que em geral a maioria pretendia ser capaz de dizer e não podia. Este fenômeno de circularidade não é casual. A leitura deve solicitar do próprio discurso sua clareza, as leis de como lê-lo, o seu sentido deve ser destacado do próprio escrito ou do que foi dito, assim como um “grande autor” somente enunciada verdades quando é capaz de perceber as leis de interpretação que estão dadas implicitamente em sua época. O termo ‘ler’, do latim *legere*, guarda parentesco com ‘lei’, também do latim, *lex*, possivelmente relacionado a *lege*. A lei é a escritura ou registro que dá sentido à conduta e que pode se fixar como aquilo que há de ser lido e como tal não pode deixar de ser lido. O que faz a lei? Ela *e-lege* a conduta, o governante etc. Ler implica lei, na medida em que fixa um sentido, seja no sentido político, linguístico, literário, etc. Quando dizemos “ler o futuro” não estamos diante de uma escritura, sequer de algo presente, assim como em “ele leu o ódio em seu rosto” aplicamos o termo para dizer um sentido possível de ser fixado, ou quando dizemos “fulano lerá a mensagem”, “ler” significar falar, orar. Nestes casos, “ler” não se refere apenas ao escrito, mas também ao falado e ao expressado. Por isso, o termo “lero”, apesar de derivar de “ler” e não de “falar”, significa conversa mole³. Seja como for, *lego* é eger o que deve ser tomado e

³ No caso do termo “lero”, alguns autores derivam “lero” de *Lelu* (boca).

legere é o que mostra ou deixa legível (*legibile*) o que pode ser eleito.

Voltemos ao nosso exemplo. Quando Platão nos fala que um discurso deve ser um todo orgânico do princípio ao fim ou dos pés à cabeça, temos a preocupação com a legibilidade do discurso de ponta a ponta, de lés a lés. Esta expressão, “de lés a lés”, oriunda do francês, remete justamente a noção de colocar lado a lado, o que, por sua vez, remete ao sentido do grego *lógos*, dispor ou enfileirar ordenadamente. No grego, o substantivo “palavra” (*lógos*) deriva do verbo “dizer” (*legein*). *Lógos* é o elegido, *legein* é o ato de eleger ou pegar, e o que se elege ou se pega é sempre um item ou signo incluído em um conjunto legível que lhe dê sentido. Daí o parentesco direto com o latim *legere*. Trata-se do lego, escolha ou eleição. É muito importante o fato deste parentesco ter sido mantido no idioma português. A experiência de proferir um discurso, que os autores das obras filosóficas vivem, corresponde à capacidade de *eleger* no *léxico*, pois o leitor terá acesso a estes termos que expressam o sentido daquilo que se quer tornar *legível*, manifesto, claro. Esta legibilidade é a lei que torna o ler possível, de modo que o ler consiste em compreender no texto porque sua legibilidade é supostamente possível apenas naquela linguagem. Portanto, não só um texto precisa ser escrito legivelmente, ou seja, elegendo bem, de lés a lés, sua ordenação, mas também o ler precisa encontrar sua legibilidade, precisa saber detectar o que há a ser eleito como indicador de interpretação. Mas, para exercer este tipo de respeito, também é preciso saber escolher.

Em resumo, nosso método consistirá em analisar a *República* com o intuito de executar uma introdução à filosofia através desta filosofia específica. Para tanto, teremos que preencher extensivamente os termos centrais de Platão através de referências cruzadas por ele mesmo fornecidas em seus outros diálogos. Com esta forma de proceder, teremos uma introdução operativa, cujo objetivo consiste na entrada em sua

linguagem. Feito isso, lograremos inclusive uma interpretação da obra, que estará focada em responder duas questões presentes na *República*: em que medida a ética de Platão ainda é contributiva para os debates atuais e qual o valor da linguagem mítica para a filosofia platônica? Responderemos a primeira questão em nossa Lição 30 e 33, e a segunda na Lição 35, que compreenderá a conclusão. Estas interpretações estarão mediadas por uma explicitação acerca dos valores das imagens, virtudes e ortodoxia, apresentada na Lição 7. Dividiremos tal percurso em três capítulos. No Capítulo I discutiremos os critérios metodológicos de Platão para uma possível leitura da *República*. No Capítulo II aplicaremos o método dialético antes estudado ao problema das imagens poéticas, o que irá preparar nossa solução para a questão do valor do mito. E, finalmente, no Capítulo III nos deteremos nos argumentos sobre a justiça e forneceremos uma interpretação possível da validade da ética platônica. Em nossa Conclusão, como ficou dito, voltaremos ao tema do valor do mito e procuraremos interpretá-lo a partir dos critérios alcançados ao longo das Lições.

CAPÍTULO I

O discurso filosófico como um “ser vivo”

Introdução

Neste primeiro capítulo iremos estudar os passos metodológicos da dialética em Platão. Apesar de nosso objetivo ser descrever os argumentos da *República*, o método platônico que iremos introduzir nos levará a um pequeno passeio por outros livros do autor, principalmente o *Político* e a *Carta VII*. Nosso estudo se ocupará dos discursos diversos que em uma sociedade se pretende autoridade, como a literatura, a política, a sofística, a ciência e a filosofia. No que diz respeito ao conhecimento em geral, veremos como diversas funções cognitivas são auxiliares, como a sensação, imaginação e o discurso. Reconstruindo assim a dialética apresentada em alguns dos diálogos de Platão, lograremos as condições necessárias para compreender o assunto da *República*, tema do nosso próximo capítulo.

2ª Lição: a conveniência do discurso

Se quiséssemos reconstruir o sistema platônico completo, certamente teríamos que nos deter em todos seus escritos. Nosso tema não é a teoria platônica do discurso, mas nos servir do discurso de Platão como entrada para a filosofia. Por isso, nos utilizaremos deste autor, no qual originalmente a teoria do discurso em geral e o seu próprio discurso particular estão bem articulados. Entre as obras de Platão, a *República* possui o privilégio de introduzir diversos assuntos em torno de um problema comum. Será preciso eleger ao longo do texto

os critérios e o método da sua composição. Tudo isso está escrito na obra, porém não é o tema dela. A questão geral da obra é “o que é a justiça?”, em sentido político (a justiça na cidade) e ético (a justiça no homem). Assim, já temos uma questão para sua leitura: por que as coisas se sucedem assim no pensamento platônico? O que é necessário para pensar com Platão esta questão?

Mencionamos o familiar enunciado de Platão sobre a natureza do discurso (*lógos*): “Todo discurso deve ser constituído como um ser vivo. Ter um corpo próprio de modo a não ser nem sem cabeça nem sem pés, mas a ter um meio e extremidades que sejam escritos de maneira a serem convenientes entre si e o todo”⁴. Precisamos devolver este princípio ao texto platônico. Em primeiro lugar fala-se do *lógos* como um todo e não das partes que o compõe. Certamente os textos de Platão levam em consideração cada parte de um discurso, porém, segundo ele, isso somente pode lograr resultado se já partir de um critério acerca da forma total do discurso. Assim, dos pés à cabeça, os passos da argumentação devem respeitar o discurso como um todo, de modo que princípio, meio e fim sejam coerentes. Como foi visto, o critério de constituição do discurso é a “conveniência entre as partes e o todo”. Conforme as passagens da *República* que tratam do discurso (Livros VI e VII), a conveniência ou constituição justa de cada parte dentro do todo significa que hipóteses ou princípios, argumentos e suposições, conclusões e demonstrações devem cada qual possuir uma função e lugar próprios. Contudo, atentemos ao fato de que não se pode concluir que o discurso tenha por finalidade (no grego, *télos*) a conclusão, que essa seja o fim ou acabamento do discurso, pois o ato de levar a investigação ao seu fim depende de ser suficientemente fundada em princípios e não em hipóteses. O fim (acabamento) e a finalidade (objetivo) do discurso não se

⁴ Idem nota 2.

confundem: um discurso pode chegar ao fim (esgotar seus argumentos possíveis) sem chegar a sua finalidade (a sua fundamentação em princípios puros). Isto ocorre porque o discurso (*lógos*) por si mesmo não é capaz de erguer a alma até a finalidade última da alma – como diria Platão – embora seja seu melhor meio, cujo fim somente se alcança por “intuição” ou “intelecção” (ainda veremos o uso que Platão faz deste conceito).

3ª Lição: estrutura musical do discurso filosófico

Poderíamos ler todos os livros de Platão com o intuito de encontrar todas as passagens sobre certo tema, mas restaria o problema de como ligá-los convenientemente. Onde Platão teria explicitado esta ligação conveniente? A resposta é: em todos os seus diálogos, embora não tenha fornecido um sistema fechado em diálogo algum. Por exemplo, consideremos o modo como Platão inicia o diálogo *República*: Sócrates vai ao Pireu com Glauco e na volta é abordado por Polemarco que, dizendo-lhe estar em maior número que Sócrates, força-o a permanecer e conversar. Qualquer leitor se perguntaria diante disto: – Tendo Platão um tema e um objetivo com a obra, por que não vai direto ao assunto? O leitor que assim questiona não é um leitor desatento, ao contrário, é capaz de notar que o assunto está propositalmente se demorando. Entretanto, este leitor é preconceituoso, além de apressado. Ele acredita que esta demora é inconveniente e sem função dentro da obra. Eis alguém impedido de ler por um preconceito, o pré-juízo de que uma discussão deve partir de um assunto previamente explícito.

Ao fim daquela passagem introdutória, Sócrates questiona o apelo de Polemarco à força: “Porventura sériéis

capazes de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos?”⁵. O que Platão está fazendo é opondo persuasão e apelo (força), o que será fio condutor para todo livro. Logo depois se inicia a investigação acerca da justiça, seguida pela discussão sobre a cidade, sobre a educação, a lei, a filosofia, o conhecimento, etc. O que todos estes temas têm em comum? São opostos à força e a autoridade. Talvez por isso a *República* tenha começado aludindo ao uso apelativo da força. O político e o orador, quando apelam à força infundada na verdade, estarão sem razão. Ainda que seja difícil dizer o que é a justiça, ela se anula quando tirânica, pois a injustiça é força sem poder de mandato. Por um lado, o método filosófico pode encaminhar alguém em uma discussão, mas jamais pode enfiar o conhecimento à força dentro da alma. Por outro lado, este método consiste justamente em forçar a alma na direção da luz do conhecimento, condição para libertar-se da ignorância⁶.

A *República* inicia-se colocando um problema ainda não elaborado. O que falta a este início é a colocação efetiva do objeto da investigação. Parece-nos que este ainda está sendo preparado. E é verdade que Platão se demora algumas páginas nesta preparação, como um músico que escreve um prelúdio ou um poeta que tece uma introdução. Poderíamos esclarecer que Platão está apenas iniciando a obra de forma literária, com a pretensão de preparar sua situação para o leitor. Porém, o leitor também precisa recordar que tais indagações não passam despercebidas para o autor de um texto. Isto é esclarecido por Platão em outro diálogo, o *Político*. Ainda que as discussões tenham um assunto sobre o qual tratar, isso não é feito “por interesse no problema dado, mas para torná-lo

⁵*República*, 327. O leitor poderá consultar as diversas passagens nos diálogos de Platão que a seguir ordenaremos, para uma melhor compreensão dos conceitos explicitados ao longo destas Lições, tendo em vista que as exposições que se seguem farão referências cruzadas aos diversos escritos de Platão.

⁶*República* I - 351 a; III - 412; IV - 440. VI - 509; VII - 516.

mais dialético em relação a todos os assuntos possíveis”⁷. Assim podemos perceber que o estilo de Platão é composto para respeitar certo critério. A finalidade do discurso filosófico não seria ensinar algo sobre certo problema, mas prepará-lo na direção de levantarem-se todas as suas dificuldades possíveis, seus prós e contras, suas teses e antíteses distinguíveis. O discurso filosófico não tem por finalidade *in-formar* sobre alguma coisa, mas *formar* o conhecimento. O que *motiva* Platão, a *philia* (amizade) que dirige sua *sophia* (sabedoria), não é a *objetividade do discurso*, mas a *possibilidade discursiva*.

Os diálogos de Platão poderiam nos parecer, a primeira vista, pouco objetivos, por abrirem muitas questões e possibilidades de respondê-las. Esta é a impressão mais comum, correta inicialmente, pois percebe o caráter pouco analítico dos textos de Platão. Mas precisamos compreender isto melhor. O termo “analítico” deriva do grego *analyein*, “soltar”, “afrouxar”, composto por *ana-*, “através”, mais *lysis*, “afrouxamento”. Por isso chamamos a recordação de registros periódicos ou soltos de *anais*, assim como *ano* designa certo período de tempo, relativo aos eventos festivos ordenados em um calendário. Porém, o método de Platão não é analítico, mas dialético, do grego *dialektike*, “arte de discussão”, relativo ao latim *dialogus*, do grego *dialogos*, “conversação”, a partir do verbo *dialogesthai*, “falar”, “conversar”, formado por *legein*, “falar”. Do mesmo modo como Platão distinguirá *informação* e *formação*, também possui um modo de relacionar aquilo que posteriormente será chamado de *analítico* e *dialético*. A filosofia dialética, no sentido utilizado por Platão, fornece um texto bem formado, ainda que nem sempre seu intuito seja fechar todos os problemas levantados. Inversamente, um texto analítico compõe-se de notas periódicas a formarem um todo fechado, mas não necessariamente significa atingir a finalidade da filosofia. Por exemplo, o jornal é, ainda que

⁷República, 285

informal, um escrito analítico, termo oriundo da expressão francesa *papier journal*, “texto escrito a cada dia”, de *papier*, “matéria escrita”, e *jornal*, derivado do Italiano *giorno*, “dia”, por sua vez oriundo do latim *diurnum*, “diário”. Um jornal é a inscrição diária, do latim *dies*, “dia”, “através”. Portanto, o jornal é essencialmente informação, jamais formação, pois essa consiste nos escritos que obedecem alguma lei de conveniência entre suas partes, o que é impossível em um diário. Apesar dos diálogos de Platão serem escritos públicos, não são jornalísticos nem analíticos, pois o escrito dialético obedece não as leis do discurso que organizam ditos periódicos, mas as leis da *dianóia*. O grego *dia-*significa, neste caso, “através”, remetendo ao processo de divisão do *noein* (intelecção, pensamento), do substantivo *nous* (inteligência), termo que dará origem a “nota”, “nó”, “neuro”. Assim, no sentido ordinário com que hoje usamos o termo, se a analítica ordena informações através de notas diárias, a dialética ordena as articulações ou nós dos próprios dias ou temas, assim como o geômetra se guia pelos nós (vértices) das figuras geométricas. Este é um bom modo de vislumbrar em que sentido a filosofia de Platão é dialética: não tanto os passos dos argumentos está em questão, mas a justificação com que se passa de um ponto para outro em tais articulações.

Podemos apresentar esta característica do método de Platão a partir de uma conhecida passagem:

“quanto à solução de um problema apresentado, encontrá-la de maneira mais fácil e pronta possível deve ser apenas uma preocupação secundária e não uma finalidade primordial, caso demos crédito à razão, que aconselha a preferir e colocar em primeiro lugar o método que prescreve a divisão por espécies”⁸.

⁸*Político*, 286 d6.

Platão, em geral, apresenta uma questão inicial, escuta a resposta de seus interlocutores, executa um escrutínio dessas respostas e, quando necessário, repete este método até que estes interlocutores estejam prontos para reconhecer *Ideias*. Essas últimas são a boa resposta à pergunta socrática “o que é isto?”, pois sua expressão lógica é a definição. O trecho do *Político* citado explicita que o método da divisão é rigoroso e sua resposta satisfatória, mas por não ser fácil de ser alcançada é preciso também aceitar a impossibilidade de uma resposta rápida e pronta. O discurso de Platão é filosófico e não científico. O que inicia o discurso nunca é um objeto, mas um problema, pois os objetos sempre serão tributários de uma questão inicial. Claro que muitas vezes o que se apresenta primeiro na conversação é um objeto, por exemplo, a ‘justiça’, mas o primeiro passo da discussão será desmontar este ‘objeto’ na forma de questões. Na filosofia assim entendida não é possível definir um objeto sem antes deparar-se com os problemas que a ele levarão.

Mas o que significa questionar? Qual a função de uma questão na obra de Platão? O que é uma *questão dialética*? Dissemos que a questão “o que é a justiça?” é a questão geral da *República*. Contudo, o método platônico não pode partir de uma questão deste tipo. Antes será necessário fazer esta questão aparecer no debate. Para tanto, Platão começa seus diálogos propondo uma *questão retórica inicial* (por exemplo, “a virtude pode ser ensinada?” ou “quantas são as virtudes?”), passando para uma *questão definicional geral* (“o que é a virtude?”), até chegar a uma *questão principial final* (“o que é o bem ao qual todas as virtudes se referem?”).

Além disso, o método filosófico desenvolve o problema e não o objeto. O critério lógico de divisão por espécies é aplicado ao desdobramento da questão, diferentemente da atitude de dividir um objeto sem antes questioná-lo. Platão está advertindo aos leitores que, para lê-lo adequadamente, é preciso ser sensível a um determinado

problema. Os objetos da filosofia só se tornam visíveis mediante um problema que força a vista para eles. Os objetos filosóficos são primeiramente como uma parte do corpo que nunca se sentiu até doer em seu portador: é necessária uma contraposição para conhecer-lhe a existência.

4ª Lição: a demora da filosofia

Entendemos porque os diálogos de Platão algumas vezes não vão direto ao assunto ou muitas vezes requerem escrutínio da opinião das personagens. Aqui também ainda não estamos indo direto ao assunto. Mas, como veremos, esta “demora” tem razão de ser. Em todo caso, porque tanta demora para mostrar o problema em questão? Obedecendo também aquela razão metodológica, “ainda que um discurso seja muito longo, deve-se permanecer a prosseguir se isto tornar mais hábil aquele que ouve”⁹. Por um lado, “por que não dizer logo [...] em lugar de fazer tantos rodeios e um conjunto de distinções inúteis?”¹⁰, por outro lado, “por que afinal falas tanto sobre isso e de tantas maneiras?”¹¹. Observamos que Platão se colocou a questão da demora de muitos modos e em diversos escritos. O discurso não tem somente sua harmonia (conveniência das partes no todo), mas seu ritmo, relativo à escuta do interlocutor. Platão chega a comparar a dialética com os momentos musicais, ao afirmar que as ciências são prelúdios às árias do discurso dialético-problemático. Ele discute como este tempo do discurso se realiza e quais são seus momentos. Por isso Platão se demora: é preciso colocar o problema no tempo certo, muitas vezes respeitando o ritmo do interlocutor. As diversas distinções mencionadas no *Político* são certamente inúteis quanto ao

⁹*Político*, 286e-4.

¹⁰*Político*, 283b

¹¹*Protágoras*, 354e.

objeto, mas centrais quanto ao problema, cujo método de esclarecimento é justamente considerá-lo de todas as maneiras ou segundo todos os critérios possíveis.

A demora prepara o tempo de um problema. Um discurso é *problemático* quando é tecido na consideração das possibilidades pertinentes a um objeto, diferentemente do discurso *assertórico* ou *necessário*. Estes são os três tipos de discursos – embora Platão não utilizasse estes termos – e é para o discurso problemático que se requer a demora dialética. Esta demora é tanto um prelúdio quanto uma introdução, ou melhor, a iniciação em um tema filosófico. Ainda que Platão conceba “ideias puras” e, neste sentido, necessárias, sem o que não poderia falar em “verdade”, essa nunca é o resultado de uma pesquisa do objeto, mas aquilo que se mostra perante todas as *possibilidades de ser* de alguma coisa. Quando algo chega a mostrar, entre todas as suas possibilidades, uma que consiste em sua própria *possibilidade* de mostrar-se, de ser dito ou intuído, Platão nos fala da *verdade*. O discurso problemático tem por função encontrar a conveniência das posições discursivas possíveis. Neste sentido, “quando elogiamos ou censuramos a brevidade ou extensão de um discurso, seja qual for o assunto, é necessário julgar as extensões não umas em relações às outras, mas conforme a arte de medir, isto é, em relação à conveniência”¹². O critério do discurso problemático não é a relação mútua entre suas partes, mas um critério absoluto, a conveniência, o fato de que os entes não são no mesmo sentido em cada uma de suas possibilidades.

Assim, a estrutura musical do discurso filosófico poderia ser dividida em três aspectos:

- (1) Preparação do problema;
- (2) Secundariedade do objeto;
- (3) Demora do discurso¹³.

¹²*Político*, 286c.

¹³ Advertimos que este tipo de divisão, assim como outras que adotaremos ao longo de nossa exposição, não foram apresentadas sistematicamente pelo próprio Platão,

Dizer que esta estrutura é musical não alude apenas à passagem do Livro VII da *República*, mas antes ao fato de que ‘música’ entre os gregos designava toda forma de arte sonora, incluindo o canto, a literatura, a poética, e toda forma de ‘letras’ que guardavam seu caráter harmônico, conforme o Livro III da *República*. A forma literária platônica é mais um caso, apesar de seu estilo revolucionário. Ainda teremos a oportunidade de discutir como Platão explicita este caráter musical do discurso filosófico.

5ª Lição: a “medicina da alma” para a patologia das crenças imagéticas

Os três aspectos abordados na Lição anterior não esgotam o processo, são apenas os mais imediatos para a leitura comum, isto é, apressada. Este desdobramento dialético do discurso deverá ser considerado mais detidamente se quisermos avançar na compreensão destes *Estádios*¹⁴. Assim, a *República* começa pela exigência de persuasão, mas a passagem do Livro V ao VI é caracterizada por uma *mudança de direção* do discurso, capaz de produzir um “despertar” do interlocutor para o fundamento do problema inicial. No Livro VII dá-se nova modificação, a “libertação” da alma pelo conhecimento. Portanto, a demora filosófica é a preparação de uma mudança

mas devem ser entendidas como um recorte metodológico possível orientado pelas comparações do vocabulário que Platão apresenta em diversos de seus diálogos. Quando julgarmos necessário apresentaremos comentários sobre o uso técnicos destes termos. Nos demais casos, estes devem ser apreciados com valor didático em termos de reconstrução dos escritos de Platão.

¹⁴ Conforme veremos a seguir, Estádio é a divisão do espaço em regiões, diferentemente de Estágio, divisão do tempo em períodos. Contudo, conforme ainda discutiremos, o termo pode ser aplicado aos textos de Platão no sentido amplo de “período”, isto é, como unidade de medida tanto espacial quanto temporal. “Estádio” exprime o sentido modal ou problemático dos momentos dialéticos.

de direção da alma quanto ao conhecimento. A *persuasão*, o *despertar* e a *libertação* são os três Estádios que formam a estrutura geral da investigação dialética. Podemos visualizar estes Estádios justamente nos momentos críticos do discurso, quando é interrompido por alguma razão. Tais interrupções se realizam no texto por conta do desenvolvimento do método, mas são fundadas nas condições da alma para o conhecer. No *Crátilo*¹⁵, Platão afirma que a dialética consiste em uma transformação de valores da vida humana comum. Esta atitude parece uma zombaria em geral, fundada na indisposição comum de avançar para além da reflexão imagética. Isto significa que o método dialético sempre necessita começar preparando o interlocutor para uma mudança: passar de uma compreensão imagética das coisas para outra forma de conhecimento. Nos diálogos de Platão, esta dificuldade se manifesta ao modo de *protestos*, sejam os dos “filisteus”, como no *Teeteto* (155 e), os dos “filhos da terra”, como no *Sofista* (248 c) ou mesmo os dos homens de boa vontade, por ainda provocar a perda da fruição sensória fundada na crença da realidade sensível. Cada um destes tipos de interlocutores protesta a favor da fruição sensível, origem do discurso de fundamento imagético. A imaginação origina-se nas sensações e é o amor às sensações que dá origem aos protestos daqueles que não querem mudar suas formas de compreender o mundo. Portanto, o início *dialético*, *problemático* e *demorado* dos diálogos de Platão deve-se a necessidade de romper a crença imaginária no mundo sensível e seu prazer mutável. É neste sentido que a dialética deve ser capaz de coagir, tendo caráter persuasivo na direção de um despertar¹⁶. A dialética começa não na imaginação ou na imagem, mas nos seus problemas. Em geral, Platão chama de *sofística* a arte de persuadir em favor das sensações ou da imaginação. A

¹⁵*Crátilo*, 439 a-b.

¹⁶*República*, 515.

sofística (pretensão de saber) distingue-se da filosofia (amor à sabedoria) por manter-se limitada à sua origem, ao interesse político e financeiro, e à crença empírica, para satisfazer à paixão sensório-imagético. A dialética tem por móbil outro *páthos* (afecção, afetação): a admiração. A admiração é o afeto que dá origem à persuasão dialética.

Existem quatro tipos de interlocutores nos Diálogos de Platão e três deles podem fazer esta experiência.

(1) Há interlocutores, como Íon, Eutífron e Hípias que não são capazes de reconhecer, acerca de uma mesma coisa, dois elementos que se contradizem, por considerarem-nos separadamente e nunca em conjunto. Ora, este primeiro caso não pode ser persuadido, pois não adentra no mundo do *lógos*. Porém, nos ensina que a entrada nos estádios do conhecimento é necessária para chegar-se ao despertar da essência, esta, em última instância, não acessível sequer à linguagem. Voltaremos a este ponto posteriormente.

(2) Diferentemente, há os moralistas, aqueles que são capazes de ver a contradição, porém temem-na, como é caso claro do diálogo *Filebo*¹⁷. Estes mudam de posição freqüentemente ou recusam-se em reconhecer verdades evidentes¹⁸ para não contradizerem-se consigo mesmos¹⁹. Veremos a seguir a importância da contradição.

(3) Porém, conforme se pode observar no *Teeteto* (166b), mesmo um sofista, no caso Protágoras, reconhece o *princípio de não-contradição*, de onde a persuasão se torna possível de início, marcando uma diferença com a adesão comum ao mundo sensível, que este não é coerente e apresenta contradições que abalam o culto às imagens. Este princípio é o pivô que define a persuasão e provoca a admiração consigo mesmo, sobre o qual gira a mudança de perspectiva do Livro VI da *República*.

¹⁷*República*, 14a.

¹⁸*República* 345c;*Górgias* 499c.

¹⁹*República* 348e;*Górgias* 495a.

(4) Entretanto, há os homens de boa vontade quanto à razão, aqueles que não discutem nem consigo nem com outros para ter razão a todo preço. Na *República* (523 d6-7), esse tipo humano é aquele que não se inquieta com a imagem de um dedo que nunca parece ser outra coisa além de um dedo (por exemplo, ao comparar a pintura ou a escultura de um dedo com a aparência de um dedo real, ou comparar o dedo médio e anular e não se perguntar por que ambos são chamados de “dedo” apesar das diferenças), mantendo sua identidade sensível sem contradição, homem que também jamais vê uma imagem como imagem, distinta do real, conferindo-lhe credibilidade. As sensações, imagens e realidades muitas vezes se contradizem entre si e por isso merecem ser cuidadosamente distinguidas.

As sensações são a fonte mais comum e enganosa de nossas crenças. Mas a classificação dos tipos de interlocutores acima mencionados abala o culto à sensação. O critério está na constatação da contradição ocorrente nas qualidades das coisas. O exemplo que a *República* nos oferece para ler e eleger este critério é o do “dedo”:

Os objetos que não convidam o espírito à reflexão são todos aqueles que não conduzem simultaneamente às sensações contrárias; os que conduzem, coloco-os entre os que convidam à reflexão, sempre que a sensação, quer venha de perto, quer de longe, não põe em evidência se se trata de um objeto, se do seu contrário. Compreenderás mais claramente o que digo da seguinte maneira. Afirmamos que estão aqui três dedos, o mínimo, o indicador e o médio. Imagina que estou a referir-me a eles como se fossem vistos de perto. Faz então as seguintes observações sobre eles. Cada um deles parece igualmente um dedo, e sob este aspecto, não faz diferença alguma que seja visto no meio ou na extremidade, que seja branco ou preto, grosso ou fino, e

*todas as outras distinções deste gênero. É que em todos estes casos, a alma da maior parte das pessoas não é forçada a perguntar ao entendimento que coisa é um dedo, porquanto em nenhuma ocasião a vista lhe indicou ao mesmo tempo que um dedo fosse algo de diferente de um dedo. Portanto, é natural que uma sensação como esta não convide o espírito à reflexão, nem o desperte.*²⁰.

Todos constatamos (a) contradições nas sensações contrárias, mas é necessário passar para a percepção das (b) contradições em nossas crenças ou entre crenças contrárias, mais ainda (c) contradições entre discursos ou em um mesmo discurso e, por fim, (d) contradições em princípios e conceitos formais. Agora deve se tornar claro como a contradição é o passo inicial que a preparação e a demora filosófica estavam buscando. A origem da experiência filosófica é a experiência da contradição, patologicamente traduzida como admiração ou amor com a própria crença, cujo rompimento tem por efeito psicológico diminuir a força apelativa das imagens imprimidas na cera do imaginário. A gênese da contradição é o fato do mundo sensível ser mutável, devir, não permanecer sempre o mesmo e comportar, nos seus objetos, a alteração dos seus estados. Um mesmo dedo é pequeno na criança e maior no adulto. A impermanência do estado do ser empírico é causa do espanto ou admiração àquele que percebe credulamente tal mundo: “A admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mal genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante”²¹. Esta afecção produzida na alma pela contradição, mostrada na dialética das imagens de origem empírica, é o *phármakon* (poção, medicamento, antídoto) ao estado patológico, de onde a metáfora platônica da filosofia como medicina da alma.

²⁰*República*, 523-525.

²¹*Teeteto*, 155 d.

Até aqui vimos como e por quais razões a filosofia precisa de demora, com certo ritmo para a colocação de seus problemas e, enfim, como deste modo chega-se à admiração, isto é, a percepção de contradições nas sensações e imagens que formamos das coisas. A seguir, sempre acompanhando Platão, aprofundaremos tais elementos. Para isso, nosso próximo passo consistirá em compreender o que o filósofo entende por “essência”.

6ª Lição: prelúdio à essência do objeto desde a essência das qualidades

Demoremo-nos mais, com Platão, no exemplo do dedo, que deverá servir de modelo para os demais exemplos da *República*. Antes disso, contudo, convém explicitar provisoriamente o valor metodológico das imagens para a dialética de Platão.

1. Os graus de valores das coisas visíveis.

Podemos considerar três aspectos. Em primeiro lugar, o exemplo do dedo, por ser empírico, permitirá verificar contradições entre as diversas qualidades dos dedos. Em segundo lugar, entretanto, Platão utiliza em outros contextos imagens psíquicas ou estéticas, como a memória ou a pintura de um cavalo, mas estas imagens não são menos empíricas (fenomênicas), ainda que mais abstratas. Em terceiro lugar, muitos diálogos de Platão – além da *República* – fornecerão imagens ainda mais abstratas, retiradas (i) de mitos, (ii) da ciência ou (iii) do intelecto puro. Na *República* – como veremos ao longo de nossas Lições – encontraremos o “mito da caverna”, o “mito do anel de Gides”, o “mito do nascimento humano a partir da terra”, o “mito de Ér” e o “mito do Hades”. Também encontraremos imagens retiradas da ciência, como

hipóteses na astronomia, figuras geométricas, etc. Encontraremos também imagens abstratas de indivíduos ou classes, como nos termos “gênero” e “espécie” ou ainda “entidade”, “conjunto”, “totalidade”, etc. Vemos assim como os graus de abstração aumentam progressivamente, mas nem por isso deixamos de estar diante de imagens, modelos, figuras ou formas mais ou menos abstratas. Indo da imagem à ideia, sempre estaremos diante de coisas *visáveis*, ainda que nem sempre *visíveis*.

Para que possamos compreender como o valor de uma imagem modifica-se através de uma escala crescente, chamaremos de Imagem Menor (*eídolon*) aquela cujas qualidades permitem exibir contradições (coisas físicas, figuras artísticas, imagens mentais, etc.); chamaremos Imagem Maior (*eidos*) aquelas boas imagens (modelos) que permitem ao método dialético visar um objeto puro ou livre de imagens (mitos, definições geométricas, etc.); e chamaremos Ideia ou Forma (*idea*) aquele tipo de “objeto” visável sem conter qualquer elemento visível ou imagem. Contudo, Platão faz um uso complexo do termo *eidos* e *idea* (que também podem significar “imagem” em alguns contextos), ora para designar algum tipo de imagem maior, ora para designar a definição ou concepção de algo no intelecto. Por esta razão, caso se queira seguir o uso que Platão faz em geral destes termos, será aceitável entender por (a) *eidos* a Imagem Maior, mas muitas vezes a Ideia ou Forma, isto é, a apreensão de uma imagem maior ou de uma intelecção pura (uma definição, uma essência), por (b) *idea* (também traduzível por Ideia ou Forma, mas para além de toda imagem) a intelecção de uma ideia purificada de todo campo imagético e sensível, e por (c) *eídolon*, *eikóna*, etc., a “imagem”, “figura” e “modelo” nos diversos modos e graus de apreensão imagéticos (empíricos ou imaginários). Esta solução terá valor tão somente didático ou geral. Como o próprio Platão nos dirá na *República*, tudo se passa como se as imagens empíricas estivessem no extremo de

uma linha e as Formas puras no outro extremo, estando no meio uma variedade de graus imagéticos (as imagens menores e as imagens maiores) que poderão servir de estratégia dialética. Passaremos a estudar como isto ocorre.

2. O valor das qualidades imagéticas.

Voltemos ao exemplo do dedo – uma imagem sensória e, portanto, imagem menor. Ficou dito que a imagem do dedo nos permitirá perceber contradições em suas qualidades, acerca do que poderemos ficar mais ou menos admirados. Compreenderemos melhor isto considerando tanto a *República* quanto o *Teeteto*. A admiração é provocada por um processo dialético sobre as imagens que formam e expressam a crença do interlocutor²². Toda imagem é de uma *qualidade*, já que se forma na alma desde as sensações²³. As qualidades de uma imagem são tais como cor, textura, tamanho, peso, aparência, entre outros. Deste modo, o dedo terá qualidades como tamanho, forma, textura, cor, etc. Mas como sabemos que as coisas possuem estas qualidades? Sabemos disso através dos nossos órgãos especializados nas sensações. Conforme Platão, estas sensações deverão admitir quatro aspectos:

- 1) Um órgão do sentido especializado,
- 2) Sua função correspondente,
- 3) Sua qualidade sensível própria,
- 4) E sua causa específica.

²²*Teeteto*, 184-6.

²³*Eutífron*, 6d11; *Mênon*, 72c7.

Por exemplo, (1) para o órgão dos *olhos* (2) corresponde à função ou finalidade da *visão*, (3) que capta as qualidades de claro ou escuro nas *cores*, (4) cuja causa é a *luz* quando atinge estes órgãos especializados em sentir suas qualidades próprias. Assim, teremos:

ÓRGÃO	FUNÇÃO	SENSAÇÃO	QUALIDADES	CAUSA
Olhos	Visão	Cores	Claro, escuro, etc.	Luz
Ouvidos	Audição	Sons	Agudos, graves, etc.	Movimento do ar.
Narinas	Olfato	Cheiros	Fétido, agradável, etc.	Gazes.
Pele	Tato	Textura e temperatura	Liso ou rugoso, quente ou frio.	Matéria em geral.
Papilas Gustativas	Gosto	Sabor	Doce, salgado, etc.	Matéria em geral.

Deste modo, a qualidade das coisas ou conteúdo sensível é sempre relativa a um órgão sensorio e sua função é sempre efeito de alguma qualidade da matéria. A partir disso, Platão pôde explicitar algumas coisas interessantes sobre as sensações:

1. Um órgão está ligado a uma sensação de forma unilateral. Os olhos enxergam, mas nunca poderão ouvir, assim como os ouvidos ouvem e nunca poderão enxergar. Se alguém nasce cego, jamais poderá entender o que é uma cor, pois a cor somente é conhecida mediante a visão. Se não há visão, então não há cores; se não há audição, então não há sons, etc. Isto não significa que o cego não possa *entender* o que é o claro e escuro, porém não pode *sentir* cores claras e escuras. Entender não é o mesmo que sentir. Porém, se esta pessoa realiza uma cirurgia bem sucedida e volta a enxergar, irá nos relatar que precisará de algumas semanas até “aprender a utilizar os olhos”, do mesmo modo quando nós vestimos um óculo novo e estranhamos a visão nos primeiros dias.

2. Além disso, Platão também compreendeu que as sensações podem nos enganar, já que dependem de órgãos físicos e da qualidade das coisas físicas. Uma pessoa pode estar com calor no mesmo ambiente em que outra sente frio. De longe os objetos parecem pequenos e, de perto, parecem grandes. Portanto, as sensações possuem um problema: a *aparência*. Daí surgiu o famoso provérbio “as aparências enganam”. Isto ocorre por dois motivos: (i) devido ao isolamento das qualidades sensíveis e (ii) devido a sensação do movimento e repouso. Por que isto ocorre? Primeiro, porque a aparência nada mais é que as qualidades sensíveis das coisas, mas as coisas mudam o tempo todo e os nossos órgãos dos sentidos também mudam: as vezes estão mais longe, outras vezes mais perto, há momentos em que estamos mais atentos, noutros cansados, saudáveis ou doentes, etc. Segundo, porque a medida das coisas (tamanho) e o movimento ou repouso não podem ser diretamente sentidos, pois não são qualidades, mas quantidades, e as sensações não captam quantidades. Quem ouve música ouve sons, mas ninguém ouve o movimento dos sons, pois isto apenas entendemos e não sentimos. Por isso, o conhecimento, nos diz Platão, não pode se limitar às sensações e suas qualidades, mas necessita-se investigar as quantidades, ou seja, medidas do espaço e do tempo, grandezas, movimento e repouso, etc. Voltaremos ao valor da ciência do cálculo depois. Por enquanto nos basta entender que são as qualidades sensíveis que, por poderem enganar, também permitem a admiração.

Esta teoria do conhecimento exposta no *Teeteto* encontra paralelo na *República* 523b1 quando se questiona se o conhecimento produzido pelas sensações é “adequado” (*íkanos*). A “adequação” entre a alma e o objeto necessita respeitar um princípio: “É evidente que o mesmo sujeito não poderá, ao mesmo tempo, fazer e sofrer coisas contrárias, no

mesmo sentido e em relação à mesma coisa”²⁴. O critério diz respeito tanto ao “mesmo” quanto “em relação ao mesmo”. Mas esta formulação platônica do princípio de não-contradição vale tanto para as sensações quanto para o discurso, orientando o caminho dialético, mas não é suficiente para a apreensão de Ideias (*idea*). Seja como for, a contradição percebida na não adequação é o que permite a admiração na alma.

Entrementes, o antes e o depois à admiração se caracterizam pela seguinte diferença: enquanto as imagens, e com elas o mundo sensível, dão as qualidades à alma, esta última busca a essência. Como veremos, corpo e alma se relacionam, mas também se diferem de forma muito importante. E o que diferencia qualidade e essência é o fato da *contradição*, *oposição* e a *impermanência* participarem da primeira e jamais da segunda. Conforme o exemplo da *República*, o mesmo dedo pode parecer pequeno e grande, fino e grosso etc. As sensações, devido as suas diversas qualidades, podem enganar²⁵ e por esta razão se questionou se sensação e conhecimento são idênticos²⁶. É justamente quando qualidades opostas aparecem junto a uma mesma coisa que surge a pergunta “o que é a grandeza?” ou “o que é a pequenez?”. Essas perguntas ainda não formam propriamente a questão pela essência, mas prenunciam a pergunta “o que é um dedo?”. É a pergunta “o que é isto?” que sempre deve ser preparada demoradamente e iniciar toda e qualquer investigação. Aparentemente, não há a necessidade de perguntarmos o que é um dedo pelo fato dos sentidos o ensinarem suficientemente. Entretanto, no mesmo dedo é possível advir a experiência da admiração pela contradição qualitativa, ou porque um dedo é tanto fino quanto pequeno

²⁴*República*, 436 b9-10.

²⁵*Teeteto*, 524c4.

²⁶*Teeteto*, 164b

ou porque pode parecer grande em relação a um e pequeno em relação a outro.

Posterior a este *estádio qualitativo* será o *estádio essencial*, no qual a constância do objeto “dedo” na sensibilidade pode mostrar-se como distinta da sua constância na essência. A essência é justamente o nome para o fato de certa propriedade de algo ser absolutamente constante, ou seja, não sofrer alterações. E “objeto” significa que um ente pode ser conhecido em sua entidade ou individualidade, seja empírica ou teórica. A característica dos objetos empíricos é modificarem-se, uns mais rapidamente e outros mais lentamente, segundo o movimento e o repouso ao qual todos participam por natureza. Mas a essência de um objeto será aquilo que nele permanece inalterado. Isto se pode compreender observando que o conhecimento científico do médico sobre o dedo é diferente do conhecimento experimental comum: o dedo para a ciência médica é o nome de algo constante em todos os dedos individuais.

O dedo como coisa somente tem função indicativa à essência, não função enunciativa, pois corresponde à imagem de algumas qualidades (dedo pequeno, grande etc.) e não a um modelo (o ser do dedo tal e qual) desde onde alguém poderia perceber um dedo independentemente das comparações com os outros. A solução comum o define como imagem de uma forma não-homônima, por ser um caso no qual as percepções jamais podem dar a essência. Contudo, as percepções também não conduzem às qualidades e as qualidades se dão contraditórias²⁷, isto é, os dedos individuais existentes no mundo apresentam qualidade estranhas quando bem analisados e o conhecimento não pode estar baseado nisto. Com o testemunho contraditório da percepção (grandeza e pequenez, espessura e delgadeza, peso e leveza)

²⁷Carta VII.

surge a exigência de investigação da essência das qualidades. Uma coisa são as qualidades do objeto percebido, outra são as qualidades da percepção, outra ainda é a investigação sobre a essência do objeto independentemente da percepção e do percebido. Não importa primeiro a percepção (a visão do dedo) nem o objeto percebido (o dedo visto), mas a essência da coisa que não está sendo alcançada por nenhuma percepção. Chega-se a persuasão de que as qualidades são formas (grandeza e pequenez, espessura e delgadeza, peso e leveza) e o objeto sensível é uma imagem destas formas, não da essência mesma. O interlocutor de Sócrates é sempre alguém que se afeta primeiro pelas qualidades da imagem e não pela essência. Assim como, os *sentidos* não sabem distinguir as qualidades, a *opinião* não sabe distinguir a essência. Cabe ao filósofo ensinar o interlocutor a afastar-se dos sentidos e aproximar-se da essência, isto é, questionar suas próprias opiniões para buscar o conhecimento.

7ª Lição: função da contradição na investigação dialética

Tratamos até aqui da função da *demora*, *admiração* e *contradição* no que tange a busca da essência. Mas ainda precisamos aprofundar o terceiro destes critérios. A contradição e a imagem possuem função importante para explicar o início do discurso dialético. A contradição percebida na imagem acarreta a *admiração* na *psique* (alma) e a *aporia* no discurso. O estudo da contradição possui dois lugares nos diálogos de Platão: sua relação com as imagens, qualidades e percepção, e sua função restrita aos princípios lógicos e o método de conhecimento, o que retomaremos depois.

Contudo, também poderíamos compreender o valor metodológico da contradição sob outra perspectiva. A

contradição quanto aos valores humanos (virtudes e costumes ortodoxos) expressam formas de amor ou escolhas de vida. Quanto à *psiqué*, a contradição aí presente é exposta através da imagem da filosofia como medicina. Com efeito, no *Górgias* (477c), o ofício que Platão confere a Sócrates, conforme as próprias palavras deste personagem, é curar os atenienses da doença da alma, pois não há nada mais pernicioso psiquicamente que “não saber e crer que se sabe”²⁸. A função da crença, assim como, as da imagem e a da contradição às quais se vincula, possui duas direções, e seu lugar será assunto do livro VII da *República*, como veremos.

1. A contradição dos valores.

Se a filosofia é um tipo de medicina, a cura é possível pelo fato da contradição poder despertar a reflexão. Certamente tal contradição é comum ocorrer junto à sensibilidade e quanto às qualidades dos dedos e objetos semelhantes, mas este não é o único lugar nem o mais perturbador. No primeiro caso, o raciocínio intervém como antídoto das sensações contraditórias, sendo a alma o próprio juiz. Por exemplo, quando alguém se perturba com a imagem de um dedo que parece simultaneamente pequeno e grande, a medição ou o cálculo se apresentam como solução²⁹. A experiência de *sensações contraditórias* também pode se apresentar para a alma de mais de um homem, caso em que o apelo às ciências do cálculo e da medida oferece resultado incontestável mesmo diante das impressões opostas diversas as quais cada um poderia reclamar como sua e mais própria. Neste segundo caso, contudo, temos as *contradições de valores* que se dão na própria alma, pois neste caso as contradições

²⁸ *Sofista*, 229c5.

²⁹ *República*, X, 602d.

opõem opiniões e não sensações, de modo que neste nível a contradição entre os juízos de valor se dão frequentemente em muitas almas e em cada uma variam, pouco incitando à reflexão. Vejamos sinteticamente estes três casos:

- (1) Alguém se admira com o fato de um de seus dedos ser pequeno em relação a outro e grande em relação a um terceiro, não podendo decidir se o dedo por si mesmo tem a propriedade de ser grande ou pequeno. Neste caso a contradição está nas percepções diversas de uma mesma coisa sensorialmente conhecida.
- (2) Duas pessoas podem ter percepções diversas sobre uma mesma coisa e cada uma defender que sua perspectiva é melhor que a da outra.
- (3) Uma ou mais pessoas podem possuir valores opostos para julgar uma mesma coisa, caso em que a contradição estará não na sensação do objeto ou na perspectiva de alguém, mas nos valores desde os quais algo é julgado. Entretanto, a segunda forma de contradição é redutível a esta terceira, pois as perspectivas de pessoas diferentes são valores adotados por eles.

Portanto, podemos ver que a contradição possui dois *tópos* (lugares): contradição dos valores (qualidades e grandezas) de sensações e contradição de valores anímicos (opiniões e ortodoxias). A primeira tem origem na relação entre alma e fenômenos, a segunda entre duas ou mais almas.

2. Amor e valor.

Observemos, então, que os juízos acerca de nós e dos outros, quanto aos pensamentos e ações, se dão em termos de bem e mal, belo e feio ou justo e injusto. Nestes últimos, a

dificuldade em despertar à reflexão deve-se a que todos julgamos ter um bom-senso, um amor próprio muito sutil, um interesse de tipo refinado enquanto pretensão com nobre aparência, ainda que não possamos julgar que o bom-senso seja universal, de forma a tornar insuportável todo julgamento diverso e a crítica aos nossos julgamentos e atos³⁰. No *Eutífron* (7, d3-4), Platão afirma que o amor próprio nos persuade da justiça de nossas opiniões, por não haver um arbítrio universal reconhecido que ofereça decisão satisfatória. Esta crença em um auto-bom-senso é o obstáculo fundamental à dialética, situado no *tópos* da contradição de valores. Todas as alusões à cura da alma fundam-se nisso. É diante da suspeita de que uma imagem é contraditória que a alma de alguém protesta em nome do amor à própria sensibilidade. O amor a si mesmo serve de apoio a este protesto, de uma forma ainda mais eficaz, quando as contradições dizem respeito aos próprios valores. Esta *erologia* não diz, entretanto, que o amor seja um mal e que o desejo deva ser negado, como podemos ler na *República* I e II (a propósito das necessidades de uma cidade e seus cidadãos, fundados na amizade e na defesa contra os inimigos). Na mesma direção em que Platão investiga as divisões da alma, também questiona pelos tipos de desejos e os tipos humanos. Estes tipos são distinguidos deste modo:

- a) O *philokrématon* (o que ama ou busca o ganho ou satisfação);
- b) *Philokedrês* (o amigo do sucesso ou glória);
- c) E o *philósophos* (o amigo da sabedoria)³¹.

Para a alma se libertar através do remédio do conhecimento (seguindo a metáfora da filosofia como medicina da alma), é preciso distinguir três formas de vida:

³⁰*Filebo*, 49a 1-3.

³¹*República*, 579e.

philokrématon é “aquele que deseja o prazer”, *philokedrés* é “aquele que deseja o sucesso” e *philósophos* é “aquele que deseja o saber”. Somente a terceira forma de vida é libertadora da alma: desejar o saber sem chegar a julgar-se sabedor. As duas primeiras são formas de amor a si mesmo, mas uma alma que ama a si mesma sempre acredita que já sabe o que precisa, nunca se libertando das próprias opiniões. Somente a vida de amor ao saber (filosófica) afasta-se do amor de si mesmo. Recordando a tese do *Banquete*, amar é sempre amar outra coisa, e a outra coisa mais perfeita a se amar é a sabedoria. Quem ama a si mesmo possui *amor sensível* (ama ao prazer do corpo ou as honrarias sociais), e quem ama a sabedoria possui *amor intelectual*. Estes são os três tipos de vida conforme os três tipos de amor (escolha de valores) que cada uma cultiva dentro de si.

Diante dos obstáculos que o *amor-sensível* e o *amor-próprio* produzem à alma, desde a crença nas imagens ou do próprio senso, só se pode contrapor um *amor ao saber*. Nada mais desagradável que ouvir alguém que, baseado no próprio bom-senso, supõem-se inteligente ou sábio sem sê-lo, ou alguém que, sendo efetivamente inteligente, em todo caso possui uma inteligência sem vigor e sem paixão ou, enfim, alguém cuja inteligência é serva de paixões sustentadas pelo próprio senso pessoal. Quando se trata de saber se o dedo é grande ou pequeno ou se o curso do navio deve ser este ou aquele, a oposição sensória provoca admiração e se resolve na ciência e na técnica. Porém, a oposição valorativa provoca o bom-senso. Por exemplo, ainda que os personagens *Protágoras* e *Ánito* tenham dificuldades de reconhecer a virtude nos homens em geral, reconhecem o seu valor. O valor não parece ser negável mesmo quando a virtude permanece problemática.

Temos o valor das sensações e o valor dos hábitos humanos (virtudes e ortodoxias). A leitura comum da ética platônica nos diz que a questão que este problema levanta é se

a virtude pode ser ensinada³². Esta pergunta é importante, mas não é tudo, pois o que é estabelecido como certo é que todos pretendem possuí-la e declaram-se justos³³. Os exemplos do dedo e da virtude possuem obstáculos diferentes, o amor-sensível e o amor-próprio, e soluções igualmente diferentes, junto à sensibilidade e junto à opinião. Onde lemos esta diferença na *República*? Ao fim do Livro V, Platão aproxima o verdadeiro filósofo do verdadeiro político, pois o verdadeiro político é amigo da *ortodoxia* (o que explicaria a grandeza política de Péricles³⁴, entre outros) de modo semelhante como o filósofo não é amigo da *dóxa* comum, o que exige esclarecer previamente o que é a opinião em distinção da ciência³⁵. Isto é feito em vista do amor-próprio ser distinguido do amor à sabedoria. Em seguida, no Livro VI, retoma-se o problema, agora distinguindo o filósofo do sofista³⁶. Então, ao fim do Livro VI, Platão poderá não só distinguir o processo do conhecimento comum e o científico, mas também o científico e o filosófico puro.

3. A opinião comum.

A distinção entre as duas formas de contradição permitirá distinguir também os contrapontos da filosofia (o cientista, o sofista, o político e o poeta) enquanto quatro discursos de autoridade em que uma cidade pode ser fundada, discursos constituídos sobre o amor-sensível e o amor-próprio e em detrimento ao amor-ao-saber. Platão falará em uma opinião-comum e um desejo-comum. Vejamos, primeiramente, o que distingue o filósofo do vulgo? O que se deve entender por “senso-comum”? Os gregos costumavam

³²*Mênon*, 70 a.

³³*Críton*, 48b 5-6.

³⁴*Críton*, 52e.

³⁵*República*, V, 473-478.

³⁶*República*, VI, 491-497.

chamar os demais povos de “bárbaros”, termo que significava “aqueles que balbuciam ao falar” ou “aqueles que falam uma língua precária”. Contudo, foram os pitagóricos que substituíram este mero preconceito, distinguido no interior de sua própria escola os *discípulos acusmáticos* (o que se limitavam a ouvir as lições) e os *discípulos matemáticos* (os que eram iniciados nos mistérios). Heráclito, também antes de Platão, já distinguira “o homem que vive no *lógos*” e “o homem que vive como se estivesse dormindo”, aquele caracterizado pela irreflexão e inexperiência, de onde criticou o “espírito da grande multidão” (Frag. 104). Somente neste momento foi possível distinguir o homem que se guia pelo *lógos* e o que se acredita sábio irrefletidamente (a multidão). Seguindo este percurso, Platão tornará este problema central em sua filosofia ao distinguir entre diversos tipos de discursos em graus variados de verdade e falsidade. Primeiramente, observa-se que “temos desde a infância dogmas (*dógmata*) sobre as coisas justas e belas”³⁷, no sentido de crenças discursivas (termo que ainda não era entendido no sentido forte de “doutrina”, tal como o ceticismo de Pirro iria posteriormente introduzir). Além disso, a crença (*nomíxo*) e a opinião (*dóxa*) são as formas comuns ou vulgares de conhecimento somado ao amor-próprio e, em geral, guiados por aparências. Portanto, foi Platão quem introduziu na filosofia a distinção forte entre conhecimento criterioso e senso-comum (*sensus communis*), muito embora não tenha utilizado este último termo de forma sistemática como fará Aristóteles.

Em *Sobre a Alma* (Cap.III), Aristóteles afirmará que sensações são as qualidades elementares da matéria (claro, escuro, doce, salgado, etc.) e, na *Metafísica* (III, 2, 425b26), esclarece que “sensação em ato” é a coincidência atual com a causa física sobre a capacidade de nosso corpo de percebê-la, por exemplo, o branco é a sensação em ato da visão no

³⁷ *República* 538c.

momento em que estamos olhando para algo branco. Porém, conforme *Sobre o Sono e a Vigília* (II, 445 a 14) e *Sobre a Alma* (III, 2), a sensação em específico significa as funções dos órgãos (a visão, a audição, o olfato, etc.), assim como se diz em *Sobre as Partes dos Animais* (II, 10, 657a 3) que a sensação em sentido específico também designa os órgãos dos sentidos. Como podemos deduzir, foi esta teoria da sensação que permitiu a Aristóteles afirmar em *Sobre o Sono e a Vigília* (II, 445a 17) e *Sobre a Alma* (III, 2: 246b 12) que a sensação é o *sensus communis* (*sensus communis*), aquele conhecimento comum que temos e que é capaz de captar a qualidade das coisas e as próprias sensações (ainda que em Aristóteles, a julgar pela *Metafísica* A1, a sensação, enquanto grau compartilhado de conhecimento entre todos os animais, seja distinta quanto à extensão). Esta guinada empirista de Aristóteles permitiu filósofos estoicos como Cícero e Sêneca dizer que a filosofia é a arte de desenvolver o *sensus communis*, o conhecimento comum, o costume ou maneira comum de viver e pensar. Até que o pensador Vico afirmou definitivamente, em 1744, que o senso-comum refere-se aos juízos sem reflexão, expressão do arbítrio humano, incerto e equivoco por natureza, em distinção da reflexão filosófica, racional e metódica. Esta é a origem do significado de senso-comum como crença popular não refletida. Deste modo, devido a todo este movimento anacrônico, o leitor deverá entender que a ocorrência do termo “senso-comum” em Platão refere-se às diversas formas de conhecimento aparente, sensível e imagético (crença, dogma, suposição, opinião, etc.) popular ou profissional (sofistas, políticos, retóricos e poetas).

Pode-se dizer que é um juízo de valor que está por trás do conhecimento vulgar. Será opinião-comum (*endóxa*) ou senso-comum todo aquele que declarar a opinião do outro inaceitável dogmaticamente (*dogmáta*). Na *República*, o desejo comum não possui a sabedoria por objeto, não se move na direção da contradição de opiniões em vista da sua solução, tal

como vimos quanto às sensações. É preciso supor, ainda que com particularidades, o mesmo para ambas as formas de contradição. Trata-se de se reconhecer, para ambas, a ignorância³⁸. Por isso lemos na *República* (506c) que, se os juízos de valor entre si e em cada alma são variados, então são ignorados e as opiniões são cegas, exigindo-se uma ciência que os julgue tal como a função da ciência do cálculo.

4. Dos valores das sensações (qualidades sensíveis) aos valores das virtudes (qualidades humanas).

Passamos do exemplo do dedo para o da virtude (*Mênon*) e da ortodoxia política (*Críton*), isto é, da contradição das sensações para a contradição entre valores (o bem, a verdade e o belo). É necessário conhecer a essência também no caso das virtudes em si e demais valores: o belo no *Hípias Maior*, a coragem no *Laques* e a justiça no *Primeiro Alcibíades*, no *Eutífron* e na *República*. Do mesmo modo, no *Críton* (48b5-6), quanto ao sofista e demais autoridades da cidade, e no que se refere ao senso-comum, podemos averiguar que as Formas (*eidos*) constituem objeto necessário de conhecimento e, ainda que o conhecimento das Formas não seja necessário para viver, será necessário para viver bem. Enfim, vemos como a discussão da *República*, que critica o vulgo em função da autoridade literária, bem como, o sofista em função da autoridade política, fará passar da constatação da contradição para outra etapa que desperta para as essências e Formas.

³⁸*Fedro*, 277.

8ª Lição: a função da imagem para a iniciação dialética

A Lição anterior nos permitiu antever como a contradição pode ocorrer em sensações, imagens, virtudes e ortodoxias políticas. Agora estamos em condições de descrever como Platão opera uma dialética das imagens. Poderemos fazer isto nos ocupando de um tipo específico de imagem, a poética.

Platão foi poeta na juventude. Por que teria abandonado sua carreira de poeta em favor da dialética? A poesia nada demonstra, tal como a dialética, pois ambas somente persuadem. Porém, ao que tudo indica, a dialética e somente ela persuade segundo valores universais e jamais a partir de opiniões e imagens. Como isto seria possível?

A dialética não é mais demonstrativa que persuasiva. Mas não persuade através da linguagem, mas forçando a alma. A isto nos referimos quando mencionamos as Árias do conhecimento, os Estádios do Despertar e da Libertação. A partir da segunda metade do Livro VI da *República* (505-511) explicita-se a diferença entre a imagem e demais modos de objetos do conhecimento: é o início da dialética das imagens, seu fim e o direcionamento às “Ideias puras” (*eidos*) situadas além do discurso. A dialética parte das imagens, revela suas contradições, chega ao discurso, visualizando suas limitações, e almeja as essências.

A imagem possui uma função geral para o conhecimento, mas pode ser utilizada com uma função específica na dialética. Sua função geral é a imitação. É neste sentido que a *República* critica a literatura homérica, rebaixando a autoridade do *mithós* poético ao *lógos* e, depois, deste último às Formas ou Ideias. Certamente é muito importante compreender a distinção platônica entre mito e *lógos*, assim como, entre filosofia, sofística e retórica, o que discutiremos em momento oportuno. Em todo caso, é o

próprio dialético que se utilizará de imagens, mitos, alegorias, analogias etc., para fazer valer o seu discurso. Portanto, o mito e demais formas de imagens podem admitir funções tanto negativas quanto positivas.

A *República* distingue três funções da imagem:

- 1) a literária falsa;
- 2) a literária verdadeira;
- 3) a dialética.

Na primeira, a imagem tem função de *crença*; na segunda, *pedagógica*; na terceira, *metodológica*. O primeiro e o terceiro casos possuem algo em comum: ambos são persuasivos. Porém, enquanto um persuade através do poder psicológico evocativo da imagem (o *mithós*), fundada na sensação e sua forma de satisfação, o outro persuade desde um princípio do *lógos*, a contradição. Mas porque ambas as formas são persuasivas? Porque ambos se dão através do mesmo meio, a fala (que sempre permanece um tipo de imagem, forte na poética e fraca na ciência), em seu sentido retórico. É possível viver sem dialética, mas não viver bem e, do mesmo modo, a fala pode utilizar-se de imagens para aproximar-se ou para afastar-se do bem, pois “se um orador usar sua arte injustamente, não é ao seu mestre que se deve acusar e expulsar da cidade, mas apenas àquele que procedeu mal e não utilizou bem a arte retórica”³⁹. Com efeito, *mithós* e *lógos* são sinônimos: ambos os termos gregos podem ser traduzidos por “palavra”. Mas a experiência grega com as palavras é dupla: a palavra pode atingir a alma por meio da evocação imagética (caso em que se utiliza *mithós*) ou puramente por meio do discurso (*lógos*).

Para Platão, o começo da filosofia coincide com o começo da autoridade do *lógos* numa cidade. Uma

³⁹ *Górgias*, 460 d.

demonstração nunca é mais ou menos nítida acerca de um mesmo objeto. Ela é sempre demonstração. Ou se demonstrou ou não: o discurso adquire seu valor pela completa adesão ao princípio de não contradição em sua constituição. Inversamente, a imagem proferida por um mito pode ser mais ou menos clara, o que depende do orador e da nitidez do objeto. Enquanto o mito permanece relativo à imagem e a uma pessoa, o discurso é juiz de ambos. Porém, isso não significa que a imagem não tenha valor para o discurso. A imagem é indispensável na medida em que a intuição das Ideias mais elevadas não pode ser alcançada pelo discurso. Não há palavras para o que está além do *lógos*, não se pode enunciar Ideias como a do bem. O próprio nome “bem” é uma imagem, pois sua essência não corresponde a um objeto propriamente dito. Tudo o que se pode é oferecer-lhe uma imagem constituída pela força persuasiva, calcada puramente no discurso desde seu princípio mais fundamental, o de não contradição. Assim, o sol e a visão são imagens que encontramos nos livros VI e VII da *República*, talvez a melhor que podemos produzir acerca da intuição de Ideia de bem – nos diz Platão. Do mesmo modo, a cidade modelo descrita na *República* é uma imagem da cidade justa, com caráter metodológico e que tem por função preparar a Ideia de uma cidade justa real. A imagem da cidade perfeita, a do guardião como cão de raça, a das classes da alma como constituídas de metais diversos, etc. – como ainda veremos – são imagens boas por estarem fundadas na demonstração discursiva. Por isso deve-se considerar que há imagens boas e imagens não boas. É preciso atentar ao fato de que Platão usa a noção de “modelo” para falar deste tipo de imagem, mas noutros contextos para tratar da própria essência. Mas sempre uma imagem-modelo (imitação) é algo bom quando determinada pela Forma, igual a si mesma e imutável. Logo, o termo “modelo” em Platão ora designará uma boa imagem ou mito, ora a própria essência.

Avancemos mais calmamente. Uma coisa é comparar os dedos entre si para decidir se um é grande ou pequeno, outra é medir este dedo por si mesmo segundo a noção de grandeza estipulada em um modelo de medição. Uma imagem de uma coisa, por exemplo, a pintura de uma mesa, é imitação do objeto sensível, mas, inversamente, um modelo-puro (*eidós*) é aquilo a ser imitado para se esculpir a mesa. Neste caso, toda imitação que se possa produzir jamais é equivalente ao modelo⁴⁰.

Porém, a imitação pode se dar em dois casos distintos⁴¹: (1) Como Arte da Cópia, por exemplo, a imitação matemática que reproduz as proporções idênticas ao modelo; (2) Como Arte do Simulacro, por exemplo, a imitação artística que reproduz não as proporções reais, mas apenas aquelas que produzem beleza.

Ambas as imitações são imagens de algo. Porém, na primeira, o visível pela imagem são as proporções ocorrentes em objetos comuns, na segunda, a imagem torna visível tão somente a superfície aparente de certo objeto. Em nome do princípio de não cair em contradição, a imagem pode adquirir a função de direcionar para a verdade e afastar da aparência, apesar dos fortes protestos que o impulso sensível poderá provocar. A aparência ou a verdade, relativas à distinção entre proferir miticamente e discursivamente, dão sentido diverso à imitação imagética, como *simulacro* ou *cópia*. Por isso, as imagens podem ser ponto de partida da persuasão dialética. “Se, de fato, é possível adquirir conhecimento das coisas tanto por meio dos nomes como por elas próprias, qual das duas maneiras de aprender é a mais segura e bela? Partiremos das imagens, para considerá-las em si mesmas e ver se foram bem concebidas, e ficar, desse modo, conhecendo a verdade que elas representam, ou da própria verdade, para daí passarmos à

⁴⁰Crátilo, 432 b.

⁴¹Sofista, 235d7-236c4.

imagem e ver se foi trabalhada de maneira adequada?”⁴². A resposta consiste em ir da verdade para a imagem. Por isso, em cada passo que a *República* executa em sua investigação, Platão fornece uma nova imagem. Nestes passos metodológicos, as imagens são produtos do discurso e, portanto, já contam com o princípio de não-contradição. A própria construção dessas imagens é geralmente demorada, já que precisa ser formada pela força pura do discurso. Sempre é uma imagem que se forma primeiro, mas a cada vez a partir da verdade ou descobrimento (*alétheia*). Vemos, enfim, que a imagem tem função dialética fundada na divisão dos possíveis enunciados sobre um mesmo objeto a serem escolhidos pelo princípio do *lógos*. E que o princípio de não-contradição (i) vale para sensações, imagens e discursos, (ii) mas não alcança as Ideias.

9ª Lição: estádios e elementos do conhecimento

A *República* fornece exemplos sobre a função iniciativa da imagem, a ser sempre posteriormente abandonada, em função do seu limite quanto às essências, mas seu valor metodológico é explicitado na *Carta VII*. É com o auxílio desta que poderemos compreender os desdobramentos que os três grandes estádios tratados na *República* (a Persuasão, o Despertar e a Libertação) sofrem ao longo das diversas idas e vindas que a longa investigação dialético-problemática precisa realizar para “tornar mais hábil no *lógos* aquele que ouve”⁴³. Usamos o termo “Estádio” não no sentido comum de campo de ginástica ou no sentido matemático de unidade de medida topográfica, mas, conforme o sentido antigo da língua portuguesa, *período* ou *momento*, portanto,

⁴²*Crátilo*, 439a- b.

⁴³*Político*, 286 e4.

como unidade de medida tanto espacial quanto temporal. “Estádio” exprime o sentido modal ou problemático dos momentos dialéticos. A *República*, no Livro VII, esclarece o critério deste modo temporal do conhecimento, a teoria da memória, o que poderíamos aproximar da teoria da reminiscência.

A reminiscência ou recordação (o que será explicitado na Lição 33) implica que a verdade é buscada à frente, progressivamente reconhecida, estado sempre num passado relativo à alma: a lembrança é de algo passado, mas revivê-la é possível buscando-a futuramente. Por isso os Estádios são momentos de parada em regiões diferentes, não “níveis”, mas estações, porque por eles se deve ir e vir em movimentos de colocação, inversão e retorno⁴⁴ sobre o problema, pouco a pouco implicando uma elevação. Do mesmo modo, não são simplesmente *tópos* (lugares), já que a simples parada sobre eles é criticável. Nem mesmo a chegada ao topo da montanha do conhecimento puro implica num fim ou parada, pois é justamente neste *lugar* que se inicia o retorno à caverna e à praça pública da linguagem, que lá em cima havia sido ultrapassada (conforme o conhecido “mito da caverna”, que discutiremos a seguir). O *fim* desta ascese da alma não é o mesmo que a *finalidade* da filosofia, pois o primeiro não é o fim último da dialética.

Voltemos aos Estádios da alma. Um esclarecimento sobre a ordem dos Estádios cognitivos relativo à *República* (509-511) encontra-se na seguinte passagem da *Carta VII*:

Para cada ser há três elementos que nos permitem adquirir a ciência deles; o quarto é a própria ciência, sendo o quinto a coisa conhecida e verdadeiramente real. O primeiro é o nome; o segundo, a definição; o terceiro, a imagem; e o quarto, a

⁴⁴*República*, I-335a-6; *Fédon* 100d6; *Mênon* 78d.

ciência. Para compreender melhor, vejamos um exemplo e depois apliquemo-lo aos demais casos: há o que se chama círculo, cujo nome é o que acabamos de pronunciar; a seguir vem a definição, composta de substantivo e verbo: o que tem sempre a mesma distancia entre as extremidades e o centro; em terceiro lugar temos a forma que se pode desenhar ou apagar, que se fabrica no torno e pode ser destruída, enquanto o círculo em si mesmo ao qual tudo isso se refere por ser de todo em tudo diferente. O quarto é a ciência, a inteligência, a opinião verdadeira, relativas a estes mesmos objetos⁴⁵. É preciso agrupá-los num só conjunto por não residirem nem nos sons pronunciados nem nas figuras materiais, mas nas almas, sendo deste modo de natureza diferente da do círculo em si mesmo e dos três modos indicados. De todos estes elementos, o que mais se aproxima do quinto é a inteligência, por afinidade e semelhança, estando os demais muito afastados.⁴⁶

Podemos esquematizar esta passagem da seguinte forma:

Estádios	Elementos	Lugares	Exemplo
I	Nome	Sons e figuras materiais	'círculo'
	Definição		"O que tem sempre a mesma distancia entre as extremidades e o centro"
	Imagem		A forma que se pode desenhar ou apagar ou que se fabrica no torno e pode ser destruída.

⁴⁵ A doutrina platônica apresentada na *Carta VII* e no *Teeteto* difere parcialmente daquela encontrada na *República*: enquanto nesta o conhecimento difere totalmente da opinião tanto falsa quanto verdadeira, naquelas o conhecimento é também pensado em termos de opinião verdadeira.

⁴⁶ *Carta VII*, 342 a7-d2.

II	Ciência	Alma	Referem-se aos três modos acima
	Inteligência		
	Opinião		
III	Objeto real	O círculo em si diferencia-se de todos os casos acima.	A inteligência é o mais próximo por semelhança.

A partir disto, podemos acompanhar a definição de cada um dos Estádios do conhecimento:

1) O *nome* é convencional, pois “nada impede de darmos o qualificativo de retas às coisas que presentemente denominamos circulares ou de circulares às que chamamos de retas, pois os nomes não chegam a ficar menos fixos após a mudança de suas aplicações”⁴⁷.

2) A *definição* é o que participa da instabilidade de seus componentes de modo comum.

3) A *imagem* concreta de algo “é cheia de elementos contrários ao quinto”, como o círculo desenhado que “toca em todos os seus lados a linha reta”, a definição que consiste no círculo em si mesmo “não contém nem muito nem pouco da natureza contrária da sua”⁴⁸.

4) A *ciência*, *inteligência* e *opinião* são também modos imperfeitos porque somente podem oferecer a qualidade do objeto, nunca sua essência. Assim como o nome e a definição se inscrevem na matéria verbal e a imagem nas figuras corporais, a ciência se inscreve na alma, mas todos estes modos são exteriores ao objeto, pois podem descrevê-lo, referi-lo, tocá-lo, em suma, copiá-los, mas não substituí-lo⁴⁹.

⁴⁷Carta VII, 343 b1-4.

⁴⁸Carta VII, 343 a6-9.

⁴⁹Carta VII, 343 8-c2.

5) O *objeto real*, que serve de Forma para os demais casos, não é algo que se possa enunciar ou discorrer de qualquer modo. Sobre ele, o elemento cognitivo que mais pode aproximar-se é a inteligência. Portanto, somente por aproximação intelectual pode-se tratar do objeto em si, e esta modalidade de discurso é o mito como recurso de imagem que se sabe imagem. Por exemplo, o conhecido “mito da caverna” é exemplo de um mito intelectual e não imagético.

Estes cinco elementos constituintes dos Estádios do conhecimento não são níveis, mas podem ser valorados segundo um critério hierarquizante. Permaneceria uma imagem insuficiente e não um conhecimento da verdade limitar-se a um conhecimento das coisas que não chegasse a responder pelo ser destas coisas. Isso quer dizer que somente considerando e partindo do ser de algo (cujo modo inicial significa, como vimos anteriormente, responder “o que é isto?”) podemos iluminar a verdade dos nossos Estádios de conhecimentos, porém o conhecimento nunca se encontra além destes momentos. Por isso Platão pode falar em subida da alma na direção do *ser* e do *bem*, metaforizado pela imagem da luz do sol: para alguém não acostumado com a luz é necessário aproximar-se dela pouco a pouco a fim de evitar sofrimento aos olhos, olhando inicialmente sombras, depois reflexos luminosos e, enfim, para o próprio sol. Existem quatro elementos no conhecimento, mas não suficientes para atingir o ser em si mesmo, por serem todos cópias possíveis do objeto. A hierarquia que existe é entre o que é cópia e o que é modelo, segundo a seguinte imagem: conhecer a aparência de algo é ter uma cópia (similar a uma sombra ou reflexo), mas conhecer a verdade de algo é ter um modelo (similar à fonte de luz). Deste modo, do ponto de vista do conhecimento, os quatro elementos são todos imitações e *prelúdios* da alma escravizada no amor próprio e no amor sensível. Inclusive as ciências listadas na primeira parte do Livro VII da *República* são

chamadas de “meros prelúdios” (525-528). É assim que deve ficar exposto como a dialética supera não apenas a retórica e a sofística quanto ao conhecimento da verdade, mas também a ciência, embora quanto a primeira e a última possa admitir algum parentesco, mas jamais quanto à sofística.

Retomemos. A *Carta VII* (342) enuncia cinco elementos do conhecimento, sendo o quinto o objeto ou o ser da coisa em si mesma. Se a inteligência somente pode se aproximar dele e não igualar-se é porque deste elemento não é possível exposição oral ou escrita, embora dê ocasião à refutação de exposições orais ou escritas. Esta ressalva é o critério que permite Platão dar ao discurso-demonstrativo uma natureza própria diferente de todo outro. É importante compreender que existem cópias boas, as cópias das proporções do objeto, mas que não se confundem com a essência (a definição de algo por ele mesmo). E é a consideração de que só a inteligência aproxima-se do quinto elemento que permitirá ligar a teoria da cópia, no *Sofista*, ao sistema do conhecimento e das ciências, na *República VI e VII*⁵⁰, e àquela passagem na *Carta VII*.

Anteriormente tratamos dos efeitos nocivos do amor-próprio e do amor-sensível. Este tema se desdobrou nas dificuldades dos quatro discursos de autoridade criticados por Platão. Este desdobramento foi feito em virtude da distinção entre opinião e conhecimento, *cópia e modelo* e, então, *imagem e verdade*. Portanto, estamos discorrendo acerca das formas do *lógos* (discursos). Na medida em que a *República* procura mostrar que a autoridade do *político*, do *orador*, do *poeta* e do *sofista* não são suficientes para oferecer justiça a uma cidade, esvazia inteiramente o *lógos* de todas as formas populares de seu uso. Purifica-se o *lógos* da visão dos mortais, isto é, da percepção impermanente das coisas. Deste modo, “não é a

⁵⁰ Na *República VII* (516), Platão também inclui o *hábito* ao lado da imagem, cuja função é paralela a da *crença* e do *desejo*.

alma do escritor ou orador que se refuta, senão a natureza de cada um dos quatro elementos, essencialmente defeituosa”⁵¹, no que diz respeito à realidade do objeto em si. Ninguém é autoridade nem pode simplesmente autorizar a si mesmo quando o assunto é conhecer: somente a verdade por si mesma pode servir de autorização do discurso. Então, os elementos listados no quadro anterior são partes do discurso, não da alma. Platão não está formulando uma psicologia nem uma teoria do conhecimento em sentido moderno, mas uma filosofia do discurso. Que exista, de um lado, qualidades morais e, como veremos, de outro, qualidades intelectuais, exige admitir uma hierarquia quanto ao real (a Ideia ou Forma que expressa o ente em seu ser).

Para avançarmos nesta teoria do discurso precisaremos agora considerar a existência da mencionada ascensão ao quinto elemento do conhecimento. Isso corresponde à passagem do Estádio da *persuasão* ao do *despertar*. Nas considerações que se seguirão deveremos lembrar, do primeiro ao último Estádio, que é sempre o objeto em si (algo em seu ser) que dá sentido à investigação filosófica. Por isso, para Platão, de algum modo a alma já persuadida deverá poder ascender e despertar para o *ser*, e isso se deve ao fato de que sempre o objeto puro já está previamente intuído pela alma.

Entrementes, poderíamos perguntar se, por esta razão, a hierarquia mencionada seria psicológica e não ontológica, isto é, se os cinco elementos do conhecimento discursivo originam-se mais na alma humana que na realidade das coisas mesmas. Podemos averiguar que não se trata disto: não há na alma qualquer faculdade, função ou elemento capaz de ter acesso ao ser por si mesmo:

⁵¹Carta VII, 343d.

1) As funções da *sensação*, da *imaginação* e do *discurso* não são suficientes para isso, pois as Ideias puras não são “coisas” que possamos enunciar ou imaginar.

2) Tampouco podemos apelar à *inteligência* entre os elementos do conhecimento, pois, apesar de mais próxima, a inteligência somente pode oferecer boas cópias da Ideia pura, nunca substituí-las.

Portanto, a solução não pode ser psicológica: toda verdade que podemos conhecer acerca de algo particular sempre será, em última instância, uma analogia, um similar, uma imagem. Entretanto, disto não se segue que não possamos afirmar que a verdade existe: a semelhança da inteligência com o ser do objeto servirá de fundamento das *analogias* necessárias para se direcionar a alma à verdade. Ainda que a verdade não possa ser vista diretamente, a alma pode dirigir seu olhar em sua direção a partir do fato de que imagens, mitos e discursos refletem a verdade. Por isso, Platão constrói analogias, imagens, alegorias ou mitos para produzir indícios da existência de Formas (*eidos*) que nem a inteligência nem o discurso podem conhecer por si mesmos. Mas o uso destas analogias imagéticas, lógicas e intelectuais não pode ser confundido com a essência do próprio objeto-puro. Ainda na *Carta VII* (344a) Platão esclarece que entre as faculdades intelectuais necessárias para o conhecimento, é a *afinidade com o objeto* mais importante que a memória e a facilidade de aprender. Porém, não temos aí a suposição de uma afinidade da alma com o círculo, a virtude, o belo etc., ou seja, nenhum catálogo da multiplicidade dos objetos. A afinidade cognitiva exigida é para com o objeto em si, a essência, e não cada objeto. Jamais podemos esquecer esta distinção no uso do termo “objeto”.

Façamos uma síntese. Os discursos são muitos e de muitos modos podemos falar de algo. Mas enquanto alguns discursos são falsos, outros se diferenciam em graus de verdade, como a ciência mais verdadeira que a opinião. Estes

diversos conhecimentos ocorrem porque o discurso (*lógos*) admite graus de veracidade, indo das sensações e imagens até a definição das coisas (diferenças de graus quanto aos modelos imagéticos que fazemos da realidade) e desta saltando dialeticamente para o objeto real, o que é preparado pelo conhecimento da essência do objeto. Isto não significa que partimos dos objetos reais na forma de pressupostos, mas como o suporte ontológico das definições, que são a contrapartida epistêmica do objeto ou a expressão lógica das Formas ou Ideias. Assim, até aqui não fizemos mais que compreender os critérios do discurso, suas limitações e processo. Deveremos pouco a pouco avançar na direção dos critérios dialéticos propriamente ditos para o conhecimento do ser das coisas.

10ª Lição: topologia da alma

Como alguém poderia conhecer alguma coisa sem ter antes um mínimo de afinidade com ela? Mas seria preciso dizer que tipo de afinidade. Estaríamos diante de certa experiência com o objeto ou certo conhecimento prévio acerca de objetos? Muitas perguntas e problemas podemos erguer sobre algo: qual a causa disto? Qual a origem disto? Quantas são suas unidades e em quantos tipos se divide? etc. Mas não obstante todas estas perguntas serem importantes para a formação de uma ciência, permaneceria duvidoso se suas respostas são corretas enquanto não respondêssemos esta pergunta primeira: o que é tal coisa? Com efeito, se não sabemos o que é uma baleia, se peixe ou mamífero, jamais poderemos estar certos quanto a perguntas sobre sua causa, tipos, etc.

Do mesmo modo, podemos perguntar como a dialética poderia avançar sua investigação diante um interlocutor que carece de afinidade com o objeto? Qualquer

um se perderia a cada vez entre os objetos sobre os quais salta, se antes não fosse capaz de reconhecer que cada um é objeto de qualquer modo, seja lá qual for seu tipo. Por exemplo, os gregos chamavam suas esculturas de belas, assim como os egípcios, os chineses, os árabes etc. consideravam belas as suas próprias, e cada um destes não reconheciam como bela as esculturas alheias. Mas – observemos atentamente – justamente isso não torna a ideia de “belo” relativa a cada cultura, mas absoluta: gregos, chineses, árabes e egípcios discordam entre si sobre qual escultura é bela, mas só podiam discordar porque todos eles querem eleger a escultura bela, todo possuem invariavelmente a ideia do belo. Então, o conceito de belo, o objeto “belo” em si mesmo coincide em todos estes povos, variando apenas a maneira como praticam as suas “belas artes” em particular. O que muda entre culturas diversas é a arte, mas não a *ideia* de belo. Discorda-se no campo das coisas (qual escultura é bela?), mas não quanto ao campo das ideias (em todo caso deverá haver alguma que é bela!). Todos têm a ideia de belo, variando apenas a sua aplicação à escultura, o que não poderia ser diferente, na medida em que as esculturas são apenas tentativas de se chegar ao belo, imitações que concretizam um ideal buscado. Assim, Platão chamará de “comum” ou “universal” as ideias que – tal como a de “belo” – são invariáveis, ainda que varie as artes e culturas em torno delas.

Não é possível, para a alma, demonstrar qual escultura é a realmente bela, tampouco dizer o que é o belo em si; porém, a alma não pode recusar esta ideia. O termo “belo” expressa antes uma ideia que uma coisa, e ideias deste tipo expressam modelos comuns e não simplesmente termos gerais. Além disso, termos como “belo”, “bem” e “verdade” são valores irrecusáveis e é esta característica que Platão chama Ideia (*idea*), que grafaremos com maiúscula para denotar o sentido dado por Platão. Portanto, surge a pergunta “desde onde e como a alma conhece a Ideia de belo?”.

Somente mediante esta pergunta Platão falará em *tópos* e não em *Estádios*, bem como, em ascensão da alma e não em seus elementos. É esta nova questão que permitirá distinguir a teoria platônica sobre o *lógos* ou discurso (a tese dos elementos e dos estádios cognitivos) e a teoria do *eidós* (Ideias, referentes ao objeto em si): “Há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem. E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos sua essência”⁵².

Vejamos este ponto. “Há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e distinguimos pela linguagem”, de modo a corresponder a estas multiplicidades uma Ideia comum, chamada essência, na medida em que “aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis”⁵³. É assim que surge a questão: “Através de quais meios são visíveis” as ideias, se elas não são nem corpos, nem imagens, nem reflexos de imagens ou sombras de coisas? Trata-se da aplicação metodológica da função da imagem na dialética: não é possível responder esta pergunta, já que as Ideias não podem ser representadas na alma sem que já não tenhamos transformado e subvertido seu caráter de modelo. Toda vez que tentamos pensar em uma Ideia, imediatamente representamos uma imagem desta Ideia. Quando a alma traz à frente de si uma ideia, o faz ou através de uma figura ou através do discurso, mas em qualquer um destes casos sempre se tem uma imagem, nunca a Ideia mesma. Tudo o que se sabe da Ideia é por *contraposição* às imagens: as primeiras são puras e sem os resíduos da segunda. Por isso, a contradição lógica ou

⁵²República, VI 507a-508

⁵³República, VI 507.

a contradição imagética dos predicados qualitativos de uma coisa são auxiliares na investigação, pois, se também as essências se deixam ver por contraposição, então a primeira coisa que a alma deve aprender a ver é o próprio conflito entre visões contrárias. Por causa disso, a dialética somente tem como saída produzir uma boa Imagem, ou seja, aquela feita *esfregando* as funções da alma desde um critério intelectual, não aquela oriunda da sensibilidade. Esta boa imagem terá a função metodológica não de dizer, mas de indicar, para a alma, a direção em que se pode encontrar a Ideia pura. Esta é a razão da famosa tese pedagógica encontrada na primeira parte do Livro VII da *República*, como veremos posteriormente.

Para ser coerente com esta descoberta, Platão não encontrou outro meio para expressar o conhecimento por Ideias senão através de uma boa imagem: a da própria visão. Para haver visão deve haver não apenas a vista (olhos), o ato de ver (função sensória) e o visto (a coisa), mas também a iluminação. A visão está nos olhos e as cores vistas estão nas coisas, porém é necessário acrescentar a luz como terceiro elemento da vista, o que os outros sentidos não exigem. Além disso, a visão é o único sentido capaz de ver o próprio elemento pelo qual exerce sua função: a luz é o que permite a visão e a visão é capaz de ver a própria luz que lhe é causa. Por isso, aquelas quatro diferenças aceitam uma circularidade estrutural, incapaz de ser fundamentada no princípio de não-contradição ou nas qualidades contrárias presentes nos objetos sensíveis. Este argumento consiste na estratégia platônica para seu interlocutor não se perder no efeito agradável que as metáforas têm sobre a alma: o importante é o que a analogia quer mostrar ou fazer intuir (*noésis*) com este sentido específico de *causa*. A analogia, proporção lógica com conteúdo empírico, é um tipo de imagem que indica uma semelhança que somente pode ser compreendida quando a atenção não é dirigida tanto para as qualidades comparadas ou para os elementos lógicos do argumento por proporção,

mas quando a atenção se dirige para a forma comum dos objetos análogos.

Consideremos a construção dialética quanto à analogia da luz do sol: a ideia é a causa pela qual o intelecto (*nous*) pode demonstrar os múltiplos objetos que conhece, mas o intelecto é a causa posterior pelo qual a alma descobre (*alétheia*) ou mostra a si (*noésis*) a existência “princípial” (*arquê*) das Ideias. É por isso que a *República*, na sequência, passa a investigar a diferença entre *hipóteses* e *princípios*. Dito de outro modo: a Ideia é o *principio* desde o qual o intelecto pode ser causa da produção de demonstração e da intuição do seu próprio princípio, as Ideias ou Formas; e isto é muito diferente do procedimento da ciência, que sempre parte de *hipóteses*. O processo dialético tem por ponto final chegar ao seu começo, descobrir seu próprio princípio desde o qual sempre já se moveu, que é uma Forma ou Ideia e, como tal, uma síntese *objetual* não imaginável ou enunciável, que permite o conhecimento *objetivo* múltiplo.

É esta distinção entre o *objetual* e o *objetivo*, no lugar da distinção moderna entre o subjetivo e o objetivo, que torna o platonismo um “realismo das ideias”: “Quando a alma se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo *ser*, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objeto ao qual se mistura a escuridão, a confusão aparente do que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência”. Por isso conclui Platão dizendo que “o que dá a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece este poder, é a ideia do bem, sendo causa do saber e da verdade”⁵⁴.

A verdade é uma espécie de estrada através da qual tanto se vai quanto se vem. Por um lado, a Ideia é *causa primeira* da verdade ser conhecida pelo intelecto, caso em que

⁵⁴*República*, Livro VI, 508e.

se abandona as imagens e os discursos; por outro lado, empiricamente, é o intelecto a *causa material* do caminho até a Ideia, onde não se pode prescindir nem do discurso, nem das imagens, mesmo porque o intelecto nunca conhece a Ideia claramente durante o percurso, mas dela sempre apenas suspeita, por reconhecer junto às coisas a necessidade de um princípio. Resta saber como o intelecto, neste *lugar secundário*, pode chegar a saber algo daquele *lugar primordial*.

Avançaremos na próxima *Lição* neste assunto, procurando tornar cada vez mais precisos os critérios do saber dialético, acompanhando as idas e vindas da *República*.

11^a Lição: o “método esfregatório” e a analogia

O quinto elemento do conhecimento apenas se atinge por “ascensão”, descrita por Platão na *Carta VII* (347-b7) em termos de passagem repentina, gerada a custo no espírito ou intelecto (*nous*), não em qualquer parte da alma ou *psique*, e por força de um jogo dialético entre as partes da alma e dos elementos do conhecimento. “Se não aprendermos, de um jeito ou de outro, esses quatro elementos, jamais alcançaremos o conhecimento perfeito do quinto”⁵⁵, pois “é a força de considerá-los, subindo e descendo de um para o outro, que se gera com muito trabalho no espírito naturalmente capaz a ciência”⁵⁶, considerando “ciência” no sentido de finalidade última de todo conhecimento e não como um de seus elementos. É na *República VII* que os dois usos do termo *episteme* (ciência, conhecimento) se esclarecem, quando Platão considera, por um lado, o resultado da dialética e, por outro, as disciplinas que lhes servem de propedêutica, ambos

⁵⁵ *Carta VII*, 343b-7.

⁵⁶ *Carta VII*, 342e1-3.

nomeados com o termo *episteme*. Isso significa que por *episteme* devemos entender tanto a dialética quanto toda disciplina que serve de preparação para ela. Segundo Platão, “só depois de esfregarmos uns nos outros, compararmos nomes, definições, visões, sensações, e discuti-los em colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor rressaibo de inveja, é que brilha sobre cada objeto a luz da sabedoria e da inteligência (*sophia* e *nous*), com a tensão máxima de que forem capazes as forças humanas”⁵⁷.

Não existe uma função na alma cuja finalidade, por natureza, seria ver o ser dos objetos. Porém, a alma pode produzir um efeito no espírito (*nous*), através do exercício dialético, com todas das suas partes e formas de conhecer. A dialética é, neste sentido, um exercício de maximização da tensão das forças humanas, em dois âmbitos: epistemologicamente, esfregando os elementos do conhecimento entre si de modo a subir e descer de um a outro, na ausência de hierarquia entre eles; logicamente (discursivamente), as perguntas e respostas em todas as suas possibilidades apartadas de protestos por amor de si. Platão utiliza o verbo “esfregar” (*tribomena*) quando nos fala em um método de “ir examinando lado a lado e esfregando (*tribontes*) um contra o outro”⁵⁸. Este caráter “esfregatório” da dialética, cujo movimento é duplo entre os elementos epistêmicos (desce-se e sobe-se entre eles) e os discursivos (colóquio entre perguntas e respostas) é um dos pilares do método platônico. Este primeiro aspecto deve fazer par com um segundo que, como veremos adiante, se encontrará a propósito da dialética das opiniões⁵⁹. Para podermos compreender estes dois pilares do método platônico, relacionando a *Carta VII* em 343 e o *Sofista* em 229, precisamos saber por qual razão é no *nous* que o efeito daquela tensão se sucede. É a função dada ao *nous* que permitirá

⁵⁷ *Carta VII*, 344b7-9.

⁵⁸ *República* 434e.

⁵⁹ *Sofista*, 229e4.

retornar à leitura da *República* a partir da *Carta VII*. Façamos agora este percurso.

Vimos acima que a inteligência é o que mais se aproxima do quinto elemento por semelhança, como uma revelação pelo diálogo dialético. Se a essência mesma escapa ao discurso, é também em certo momento de uma discussão que intervém a luz que parece interromper a ordem discursiva. A ascensão que leremos na *República* fala de uma hierarquia, mas não de um progresso. A ascensão da alma é um salto, um encontro repentino da alma com o *ser*. Enquanto “*ser*” designa aquilo que permite dizer o que *é* uma coisa, “*objeto*” significa a entidade de algo, a coisa ou ente apreendido por visão direta da alma, já que não há imagem possível para ele.

O método esfregatório possui como recurso principal a analogia:

(a) friccionar objetos deferentes entre si segundo sua proporção de conteúdo empírico ou conteúdo lógico, passando da forma de suas semelhanças para o indício de alguma diferença essencial.

(b) uma analogia escreve-se na forma “*tal é como tal*”, razão pela qual Platão precisa fazer a dialética exercer um bom uso da analogia, modo próprio da linguagem ordinária.

Por exemplo, no *Laques* (194e) descobre-se que uma ciência se define pela espécie de seu objeto (regra lógica), mas a sabedoria é ciência de si mesma e das demais ciências. Ora, se há ciência de espécies de objetos e também uma ciência de si mesma e de todas as demais, então o conceito de “*ciência*” não é inteiramente determinado pela lógica. Esta contradição em termos revela que deve haver uma diferença essencial. Considerando ainda outro exemplo, por analogia às artes da flauta e da lira, pode-se afirmar que a coragem é a arte de temer e esperar, porém esta definição é insuficiente à coragem,

pois, em analogia com a arte do médico, somente este conhece o que temer e esperar e nem por isso é chamado de corajoso. Do mesmo modo, no *Hípias* (295e), o belo é o útil ou o vantajoso, mas se uma causa deve ser diferente do seu efeito, assim como, o pai é diferente do filho, e ao mesmo tempo manter uma relação de continuidade na natureza dos dois, então, o belo não pode gerar um efeito empírico (que pertence à outra natureza). No *Lísis* (218d), todo objeto amado é amado em vista de algo, mas o bem pode ser amado em vista de algo e também em vista de si mesmo. Em todos estes casos de comparações e proporções, as analogias fornecidas fracassam e, entretanto, Platão passa para uma nova e mais forte analogia, nunca diretamente para a essência. Isto ocorre porque as analogias podem ser operadas no campo das sensações, discursos e da inteligência. Já as essências são mais difíceis de apreender.

12^a Lição: o método do paradigma

Vimos como o *método esfregatório* é efetuado mediante analogias e como estas sempre se esgotam. Após o fracasso das primeiras analogias, deve-se passar à analogia superior: por exemplo, se tudo que se move é movido por um motor anterior ou move outra coisa, a alma, entretanto, move a si mesma, bem como, possui uma visão que vê a si mesma, em analogia a um olho que se vê em um espelho⁶⁰. Este segundo tipo de analogia fornece não uma simples imagem por semelhança, mas uma imagem que servirá como paradigma (παράδειγμα), termo que Platão utiliza ora como sinônimo de Ideia (ιδέα) em seu sentido mais fraco, ora como caso comum capaz de levar a uma Ideia. O real se conquista pela *purificação* (κάθαρση [katarse]) que, como tal, é estágio final da dialética.

⁶⁰Carminides, 168e7-d7.

Se a virtude é conhecimento, então, virtude também é purificação, a incluir a sabedoria, conhecimento puro do objeto e de si mesmo. O *paradigma* é aquele tipo de imagem que justamente foi purificada, a exemplo do seu sentido no *Político*⁶¹. Chama-se “purgação” a imagem do processo de purificação. Se anteriormente se falou em um *método esfregatório*, agora a noção de um *método purgativo* refere-se à purificação por um paradigma. A purificação é aquilo que se alcança quando se chega à fonte de água ou de luz e, no interior deste tipo de imagem, a purificação expressa a dialética como ascensão da alma, mas sempre desde um paradigma. Podemos observar o uso que Platão faz do termo *παράδειγμα* nas seguintes passagens:

1) Por um lado, “com o auxílio de um paradigma é possível fazer um novo esforço metodológico para o entendimento dos negócios da cidade”⁶²; pois o método por paradigma não pode ser economizado em uma investigação⁶³; por exemplo, é necessário alcançar a Forma da piedade como paradigma para decidir qual homem é piedoso e qual é ímpio⁶⁴; para apanhar o Sofista com as duas mãos, difícil de ser definido devido a suas múltiplas aparências, é necessário um paradigma, embora neste caso insuficiente⁶⁵;

2) Por outro lado, o único paradigma possível para responder o que é a alma se dá pela analogia do olho que vê a si mesmo em um espelho⁶⁶; “o que há de essencialmente comum entre coisas diversas [...] é o que é preciso explicar”, caso em que o paradigma é ele mesmo um modelo para a definição de uma essência⁶⁷; e, quanto a justiça, pode-se imaginar uma cidade

⁶¹ *Político*, 303 e.

⁶² *Político*, 278e.

⁶³ *Político*, 277d.

⁶⁴ *Eutífron* 6e, 4.

⁶⁵ *Sofista*, 226a8.

⁶⁶ *Primeiro Alcibiades*, 132d2-3.

⁶⁷ *Eutífron*, 6e; *Menon*, 72c.

como caso paradigmático cuja forma releva não só a essência da justiça, mas também o próprio agir justo⁶⁸;

3) Entretanto, ocasionalmente Platão substitui o método do paradigma pelo método da divisão⁶⁹, do esquema⁷⁰ ou do esboço⁷¹, os dois últimos mais próximos do sentido das imagens inferiores; assim, o método do paradigma tem por finalidade produzir a divisão ou separação entre o político e seus inimigos⁷²; ou para a mesma operação levar a eliminação de certas partes da analogia⁷³; ou ainda para determinar de que espécie algo se trata⁷⁴; enfim, o sol, enquanto fonte da visão, é paradigma para compreender o bem e a divisão proporcional da alma, também em analogia com a divisão de uma linha⁷⁵.

Em todos os casos mencionados uma analogia é paradigma quando consiste em visão comum de todas as analogias anteriores, assim como, o belo na arquitetura constitui uma simetria do todo com relação às proporções de cada parte. Na *República*, as analogias paradigmáticas serão a cidade, a linha, o sol e a caverna: (i) todos são casos de divisões de partes de conteúdos diferentes, (ii) em proporções iguais, (iii) tal que uma das partes também serve de regra geral que harmoniza as demais partes (por exemplo, a justiça é uma das virtudes e ao mesmo tempo harmonia entre as virtudes; o conhecimento noético é um grau extremo do conhecer, mas também é o critério para julgar todos os demais). Platão também oferece duas analogias para compreender a apreensão repentina do *nous*:

⁶⁸*República*, VI, 484c; 501b.

⁶⁹*República*, 532-533.

⁷⁰*Filebo*, 61a.

⁷¹*Político*, 268c.

⁷²*Político*, 279a1-7.

⁷³*Político*, 287.

⁷⁴*Alcibiades*, 132b.

⁷⁵*República*, VI, 508-509.

(1) Por um lado, lemos que o órgão visual do corpo é simultaneamente o que vê por meio da luz e funciona graças à mesma, bem como o *nous* quanto ao ser⁷⁶;

(2) Por outro lado, a alma é simultaneamente espelho e olho da essência⁷⁷, na medida em que precisa oferecer ao objeto uma superfície perfeita de receptividade e aproximar-se dele com sua parte mais semelhante, mais divina, o *nous*.

Conforme a analogia da luz do sol, os olhos do corpo somente podem ver através da luz, mas também podem vê-la, o que não ocorre com os demais sentidos. Analogamente, é por meio do ser que o intelecto pode visualizar os objetos, mas, tal como os olhos exercitados podem pouco a pouco se voltarem para o próprio sol (fonte de luz), o *nous* (intelecto, espírito) pode se voltar para o próprio *ser* por meio do *método esfregatório* da dialética. Para tanto, porém, a alma terá que ser purificada até tornar-se como um espelho límpido suficientemente receptivo, o que dirá respeito ao segundo aspecto do método.

A primeira analogia diz respeito à fricção metodológica dos quatro elementos do conhecimento e, a segunda, à purificação dialética das opiniões, que só se realiza no nível do “colóquio corajoso e sem inveja”. Vale a máxima enunciada na *República* (430 b): “A coragem é a salvação, em todas as circunstâncias, da opinião reta e legítima relativamente às coisas temíveis e as que não o são”. Os quatro modos do conhecer (inteligência, entendimento, opinião e suposição) se desdobram livremente na discussão e provocam o brilho da inteligência e da sabedoria, ou seja, provocam “a visão do ser e da parte mais luminosa do ser”⁷⁸, através de uma visão direta que revela a essência. Conforme nos esclarecerá Platão, isto significa que o pensamento discursivo, ainda que não seja capaz de nos levar ao *ser*, pode levar à

⁷⁶*República*, VII - 511.

⁷⁷*Primeiro Alcibiades*, 132d-133a.

⁷⁸*República*, VII-518c9-10.

“intuição” (*noésis*)⁷⁹. A *noésis* (intuição, intelecção) é o ato do *nous* (espírito, intelecto), capaz de perceber o *eidos* (Forma), mas a *noésis* não é função psíquica, assim como, o *nous* pertence à própria *physis* (natureza), embora somente a alma e não o corpo possa deles se aproximar.

Para podermos ler as considerações platônicas sobre a *noésis*, precisamos antes entender melhor como opera o método dialético em seus dois pilares sobre o *nous*, elevando-se ao princípio último, passando então a “vincular todas as conseqüências que dele dependem e descer, assim, a conclusão última”⁸⁰, avançando até o limite máximo da ordem do discurso.

13ª Lição: os lugares objetuais nos estádios da alma

Passaremos à leitura da *República* VI (509-511) com o intuito de desdobrar o caráter “esfregatório” do método. Os argumentos desta passagem partem de uma investigação ontológica sobre a diferença entre os ‘dois lugares’ em que a alma pode se encontrar quando considera os dois tipos de objetos aos quais pode se dirigir. Partiremos da diferença relativa aos quatro segmentos da alma. Platão nos fala em suas quatro operações:

1º) O lugar visível e o lugar inteligível são dois;

2º) Cada um divide-se em dois segmentos distintos segundo a claridade e obscuridade;

3º) O lugar visível corresponde à seção das imagens divididas em sombras e reflexos (na água e nos corpos);

4º) No lugar inteligível dos objetos, por sua vez, teremos:

⁷⁹*República*, VII-518 c9-10.

⁸⁰*República*, VII/518c9-10.

(a) Em uma parte a alma serve-se dos objetos como de imagens, imitando-os, sendo forçada a investigar a partir de hipóteses para a conclusão, sem poder caminhar aos princípios: a geometria, aritmética e ciência do gênero admitem o par e ímpar, figuras, espécies de ângulos, dando-as por sabidas e consideram-nas como hipótese, sem supor necessidade de prestar conta, por serem tomadas como evidentes por si mesmas, de onde partem e concluem. Consideram figuras visíveis, mas raciocinam segundo o quadrado ou a diagonal em si, servindo-se dos desenhos (sombras e reflexos) como de imagens, procurando ver o invisível por meio do pensamento. Assim se servem de hipóteses para a investigação sem irem aos princípios, *por não poderem se elevar acima das hipóteses*, utilizando como imagens os próprios originais com que se fazem os objetos da seção inferior.

(b) Em outra, dispensando as imagens, parte-se de hipóteses e conduz-se ao princípio absoluto por meio apenas de Ideias. Estas, o raciocínio atinge pela dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, ponto de apoio para chegar àquilo que não admite hipótese, que é o princípio de tudo, fixando-se em todas as consequências até chegar à conclusão, passando de umas as outras e terminando em Ideias.

Portanto, temos os seguintes modos relativos às ciências que trabalham com hipóteses: I. Inteligência; II. Entendimento; III. Fé (opinião); IV. Suposição.

Platão fornece ainda uma segunda maneira de visualizar este paradigma. Há dois *topos* (τόπος) onde a alma busca objetos: *topos horatós* e *tópos noetós* (lugar visível-sensível e lugar inteligível-intuitivo). O que distingue estes lugares é a obscuridade ou clareza dos seus objetos, daí serem chamados genericamente *dóxa* (δόξα) e *episteme* (ἐπιστήμη) (opinião e ciência). Tais objetos são mais obscuros na medida em que

estão mais próximos das imagens de corpos sensíveis e mais claros quando destes se afastam: reflexos são imagens não diretamente de corpos, bem como, o desenho de um círculo é a imagem de algo incorpóreo, um objeto intelectual. Assim, enquanto no *topos horatós* se pode distinguir como temas a *dóxa*, a *eikasia* (εἰκασία, suposição)⁸¹ e a *pístis* (πίστις, fé)⁸², no *tópos noetós* distingue-se *dianóia* (διάνοια, demonstração)⁸³ e *noésis* (νόησις, intuição)⁸⁴. Quando a alma se encontra com seus objetos no lugar do intelecto (*noetós*), ou os mostra à luz da divisão *dianoemática* (demonstrativa) ou à luz de um modo direto de *mostrar* ou fazer ver. A distinção em questão é entre *demonstração* e *mostração* (exposição, revelação), a primeira indireta, por depender de uma hipótese não mostrada, a segunda direta, por mostrar a *Ideia* exclusivamente desde outras formas igualmente mostradas ou vistas.

Nos três primeiros casos (*eikasia*, *pístis* e *dianóia*) é sempre da imagem que o conhecimento depende: mesmo o geômetra, apesar de supor o círculo objetivo, investiga-o através de sua imagem num desenho ou na imaginação. Aqui, a hipótese, que é uma imagem, ainda é objeto de culto, uma crença demonstrativa. Podemos traduzir *noésis* por “intelecção”, com a ressalva de que esta não seria efeito do intelecto em sentido de raciocínio lógico; ou por “intuição”, com as ressalva que este termo não seja compreendido anacronicamente em sentido psicológico e que não esqueçamos que *dia-nóia* e *noésis* são, no grego, palavras de raiz comum. A tradução de *dianóia* por “demonstração” não pode ocultar sua relação terminológica com *noésis*, “intuição” como um *mostrar* direto que não passa pelo jogo *demonstrativo* que esfrega as teses entre si.

⁸¹ *República*, 511e.

⁸² *República*, 506c.

⁸³ *República*, 533d.

⁸⁴ *República*, 533e.

Vejamos a seguir uma esquematização dos dois *tópos* (lugares) desde onde o intelecto parte para compreender seus objetos:

TÓPOS	GÊNESE	SEGMENTOS (divididos cf. a claridade ou obscuridade)	Conhecimentos
<i>Tópos Horatós</i>	Imagens nos corpos: sombras, reflexos	<i>Eikasia</i>	Suposição
	Imagens na água: reflexos, crenças	<i>Pístis</i>	Opinião, fé, crença
<i>Tópos Noetós</i>	Objetos como imagens	<i>Dianóia</i> : Parte das hipóteses para a conclusão sem poder elevar-se aos princípios.	Geometria, aritmética e ciência do gênero
	Ideias	<i>Noésis</i> : Parte de hipóteses de fato para o princípio absoluto que não admite hipóteses, somente por meio de Ideias.	Dialética

Notemos que Platão usa o termo “elevar-se” em referência às hipóteses. Fala-nos em “elevar-se sobre as hipóteses” apenas através de Ideias-Formas quando capaz de ir aos princípios. A Ideia não é o início (*arché*, princípio) que serve de fundamento para a analítica demonstrativa de conclusões futuras. Antes, sendo a Ideia o ponto mais alto, pode ser o resultado (gnosiológico) da síntese problemática, do efeito de fracasso da alma consigo mesma no processo demonstrativo, provocando uma reminiscência específica. São elas:

(1) ou a alma parte de imagens, como imitações em forma de simulacros, e chega às conclusões;

(2) ou parte de imagens na forma de hipóteses até as conclusões que, neste caso, estarão orientadas por imagens iniciais (sua *arqué* não é verdadeiramente intelectual ou “mostradora” na medida em que é uma imagem);

(3) ou, enfim, parte de hipóteses como mero ponto de apoio, já que reconhecidas como imagens, para retornar (e não avançar) aos “princípios” efetivamente “mostradores” do objeto.

14^a Lição: a questão dialética como função retroativa do *nous* à *arque*

Tudo o que tratamos até aqui se derivou do tema inicial da função filosófica da *Demora*. Agora iremos ingressar em uma segunda grande estratégia do método dialético, a função da *Parada* e do *Retorno*.

Como o intelecto pode voltar intuitivamente ao seu princípio desde o qual opera? Essa pergunta equivale a indagar por que e como Platão realiza metodologicamente uma *parada* nos diversos momentos investigativos dos diálogos e um *retorno* aos pontos anteriores? Quando lemos a *República*, nos deparamos com a aplicação frequente deste movimento de retorno. Que movimento é esse e qual sua função? Sabemos que este movimento de retorno é o que explica porque a Ideia, encontrada no fim do processo dialético, mostra-se à alma ou é intuída como estando num lugar anterior, como se os objetos puros fossem um passado para o *nous* (espírito, intelecto) enquanto causa material do conhecimento, ainda que um futuro para a *dianoésis* exercida por ele. Os diálogos platônicos possuem caráter dramático, dado que os personagens se encontram em aporia diante da problemática produzida pelas questões, quando dialeticamente colocadas. A dialética platônica caracteriza-se por um *método problemático*, que contém dois eixos, um aqui

chamado “método esfregatório” e outro “método purgatório”⁸⁵ (termo provavelmente oriundo da medicina ou devido a analogia que Platão fará entre filosofia e medicina). Uma questão inicial leva à postulação de teses possíveis e da pura possibilidade se extrai não uma solução, mas outra questão. Todo método esfregatório que discutimos até aqui se refere àquela iniciação persuasiva no domínio do *lógos* pela dialética.

Reconsideremos a estrutura musical do discurso platônico: “Ou não saberemos nós que tudo isto é o prelúdio da ária que temos de aprender?”⁸⁶. Esta estrutura musical do discurso dividiu-se em três Estádios: Persuasão, Despertar e Libertação. E Platão, nesta passagem, chama de “prelúdios”, em outros lugares “rapsódia”, aquelas ciências mais bem principiadas, cujas hipóteses que lhes servem de princípio são retiradas de imagens intelectuais e não sensíveis (como a matemática, a astronomia e a geometria). Neste sentido, filosofar é escutar esta musicalidade, distinguindo seu prelúdio e árias e, nestes, o coro (narrativa dramática da discussão), os deuses (a verdade), os personagens (teses dos interlocutores) e o palco (a cidade). Esta estrutura musical do discurso filosófico pode ser dividida em três aspectos:

- (1) A preparação inicial do problema;
- (2) A secundariedade dos objetos de referência diante da primordialidade do objeto em si;
- (3) A demora do discurso, sendo que *o método problemático* ainda exige:
 - (a) um processo de Repetição das perguntas e teses;
 - (b) e a Parada, Repetição, Desvio e Retorno da questão dialética em seus desdobramentos.

⁸⁵*Sofista*, 229e-4.

⁸⁶*República*, VII-531e.

Esta questão dialética corresponde à modalidade do método problemático e tem por função teórica agir *desconstrutivamente* sobre o *éidolon* (a imagem, cujo exemplo comum são as artes) para o *nous* (o intelecto, cujo exemplo comum são as ciências matemáticas) e, *retrospectivamente*, deste para a *arché* (onde não há nem imagens, nem discurso, nem essências em última instância, “já que o bem não é uma essência, por estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder”⁸⁷). A desconstrução parte da imagem e se dirige para a essência e a retrospectão aprende com esta para lograr dirigir a visão para a Ideia. A *República* é escrita neste *duplo movimento da memória*: desconstrução e retrospectão. A analogia para isto são os momentos musicais. Esta é a técnica platônica, seu método problemático, cuja função dialética é desconstruir imagens por meio da *contradição*, parar e demorar por meio de *paradigma* se retroagir aos princípios no intelecto por meio da essência. Ler um diálogo é eleger as etapas deste movimento que são sempre legíveis nas questões e nas manobras questionadoras que Platão coloca a seus interlocutores.

A questão dialética respeita ao seguinte modelo genérico: inicialmente se coloca um problema através de uma indagação persuasiva sobre as imagens sensíveis; posteriormente se refaz a mesma questão através de uma forma interrogativa baseada em imagens intelectuais. Como existem dois *tópos* para o começo do conhecimento, o modo platônico de questionar é realizado de acordo com a teoria segundo a qual há uma direção da sensibilidade e outra da intuição que, por ser retrospectiva, se dá por reminiscência. É com o objetivo de auxiliar seu interlocutor na reminiscência da Ideia e do princípio necessário que está por trás de uma problemática que Platão discorre de forma demorada e lenta, desconstrutiva e retrospectivamente.

⁸⁷*República*, VI-509b.

Consideremos este duplo movimento. O critério é ir de um começo até o princípio. Portanto, metodologicamente podemos distinguir:

- (1) a Questão Inicial, caracterizada como questão-inicial-retórica colocada no começo e abandonada ao final;
- (2) e a Questão Principal, como questão-inicial-dialética que se ignora inicialmente, mas mostra-se (*noésis*) ao fim como aquilo que deveria estar colocado desde o início.

Expliquemos: um problema ou fato é inicialmente mobilizador da reflexão em função da coisa ou imagem de coisa mobilizadora, mas posteriormente recoloca-se como questão pelo ser daquela coisa. Tratamos disso ao final de nossa 3ª Lição. Neste sentido, a *República* é mais um exemplo do jogo dialético entre a pergunta inicial e a pergunta principal, pois neste diálogo (1) a questão inicial é pela justiça no indivíduo, que se tece dialeticamente em digressões em outras direções para a sua melhor elaboração e apropriação, (2) cujo preparo psicológico e científico produz posteriormente uma parada e retomada através de um escopo ontológico próprio para a sua solução.

Na próxima Lição veremos uma última consideração metodológica para que no Capítulo II possamos aplicar esta “introdução à dialética” aos argumentos da *República*.

15ª Lição: “método purgatório”

Vimos como a justiça é investigada, na *República*, segundo o *método problemático dialético*. Este se move desconstrutivamente do *éidolon* ao *nous* e retrospectivamente deste à *arché*. Este problema se elabora através de um interrogatório que vai da *questão retórica* inicial até a *questão principal* final. Platão se utiliza da retórica e da lógica como

imagens da definição das coisas, assim como, admitirá certa relevância da política e da ciência, mas sustentará sempre suas críticas contra a sofística e algumas artes pictóricas. Todo este caminho passa por três etapas da retórica, que o interlocutor amante de si mesmo chamará de “desnecessária preparação inicial do problema”, “ausência da colocação imediata do objeto” e “demora do discurso”. Mas esta demora ocorre pela necessidade discursiva de Parar, Repetir, Desviar e Retornar ao problema inicial, segundo os Estádios que a investigação precisa passar neste processo para chegar ao *eidos*. Porém, toda esta metodologia explica como uma filosofia problemática discorre, mas não por quê. A resposta diz respeito às Ideias mais difíceis de desconstruir, por dependerem não só do amor sensível e a crença naturalista no mundo mutável, mas também do amor próprio somado à crença num auto-senso positivo. Como já vimos, uma opinião acerca de algo sensível é um culto das aparências imagéticas, mas uma opinião acerca de um valor é um culto ao próprio bom-senso, este mais difícil de desconstruir pela contradição.

Consideremos como este método é aplicado na *República*. Platão inicia questionando o que é o homem e a vida justa (Livro I), então, abandona essa questão inicial e passa a investigar a justiça na cidade (Livro II-V), cuja incompletude da resposta obriga a questionar a justiça em relação à educação do *nous* (Livro VII), antes de esclarecer por que a vida justa é melhor e preferível na cidade (Livro VIII-X). Conclui-se que existe uma relação entre a Ideia (Forma) moral e a educação. Deste modo, a questão ‘o que é a justiça?’ move-se de um Estádio individual para outro geral mediante o seguinte argumento: se finalidade da justiça é produzir o maior bem possível e se somente é possível ser justo em uma sociedade justa, então a justiça no indivíduo e na sociedade deverá ser similar. Restará apenas responder ‘como é possível alcançar a justiça?’, o que será respondido a partir do livro VI.

O diálogo *Sofista* é auxiliar neste ponto: nessa obra, os educadores conhecem dois métodos, um “tradicional” e um “purgatório”⁸⁸. O método purgatório das opiniões possuiria os seguintes passos⁸⁹:

(1) “Propõem, ao seu interlocutor, questões as quais acreditando resolver algo valioso ele não responde nada de valor.” Estas questões têm por característica insistir na indagação sobre o ser de um objeto, de forma a especificar exaustivamente as posições contrárias possíveis, o que normalmente termina por *confundir*, *admirar* ou *cansar* o interlocutor. O que há de novidade nesta passagem, em relação àquela que consideramos anteriormente acerca do caráter “esfregatório” do método, é que aqui se fala do “valor” que um interlocutor crê ter sua solução, o amor em seu próprio senso opinativo.

(2) “Depois, verificando facilmente a variedade de opiniões tão instáveis, colocam sem cessar as opiniões à prova, as *aproximam* em seus raciocínios e as *confrontam* umas com as outras.” Neste segundo momento, a *verificação das opiniões* consiste numa reconsideração técnica das posições antes enunciadas pelo interlocutor que, conforme o passo anterior, agora se encontra em questão. Trata-se de verificar que duas teses até então concebidas isoladamente sem problemas são contraditórias, o que acarreta uma questão de segunda ordem, chamada “confronto”, ou seja, questiona-se pelas questões até então colocadas.

(3) “Por meio deste confronto, demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias.” Assim se chega à colocação do princípio de não-contradição, o que significa que este procedimento metodológico sobre os

⁸⁸ *Sofista*, 229e-4.

⁸⁹ *Sofista*, 230b-d.

valores opinativos acompanha até aqui o uso da contradição na desconstrução das imagens.

(4) “Ao percebê-la, os interlocutores irritam-se contra si mesmos, mas se tornam conciliadores com os outros e, desta maneira, são libertados das opiniões arrogantes e intransigentes”. O sentimento de “irritação consigo mesmo”, para além da *admiração*, marca que, neste aspecto do método, o que está em questão é a desconstrução do valor fundado no amor de si.

Resumidamente, temos os seguintes passos:

- (I) *Admiração, cansaço ou confusão;*
- (II) *Confronto;*
- (III) *Contradição;*
- (IV) *Irritação intelectual.*

No início da *República* pergunta-se provisória e retoricamente o que é a justiça: o ato de Sócrates agradecer Trasímaco consiste na aplicação de uma *benevolência* para com o interlocutor⁹⁰, a ser observada em toda discussão, tal como na *Carta VII* (344 b6). Isto se deve ao fato de que não seria possível atacar diretamente a suposição pessoal em que cada um acredita estar com a verdade, devendo-se ser solícito com o interlocutor até que este ataque purificador se dê a partir dele mesmo. O efeito disto será a libertação da alma que, conforme o Livro VII da *República*, é a verdadeira libertação e finalidade do conhecimento purificador e direcionador da alma. A libertação é a finalidade deste método: “Aí está a melhor de todas as libertações para o ouvinte e a mais sólida para quem a sofre”⁹¹, o que, segundo o *Górgias*, é a mais bela e útil. Tal método não se sustenta enquanto é tecido, mas segue

⁹⁰*República*, I-354a.

⁹¹*Górgias*, 511c.

um critério: “Há, na realidade, um princípio que inspira aqueles que praticam este *método purgativo*; o mesmo que diz, ao médico do corpo, que da alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, até que se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, nada além”⁹². A analogia que Platão usa para exprimir este princípio, do método purgatório, é a medicina, no sentido de que o método é purgativo por produzir purificação como princípio de tratamento, sendo que aquilo de que se deve purificar são as opiniões contraditórias. Tal como anteriormente se utilizou a música como imagem do método, agora a medicina serve de analogia na medida em (i) o médico deve conhecer o que temer e o que esperar sobre a saúde⁹³ (bem) e doença (mal), (ii) de modo a medir o *pharmakon* purificador a ser prescrito ao paciente.

Platão divide as artes da medida (*métron*) em duas⁹⁴:

(1) Primeiro, as que medem o número, altura e largura, comprimento e velocidade, ou seja, a medida desde o contrário, caso em que *métron* significa a relação entre grandeza e unidade.

(2) Segundo, as que medem a relação do justo meio ou as determinações que estão entre dois extremos (conveniente, oportuno), caso em que medida significa critério do verdadeiro ou do bem ou ainda justa medida, harmonia ou ordem⁹⁵, por exemplo, na sentença “o melhor é a medida” ou,

⁹²*Sofista*, 230b-d.

⁹³*Laques*.

⁹⁴*Político*, 284e.

⁹⁵*Filebo*, 24 c-d

como pretendeu Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas”.

Quando a medicina é pensada no segundo sentido, então serve de paradigma, pois o *lógos* (discurso) é ele mesmo um *pharmakon* (tanto remédio quanto droga). Quanto a este último, existe um ponto onde se sustenta a possibilidade de alguém admirar-se com as teses contraditórias, uma ‘vergonha de si’, num primeiro momento manifestado como ‘irritação consigo mesmo’. Platão está criticando os diversos tipos de autoridades referentes ao conhecimento, que seriam:

(1) Autoridade anímico-pessoal (interna): o senso de verdade de cada um que, por amor de si, não quer abalar-se;

(2) Autoridade de senso-comum (externa): *endóxas* (opiniões mais bem aceitas) enunciadas por indivíduos, cuja fama dá força as suas teses, como o sofista, o poeta, o político e o retórico;

(3) Autoridade do *tópos* intelectual (externo): intuição da Ideia em si via um método de investigação, cujo *daimon* (gênio) de Sócrates seria exemplar.

Esta pedra de toque, este abalo no próprio senso, é sempre um efeito contra a autoridade, tal como são autoridades de senso externo o sofista, o poeta e o retórico, diferentemente do *daimon* (gênio) de Sócrates, não psicológico já que externo, porém capaz de levar a uma autoridade livre de todo contrassenso, a verdade. A admiração com as teses contraditórias que aparentavam verdade imagetivamente e a vergonha de si diante das próprias contradições internas, um eixo metodológico *esfregatório* e outro *purgatório*, formam o método *problemático* dialético de Platão.

Poderemos agora tomar como exemplo a justiça, tema central para a constelação de questões que compõem a *República*, e descrever como Platão executa a iniciação filosófica segundo o método até aqui estudado.

Capítulo II

A imagem no discurso filosófico

Introdução

Aplicaremos os princípios do método no primeiro grande passo da investigação - a imagem. A compreensão dos passos acima descritos servirá de orientação para não faltarmos com a lógica interna dos textos de Platão. Os princípios estudados foram às funções da imagem e os tópicos que constituem seu conteúdo, a contradição e a qualidade. A imagem se explicou segundo Estádios e estes segundo dois critérios metodológicos gerais: o método esfregatório e o método purgatório. Precisaremos ir e vir na consulta do livro, folheando suas páginas e conferindo suas citações, bem como estabelecer ligações entre elas, observando critérios próprios a cada uma. O mesmo deve valer para o uso dos outros *Diálogos* de Platão, quando forem necessários, pois ainda que não se deva pecar em buscar referências que fogem do nosso assunto, tornando a investigação demasiadamente penosa, também não se pode perder os pontos primordiais.

Para um melhor aproveitamento do texto que se segue, é aconselhável uma leitura prévia da *República*. Deve-se ter em conta que nesta obra Platão utiliza-se de diversos personagens para representarem tipos de discursos (conforme ficou descrito no capítulo anterior): Sócrates expressa o processo dialético, Céfalo a boa opinião baseada na experiência, Simônides enuncia a concepção poética, Trasímaco defende uma abordagem sofística, Polemarco fornece uma concepção política e Glauco exemplifica um interlocutor pouco apegado ao amor próprio e capaz de aceitar as idas e vindas da dialética.

16ª Lição: enunciados imagéticos e contradição qualitativa na imagem

Na *República*, a dialética começa com a pergunta pelos benefícios de uma vida justa, inicialmente atestada por Céfalo, e leva a pergunta “o que é a justiça?”. Há diversos momentos retóricos da questão inicial, até chegar à formulação da questão principal. Ao todo, teremos os seguintes passos na formulação da questão retórica inicial:

- 1) Primeiro momento da indagação: quais os benefícios de uma vida justa?
- 2) Segundo momento da indagação: é melhor ser justo ou injusto?
- 3) Terceiro momento da indagação: o que é a justiça em uma pessoa?
- 4) Quarto momento da indagação: o que é a justiça em uma cidade?

O mesmo podemos ler em uma conhecida passagem do *Mênon*, a propósito da virtude: “Quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é? [...]. Mênon, procurando uma só virtude, encontrei um enxame delas pousado junto a ti. E, aproveitando esta imagem do enxame, se eu perguntasse sobre o ser da abelha, o que ela é, disseses que elas são muitas e assumem toda variedade de formas, [...] dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outras quanto a serem abelhas, ou quanto a isso elas em nada diferem?”⁹⁶. O fracasso em responder a questão inicial “a virtude pode ser ensinada?” leva a uma crise que obrigará colocar uma questão

⁹⁶*Mênon*, 71-72.

definicional, “o que é a virtude?”. O que se procura é a definição de virtude que – conforme a analogia com a abelha – apesar de existir em diversos números e tipos, deverá ter algo em comum para que todos os casos variados mereçam sempre o nome de “virtude”.

Antes de Platão, os chamados filósofos pré-socráticos questionavam as *causas* e *princípios* das coisas. A natureza (*physis*) era compreendida como princípio material do movimento de si mesma e inerente às coisas, isto é, a natureza era a ordenação de diversas matérias em movimento e cada coisa era, por sua vez, ordenação das mesmas matérias elementares. Sendo a natureza movimento da matéria, elegeram quatro matérias primordiais. Água, fogo, ar e terra são as forças motoras e motrizes do mundo, a exemplo das marés, dos vulcões, das tempestades e dos terremotos, ou, nos seres vivos, do sangue, dos impulsos, dos gases e dos ossos, respectivamente. Por exemplo, concluíam que baleias são peixes porque seu movimento vital determina-se pela força motora e material da água. O equívoco estava em pressupor princípios, causas e regras lógicas antes de definir o que uma coisa é em sua essência. Não se pode pretender dizer a que tipo de classe algo pertence, como se divide, de onde se origina, como ocorre ou como se classifica, sem antes responder a pergunta pelo seu ser. Neste sentido, conhecer o que é implica em conhecer o que não é uma coisa, já que “são objetos de uma mesma ciência”⁹⁷, de forma que “basta definir o ser para poder definir o não-ser”⁹⁸.

Consideremos outros exemplos de Platão: no *Cármides* (167), o sábio sabe o que sabe e o que ignora; no *Eutífron* (5c-d), a definição de piedade exige igualmente a definição da impiedade; no *Íon* (531d), o juízo poético sobre a boa expressão permite o juízo poético sobre sua má expressão;

⁹⁷ *Fédon*, 97d.

⁹⁸ *Sofista*, 250e.

no *Filebo* (31b), o estudo do prazer só é possível quando se estuda também a dor; no *Mênon* (72a), o conhecimento das virtudes implica o dos vícios; e na *República* é necessário investigar a justiça e a injustiça e se cada qual é preferível ou rejeitável como inclusão possível da problemática de uma mesma ciência. Duas teses, com critérios diferentes, serão apresentadas sobre o justo e o injusto e, em ambas, dever-se-á averiguar se aos contrários se predicou o mesmo, se se ofereceu uma imagem segundo a mesma qualidade, rejeitando ambos os contrários ou preferindo-os.

Vejam agora o percurso metodológico realizado na *República*, segundo o método que estudamos no capítulo I.

1. *Questão Retórica Inicial.*

A *República* (Livro I) inicia-se com uma demora ao colocar a justiça como objeto de investigação: o personagem Sócrates pergunta ao ancião Céfalo se uma vida justa contribui para uma boa velhice⁹⁹. Há uma etapa inicial, aparentemente de caráter apenas retórico, antes de surgir no texto o seu objeto. Logo depois, a entrada de Polemarco como herdeiro do diálogo de Céfalo diz que a partir dali começa nova etapa: “deixo-vos na discussão – disse Céfalo –, pois tenho que ir trabalhar no sacrifício. Então não sou eu – disse Polemarco – o teu herdeiro?”¹⁰⁰. Porém, toda a *República* está estruturada neste primeiro momento, que oferece os objetos centrais que a investigação sobre a justiça deverá passar. Que a fala inicial do diálogo com Céfalo seja sobre a *velhice*, aparentemente desconectada do restante da obra, implica a condição mortal de todo humano numa cidade, no que se situa a justiça. A “boa velhice” é a imagem retórica que prepara o tema da justiça em geral. Céfalo deixa claro que é a velhice e a morte

⁹⁹*República*, I-327a-331.

¹⁰⁰*República*, I/331e.

que colocam comumente a questão de se é vantajoso levar a vida de forma justa ou não. Por isso ele trata da velhice segundo quatro critérios:

- (a) o prazer (paixões),
- (b) o bem-estar (felicidade),
- (c) a utilidade (riqueza),
- (d) e o caráter.

Estes itens serão desdobrados ao longo da *República* como:

- (a) objeto de amor do corpo e da alma,
- (b) virtudes,
- (c) economia da cidade
- (d) e o problema da natureza e educação da alma.

E isto de tal maneira que, em Céfalos, a velhice é compreendida como uma *libertação* (das dívidas e injustiças cometidas), tema que irá advir na obra após a definição de justiça.

Vejamos cada um destes elementos morais:

(1) *Diálogo (e o prazer no diálogo)*: a primeira discussão de Sócrates diz respeito à possibilidade da própria discussão, onde se afirma que a persuasão não é possível se o interlocutor recusar-se a ouvir¹⁰¹. Note-se que o fundamento oferecido a isto não é o conhecimento, mas o prazer do diálogo, o que aumenta com a velhice (o que a torna boa).

(2) *Dos prazeres físicos (e a boa disposição de ânimo)*: as causas do mal-estar ou mau-viver da velhice são (a) a saudade dos prazeres da juventude, gozos do amor, bebida, comida e outros bens corporais, e (b) os insultos sofridos pelos parentes.

¹⁰¹ *República*, I-327e.

A ocorrência da noção de “saudade” é importante por implicar uma relação com o passado na velhice, ou seja, na ação de um homem em sua vida pública. O mesmo vale para os insultos provocados pelos outros quanto ao próprio presente da velhice. Em todo caso o problema é o mal-estar que esta etapa da vida acarreta.

(3) *Do caráter*: a felicidade e o bom-viver ou bem-estar da velhice são definidas como libertação das paixões. Assim se resolve o item 2 do mal-estar: a causa das paixões e dos insultos parentais é o caráter da própria pessoa: se sensato e bem disposto, a velhice é menos penosa; se é mau caráter, a juventude e a velhice serão penosas. O problema inicial da mortalidade individual perante a vida pública levou a uma psicologia dos valores morais.

(4) *Da riqueza*: advém como contraponto à possibilidade da riqueza tornar a velhice agradável e, na sua falta, causar-lhe mal-estar. Porém, a favor da tese anterior, constata-se que aqueles que por si mesmos adquirem riqueza, estimam-na em dobro que outras pessoas, tal como os poetas amam seus versos e os pais amam os filhos, sendo de difícil convívio por não exaltarem outra coisa. Assim se pode valorar a riqueza desde outro lugar, o próprio problema da mortalidade: próximas da morte as pessoas são acometidas de temor e preocupação por questões antes ignoradas, sobre as injustiças a serem expiadas no *Hades*, o que lhes afeta a alma. Devido ou a debilidade da velhice ou visão das coisas do além por se estar mais próximas delas (não se pode decidir), os indivíduos passam a examinar suas injustiças por temor e atemorizam-se ainda mais segundo as injustiças que encontram na própria vida, despertando muitas vezes no sono ou ficando em expectativa de desgraça. Diferente daquele que não encontra injustiça em si, sentindo doce esperança, “bondosa ama da velhice”, segundo Píndaro. Assim é que a riqueza pode ser auxiliar no pagamento das dívidas caso existam, tornando a velhice tranquila e a morte honrosa.

(5) *Da justiça*: portanto, a riqueza é positiva não para todo homem, mas para o comedido e prudente, que não ludibriou ninguém pela mentira nem ficou a dever aos deuses ou homens, podendo morrer sem nada dever, segundo a contribuição da riqueza.

Assim, o problema que lemos é o da justiça em função da mortalidade. Esta é a introdução da “música dialética” ou a iniciação no problema, o que não pode ser perdido de vista ao longo da investigação.

LIVRO I	QUESTÃO INICIAL MOTIVADORA - VELHICE COMO LIBERTAÇÃO: Prazer (paixões), bem-estar (felicidade), utilidade (riqueza) e caráter.
1. Diálogo e o prazer no diálogo	A persuasão não é possível se o interlocutor recusar-se a ouvir (I.327e). Fundamento: prazer do diálogo, o que aumenta com a velhice.
2. Dos prazeres físicos e boa disposição de ânimo	Causas do mal-estar ou mau-viver da velhice: (1) saudades dos prazeres da juventude; (2) insultos sofridos pelos parentes.
3. Do caráter	Bem-estar da velhice: libertação das paixões. Logo, a causa das paixões e insultos parentais é o caráter da pessoa: se sensato e bem disposto, velhice menos penosa; se é mau caráter, a juventude e a velhice serão penosas.
4. Da riqueza	Aqueles que por si mesmos adquirem riqueza, a estimam em dobro que outras pessoas. Próximas à morte as pessoas passam a examinar suas injustiças por temor, diferente daquele que não encontra injustiça em si, doce esperança, “bondosa ama da velhice”.
5. Da justiça	A riqueza é positiva para o comedido que não ludibriou ninguém pela mentira nem ficou a dever aos deuses (piedade) ou homens (justiça).

2. *Desvio Purgativo da Questão Inicial.*

A questão inicial se desdobrará nas teses possíveis acerca da justiça, a serem *metodologicamente purgadas*. Como o problema inicial é sobre a qualidade de vida do indivíduo idoso frente ao seu passado público e seu futuro mortal, Platão iniciará a investigação pela justiça no indivíduo, desviando-se à justiça nos mitos e, enfim, retornando à justiça na cidade. Em uma primeira grande Ária da *República*, são analisadas duas teses sobre a essência da justiça e, no interior desta parte, são operados Desvios metodológicos para dar conta das condições destas posições:

Hipótese 1 (Polemárcos): dizer a verdade e restituir o que se recebeu.

A discussão prossegue com Polemárcos referindo-se à autoridade poética de Simônides, segundo o qual “justo é restituir a cada um o que se lhe deve”. Devemos ler nesta asserção não uma *definição*, mas uma *imagem*, pois uma “definição” que não dê conta de todos os casos de ‘justiça’ não é uma definição satisfatória, mas ainda se mantém no âmbito da imagem de ‘justiça’. A justiça é restituir a cada um o que lhe convém, é a restituição do que é devido. Sendo esse enunciado apenas uma definição aparente, então sua condição de imagem merecerá críticas.

As objeções de Platão terão por função preparar o caminho à contradição em termos, acarretando a necessidade de passar à análise de outra tese possível. Para que se possa colocar a possibilidade à prova, o método nos diz que é preciso tornar problemático o juízo da Hipótese 1. Por exemplo, a hipótese afirma que é justo devolver ao proprietário o que lhe é de direito, entretanto não seria justo devolver uma arma a um amigo que, ao retornar de viagem e exigir sua restituição, encontra-se privado de razão e lucidez. Não sendo justo restituir um bem a alguém privado de razão, o justo é fazer o bem aos amigos e nunca o mal (entendendo-se

por amigo alguém de razão confiável capaz de assumir sua posição política correta), pois a restituição do que se deve não é direita se não for amigo aquele que recebe o que se restitui.

Formalizemos as quatro objeções apresentadas por Platão quanto ao conceito puro de dever, que precisa passar pelos seguintes critérios: autonomia (razão), utilidade e amizade. Vejamos:

Objeção 1 segundo o critério da razão (sanidade).

Problema 1: como restituir o devido a alguém privado de razão?

Suposição 1: o justo consiste na verdade e, segundo esta, restituir aquilo que se tomou de alguém;

Suposição 2: destas mesmas coisas, umas vezes é justa, outras, injusta fazê-los.

Imagem (a): A primeira imagem é dada através de um exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo e, depois, tomado de loucura, a reclamasse, não seria justo restituí-la nem consentir em dizer-lhe toda verdade¹⁰².

Objeção 2 segundo o critério da utilidade.

Problema 2: o Problema 1 mostrou que a Hipótese 1 tem por critério o conceito de *dever* no sentido de “conveniência”, porém “o que é devido” não pode ser considerado universalmente como conveniência. A imagem aqui é tecida não por um exemplo, mas por uma analogia: assim como a medicina dá ao corpo os remédios, a comida e bebida e a culinária dá aos alimentos o tempero, também a justiça deve dar ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos. O problema que essa analogia levanta é o seguinte: como aplicar

¹⁰² Entendemos que Platão trata uma definição insuficiente como aquela que ainda se baseia em suposições ou hipóteses, o que corresponderia a certa modalidade de imagem.

ao conceito de 'justiça' o oxímoro referente à 'ajuda' e 'prejuízo'? Se, para quem não está doente, o médico é inútil, do mesmo modo a justiça seria inútil durante a paz. Do mesmo modo, assim como em 'finalidade do médico' não podemos incluir 'doença', mas apenas 'saúde' ou 'cura', também em 'justiça' não se poderia incluir 'produzi dano', mas apenas 'produzir o bem'. O expediente que elimina o oxímoro também refuta a suposta definição.

Solução: mas, assim como a agricultura é útil, a justiça é útil em tempos de paz ao permitir estabelecer contrato entre os concidadãos. Portanto, assim como o melhor parceiro para quem precisa de uma cítara é o citarista, o justo é o mais útil quando é preciso fazer uso de dinheiro como depósito com segurança, quando não há necessidade de usar o dinheiro, sendo este momentaneamente improdutivo ou inútil.

Mas, fazendo a viravolta, uma vez aceita esta imagem como solução da Hipótese 1, estabelece-se o problema que esta implica: se a justiça é útil para as coisas que não são utilizadas, o homem justo é uma espécie de ladrão e a justiça é uma arte de furtar para a vantagem de amigos e dano dos inimigos. Assim, conforme a *República I* (333), "em tudo e para cada coisa a justiça é inútil quando nos servimos dela e útil quando não nos servimos".

Objeção 3 segundo o critério da amizade.¹⁰³

Problema 3: ainda que se diga que a justiça é um dever relativo aos amigos, alguém pode parecer amigo quando não o é realmente. É natural amar a quem nos parece honesto e odiar quem nos parece mal. É justo prejudicar os injustos e ajudar os justos. Com isso, para muitos, quando errarem em seu juízo acerca dos homens, será justo prejudicar os amigos por serem maus aos seus olhos e ajudar os inimigos, por considerá-los

¹⁰³ *República*, I-334.

bons. Portanto, amigo é o que parece e é realmente honesto; e o mesmo sobre o inimigo. O que parece, mas não é, aparenta ser amigo, sem o ser. Deste problema segue-se a *refutação* da Hipótese 1, a definição de homem justo somente seria possível segundo um critério universal de “bem”.

Até aqui três problemas foram mostrados no interior da Hipótese 1, quanto às qualidades que ela enuncia para a *sanidade, utilidade e amizade*. Como sabemos, as qualidades podem ser contraditórias entre si num mesmo objeto quanto este for uma imagem ou corpo. Que o enunciado de Simônides e suas demais correções sejam uma mera imagem e não uma definição ficou demonstrado através desta tripla constatação da contradição qualitativa. Os homens se tornam piores em relação à perfeição humana quando se lhes faz mal. Portanto, passa-se a sintetizar este resultado através de uma nova analogia:

Imagem (b): assim como um músico não pode tornar os outros ignorantes na música por meio de sua arte, ou os tratadores de cavalo – com sua arte respectiva – tornar os outros incapazes de montar, os justos não poderiam tornar os outros injustos ou os bons tornarem os outros maus por meio de sua perfeição. E assim como a ação do calor é aquecer e não refrescar, a do homem bom é fazer o bem e nunca o mal, seja ao amigo seja ao inimigo. Portanto, referindo-se a justiça à perfeição humana, fazendo mal aos homens eles se tornam mais injustos. Note-se que isto não é a demonstração da essência da justiça nem sua definição, mas o conquistado pela purgação de sua imagem. Como isto se efetuou através de um princípio, o de contradição, a consequência de que “ao homem justo caberá a ação de fazer o bem a qualquer um” corresponde à descoberta da universalidade como exigência, a universalização do bem. Esta é a contribuição desta imagem.

Inversão de perspectiva:

Uma vez que ainda não se chegou nem na essência nem na definição da justiça, o critério da conveniência pode ainda ser retomado dentro de outra possibilidade, não mais a *razão*, a *utilidade* e a *amizade*, mas a *força*. Deste modo, a Hipótese 2 – que veremos a seguir – consistirá em aceitar a exigência de universalização que faltou à Hipótese 1, segundo o critério da conveniência que lhe era conteúdo. Trata-se de aplicar ao mesmo conteúdo o novo conceito descoberto, a forma à matéria. Para tanto, Trasímaco entrará no diálogo através de uma exigência metodológica, com o que Platão considera os passos que permitirão chegar ao juízo problemático acerca da possibilidade da Hipótese 1¹⁰⁴. Vejamos os passos metodológicos através dos quais Platão prepara esta reviravolta:

(1) A via do *interrogatório* de uma e outra tese, sem dar a réplica, limitando-se aos conceitos pressupostos, sem atacar o conceito temático, gera a dificuldade deste 1º passo em termos de falta de clareza e objetividade, conforme a crítica levantada contra Sócrates na *República* I (336b): “Se realmente queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade para refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar que dar a réplica”.

(2) A *simulação* de ignorância, levando à exaltação do interlocutor para incitar-lhe a falar, funcionará como persuasão ao discurso, de acordo com o que se lê na continuação da passagem anterior da *República* (I-336b): “E veja bem, não me digas que é o dever, ou a utilidade, ou a vantagem, o proveito ou a conveniência. O que disseres, diz-me clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei”. Neste instante, Sócrates entra na narrativa em primeira pessoa e simula: “Se

¹⁰⁴ *República*, I-336-337.

cometemos qualquer erro ao examinar os argumentos, tanto ele como eu, fica sabendo claramente que o nosso erro foi involuntário”. Sócrates admite que, para mudar de perspectiva quanto ao assunto discutido, ele mesmo deverá colocar-se em outro lugar metodológico.

(3) A *ironia*, que leva ao reconhecimento da ignorância, como exemplifica esta passagem da *República* (I-337a): “Mas acredita-me, meu amigo: parece que não temos força para tanto [...]. Ao ouvir isso, desatou num riso sardônico e exclamou: - Ó Hércules! Eis a célebre e costumada ironia de Sócrates!”.

(4) A *exigência da fala do outro*, que não é possível a discussão sem que o outro fale: “Mas, meu excelente amigo, como é que uma pessoa há de responder sem saber [...]. Mas é tu que, naturalmente, deves falar” (I- 337e).

(5) Por fim, a *maiêutica* (parto das ideias): “- Eis a esperteza de Sócrates: não quer ser ele a ensinar, mas vai a toda parte aprender com os outros, sem sequer lhes ficar grato” (338a).

Após esta crítica ao método, Trasímaco passa a dar sua definição de justiça. Porém, como veremos, não é capaz de compreender a pretensão metodológica da dialética, contradizer o caráter problemático de toda imagem. Trasímaco representa o *status quo* da Atenas da época, a democracia decadente, sustentando tanto uma definição imagética de justiça quanto o mau uso da razão por parte do indivíduo que vive nesta decadência, reunindo a definição insuficiente de ‘justiça’ tanto no individual quanto do coletivo. Seja como for, passemos a hipótese de Trasímaco que pretende superar a de Simônides.

Hipótese 2 (Trasímaco) - “A justiça é a conveniência do mais forte”¹⁰⁵.

Segundo esta hipótese, haveria apenas um modelo de justiça em todos os Estados, o que convém aos poderes constituídos: a justiça é a mesma em toda parte, a conveniência do mais forte. Diferentemente da poética de Simônides, a sofística de Trasímaco respeita o critério de universalização. Não se trata da justiça ser a vontade do homem fisicamente mais forte. A justiça é a instituição da lei, estabelecida conforme cada governo segundo sua conveniência, punindo os transgressores da lei a título de injustos. Nesta segunda hipótese, o método dialético deverá trazer para a ordem do juízo problemático o critério qualificativo “a injustiça é conveniência”.

Objeção 1 segundo o critério das leis.

A imagem de “mais forte”, como aquele que faz temer a lei, implica na presença de duas qualidades contraditórias: diz-se que a justiça é obedecer aos que governam e o justo é obedecer às ordens, mas os governantes, por engano ou ignorância, podem dar ordens que lhes são prejudiciais. Com isso, a justiça passaria a definir-se como dar ao mais forte o que lhe convém e o que não lhe convém. Assim, se fazer bem as leis é promulgar o que convém, e não as fazer bem é promulgar o que lhes é prejudicial, seria justo fazer o que convém e o que é prejudicial ao mais forte. Pois, os governantes prescrevem atos aos súditos, mas às vezes se enganam quanto ao que é melhor para si mesmos, mantendo como justo que os súditos lhes façam até mesmo aquilo que ordenaram mal por ignorância. Quando os governantes dão ordens que lhes são prejudiciais, dizer que é justo que os

¹⁰⁵ *República*, I-338.

súditos obedecerem consiste em admitir que é justo cometer atos prejudiciais aos governantes, quando estes involuntariamente os prescrevem aos súditos. Justiça é mandar segundo as leis, mas o governante deveria poder obedecer às mesmas leis sem prejuízo ao seu mandato. Portanto, o problema deve-se ao fato da hipótese de Trasímaco levar a admitir que justiça é simultaneamente mandar o obedecer.

Contra-Objecção 1:

Trasímaco responde que o problema apresentado é de segunda ordem, pois constitui apenas uma *parada* que pode ser resolvida. Por isso, rejeita a crítica de Sócrates considerando que o critério de universalização deve ser aplicado à função do governante como mais forte, mas não à noção de conveniência, fazendo a justiça passar a definir-se por aquele e não por esta. Platão nos esclarece, através das palavras de Trasímaco, que a conveniência do mais forte pode ser entendida não como o que este julga ser sua conveniência, na medida em que pode errar.

Imagem (c): para responder esta contra-objecção e devolver o critério de universalidade ao qualitativo “conveniência”, já que é este o *definendum* (aquilo a ser definido) da Hipótese 2, Platão retoma a analogia dos artistas e seus ofícios. A estrutura comum é a relação entre a ação (a arte) e suas qualidades. Não se chama de médico àquele que se engana quanto ao paciente precisamente por se enganar, nem de matemático aquele que se engana nos cálculos, mas assim os chamamos quando não erram. Do mesmo modo, chamamos artífice, artesão e governante os agentes que não se enganam quando cumprem a sua função. Aquele que tenta governar e erra não chamamos de governante. Como poderíamos chamar “governante” aquele que ao tentar dirigir um navio não sabe como fazê-lo? O governante não se engana na medida em que

está no governo, promulgando a lei que é melhor para ele e a ser cumprida pelos súditos. Enfim, com a crítica à imagem de governante, surge o critério para avaliar seu conceito pressuposto na Hipótese 2.

Objeção 2 segundo o critério do governante.

Continuamos a ler a mesma imagem analógica, quanto à arte em relação ao seu objeto ou finalidade, permitindo agora colocá-la como fim, em si mesma, tanto material quanto formalmente. Isto deverá valer também para a arte de governar caso aceitemos a generalidade da noção de “arte”: o verdadeiro médico é o que busca tratar o doente e não ganhar dinheiro; o piloto é chefe dos marinheiros e não marinheiro, o que não muda se ele está dentro ou fora do navio, já que não é piloto pelo fato de navegar; para o corpo, não basta ser corpo, tendo necessidade de outra coisa, a arte da medicina, que lhe restitui o que é útil, a saúde, por ser sujeito a defeitos que exigem a cura. Assim, o objeto de uma arte pode ser sujeito a defeitos, mas não a própria arte, que não pode carecer de outra para procurar o conveniente à sua própria imperfeição. A verdadeira arte é incorruptível e pura, é inteiramente o que é. Ser artista é justamente pretender alcançar os fins de uma arte, nunca forçar uma arte aos limites das habilidades de alguém. Esta analogia pretende estabelecer em que lugar se encontra a conveniência, ou seja, o bem que, por consequência, resulta do cumprimento da finalidade da arte sobre seu objeto. Assim, a medicina não procura a conveniência de si, mas a do corpo, nem nenhuma outra arte que domina e governa aqueles a quem pertence, prescrevendo o vantajoso não aos mais fortes, mas ao mais fraco e por ela governado. Do mesmo modo, portanto, todo governante busca à conveniência (o bem que se dá pela finalidade) daquele que governa (súdito, o objeto da arte de governar), de onde retira o sentido de sua profissão, com o que diz o que diz e faz tudo o

que faz, nunca a sua própria. A leitura deste argumento deve permitir eleger a introdução da noção de *finalidade* e *bem* como critérios para demonstração da universalidade. Este é o escopo desta analogia, já que não haveria analogia entre coisas que não guardassem algo em comum. Sem isso, o Desvio posterior na direção da Ideia de “bem” parecerá deslocado. O fato de que é este critério que interessa na imagem, e não a imagem mesma, fica explícito na contra-objeção prescrita a essa objeção 2, uma vez que Trasímaco se utilizará também de uma imagem, nem por isso adequada aos olhos de Sócrates (personagem que representa o processo dialético), ou seja, incapaz de auxiliar na direção da *definição*, segundo Platão.

Contra-objeção 2 segundo o máximo valor da injustiça.

Trasímaco faz a réplica partindo de outra analogia, nada mais coerente tendo em vista que é esta a ferramenta que Sócrates vinha utilizando, muito embora a imagem presta tanto ao bom quanto ao mau uso. Os pastores velam pelas ovelhas, as engordam e as tratam não com outro fim senão eles próprios, não sendo diferente a disposição daqueles que governam Estados. Por isso, o justo e a justiça são um bem alheio, consistindo na vantagem dos que governam, sendo próprio de quem obedece ter prejuízos. E a injustiça e o injusto são o contrário, referindo-se àquele que manda nos verdadeiramente ingênuos e justos, onde os justos tornam felizes aos que mandam e de modo algum a si mesmos. Assim, em tudo o homem justo fica por baixo do injusto: (1) nos consórcios e associações entre si, quanto se dissociam, o justo sempre terá menos; (2) nas questões civis de contribuição a pagar, o justo em condições iguais, paga contribuição maior; (3) tratando-se de receber, um nada lucra, o outro lucra muito; (4) ocupando cargo de comando, o justo apenas fica com seus bens em má posição e sem ganhar nada do Estado; (5) cria

inimizade com parentes e conhecidos ao recusar servi-los contra a justiça; (6) na máxima injustiça, a tirania, que arrebatava os bens alheios por fraude e violência, sejam sagrados ou profanos, privados ou públicos, não aos poucos, mas de uma só vez, dá-se a máxima felicidade ao injusto e a máxima infelicidade ao justo. A razão é que se alguém comete tais malefícios isoladamente é chamado ladrão ou traficante, mas se um homem, além de roubar os bens, faz dos outros escravos e os torna servos, será qualificado de bem-aventurado e feliz por todos que souberem de sua injustiça completa. Pois se critica a injustiça por temer sofrê-la, mas não por rejeitar praticá-la. A injustiça, em certo grau, é mais livre, despota e potente que a justiça, sendo a vantagem do mais forte a justiça e a injustiça o que lhe é útil e vantajoso. Como havia ocorrido nas contra-objeções anteriores feitas por Trasímaco, aqui também se recupera as exigências platônicas dos problemas levantados. Neste caso, a primeira exigência de universalidade soma-se a de finalidade.

Todas estas contra-objeções, sobretudo a última, são logicamente corretas. Porém, a lógica em Platão, assim como em geral era entendida entre os gregos, não era uma ciência, mas um *organon* (instrumento) como parte da dialética, mas ainda ao campo da imagem (ainda que intelectual), não servindo de apoio suficiente para chegar à verdade, tal como a dialética seria capaz de fazer. É correto que a contradição é o fundamento desde onde o método problemático pode efetuar-se, porém ela é um princípio metafísico e não físico: pode-se constatar a contradição entre as qualidades de uma imagem ou corpo ou entre enunciados possíveis acerca de um mesmo ente; porém, este segundo caso ocorre porque aqueles enunciados são imagens intelectuais. Portanto, não só a sensibilidade, mas também o discurso são contrapontos do *ser* e do *bem* em última instância. A lógica, enquanto instrumento, somente pode oferecer imagens pelo intelecto, já que o *lógos* ainda é lugar de imagens (lógicas e não imaginárias). Do ponto

de vista da verdade *noética* (intuitiva, intelectiva), todo discurso é obscuro, por não ser puramente formal, mas tão somente imagem imitadora da Ideia. As *imagens* lidas até aqui são todas formadoras de *hipóteses*, que, por sua vez, permitirão chegar a uma *definição*. Portanto, o método platônico está em desconstruir tanto o *tópos* imaginário-imitativo quanto o *tópos* lógico-discursivo e, através do que nele restar, alcançar algum vislumbre do *tópos* real. Haveria um *tópos* real para o qual a imagem e o discurso acenam. Sua epistemologia afirma que este real não pode ser percebido ou conhecido diretamente, mas sua metafísica afirma que somente acerca do real há conhecimento puro, já que o imagético e o discursivo são mediados por sensações ou palavras.

A seguir, quando passarmos a ler o processo que leva das *hipóteses* à *definição*, poderemos compreender este valor da lógica para a dialética. Por enquanto precisamos esgotar os argumentos e objeções sobre a definição de justiça.

Objeção 3 segundo o critério do prazer.

O prazer será entendido aqui como expressão prática da essência de uma arte. Se Platão pretende refutar a contra objeção acima, precisará mostrar que ela compreende mal a função da imagem anterior, que formava universalidade quanto à finalidade das artes diante de seus objetos. Portanto, deve-se mostrar que a analogia do pastor não é suficientemente considerada ao supor que ele trata de engordar as ovelhas não em vista do que é melhor para elas, mas para regalá-las ou vendê-las como um homem de negócios e não um pastor, com o que, por analogia, o governante governa na finalidade do seu prazer ou bem-estar. Corrige-se a proporção da analogia segundo a inclusão de mais uma medida, o prazer. A contradição qualitativa está no fato de que, como homem, alguém pode assumir funções múltiplas, como pastor ou negociante, cuja finalidade pode ter

objetos diversos. A imagem era insuficiente e precisava de esclarecimentos, pois a “arte” que se está imaginando não é absoluta, mas relativa ao homem que a executa. A problematização desta imagem permitirá esgotá-la, de onde a investigação deverá efetuar uma *Parada* e mover-se numa direção cada vez mais norteadora de *definição*. O que faltava ao primeiro momento da *imagem* da arte era, junto ao universal e ao finalismo, acrescentar-lhe a diferença entre *essência* e as demais qualidades não essenciais. Com isso se conquistará definitivamente o critério de como usar uma imagem em uma discussão.

A contra-objeção parte de uma questão: o governante governa por prazer?¹⁰⁶. O lucro é efeito e não essência de uma arte. Nos restantes cargos, ninguém quer exercer por vontade própria, mas exige salário (lucro), supondo que não há proveito pessoal, mas só aos súditos. Entretanto, cada arte diferencia-se de outra por ter potência específica. Um médico não é mais nem melhor médico por lucrar muito com sua arte e a arte da medicina não se torna mais útil aos doentes quando um médico lucra com ela. Assim, a medicina não se chamará arte dos lucros se alguém, ao curar alguém, lucrar com isso. O lucro lhe é efeito possível, mas não em específico, um bem por suas consequências e não por si mesmo. Com isso, a vantagem dos artífices no ganho de salário advém de aplicarem uma faculdade adicional à arte dos lucros, não advindo de sua própria arte a vantagem do salário, pois mesmo sem lucro uma arte é útil. Logo, nenhuma arte proporciona o que é útil a si mesma, mas proporciona e prescreve ao objeto cuja conveniência é sua finalidade. E no que diz respeito ao tema presente, o objeto da arte de governar é o súdito. O exercício desta arte jamais prescreve o melhor para si, mas para o súdito, de modo que se deve proporcionar recompensa (dinheiro, honraria ou castigo) ao que consente em governar.

¹⁰⁶ *República*, I-345c.

Com este argumento Platão consegue levar ao limite a imagem da finalidade essencial que seria universal às artes. À lista de candidatos aos predicados de justiça - dever, autonomia (razão), utilidade, amizade, força (conveniência da lei) e prazer (lucro) - ficará faltando apenas um item, a virtude (obediência), desde o qual se chegará definitivamente ao conceito de bem.

A partir daqui, este apelo à imagem sensível se tornará insuficiente e passar-se-á para outro modo. Retomando a Hipótese 2, cujo *definiendum* é a noção de governante como “o mais forte”, pode-se enunciar sua deficiência: escolhamos alguém melhor que nós para nos governar¹⁰⁷, os mais perfeitos nos quais o amor às honrarias e às riquezas é considerado vergonha. Estes não governam por riquezas ou honrarias, por não quererem ser tratados por mercenários (ao exigir abertamente recompensa) nem ladrões (tirando vantagem de sua posição), sendo que o mercenário e o ladrão devem ser castigados se desejarem governar, ato em que se arriscam já que é considerado vergonha ir voluntariamente ao poder sem aguardar a necessidade de tal. Notemos que esta forma de qualificar o artista, esta imagem qualificadora do governante, é descrita de acordo com sua qualidade essencial e potência específica, marcando-se como sinal de ausência desta qualidade a ação de governar segundo uma finalidade não essencial, o desejo de benefício próprio. Os bons não vão ao poder nem para se beneficiar nem para usufruir, mas por consentirem ser necessários, dado que são os melhores. Por isso, *o pior castigo é ser governado por alguém pior do que nós quando não queremos governar a nós mesmos.*

¹⁰⁷ *República*, I-347c.

*Contra-objeção 3 segundo as qualificações do justo e injusto*¹⁰⁸.

A ambiguidade na noção de qualidade foi purificada: agora se pode passar a falar da qualidade da forma de justiça e não das qualidades de suas imagens possíveis. Porém, antes disso, Trasímaco procura recolocar a Hipótese 2 pela especificação da qualidade da injustiça, sobre o que opera um passo definitivo na direção da essência: não o conceito de *dever*, como na Hipótese 1, mas o de *virtude* é que estaria sendo pensado sob a tese da “lei do mais forte”, porém de modo *invertido*. A Hipótese 2 estaria dizendo que a injustiça mais útil é mais perfeita que a justiça mais útil, porque se qualifica a primeira de virtude (por ser proveitosa) e a segunda de vício (a justiça é sublime ingenuidade). Enquanto a justiça é ingenuidade, a injustiça (que não é mau caráter) é prudência, sendo sensatos e bons os perfeitamente injustos (os que submetem autoridade aos Estados). Trasímaco parte da imagem de justiça como obediência, especifica sua universalidade, finalidade e potência essenciais e, enfim, reconhece que esta potência específica da justiça exige-lhe um conceito intelectual que lhe dá sentido, o gênero *virtude*, no qual a injustiça se inclui. Metodologicamente, a problemática teria levado Trasímaco a reconhecer junto à imagem um conceito intelectual (virtude) que estaria estruturando a sua tese. Ao desconstruir isso, a Hipótese 2 recairá em contradição, por não ser capaz de recuperar posteriormente a definição de virtude segundo o mesmo critério imagético que vinha defendendo até aqui. Assim ficou explicitada a contradição na imagem hipotética, o que permitirá nova objeção.

¹⁰⁸ *República*, I-348a.

Objeção 4 segundo a relação entre o homem justo e o injusto¹⁰⁹.

A refutação da Hipótese 2 baseia-se neste argumento: *o justo não quer exceder o semelhante, mas seu oposto, e o injusto quer exceder tanto ao semelhante quanto ao seu oposto*. Ou seja, o homem justo não se considera digno de exceder em atos justos a outros homens justos, mas o homem injusto considera-se digno de prevalecer sobre o justo, pois pretende superar toda gente. As qualidades essenciais pressupostas para o homem justo e injusto, segundo a virtude e seu oposto, são estas: o injusto é inteligente e bom e o justo nem um nem outro. Para mostrar o equívoco, recorre-se novamente a imagem da arte (pois ainda não se iniciou o momento da *definição* propriamente dita): um músico, quando afina a lira, não pretende superar outro músico na tensão das cordas nem se considera digno de ultrapassá-lo, mas um não músico sim (por exemplo, um médico ou outros técnicos que dominam outras artes). Logo, o homem bom e sábio não quer exceder o semelhante, mas o diverso e oposto, e o mau e ignorante quer prevalecer sobre seu semelhante e seu contrário. Logo, o justo assemelha-se ao homem sábio e bom, sendo sabedoria e virtude, e o injusto ao mau e ignorante, sendo maldade e ignorância.

Dialética sobre a hipótese “a injustiça é força”¹¹⁰.

Os injustos (exército, ladrões, piratas ou outros) não poderiam exercer a injustiça ou a ilegalidade se não observassem a justiça uns com os outros, pois a injustiça acarreta ódio e revoltas, enquanto a justiça acarreta concórdia e amizade. Portanto, deve-se reformular a Hipótese 2 segundo

¹⁰⁹ *República*, I-349a.

¹¹⁰ *República*, I-351a.

uma nova *hipótese*: a injustiça sempre leva a discórdia interna e externa. A injustiça tem uma força que, em toda entidade em que ocorre, primeiro incapacita a atuar de acordo consigo mesma devido às discordâncias e, segundo, torna inimigos de si mesmos, dos semelhantes e dos seus contrários (justos). De onde os justos são mais capazes, melhores e mais sábios em atuar. A injustiça tem força tal que, em todo lugar que se origine (Estado, nação, exército e no indivíduo) a incapacita de atuar de acordo consigo mesma, devido à discórdia. Isto significa que mesmo aqueles que querem agir por lucro ou benefício próprio lograriam maior êxito se aderissem à justiça. Logo, os injustos são incapazes de atuar em conjunto e os justos são melhores (virtude) e mais capazes (função), de modo que os injustos não poupariam uns aos outros se fossem totalmente injustos. Portanto, não há o completamente injusto: não se pode chamar completamente injusto alguém que alguma vez foi capaz de levar a cabo uma empresa em comum. E, de um ponto de vista ideal, alguém poderia almejar ser completamente justo sem com isso ser acusado de incoerente (ainda que assim fosse idealista), mas jamais almejar ser completamente injusto em tudo ou com todos, pois isso é tanto incoerente e irracional quanto impossível. Com isso fica demonstrada a existência da contradição da própria ideia de injustiça como virtude, não podendo ser essencial aquilo que é contraditório.

Dialética sobre a hipótese “o injusto tem vida melhor”¹¹¹.

O elemento que surgiu pouco a pouco na discussão passou a ser a *virtude*. Por isso, se iniciará o argumento através

¹¹¹ *República*, I-353a.

de uma imagem capaz de esclarecer a função ou finalidade de algo, isto é, a sua virtude específica. Isto responderá à imagem do pastor oferecida por Trasímaco: a função de um cavalo é aquela que se pode exercer só por meio dele ou com a maior perfeição; do mesmo modo, não é possível ver senão pela visão; podemos podar uma vide com faca, lanceta ou outros instrumentos, mas não perfeitamente senão pelo instrumento feito para isso, que tem esta função. Portanto, aquilo que tem uma função, tem também uma virtude (o fazer perfeito). Os olhos não cumpririam bem sua função se lhes faltasse a virtude própria devido a um defeito, de modo que em cada coisa a função é bem desempenhada conforme a virtude própria. Assim, a alma não pode desempenhar bem sua função na falta de sua virtude: uma alma má governa mal e uma alma boa, bem. Sendo a justiça uma virtude da alma e a injustiça um defeito, a alma do homem justo viverá bem e será feliz, ao passo que o injusto não e será desgraçado, não havendo vantagem em ser desgraçado, mas sim em ser feliz, com o que a injustiça jamais será mais vantajosa. Mas, concluindo, tudo isso só poderá ser verdadeiro se soubermos “o que é a justiça”.

Com isso o método leva a cabo a exigência de definição além da imagem (a exigência, não ainda a definição mesma). Este momento da obra está marcado por uma Parada clara, que tem duas funções: prescrever um sumário da Hipótese 2, com vistas a estabelecer seus critérios e situar o método dialético utilizado até aqui. Estes dois recursos permitirão direcionar a continuidade da investigação, que terá dois momentos: investigação da *origem* e investigação da *essência* da justiça, sendo que, ao contrário do que ocorria comumente no pensamento pré-socrático, a essência é o lugar do princípio e não a gênese.

17ª Lição: as hipóteses e a dialética da imagem

Vimos até aqui como operar dialeticamente com as imagens. Estas são modos de conhecimentos que podem produzir aparentes enunciados essenciais, não sendo mais que figurações originadas nas perspectivas humanas. Seu problema está em quando se tornam objetos de crenças valorativas, caso em que se tomam estas figurações por verdades autênticas. O portador da crença nas imagens como verdades se torna uma autoridade, cujo valor não pode ser contestado por outra crença do mesmo tipo, pelo fato de em nenhuma destas posições ser possível reconhecer a origem de sua formulação, nem seus princípios. Assim, as Hipóteses 1 e 2 acerca da justiça, enunciadas até aqui pelos interlocutores de Sócrates, precisaram passar pelo crivo da dialética. Porém, esta demonstração da estrutura problemática das hipóteses possíveis precisa ainda gerar enunciados positivos, capazes de encaminhar a investigação para formulações essenciais, ou seja, definições. De acordo com a *República*, estes enunciados começam justamente ao modo de Hipóteses¹¹².

O Livro II da *República* é a realização deste passo na direção da sistematização das duas Hipóteses precedentes, a serem, enfim, superadas. Se o leitor não compreende a razão que levou à divisão dos Livros nos momentos em que estão apresentados, deve procurar tais critérios na metodologia da investigação e na estruturação dialética da mesma. Platão revisará a tese de Trasímaco com vistas a formular uma hipótese acerca da essência da justiça. E ainda que a essência seja mais fundamental para a formulação da definição, a gênese de algo (no sentido empírico de causa) merece ser investigada, por permitir enunciar a possibilidade em termos hipotéticos. Com isso, alcança-se a primeira luz na direção da

¹¹²*República*, VI-510.

essência, os princípios. Portanto, a função dialética das imagens é permitir a formulações de hipóteses encaminhadoras da essência.

Qual resultado o Livro I da *República* alcançou? Uma variedade de pontos dispersos cuja origem é uma multiplicidade de imagens. Por que esta diversidade está dispersa? Porque lhe falta, por princípio, o critério capaz de unificar estas imagens secundárias numa essência. Assim – conforme o *Fedro* – se esfregamos as imagens umas nas outras até aqui, exige-se passar a “reduzir a uma única Forma, graças a uma visão de conjunto (*theorê*), o que está disperso de mil maneiras, para que, pela definição de cada unidade, se possa tornar evidente o tópico que se deseja ensinar em cada caso” (265d 3-5). Temos aqui enunciado uma espécie de Reduccionismo Formal, em que imagens diversas sintetizam-se numa única Ideia. O critério da redução é a “visão de conjunto”, certo tipo de síntese intuitiva. Qual seria este acontecimento que afeta a alma gerando nela este tipo de visão? Sabemos que este momento da investigação ocorre nos diálogos toda vez que os interlocutores irritam-se, cansam-se ou desistem das imagens. A investigação sofre uma parada ou suspensão. Certamente a expressão mais adequada estaria na ocorrência de uma revelação à alma, um momento em que a alma fala por inspiração divina, como podemos ler no *Lísis* (216d). Porém, quando no *Eutífron* (11e) o personagem experimenta a Parada, Sócrates diz ser necessário o ensino, tal como na *República* VII. Por que, para o mesmo passo do método, Platão nos fala num lugar de inspiração e noutro de ensino? Insistirá na metáfora da Luz quando, no *Laquês* (194 c-d), diz à Nícias que a continuidade da investigação fornecerá “nova luz” à discussão, porém sem a imagem do “divino” ocorrente na metáfora do *Lísis* ou da iniciação de Delfos no *Cármides* (164 d-e). Notemos que, justamente na *República* II, a imagem do “divino” se fará presente, porém analisada exclusivamente em função de seu valor pedagógico na

literatura¹¹³ (o que trataremos posteriormente). E, novamente, podemos recorrer ao *Hípias Maior* para encontrarmos a simples exigência do interlocutor quanto a produção de enunciados “não facilmente refutáveis”¹¹⁴. Assim, sempre após a Parada produzida pela desconstrução das imagens é constante a exigência de uma nova visão. Porém, esta recebe metáforas igualmente diversas: o divino, a luz, o oráculo ou, simplesmente, o ensino. O que há em comum entre todas estas metáforas para a “visão de conjunto”? Esfregou-se e desconstruiu-se a diversidade das imagens; com isso, chegou-se a uma suspensão ou Parada. Para continuar a caminhar é necessária uma nova forma de enunciação, capaz de abandonar aquelas facilmente refutáveis, o que consiste na *redução* a uma Forma única. O critério para tanto é uma *visão de conjunto* em oposição a uma visão múltipla em perspectivas.

Sabemos que a opinião se contrapõe à verdade do mesmo modo que a sofística à filosofia, por serem formas de apelo à autoridade e não a pura investigação¹¹⁵. Também podemos ler no *Mênnon* (98a 3-4) que falta à opinião o raciocínio causal. Deste modo, a visão de conjunto se contrapõe à formulação opinativa por não respeitar o critério do *Fedro*, segundo o qual a redução das imagens deve se seguir uma única Forma que as delimite. Porém, havíamos lido na *Carta VII* (342d) que um dos elementos do conhecimento é a “opinião verdadeira”, o que, portanto, devemos distinguir de uma “mera opinião”, pois a primeira é opinião formada desde imagens intelectuais e, a segunda, desde imagens sensíveis. A *opinião sensível* é imagem sem “raciocínio causal” e, por isso, “facilmente refutável”, enquanto a *opinião intelectual* não é mais sensível, mas ainda é opinião. Porém, a noção de “visão de conjunto”, segundo uma

¹¹³*República*, II-380.

¹¹⁴*Hípias Maior*, 293d.

¹¹⁵*República*, VI, 492.

“única Ideia”¹¹⁶, justamente distingue fé e ciência (correspondendo à *opinião sensível* e *opinião intelectual*) em função dos seus diferentes modos de utilizar metodologicamente uma hipótese: a fé não formula hipóteses, a ciência parte de hipótese e não de princípios e a *visão eidética* (ou Formal) utiliza-se de hipóteses para chegar aos princípios que são “evidentes para todos”¹¹⁷, sem confundi-los. Deste modo, é possível falar metaforicamente de três degraus de hipóteses – hipótese sensível, hipótese intelectual e princípio – sendo que só o último escapa à opinião¹¹⁸. Deste modo, não é função da dialética produzir hipóteses, mas servir-se delas. Se frequentemente as hipóteses sensíveis são sínteses de imagens (*éidolon*) não fundadas em Ideias (Formas), bem como, as hipóteses intelectuais são opiniões comumente aceitas por diversas autoridades (*endóxas*), ou a arte de governar bem depende de guiar-se pelos costumes aceitos (*ortodóxa*), os princípios são formulações descobertas unicamente a partir de Ideias¹¹⁹ (*idea*). Se a origem das hipóteses sensíveis são os corpos e os acontecimentos (em todo caso, o mundo empírico), a das hipóteses intelectuais são as opiniões de autoridades (sofísticas, poéticas, políticas e retóricas), mas esta segunda forma de gênese tem algo em comum com os princípios: ambos parecem surgir abruptamente no discurso, conferindo-lhes uma imagem de enigma. Mas esta enigmaticidade não é oracular: o primeiro caso deve-se a que a hipótese carece de fundamento e, o segundo, ao fato de que um princípio é justamente aquilo para o qual não se pode pedir princípios. Por isso, Platão coerentemente afirma que as Ideias ou Formas puras escapam ao domínio do *lógos*, exigindo um método capaz de levar à alma a produzir intuições *noéticas* das Ideias,

¹¹⁶*República*, VI-507-508.

¹¹⁷*República*, VI-510c.

¹¹⁸*República*, VI, 511a.

¹¹⁹*República*, VI-511c.

o que o *Fédro* chamou “visão de conjunto”, e o que a *República* enfatiza como “evidência para todos”.

A continuidade da investigação dialética consistirá em considerar as hipóteses geradas pelas imagens diversas até aqui analisadas. E a *República* nos dá a dica de como fazê-lo no modo como demonstra a contradição nas qualidades das imagens: “Segundo o teu raciocínio, não só é justo fazer aquilo que convém ao mais forte, mas também, *inversamente*, aquilo que lhe é prejudicial”¹²⁰. Platão já havia aludido anteriormente a esta *inversão* (*prostheké*) do discurso¹²¹, bem como, em outras obras, como *Mênnon* (78d) e *Fédon* (100d6): é sobre a *prostheké* que a desconstrução dialética pode fazer ver a contradição e estabelecer qual hipótese lhe sintetiza enunciativamente. O Livro II da *República* começa, desse modo, por avaliar as hipóteses que estariam assim estruturadas. Passemos a aplicação destes critérios.

18ª Lição: da função dialética das Hipóteses

Como Platão reconsidera as Hipóteses do Livro I na direção da “visão de conjunto”? Consideremos o quadro a seguir:

HIPÓTESES	OBJEÇÕES	IMAGEM	QUESTÕES
Hipótese 1 (Polemárcio) “Justiça é dizer a verdade e	1ª Objeção segundo o critério da razão (sanidade)	Se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo e depois, tomado de loucura, à reclamasse, não seria justo restituí-la nem consentir em dizer-lhe toda verdade.	Como restituir o devido a alguém privado de razão?

¹²⁰*República*, I-339b-3.

¹²¹*República*, I-335a-6.

restituir o que se recebeu”	2ª Objeção segundo o critério da utilidade	Assim como a medicina dá ao corpo os remédios, a comida e bebida e a culinária dá aos alimentos o tempero, também a justiça deve dar ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos.	Se para quem não está doente o médico é inútil, do mesmo modo a justiça seria inútil durante a paz.
	3ª Objeção segundo o critério da amizade	O que parece, mas não é, aparenta ser amigo, sem o ser.	Ainda que se diga que a justiça é um dever relativo aos amigos, alguém pode parecer amigo quando não o é realmente.
Hipótese 2 (Trasímaco) “A justiça é a conveniência do mais forte”	1ª Objeção segundo o critério das leis	Os governantes prescrevem atos aos súditos e as vezes se enganam quanto ao que é melhor para eles, mantendo-se justo que os súditos lhes façam.	A imagem de “mais forte” como aquele que temem a lei implica na presença de duas qualidades contraditórias.
	1ª Contra-objeção	Não se chama de médico aquele que se engana quanto ao paciente por se enganar, nem de matemático aquele que se engana nos cálculos, mas assim os chamamos quando não erram, donde artífice, artesão, governante não se enganam quando cumprem a sua função.	A conveniência do mais forte pode ser entendida não como o que este julga ser sua conveniência, na medida em que pode errar.
	2ª Objeção segundo o critério do	O verdadeiro médico é o que busca tratar o doente e não ganhar	O objeto de uma arte pode ser sujeito a

	governante:	dinheiro, o piloto é chefe dos marinheiros e não marinheiro, o que não muda se ele está dentro ou fora do navio.	defeitos, mas não a própria arte, que não pode carecer de outra para procurar o conveniente a sua própria imperfeição. Assim, todo governante busca à conveniência do governado.
	2ª Contra-objeção segundo o máximo valor da injustiça	Os pastores velam pelas ovelhas, as engordam e as tratam não com outro fim senão eles próprios, não sendo diferente a disposição daqueles que governam Estados.	O justo e a justiça são um bem alheio, consistindo na vantagem dos que governam, sendo próprio de quem obedece ter prejuízos.
	3ª Objeção segundo o critério do prazer como expressão prática da essência de uma arte.	Cada arte diferencia-se de outra por ter potência específica. Assim, a medicina não se chamará arte dos lucros se alguém, ao curar alguém, lucrar com isso. O lucro lhe é efeito possível, mas não em específico.	Questão: se o governante governa por prazer, pois o lucro é efeito e não essência de uma arte?
	3ª Contra-objeção segundo as Qualificações do justo e injusto	Não o conceito de Dever (na Hipótese 1), mas o de Virtude seria o critério da Tese da “lei do mais forte”, porém de modo invertido.	Enquanto a justiça é ingenuidade, a injustiça (que não é mau caráter) é prudência, sendo sensatos e

			bons os perfeitamente injustos (os que submetem autoridade aos Estados).
	4ª Objeção segundo a relação entre o homem justo e o injusto	O músico, ao afinar a lira, não pretende superar outro músico na tensão das cordas nem se considera digno de ultrapassá-lo, mas um não músico sim (tal como nas outras artes). Logo, o homem bom e sábio não quer exceder o semelhante, mas o diverso e oposto, e o mau e ignorante quer prevalecer sobre seu semelhante e seu contrário.	O justo não quer exceder o semelhante, mas seu oposto e o injusto quer exceder tanto ao semelhante quanto ao seu oposto.

Através desta tabela podemos visualizar como o método dialético coloca em questão as duas primeiras teses, demonstrando a presença de critérios hipotéticos infundados segundo qualidades opostas nas imagens dos mesmos objetos. Bastante diferentes são os passos finais em que a dialética utiliza-se de imagens com o intuito de produzir refutação, por partir do princípio de contradição. Neste caso, as imagens auxiliam a alma a voltar-se na direção da definição:

REFUTAÇÕES	IMAGEM	QUESTÃO
Refutação da Hipótese 1: definição de homem justo segundo o critério	Um músico não torna os outros ignorantes na música por meio de sua arte ou os tratadores tornam os outros incapazes de montar; também os justos não poderiam tornar os outros	Portanto, referindo-se a justiça, a perfeição humana, fazendo mal

<p>universal de “bem”.</p>	<p>injustos ou os bons tornarem os outros maus por meio de sua perfeição. E assim como a ação do calor é aquecer e não refrescar, a do homem bom é fazer o bem e nunca o mal, seja ao amigo seja ao inimigo.</p>	<p>aos homens, eles se tornam mais injustos.</p>
<p>Refutação à Hipótese 2 quanto a “injustiça é força”.</p>	<p>Em todo lugar que a injustiça se origine (Estado, nação, exército e no indivíduo), incapacita de atuar de acordo consigo mesma devido à discórdia, tornando-se inimiga de si mesma e do seu contrário (o justo).</p>	<p>A injustiça sempre leva à discórdia interna e externa.</p>
<p>Refutação à Hipótese 2 quanto ao “injusto tem vida melhor”.</p>	<p>A função de um cavalo é aquela que se pode exercer só por meio dele ou com a maior perfeição; do mesmo modo, não é possível ver senão pela visão, se pode podar uma vide com faca, lanceta ou outros instrumentos, mas não perfeitamente senão pelo instrumento feito para isso, que tem esta função.</p>	<p>Aquilo que tem uma função tem também uma virtude (o fazer perfeito).</p>

Enfim, se compararmos estes dois momentos das Imagens, nossa leitura poderá eleger o que a dialética foi capaz de conquistar de essencial. Na Hipótese 1, a primeira questão exige a razão, a segunda exige a função ou finalidade (utilidade, o para quê algo é) e, a terceira, prescreve a importante diferença entre realidade e aparência. Por sua vez, a discussão da Hipótese 2 leva os seguintes critérios em consideração: primeiro, reconhece-se o princípio de contradição, depois, distinguindo-se entre a causa e o efeito (a arte e seu objeto), mostra-se como a perfeição (que prepara a essência) somente pode estar ao lado da causa; segue-se mostrando que o lucro também é efeito e, apesar de possível, não é necessário, mas ocasional, e, por fim, quando a última contra-objeção se executa pela noção de virtude, conclui-se

mostrando que a justiça é chamada de virtude porque seu valor está nela própria (valor absoluto) e não é relativa nem depende de outros valores nem de seu inverso (é um bem em si mesma). Serão estes critérios que o Livro II irá perseguir, partindo diretamente do último, conquistado na conclusão e refutação final.

A análise das Hipóteses será feita por um novo interlocutor, Glauco, e também numa nova perspectiva¹²². Esta se inicia considerando a existência de três tipos de Bens:

- (1) o bem estimado por si mesmo;
- (2) o bem estimado por si mesmo e por suas consequências;
- (3) o bem estimado pela utilidade ou consequência.

Glauco é o personagem que representará um novo passo na investigação dialética: não apenas a justiça, sequer a virtude, mas o próprio conceito de bem (ainda mais formal que os dois anteriores) servirá de ponto de partida. Assim, a análise de Glauco difere do Livro I, formular-se segundo critérios cuja relação não é tirada de imagens empíricas: ser *por si*, por *consequências* e por *utilidade*. Além disso, esta distinção se segue daquela já preparada nas objeções acima, ou seja, que obter lucro é um efeito da arte e não essência da arte, o que equivale a afirmar que o bem estimado por si mesmo é essencial e o bem estimado por outra coisa ou consequência é um efeito.

A tese de Glauco é: *a justiça é um bem* estimado pelas consequências ou utilidade (3º caso). A dialética ainda deverá avaliar o valor daqueles três casos, mas, de qualquer maneira, Glauco já adianta a direção para a essência com a sentença “a justiça é um bem”¹²³. Uma vez que esta noção de “bem” é

¹²²República, II 357a.

¹²³República II, 358.

tributária da discussão com Trasímaco, segue-se a necessidade metodológica de reconsiderar a Hipótese 2 desde critérios rígidos:

(1) retomar o argumento de Trasímaco dizendo o que é a justiça e qual sua *origem*;

(2) se todos a praticam contra a vontade, como *necessária* e não como *boa*;

(3) e se é natural proceder assim, por ser *melhor* a vida do injusto.

Passaremos agora para a parte genética da investigação, isto é, o momento dialético que busca solucionar problemas avaliando a origem imagética de certas ideias.

1º) INICIO: começo imagético da investigação genética.

É importante notar que esta investigação genética é reconhecida dentro do método platônico de um modo não fortuito, mas faz parte importante de sua reforma filosófica perante a tradição. Com efeito, os pensadores pré-socráticos davam às perguntas do tipo “desde onde algo advém?”, “qual a origem de algo?”, “qual o princípio de algo?” um valor tão forte quanto o que Platão dará a pergunta “o que algo é?”, a partir de sua herança socrática. Porém, a dialética platônica não está a indicar um erro naquelas formas de interrogação, mas sim a situá-las em outro lugar secundário. Se o conhecimento hipotético é tão somente apoio, mas nem por isso rejeitável, do mesmo modo o conhecimento genético é o trampolim importante para julgar adequadamente as Hipóteses e conquistar, posteriormente, a essência, através dos princípios alcançados.

Vejamos a seguir os três momentos iniciais:

A. Enunciado hipotético segundo a Natureza.

A investigação genética começa por analisar qual

physis (natureza) a Hipótese 2 estaria oferecendo à justiça. A injustiça é por natureza um bem e sofrê-la é um mal e ser vítima da injustiça é mal maior que o bem em cometê-la¹²⁴. Devido à injustiça praticada entre pessoas vem a parecer vantajoso constituir o acordo mútuo, para não cometer nem ser vítima de injustiça, originando leis e convenções e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Estaria aí a relação entre lei e justiça que a Hipótese 2 supunha. Portanto, a natureza da justiça está situada a meio caminho entre o maior bem (não pagar a pena das injustiças) e o maior mal (impossibilidade de vingar uma injustiça), com o que a justiça é o honrável na impossibilidade de se praticar a injustiça, mas na possibilidade de praticá-la a aceitação da convenção seria considerada loucura.

B. Imagem.

Diferentemente dos tipos de imagens que vimos até aqui, será o próprio Sócrates quem recorrerá a um mito. O recurso a um mito é o apelo a uma autoridade. No início da *República* isto já havia ocorrido: a Hipótese 1 sobre a justiça partiu da autoridade de um sábio, Simônides. Agora, em defesa da Hipótese 2, evoca-se a autoridade de um mito comum, cujo valor é diferente sobretudo dos mitos que o próprio Platão construirá posteriormente. Não estamos ainda diante da “boa imagem”, mas já se está prenunciando o uso do mito na imagética metodológica, a saber, o *Mito do anel de Gides*: Gides encontra, após uma tempestade e terremoto, um anel de ouro junto a um cadáver que jaz numa fenda no solo. Quando Gides, com seu anel, estava junto aos demais pastores, deu-se conta que, ao girar o engate do anel sobre o dedo e na direção interna da mão, tornava-se invisível, voltando ao estado normal através do giro inverso. Com este poder pode aproximar-se do rei, atacá-lo, seduzir sua mulher e, então, subir ao poder.¹²⁵ Com esta imagem se pode concluir

¹²⁴*República* II, 359.

¹²⁵*República* II, 359.

que a justiça é praticada contra a vontade, pois, se for dado o poder de fazer o que quiser tanto ao homem justo quanto ao injusto, ambos procurarão a ambição como um bem. Esta conclusão que a imagem permite faz com que, do problema da natureza da justiça, migre-se para o da *vontade*.

C. Consequência da imagem segundo a “vontade”.

Este momento da investigação não só é marcante para o método, mas para toda história da filosofia. É nele que, pela primeira vez, a filosofia determina a solução de uma Ideia transferindo o problema do lugar da natureza externa para a natureza do indivíduo, a vontade. Assim, segundo o mito de Gides, ninguém é justo por vontade, mas apenas forçado, pois a justiça não é um bem para si. Por isso, é crença comum pensar a injustiça mais vantajosa individualmente e defender a justiça mentirosamente por receio de ser vítima da injustiça. Porém, como não há o anel de Gides, é o próprio desejo de injustiça que se torna invisível, consenso tácito: “Haviam de elogiá-lo em presença um dos outros, enganando-se reciprocamente, com respeito de serem vítimas de alguma injustiça”¹²⁶. O uso do mito de Gides traz à discussão o senso comum numa imagem, embora também implique na possibilidade de recuperar mitos melhores (como ocorrerá posteriormente).

Aqui nos afastamos consideravelmente do domínio do imagético e nos aproximamos do domínio do real por meio desta *inversão (prosthéké)* do modo de ver: o anel de Gides não existe no mundo real, senão na imaginação e, deste modo, para a própria justiça não recair em uma imagem (mito) torna-se necessário reconhecer em que sentido ela é real (sua verdade e não sua aparência). Uma vez, porém, que se marcou a passagem da pergunta pela *natureza da justiça* para a *vontade de justiça*, é a consequência dessa vontade que deverá ser

¹²⁶ República II, 360e.

indagada na sequência. A pergunta desdobra-se em termos de “melhor forma de vida” para o homem justo ou para o injusto, sendo a felicidade – já prenunciada por Céfalo – que está em questão¹²⁷.

Conforme as condições enunciadas acima, qual a melhor forma de vida ou quem possui uma vida mais feliz, o homem justo ou injusto? Deve-se ter em conta que o problema da justiça está sendo atrelado à relação vontade ou contravontade e felicidade-sofrimento, metodologicamente separados ou purificados. Por um lado, se seguirmos as consequências da imagem anterior, o homem perfeitamente injusto deve praticar seus atos passando despercebido, de forma que o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser. Por outro lado, o homem perfeitamente justo não quer *parecer* ser justo, mas *sê-lo*, pois parecendo justo terá honrarias e não poderá determinar porque é justo, já que se prova um homem justo pela má fama ou pelas conseqüências de seus atos ao longo de toda a vida. Notemos que este argumento responsabilizou definitivamente o homem pela justiça, não mais a justiça segundo uma natureza que lhe seria pertinente. E também definiu o homem justo como aquele que não quer a *aparência* de justo, mas ser justo *verdadeiramente* – sendo este o primeiro momento em que *verdade e aparência* se mostram como opostos. Além disso, ficou dialeticamente concluído que a ação justa tem uma origem: a vontade da alma humana. E o conceito de “origem” deixou de ser uma imagem confusa para se tornar uma imagem útil na definição de justiça. Veremos que, quando o mito de Gides se esgotar como potência imagética para a investigação, o problema se desdobrará numa psicologia, prenunciada por Céfalo em termos de “caráter”. Resumidamente, este passo metodológico logra os seguintes critérios:

¹²⁷ *República* II, 361.

- A) Passagem do conceito de natureza (da justiça) para o de vontade (de justiça);
- B) Passagem do conceito de utilidade (da justiça) para o de caráter (do homem justo);
- C) Passagem do conceito de aparência (da vida justa) para o de verdade (do ser justo).

Por que a investigação deverá neste instante efetuar a *Parada* mencionada? Porque o critério inicial do bem se derivou de um anterior, a aparência. O justo será castigado, torturado e preso. Por isso parece ser preferível parecer ser justo, mas não sê-lo, sendo que o injusto não quer parecer ser injusto, mas sê-lo, logrando governar a cidade e da própria vontade, enriquecendo e podendo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos e prestar honrarias magníficas aos deuses. Como se está operando por imagem, conclui-se a favor da aparência. Deve-se retomar a argumentação e mostrar que é universal o fato do bem nunca admitir relação com a aparência.

19ª Lição: A investigação genética

Como vimos, o início da investigação genética fracassou. Tudo que se conquistou foi sair do caminho da discussão – a *natureza* da justiça que explicitaria sua *origem* – enveredando para a causa da ação justa em função de suas consequências, a saber, a vontade. A felicidade surgiu como finalidade da justiça, bem como, a alma é seu motor. Nada disso, contudo, foi suficiente para passar das hipóteses aos princípios, capazes de dirigir à essência. Ainda o discurso platônico demora-se na imagem e não consegue ingressar na definição. Esta parada é expressa no diálogo pelo reinício da analítica, feita agora por outro personagem, Adimanto (o representante das *endóxas* ou opiniões mais aceitas).

2º) PARADA: suspensão da investigação genética.

Só resta refazer a análise considerando os novos critérios conquistados pela última imagem. Uma vez que a importância do mito de Gides recai na opinião de tipo comum, esta nova análise considera a *defesa comum da justiça* (argumentos dos leigos e dos poetas) a ser classificada nos seguintes tópicos a partir da *República* II (363):

(1) Argumentos fundados nas consequências: a justiça é recomendada não por si, mas por seu nome e pelas consequências em se parecer justo. Assim educam os pais em função da honra e riqueza e os mitos educam prometendo fortuna.

(2) Argumentos fundados na felicidade da vida: a temperança e a justiça são boas e belas, mas difíceis e trabalhosas, enquanto os contrários são suaves e fáceis de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei. A injustiça é mais vantajosa e os maus são felizes quando ricos e poderosos, enquanto os pobres e fracos são desprezíveis, ainda que melhores.

(3) Argumentos fundados nos deuses e na virtude: os deuses atribuem desgraças aos homens de bem e o contrário aos maus. Assim, pobres e mendigos vão aos ricos persuadi-los que tem o poder de curá-los e perdoá-los de crimes próprios ou de antepassados em nome dos deuses.

(4) Argumentos fundados na aparência: ser justo sem parecê-lo não permite proveito algum, mas somente castigos e penas, e ser injusto parecendo ser justo permite vida divina. A aparência subjuga a verdade e é senhora da felicidade. O Problema que neste caso pode-se levantar é:

(i) Não é possível passar despercebido aos deuses. Neste caso, se os deuses não existem, então, não há motivo para se preocupar em passar despercebido; se existem, só ouvimos falar deles pelos poetas e pelas Leis, mas estes

mesmos dizem que os deuses se deixam dobrar. Portanto, se existem, deve-se ser injusto e fazer sacrifícios a eles pelo poder de nossa injustiça.

(ii) Quanto à possibilidade de no *Hades* (espécie de purgatório na mitologia grega) ter-se que pagar pena às injustiças, as iniciações e os deuses libertadores têm poder sobre isso. É assim que a justiça deve ser preferida em nome de sua aparência que garante suas boas consequências.

(5) Argumentos fundados na vontade: não há justiça voluntária. Alguém possuidor de forte ânimo, capacidade física e econômica, não honrará a justiça. Ninguém é justo voluntariamente, mas por fraqueza ou covardia, e apenas censura a injustiça por ser incapaz de cometê-la.

Sócrates não poderá responder diretamente à Adimanto, permanecendo no nível das opiniões formadas desde imagens. Terá que reconsiderar a conquista feita pela crítica à Hipótese 2, quando se refutou a relação entre justiça-injustiça e virtude-vício como inversão ou oposição (*prósthitemi*). Assim, no lugar de refutar o mito, o método mostra toda a sua importância e faz sua exigência: “Certamente em todos os tempos só se honrou a justiça em função das honrarias derivadas, de onde cada um é guardião da injustiça no outro”¹²⁸. Este mito da injustiça funda-se inteiramente nas suas consequências (tópico 1 a 4) ou na causa motora (tópico 5), caracterizando uma *opinião-sensível*. Contudo, nunca foram demonstrados os efeitos que produzem a virtude própria na alma de seu possuidor, oculta de homens e deuses, onde cada um seria guardião de si mesmo. Não se pode negar que a alma seja a causa motora e, a aparência de virtude, a causa que dá valor às consequências, mas somente quando aceitamos uma relação extrínseca da alma com as consequências. Todo mito e todas as imagens até aqui estão a

¹²⁸ *República* II, 366e.

ignorar a relação causal da virtude na alma. Este é o levantamento de um critério possível e ainda não investigado, ou seja, o levantamento da possibilidade de uma nova hipótese. Como não se pode assegurar-se do valor das *Hipóteses* anteriores, sem antes avaliar todas as outras possibilidades, está dada a exigência de uma nova tarefa: demonstrar se a justiça vale mais que a injustiça e os motivos segundo os efeitos (por ser o bem ou o mal) que cada uma produz por si mesma em quem a possui, despercebida ou não pelos homens ou deuses¹²⁹.

É aqui que Platão faz a enunciação explícita do método: observar a semelhança do maior na forma do menor, ou seja, *partir de algo semelhante e mais fácil, começando pela justiça como aparece na formação de uma cidade e depois executando o mesmo no indivíduo*¹³⁰. A relação entre *gênero maior* e *gênero menor* conforme a semelhança e diferença é o critério para chegar-se a uma definição. Portanto, estamos lendo o momento do diálogo em que, após a *Parada* na analítica da imagem, dá-se um *Desvio* investigativo na direção da definição. Ainda se permanecerá no modo da imagem, mas esta sofrerá uma modificação fundamental: a imagem agora é a de uma cidade justa construída imaginária e hipoteticamente, uma utopia (ideal que dá sentido a uma realização). Agora, enfim, o recurso dialético à imagem torna-se definitivamente um uso intelectual com fins à alcançar o princípio de algo e, então, chegar-se à definição. Que “talvez exista a justiça em escala mais ampla e mais fácil de aprender”¹³¹ implica a colocação de uma hipótese. A investigação sobre a origem através da natureza da coisa, da justiça originada na cidade, será retomada neste outro lugar hipotético-genético: “Investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação,

¹²⁹ *República* II, 367e.

¹³⁰ *República* II, 369a.

¹³¹ *República* II, 396a.

executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança do maior na forma do menor”, podendo-se definir a justiça no segundo desde o primeiro. Portanto, “se considerar-se em imaginação”¹³² a origem da justiça no caso maior, poder-se-á chegar aos critérios para a sua definição, com o que o método dialético terá logrado sucesso. Assim começa o importante desvio metodológico da *República*.

20ª Lição: desvio metodológico desde a hipótese dialética

Passemos ao terceiro momento que se segue à análise genética da justiça. Chamaremos este momento de “Desvio”.

3º) *DESVIO: redirecionamento da investigação genética.*

A partir deste ponto Platão inicia um longo *desvio* metodológico¹³³. Ele será *demorado* porque terá que resolver todo efeito opinativo-sensível das imagens em geral, revelando uma “boa função” destas na direção do conhecimento da verdade. Não é por acaso que, só a partir de agora, o autor começa a fazer um novo uso das imagens, trazendo ao discurso analogias, metáforas e mitos de cunho intelectual e com finalidade teórica de demonstração de princípios. Deveremos ter em conta que esse longo período do texto consiste na realização de inúmeros desdobramentos imagéticos menores, todos dentro de uma só *Imagem Maior*, a cidade perfeitamente justa (cidade cujo modelo não é possível pensar em maior grau de perfeição em uma escala possível). Consideremos todas as imagens vistas até aqui como

¹³²*República* II, 396b.

¹³³*República* II, 396 até o fim do Livro VI.

subconjuntos a serem mais uma vez avaliados no interior da Imagem Maior da “cidade justa”. Somente compreendendo a função desta *Hipótese Maior* poderemos aproveitar a passagem e a *retomada* posterior para o modo da *definição*.

IMAGEM.

A imagem é a da cidade ideal, construída através da *imaginação* e com valor de *paradigma*. Imaginar-se-á como ela se forma para então retirar daí a origem da justiça¹³⁴. À princípio, exige-se a investigação dentro desta Imagem Maior, mas não ainda a imagem de uma cidade perfeita, o que somente será necessário posteriormente. A investigação inicia-se colocando uma primeira hipótese retirada da opinião comum: “Uma cidade tem sua origem no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitar de muita coisa”¹³⁵. Com esta hipótese, funda-se a cidade na necessidade e na carência, portanto, em causas empíricas caracterizadas pela mutabilidade do devir. Do mesmo modo, no *Filebo* (62) a investigação sobre a essência do prazer começa pela gênese dos prazeres, enfatizando-se os necessários e só depois chegando aos prazeres puros. O recurso à necessidade empírica na formulação da imagem geral não é casual. Na *República*, posteriormente, o desdobramento desta investigação para a educação dos guardiões precisará comparar a disciplina do corpo, para tratar desta na alma (sentido empírico), mas concluirá que é a alma boa que torna o corpo bom (sentido real) e não o contrário, de forma que os cuidados do corpo devem ser imitativos daqueles prescritos ao espírito¹³⁶. Da mesma forma, no *Timeu* (34c) e nas *Leis* (X, 894d), a dialética acompanha a ordem empírica (o mundo das necessidades múltiplas) iniciando no corpo e indo na direção da alma para

¹³⁴*República*, II-369a.

¹³⁵*República*, II-369c.

¹³⁶*República*, III-403d.

apenas posteriormente reconsiderar a ordem real (explicitada na passagem supracitada da *República*). Por isso, estamos diante de uma imagem e não diante de uma demonstração: as formulações que se poderão fazer depois a partir do critério do bem, do belo e da virtude¹³⁷ estarão guiadas por um novo elemento metodológico que ainda está por iniciar-se, a definição. É quando a *República* chega neste momento que se entende que, por ora, o discurso está sendo tecido junto à opinião e, portanto – semelhantemente ao modo já empregado no *Timeu* (34c, 4) – pronunciado um tanto por acaso, pois não se pode conjecturar nada de imediato antes de se esfregar os elementos constitutivos da hipótese.

A hipótese central acerca da origem da cidade é, para a imaginação, a necessidade: “Fundemos em imaginação uma cidade. Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão de fundá-la”¹³⁸. Da necessidade se segue a consequência da divisão do trabalho, já que a contingência e a comodidade¹³⁹ implicam a insuficiência humana de ser causa de todo o necessário para si, conforme nos atesta não só a *República II* (369e), mas também o *Carmides* (161e, 6).

PROBLEMAS:

(1) Esta formulação da hipótese acerca da Imagem Maior, sustentada na necessidade empírica e especificada na divisão do trabalho, terá por consequência metodológica a impossibilidade de encontrar a origem da justiça. Desde a carência, a cidade organiza as necessidades em função da comodidade, mas na troca da divisão dos produtos tanto a justiça quanto a injustiça podem ocorrer¹⁴⁰, quando, por

¹³⁷*República*, II-383c.

¹³⁸*República*, II-369c.

¹³⁹*República*, 370a.

¹⁴⁰*República*, II-370a.

exemplo, homens de função subalterna pretendem tomar o cargo de funções superiores¹⁴¹, o que também é frisado no *Político* (290). Enfim, o problema da economia política aparece como a dificuldade de estabelecer-se a justiça numa cidade.

(2) Existe um segundo problema: o aumento da cidade. Ainda pensada segundo a hipótese empírica da origem da cidade nas necessidades, a cidade deixa de ser sadia¹⁴² quando os desejos do que é necessário somam-se aos desejos pelo não-necessário¹⁴³, fazendo habitarem juntos os funcionários responsáveis pelas necessidades básicas e pelo luxo¹⁴⁴. Repleta de humores¹⁴⁵, a cidade passa a sofrer da dificuldade de administrar suas próprias necessidades.

O que estes dois problemas representam na função metodológica? Assim como no *Filebo* a investigação parte da imagem dos prazeres necessários e chega ao problema dos prazeres não-necessários, e nas *Leis* vai-se dos bens menores às constituições sediciosas, do mesmo modo na *República* as necessidades incham e crescem respeitando um movimento quantitativamente ascendente e indo do bem para o mal qualitativamente. O critério (a ser tornado objeto de investigação) é a tipologia dos desejos e a necessidade de certos prazeres (o que discutiremos posteriormente), de onde o auxílio que o *Filebo* presta a esta passagem. Uma vez que este tipo de desejo – no *Teeteto* (176a 6-7) compreendido como “tentação” dos mortais – corresponde à *necessidade* como princípio, então – respeitando este caráter empírico da hipótese – pode-se admitir imaginar a cidade composta de uma multidão de imitadores que trabalham para os objetos

¹⁴¹ *República*, II-369d.

¹⁴² *República*, II-372e 7-8.

¹⁴³ *República*, II-372 b.

¹⁴⁴ *República*, II-373b.

¹⁴⁵ *República*, II-372e.

dos desejos de segundo tipo¹⁴⁶. É assim que a hipótese se renova para que possa ser esgotada, pois “talvez assim”, como observa Platão¹⁴⁷, se possa chegar à origem da justiça e da injustiça numa cidade de luxo.

Estamos tratando de uma hipótese cuja origem é a opinião comum (procedimento iniciado por Adimanto). O método nos diz que esta opinião deve ser purgada, para o que se precisa constatar a sua contradição interna entre as qualidades. A dialética da imagem da cidade realizou até aqui um desdobramento ascendente quantitativamente, da cidade sã limitada às necessidades básicas para a de luxo. Este desdobramento corresponde à (i) divisão do trabalho que acompanha as formas de carências necessárias (alimento, vestiário, moradia, etc.) e (ii) desejos secundários (banquetes, assessorios e imitações de todos os tipos etc). A culminação desta progressão é o surgimento da (iii) guerra derivada da necessidade de expansão territorial. O critério da necessidade só se sustenta na medida em que é elevado cada vez mais em todas as partes da cidade. Mas com o aumento da necessidade, é ela mesma que inviabiliza a continuidade da existência da cidade. Portanto, a pura necessidade é insuficiente para engendrar a cidade se não houver para ela um princípio regulador. Assim, com a necessidade da guerra e, com ela, do especialista em guerra, dá-se o limite do problema: o risco do poder dado ao guardião. Aumentando o território e as necessidades, surge a fronteira e interesse pelos bens das outras cidades e, portanto, o risco de guerra; porém, devido a isto surge também (iv) a necessidade de guardiões, que representam um segundo risco, ao receberem da cidade um poder maior baseado em confiança e devido às necessidades. Devido a esta aparente contradição, a investigação sofrerá novo *desvio*, mas agora na direção de um princípio: a *educação*

¹⁴⁶República II, 373b.

¹⁴⁷República, 373a.

parece ser o regulador necessário do uso justo das grandes necessidades de uma cidade expandida. Este *desvio* está marcado pela presença de uma *imagem* específica, a do cão de guarda¹⁴⁸.

21^a Lição: sistematização da imagem maior

Vimos que a cidade é a Imagem Maior desde onde se poderá investigar a origem da justiça. Inicia-se investigando a origem da cidade para averiguar, junto a esta, a origem da justiça. A própria noção de origem pede a consideração de causas materiais, daí o recurso à opinião comum da *necessidade*. Neste primeiro desdobramento da hipótese genética da imagem, temos os seguintes argumentos¹⁴⁹:

(1) No fato de um homem precisar de outro para uma necessidade e ainda outro para outra, sendo a cidade esta reunião de ajudantes numa habitação. As *necessidades* que fundam a cidade são: 1º a alimentação, 2º a habitação, 3º a vestimenta, etc.

(2) Tais necessidades exigem tipos de *funcionários* (lavrador, pedreiro, tecelão), a acrescentar outros artífices que se ocupem do corpo (sapateiro).

(3) Cada homem deverá executar seu trabalho próprio em comum a todos, ocupando maior *tempo* para isso, e não cada um produzirá todo o necessário para si sem partilhar com os outros. É neste momento que Platão oferece a causa da origem das necessidades secundárias: cada homem não nasceu igual ao outro, mas com *natureza* diferente e *para* a execução de uma

¹⁴⁸República II, 373e.

¹⁴⁹República, II, 369-371.

tarefa. Deste modo, se cada um fizer uma só coisa segundo sua natureza e na ocasião própria, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil.

(4) Quatro grupos de cidadãos serão insuficientes, pois cada um trabalhador necessitará de muitos outros para produzir os *instrumentos* de que necessita (carpinteiros, ferreiros e artífices).

(5) Isso torna a cidade mais povoada, tornando o lugar de fundação da cidade insuficiente, o que torna impossível sua fundação sem *importações*.

(6) As importações exigem a existência de um *mensageiro*, que não logra regressar com instrumentos necessários se nada exportar, tornando necessário produzir-se na cidade não só o necessário, mas também na qualidade e quantidade que os outros necessitem.

(7) A *necessidade* passa a ser a de um *excedente* de funcionários, lavradores, artífices e especialmente mais mensageiros, sendo estes os *comerciantes*.

(8) Se o comércio se fizer por mar, necessita-se da marinha, ou qualquer outro *labuta de comércio*.

(9) Torna-se necessário também um meio de troca, de compra e venda, *a moeda e o comércio*.

(10) Ao mercado poderão chegar produtos não a tempo daqueles que necessitam da mercadoria, surgindo a necessidade de (a) *mercadores*: os que se instalam no mercado como intermédio na compra e venda, os mais fracos, frágeis, débeis fisicamente e inúteis para outros trabalhos, que permanecerão em praça pública para comprar em dinheiro os que precisam vender e novamente vender por dinheiro aos que necessitam fazer compra; e (b) de *negociantes*, os que viajam pelas cidades.

(11) E os *assalariados*, aqueles que não sendo admissíveis na cidade por seu intelecto, mas sendo úteis por sua força física para trabalhos pesados,

vendem a utilidade de sua força, chamando de “salário” ao seu preço.

Considerando este argumento e descrição, temos: (1) as *necessidades* físicas levam à (2) necessidade de *funcionários*, (3) o que requer *excedente* de tempo para a produção, (4) cuja qualidade depende do respeito à natureza de cada indivíduo que assim *trabalha*; (5) mas como o trabalho especializado praticado por indivíduos especiais leva a necessidade da fabricação de *instrumentos* específicos, (6) os recursos da cidade tornam-se insuficientes, provocando a necessidade de *importações* (7) e, para tanto, os *mensageiros e exportadores* (8) a gerar outro excedente de funcionários, os *comerciantes*; assim é que (9) surge na cidade cada *meio* necessário para o comércio, (10) bem como, a *moeda* onde se o exerce em termos de compra e venda, (11) com o que, enfim, o tempo ocioso durante os períodos de troca, em que o excedente de funcionários inutiliza-se, exige a sua manutenção funcional ao modo *dos mercadores e dos assalariados*.

A progressão da necessidade é esta: necessidade, funcionários (1º excedente), especialização do trabalho, fabricação de instrumentos, importações, mensageiros e exportadores, comerciantes (2º excedente), labutas e moeda, mercadores e assalariados. Nesta progressão em que a necessidade se excede, Platão menciona dois *excedentes* fundamentais: a exigência de um excedente de tempo para a produção por parte dos funcionários de primeiro tipo e, posteriormente, um excedente do já produzido a ser administrado pelo comerciante. Para se produzir maior quantidade de objetos, em suas qualidades necessárias para a satisfação dos múltiplos prazeres, excede-se a necessidade de tipos humanos, funcionários que em dois momentos levam as necessidades físicas da *produção* para a *produção da produção*. Assim, temos o *mercador* como o primeiro momento de inutilidade política de homens mal formados, inutilidade física

compensada por uma utilidade intelectual que, sendo útil, não é intelecto propriamente (pois o intelecto propriamente dito deve ser desinteressado para ser livre). A utilidade política recebe fundamento posterior em função do segundo momento de inutilidade de homens mal formados (a inutilidade intelectual), compensada pela utilidade física, cujo momento originário são os comerciantes, o excedente. Assim, uma cidade se torna coisa, objeto de usufruto e não princípio, quando o excedente se torna o objeto de desejo supostamente originário, de onde se esqueceu das necessidades físicas: surge a vida cultural popular no modo do excedente.

Desse modo Platão faz o excedente das necessidades humanas girar em torno da relação desejo-objeto de produção. A cidade amplificada torna-se um modo de organização desta relação. Temos a passagem da *Necessidade ao Luxo* e do *Luxo às Artes*:

1) **Necessidade**: necessidade de maior complexidade dos alimentos. A vida organizada exige não só produção de trigo, vinho, vestuário e calçado, como na cidade sã que passa a ser insuficiente, mas do melhoramento destes conforme as condições e necessidades, como condutos para alimentos, pintura, colorido e preciosidades. Enuncia-se a origem não só da cidade, mas da cidade de luxo, o que irá permitir melhor compreender a origem da justiça e da injustiça numa cidade.

2) **Luxo**: (a) numa cidade de luxo, torna-se necessário todo tipo de artífice (sobretudo para os artigos femininos, afirma Platão) e produto que não se encontram no interior da cidade sã, como todo tipo de caçadores (incluindo os sofistas) e imitadores (como os pintores e músicos, os poetas e seus servidores), sobretudo de mais servidores (pedagogos, amas, criados, cozinheiros). (b) Tornam-se necessários mais médicos do que na primeira cidade (c) e roubar a terra vizinha para ter-se o suficiente na lavoura, o que será mútuo se a cidade vizinha também for luxuosa.

3) *Artes*: assim, o próprio cidadão não será suficiente, tornando-se necessário uma cidade maior, com maior exército, dado que não é possível que uma só pessoa exercite sozinha as diversas artes. Como a luta é uma arte, e passa a ser mais importante que a do sapateiro, e dado que numa arte se obtém perfeição pela prática exclusiva desde a infância, devem-se escolher aqueles de qualidade e natureza apropriadas para a guarda.

A inflação destes três setores (necessidade, luxo e arte) consiste na exposição dialética de uma contradição interna na existência de uma cidade. Cada um destes setores deverá ser reavaliado para sabermos se é possível corrigir ou ao menos minimizar suas contradições. Surge, assim, a exigência de um princípio no desenvolvimento da cidade e não a simples progressão da divisão do trabalho. Este princípio dará à cidade não uma simples organização, mas sentido nesta organização. Para tanto, não dispensará a lógica do funcionário especializado que, segundo sua natureza, deverá ser educado desde a infância severamente. O governante ocupará o lugar do próprio excedente, para que este se torne significativo e não destrutivo: seu prazer intelectual o colocará no ápice da inutilidade primária, porém na função mais fundamental para a realização do princípio numa cidade, o conhecimento da verdade.

22ª Lição: nova função da imagem e da contradição.

Vimos acima a passagem da necessidade ao luxo e do luxo às artes. A primeira ocorrência de expansão da *necessidade* consiste na exigência de funcionários especializados em seus trabalhos. Como o objetivo disto é tornar o produto o melhor e mais útil e a produção a mais eficaz e rápida, concluiu-se a

necessidade do trabalho ser exercido segundo a natureza de cada um.

Depois, o problema revelou que a progressão desta necessidade chegaria a desdobrar-se na guerra, o que pediria por homens especializados também segundo a natureza. Como este é o limite da progressão e o ponto de dificuldade quanto à injustiça, torna-se relevante indagar pela natureza humana a ser *educada* para tais ofícios. Este será o ponto em que a investigação sofre um complexo *Desvio*, a tratar-se da alma e do corpo, bem como, da educação básica (infantil) destes.

Assim, inicia-se um segmento da investigação que tem por função esclarecer e indicar os critérios teóricos para se exercer a dialética e o conhecimento da essência, no caso da justiça. Depois, um novo *Desvio* permitirá fixar os critérios metodológicos da investigação e só, então, a pergunta pelo valor da vida justa poderá ser resolvida quanto ao indivíduo e a cidade. Veremos agora a relação entre a imagem (analogia) do “cão de raça” com as artes e a educação. Na próxima Lição, iniciaremos a dialética das artes (literárias e outras), mas antes precisamos concluir nosso estudo sobre as contradições inerentes aos setores da cidade e responder a questão: como, da *necessidade*, *luxo* e *artes*, desdobra-se provisoriamente a *educação*? Isso é efetuado – seguindo o já conhecido modelo metodológico – a partir de uma imagem e seus problemas: a analogia entre o guardião e o cão de raça.

IMAGEM:

A analogia do “cão de boa raça” orientará a investigação. Consiste numa imagem-intelectual com função metodológica clara: dirigir o discurso para a definição. Os desdobramentos desta imagem são os seguintes:

(1) Como vimos anteriormente, a relação primeira submetida a exame é aquela entre natureza e educação do guardião¹⁵⁰.

(2) Assim como todo funcionário necessita ter aptidões ou capacitações, também um guardião (soldado) delas precisará. Por isso, coloca-se primeiro a questão pelas disposições naturais do guardião, “como eles deverão ser quanto às qualidades psíquicas”¹⁵¹, mas envereda-se imediatamente para a avaliação da educação, pois ainda não há condições de se tratar explicitamente da alma, pois as qualidades naturais imediatamente exigidas parecem contraditórias. Será a própria investigação sobre a educação que abrirá espaço definitivo para isso.

(3) Do mesmo modo como se partiu da *necessidade* e avançou-se progressivamente em suas divisões, agora se começa a investigação propriamente dita sobre educação pela opinião comum na educação tradicional e, com elas, suas divisões¹⁵².

(4) Só assim se poderá passar ao modelo de escolha dos guardiões conforme os critérios pedagógicos conquistados¹⁵³.

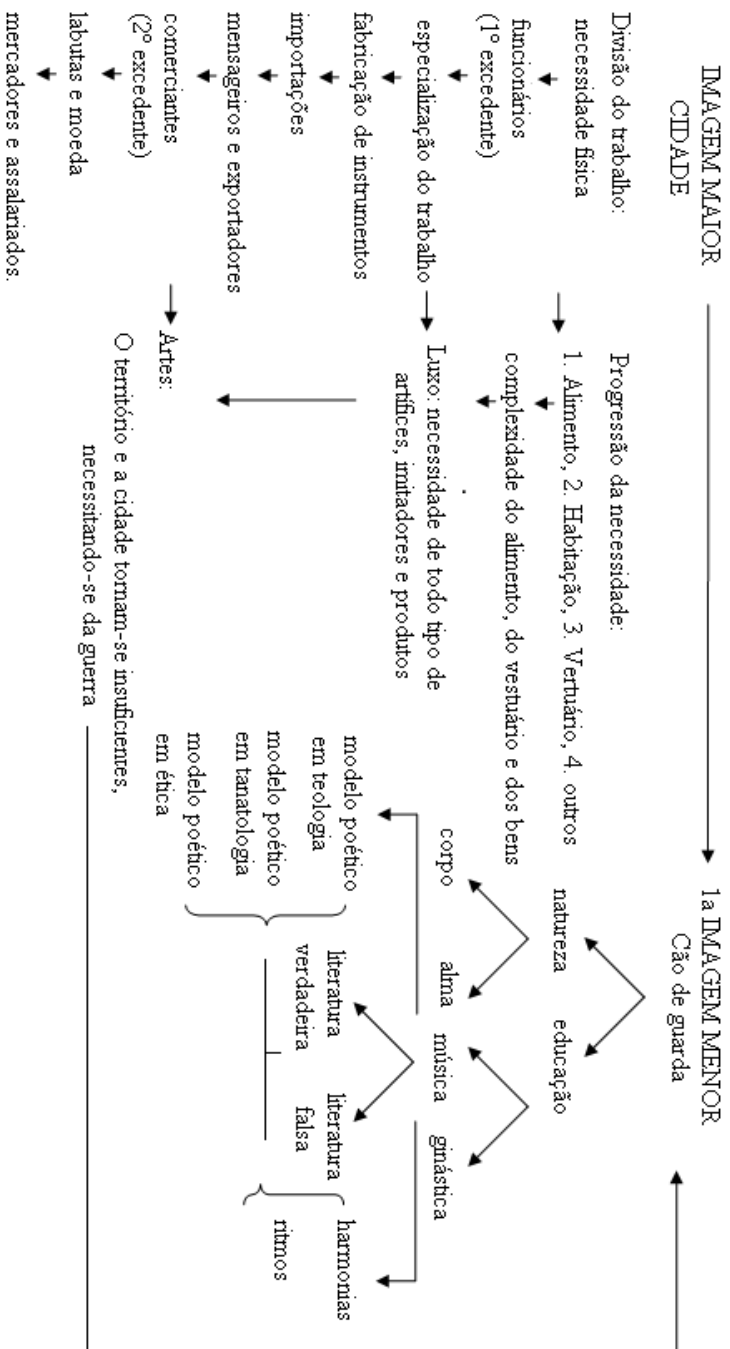
Visualizemos estes desdobramentos no quadro a seguir.

¹⁵⁰ *República*, II-374e.

¹⁵¹ *República*, II-375c.

¹⁵² *República*, II-376-412

¹⁵³ *República*, II-412b.



O argumento inicia por considerar quais qualidades são necessárias no ânimo de um guardião¹⁵⁴, quando se faz a analogia: não há diferença entre um bom cão e um jovem bem nascido, pois precisam ter um ânimo comum: perspicazes (para descobrir o inimigo), rápidos (para perseguir) e fortes (para combater). Mas esta imagem parece implicar a necessidade de uma natureza com ânimos contrários, aparentemente simultaneamente impossíveis: ânimo brando com o compatriota e acerbo com o inimigo, feitio doce e impetuoso ao mesmo tempo. Pois o que é um bom cão de raça senão aquele que é dócil para com o dono e ao mesmo tempo bravo para com os estranhos? Assim se faz a analogia entre o guardião e o cão de raça: manso com os conhecidos – ainda que estes nunca lhes tenham feito qualquer benefício – e o inverso aos desconhecidos – ainda que estes não lhes tenham feito qualquer mal. A ênfase está no “conhecer” o amigo e inimigo. Constitui-se numa *amiga do saber*: não se pode distinguir a visão amiga e inimiga senão na circunstância de conhecê-la. Do mesmo modo o homem: para ser brando com os familiares e conhecidos necessita de natureza filosófica, além de ser vigoroso e forte.

PROBLEMA:

Não pode passar despercebido que o uso problemático desta imagem é positivo, diferentemente de todos os casos anteriores. Esta é a primeira vez no diálogo que uma imagem é mais produtiva que inútil: estamos diante de uma boa imagem (analogia). Mas a questão que se impõe é: “Como educar e criar estes homens?”¹⁵⁵. A analogia feita não ajuda a resolver essa questão. Ressaltemos que a resposta a este problema será capaz de “descobrir os motivos de todas as

¹⁵⁴ *República*, II-375.

¹⁵⁵ *República*, II-376c.

indagações acerca de como a justiça e a injustiça se originam numa cidade”¹⁵⁶. Assim, o *desvio* metodológico de “educar em imaginação estes homens, como se estivéssemos a inventar uma história e como se estivéssemos desocupados” é aceito por todos os interlocutores, “ainda que se dê o caso de ser um pouco demorado”¹⁵⁷. Está marcado o momento metodológico e o problema que a imagem permitiu desdobrar. A imagem do cão de guarda é de caráter inteiramente positivo: no lugar de ser desconstruída em suas possibilidades até ser rejeitada, ela servirá de fio condutor para a divisão da educação. A analogia mostra que na natureza é possível se dar qualidades opostas num mesmo ser sem contradição. A imagem é boa porque permitiu descobrir um critério lógico e não apenas físico: *oposição* não é o mesmo que *contradição*. Enquanto nas imagens-sensíveis do Livro I era a presença das qualidades contraditórias que - acarretando o reconhecimento do princípio de contradição - obrigava a se negar a hipótese, agora o princípio de contradição deve ele mesmo ser criticado. Uma vez que num bom guardião não pode faltar o caráter brando, nem o impetuoso, uma vez que estas duas qualidades são contrárias entre si, “onde achar um feitio doce e impetuoso ao mesmo tempo?”¹⁵⁸. Mas este problema é um falso problema, pois se deve “ao afastamento do modelo proposto”, “afinal há temperamentos que não imaginamos, dotados destas qualidades opostas”¹⁵⁹. O cão de boa raça é um exemplo e é surpreendente que não se o note.

Neste passo da argumentação, Platão rejeitou o princípio de contradição em seu sentido amplo. Por que o teria feito? A entrada da imagem do cão de guarda no texto ocorre por negação do princípio que até então servira para negar as imagens-sensíveis. Somente ao sustentar a imagem possível do

¹⁵⁶*República*, II-376e.

¹⁵⁷*República*, II-376e.

¹⁵⁸*República*, II-375b.

¹⁵⁹*República*, II-375c.

ção multi-qualitativo em detrimento da contradição, a pergunta pela educação do guardião surge obviamente com espanto: “Mas como se pode educar” assim, a despeito das qualidades contrárias?¹⁶⁰. Poderíamos resolver o problema lógico deste momento do texto dizendo que os contrários e o contraditório não se confundem, o que seria correto tecnicamente, mas seria uma falta com o platonismo: Platão não apresentou uma distinção sistemática destes termos, embora se poderia dizer que operava com uma distinção deste tipo; além disso, não poderíamos desconsiderar que em Platão o princípio de contradição tem duplo valor e não é fundamento último do conhecimento, embora o autor também não tenha deixado de distinguir entre *ser* e *não-ser* (*Sofista*) nos termos daquele princípio. Todo o platonismo sustenta-se justamente nisso: o mundo sensível admite a contradição nas qualidades e o mundo intelectual não, de modo que este segundo não pode pretender negar esta possibilidade à sensibilidade sem deixar de compreender sua natureza. A relação de contradição não se confunde com a relação de oposição: a alma pode desejar e temer um mesmo objeto, mas estes impulsos, apesar de opostos, não são contraditórios. Se as qualidades parecerem respeitar ao princípio de contradição, tratar-se-á do equivoco no qual se confunde as qualidades mesmas com as Ideias destas qualidades. Portanto, assim como se deve separar verdade e aparência, também serão distinguidas realidade física (fenômenos) e realidade teórica (Ideias).

Não são poucos os exemplos que poderíamos consultar nos diálogos de Platão em que se rejeitam regras lógicas, mas os que encontramos no *Laques* e no *Carmides* servem bem ao nosso propósito. A própria *República* reconhece a regra segundo a qual toda a ciência define-se por seu objeto específico, porém quando Sócrates chega à hipótese de que a

¹⁶⁰*República*, II 376c.

coragem é uma ciência, rejeita esta regra pela seguinte razão: ela é *a ciência* e seu objeto é a ideia de *objeto*, não sendo possível oferecer definição em sentido lógico (Laques, 194). Do mesmo modo, quando se trata de definir a sabedoria, pergunta-se pelo seu objeto, com o que, então, seria “a ciência que tem por objeto a si e as outras ciências” (Carmides, 166e), o que faria da sabedoria uma ciência à parte, ao menos no sentido de que a sabedoria é princípio e causa do conhecimento em geral. É esta propriedade de “ser à parte” que o platonismo pretende alcançar nas Ideias e que torna a filosofia um conhecimento que passa dos limites lógicos. Enquanto as ciências empíricas tem um objeto externo que lhes define e produzem uma obra também específica, ciências como a geometria não produzem nada alheio a elas desde seus objetos específicos. Mas a sabedoria seria um conhecimento com objeto próprio (si mesma) e ao mesmo tempo exterior (todas as outras). Sua definição não pode respeitar o princípio de contradição porque é ciência do todo. Portanto, é preciso compreender que para o lugar das Formas ou Ideias, o uso *noético* (intelectual, intuitivo) da lógica pode levar ao erro, como ocorre com o personagem Eutífron ao enunciar que “o piedoso é justo” e não admite o contrário para não ferir a regra segundo a qual a relação predicativa não permanece verdadeira em sua contrária. Eutífron não consegue compreender como o piedoso também pode ser injusto.

Voltando à *República*, recordemos que Sócrates cedeu ao raciocínio lógico de Céfalos no início do Livro I, quando este argumentou a partir das evidências sensíveis e das opiniões comuns sobre o que seria uma vida justa e livre de dívidas. Mas isto não permite chegar à definição eidética de justiça. Por que justamente quando a imagem adquire uma função positiva, o princípio de contradição deixa de ser o único critério e não se tolera nem o raciocínio empírico, nem o lógico? Porque se tem em vista a *definição eidética* (definição pela Ideia) e esta, por sua natureza, não se deixa dizer

logicamente (pois o discurso lógico ainda é uma imagem, apesar de superior as imagens sensíveis). O mito o faz muito melhor, quando se trata da necessidade de falar. Aliás, esta dificuldade é ápice na *República* através justamente de um mito sobre o aprender e educar, o “mito da caverna” (como veremos mais tarde).

23ª Lição: uso construtivo da hipótese e a literatura

Passaremos a descrever os argumentos de Platão sobre a arte poética (literatura, música, etc.). Este assunto abrirá espaço para a discussão tanto da justiça quanto da educação. Também preparará a distinção sobre o valor do mito. O discurso de Platão será retomado através de outra imagem, incluída dentro dos desdobramentos da imagem principal. Como entendê-la considerando que se afirmou que o texto neste momento se encontra num novo momento? Mais uma vez deveremos procurar as dicas para solucionar este tipo de questão no próprio texto. Sendo verdade que a *República* é uma purificação das autoridades gregas, razão pela qual a poética de Homero é fortemente criticada e muitíssimo exemplificada, disso não se segue que o mito (narrativas poéticas) não tenha valor para a dialética. O mito precisa ser distinguido entre seus tipos que encaminham ou não para a verdade, de forma que, tal como a hipótese no nível lógico, o mito também é um meio para o processo cognitivo, como veremos em momento oportuno. Certamente a *República* é conhecida por dar ao mito poético um lugar depreciável, mas isso não vale para toda forma de mito já que a própria *República* é uma literatura e repleta de mitos.

Assim, se Platão analisa criticamente os mitos (narrativa literária) e fábulas sobre o heroísmo, a morte, os deuses e as divindades (392a), no Livro III (396) classifica três tipos de narrativas segundo o grau de imitação e de

veracidade (retomando os critérios já mencionados de aparência e verdade). E não é sem importância o fato desta solução sobre o valor do mito ser simultânea à crítica da *imitação*. Platão trata dos mitos e da poética quanto ao seu valor teórico e pedagógico, de modo que, quanto ao último, tem por projeto uma nova forma de literatura capaz de utilizar-se formativamente dos mitos. Como exemplo de uma literatura deste tipo, a própria obra *República* seria o melhor caso. Com efeito, poderíamos dizer que os diálogos de Platão têm por forma o drama, não a tragédia pura ou a epopéia, pois, apesar de ‘drama’ não ser um gênero literário entre os gregos, mas apenas a forma escrita para ser encenada, e apesar do “drama” em alguns diálogos platônicos não poder ser entendido como a narrativa orientada pelo sujeito, o que somente ocorrerá na modernidade, ainda assim poderíamos compreender um caráter dramático na busca do conhecimento, com o perdão do anacronismo do termo. Possivelmente é o primeiro texto literário em que a narrativa é feita em primeira pessoa (pelo personagem de Sócrates), em conformidade com aquilo que Platão chamou de “narrativa verdadeira”: “Se o poeta não se ocultasse em ocasião alguma, toda a sua poesia e narrativa seria criação sem imitação”¹⁶¹; “O homem que julgo moderado, quando, na sua narrativa, chegar à ocasião de contar um dito ou feito de uma pessoa de bem, quererá exprimir-se como se fosse o próprio”¹⁶². Além disso, a *República* é o diálogo que mais claramente se utilizou do modo mítico da imagem com fins teóricos, já que “há uma maneira de falar e narrar pela qual se exprime o verdadeiro homem de bem”¹⁶³.

O livro III da *República* inicia a construção da educação imaginária do guardião como em narrativas. Parte-se da opinião comum que oferece um modelo tradicional do

¹⁶¹*Republica*, III - 393c.

¹⁶²*República*, 396d.

¹⁶³*República*, 396c.

ensino, assim como a *Carta VII* ao investigar o método de conhecimento parte também dos modelos dados, como já vimos. Repete-se o meio imagético do processo, caracterizado agora como “histórico” ou narrativo, e continua-se a investigação de forma divisória e ascendente. Porém, a novidade é que esta ascendência não culmina numa crise, mas num critério. A hipótese é a da melhor educação encontrada ao longo dos anos, com vistas à possibilidade de formação de um homem com duas qualidades contrárias, mas necessárias para a sua função. É preciso reconhecer que o começo é o mais difícil em qualquer empreendimento, pois é neste momento que se molda a matriz em que se imprimirá uma pessoa. Isto implica na questão pelas formas de ensino, em conformidade com a natureza do educando. Esta conformidade entre ensino (conhecimento) e natureza culminará, no Livro VI e VII da *República*, na relação entre verdade e objeto. A divisão hipotética é a seguinte:

I. MÚSICA - primeira forma de ensino endereçada à alma.

É importante mencionar que o termo “música” no grego significava literalmente “arte das musas” e referia-se à toda arte sonora, incluindo o canto, a oratória e as letras. Do mesmo modo que a física é o estudo da *physis* ou a ética é o estudo do *éthos*, a música é a arte e conhecimento das *mousas*, de forma que a “arte dos sons” é só um caso de música, juntamente com a literatura, história, etc. Por isso o estudo da música incluirá a literatura e o canto. Deve-se começar por vigiar os autores das fábulas, selecionando as boas e proscrevendo as más, pois a criança não pode distinguir o alegórico do que não é por meio do raciocínio. É notável na leitura desta passagem que o critério verdadeiro-falso já está sendo aplicado, muito embora seja explicitado num sentido

não lógico, mas ontológico, pois verdade está para *real*, assim como, falsidade para *aparência*.

1) LITERATURA.

Deve-se distinguir a literatura quanto a sua forma e quanto ao seu conteúdo.

A. FORMA DA LITERATURA.

A forma da literatura admite tipos diversos.

Tipologia segundo a imitação: como veremos, após Platão examinar os conteúdos da literatura disponível em sua época, encontrará por trás dos seus temas mais típicos (deuses, heróis e *Hades*) os seguintes critérios: a verdade, o bem e a justiça. Com o princípio de verdade em mãos, o autor poderá tecer uma classificação das formas literárias segundo os graus de imitação. Nossa leitura encontra-se agora no limiar da função da imagem para a dialética, pois é a própria imitação que passa a ser examinada segundo o princípio de verdade e, portanto, as imagens-sensíveis que sempre são modos da imitação. Uma vez que toda poética e prosa é narrativa de acontecimentos passados, presentes e futuros, sua execução pode ser dividida do seguinte modo¹⁶⁴:

LITERATURA - Tipologia segundo a imitação:

(a) Por simples narrativa: até *Ilíada* I, 15-16 é o poeta quem fala sem levar o leitor para outro lugar, como se outra pessoa estivesse a falar. Se o poeta não se ocultasse em momento algum, toda sua narrativa seria simples sem imitação. Exemplo deste caso são os ditirambos (tipo de música festiva comum nos ritos dionisiacos).

¹⁶⁴*República*, III-394 e 397.

(b) Por imitação: após a *Ilíada* I 16 o poeta (Homero) fala como se fosse o próprio personagem Crises, tirando-se a voz do poeta e ficando só o diálogo, onde seu estilo deve o mais possível assemelhar-se ao da pessoa que fala, tornando-se semelhante a alguém na voz e na aparência - imitação. Assim, a tragédia e comédia são pura imitação.

(c) Por narrativa e imitação: o poeta imita umas coisas e outras não, a questionarem-se as espécies destas coisas a serem imitadas. Exemplo, a epopeia, sempre composta.

Este exame exige da literatura uma inovação grandiosa entre os gregos, acerca da qual a *República* é que serve de exemplo: a narrativa em primeira pessoa. Diferentemente de toda tendência moderna, Platão valoriza o texto em primeira pessoa pelo fato de ser a única forma de não ocultar o orador que deve encarnar a nobreza do discurso. Isto levará à investigação sobre a formação da alma e suas disposições tipológicas. Esta divisão dos modos de narrativas desdobra-se na questão: que espécie de coisas se deve e não se deve imitar, em nome da formação nobre do guardião? O mesmo é perguntar se os guardiões devem ser imitadores ou não? Como se fixou antes, por princípio, cada um só exerce bem uma profissão e não muitas, sem o que falharia em alcançar reputação. Não se pode imitar bem muitas coisas como a uma só. Por isso a pergunta genérica, por trás destas, é a da natureza humana que parece estar fragmentada em pequenas partes por não poder imitar bem muitas coisas nem executar bem aquelas coisas das quais a imitação é cópia. Por isso, os guardiões definem-se como os artífices escrupulosos da liberdade do Estado, a não ocuparem-se nem imitar nada mais, mas apenas aquilo que lhes convém desde a infância: coragem, sensatez, pureza, liberdade e qualidades desta espécie. Esta incapacidade (e não dever) em imitar a baixeza e demais vícios, partindo da imitação até o gozo da realidade, deixa-se resumir na fórmula: "Deve-se conhecer os loucos e os

maus, mas não imitá-los”. Pois as imitações perseveradas desde a infância tornam-se *hábitos* e *natureza* para o próprio corpo, a voz e a inteligência. Que o termo “hábito” tenha, no grego, raiz comum com “ética”, “habitar” e “morar”, implica nesta passagem que o problema ético (da justiça) está sendo desenvolvido em termos de formação humana, ou seja, que o problema da virtude é o mesmo da nobreza, o aperfeiçoamento na direção do bem para o qual um ser é o que é. Em função deste “ser” se pode reduzir toda narrativa a duas formas, a verdadeira e a falsa. Como o que está em questão é a imitação do próprio guardião a formar a sua nobreza, então o homem moderado narra feitos de pessoas de bem se exprimindo como se fosse o próprio, sem envergonhar-se desta imitação, não querendo copiar exemplos inferiores a ele, a não ser superficialmente e com vergonha, mas só quando tiver praticado algo honesto, por sentir-se próximo às epopeias. Quanto maior a mediocridade do orador, mais ele considerará tudo digno de si e imitará tudo, constituindo seu discurso mais de vozes e gestos (imitação) e menos de narração. Esta propriedade epopeica ou heroica do caráter – marcada pela vergonha de si em oposição ao amor-de-si e ao auto-senso de verdade – é o que funda a narrativa em primeira pessoa, o próprio platonismo. De acordo com isso, a divisão anterior das formas literárias pode ser novamente classificada segundo o grau de alteração e permanência que as imitações sofrem ao longo da narrativa.

Tipologia segundo a variação: distingue-se nas seguintes formas:

LITERATURA - Tipologia segundo a variação:

(a) 1ª forma de narração: a que experimenta poucas alterações, mantendo essa correção quando se dá, à narração, a

harmonia e o ritmo convenientes, por serem pequenas as mudanças e os ritmos aproximados.

(b) 2ª forma de narração: aquela que precisa de todas as harmonias e ritmos para exprimir-se convenientemente por comportar toda forma de variação.

(c) 3ª forma de narração: modo misto. Se a forma mista é mais aprazível, não é útil e de bem para a formação nobre do homem: é vantajosa às crianças, preceptores e à multidão, mas não se adéqua ao governo que não comporta homens múltiplos e duplos que exercem mais de um ofício. O ser verdadeiro ou falso de uma narrativa corresponde à permanência ou variabilidade de sua forma, de modo a refletir em seu conteúdo.

B. CONTEÚDO DA LITERATURA.

(1) O primeiro conteúdo a ser ensinado é a literatura falsa: fábulas às crianças antes do ginásio (razão pela qual se deve começar pela música antes da ginástica). As fábulas são mentiras no conjunto, embora contenham verdades. Com o mesmo critério que deu início à imagem da cidade, determina-se aqui começar pelo *exame das fábulas maiores*, desde onde se pode examinar as *menores* por terem possivelmente a mesma matriz. As fábulas falsas maiores (Hesíodo e Homero) contam mentiras sem nobreza: má imitação do modo de ser de deuses e heróis (por exemplo, ambos mentem, enganam, matam, roubam, etc.). Pois isso, quando for forçosa a sua referência, deve-se escutá-la em segredo ao menor número e amenizar o desagradável. Notemos novamente que Platão aplica aqui o termo “dever” segundo o critério de verdade, porém neste momento temos a ocorrência de um conteúdo ético, a noção de “nobreza”. Esta é a nomeação da imagem do cão de boa raça, de raça nobre, melhor. A educação implica esta forma nobre e, aliada à verdade, dirige o discurso para o justo. Assim, é este o

critério para examinar-se o *sentido das fábulas falsas maiores*: as fábulas falsas a serem contadas às crianças devem ser compostas da *maior nobreza* possível e orientadas pela virtude. Compreendemos agora como o tema da educação do guardião serviu de pretexto para a dialética purificar a imagem inicial do cão. Depois disto, passa-se a analisar o conteúdo destas composições, as narrativas que falam dos deuses, das divindades, dos heróis e do *Hades*¹⁶⁵. Acompanhem os passos:

(a) Fabulas sobre deus: critérios (moldes) para a produção poética, referentes à teologia¹⁶⁶.

A regra é confabular tal como é deus realmente na poesia épica, lírica ou trágica.

1ª Lei dos moldes poéticos relativos à teologia:

Deus não é causa de tudo, mas só dos bens. Contra Homero, como por exemplo, na *Ilíada* IV 69-126, onde lemos “no limiar de Zeus repousam duas vasilhas, cheias de destinos, uns bons, outros maus”, argumenta-se da seguinte maneira:

1. Deus é essencialmente bom;
2. Nada que seja bom é prejudicial;
3. O que não é prejudicial não é nocivo;
4. O que não é prejudicial não faz nenhum mal;
5. Aquilo que não faz nenhum mal não pode ser causa do mal;
6. O bom é vantajoso e é causa de benefício;
7. Mas o bem não é causa de tudo, mas só de bens e não de males;

¹⁶⁵*República*, II-392a.

¹⁶⁶*República*, II-379.

C.1. Logo, se deus é bom, não é causa de tudo, mas apenas de um pequeno número de coisas que acontecem às pessoas;

C.2. E dado que nossos bens são em menor número, haverá para os males outra causa que não deus.

2ª Lei dos moldes poéticos relativos à teologia:

Deus tem forma simples e é o ser menos capaz de sair de sua própria forma. Argumenta-se deste modo:

1. Deus não é um feiticeiro capaz de traiçoeiramente aparecer de formas diversas, estando presente com aspectos diferentes, iludindo e simulando aparições;

2. Se algo sai de sua forma, ou se transforma ou é transformado por outrem;

3. As coisas melhores são as menos sujeitas à transformação alheia, por exemplo, o corpo mais saudável e forte é o que menos se altera pela ação da comida, bebida e esforço ou uma planta sujeita ao sol, ou a alma é mais corajosa quanto menos se abala por acidente externo;

4. Todos os objetos compostos, se bem feitos ou em estado perfeito, alteram-se o mínimo pelo efeito do tempo e demais acidentes;

5. Ora, deus é em tudo melhor;

6. Então, é o que menos tem formas;

7. Se puder alterar-se ou metamorfosear-se, fará para pior, já que não carece de nenhuma beleza ou virtude;

8. Mas ninguém voluntariamente, deus ou homem, quer tornar-se inferior;

C. Logo, é impossível um deus querer transformar-se, pois sendo cada divindade a mais bela e a melhor, permanece sendo de uma só forma que lhe é própria.

3ª Lei dos moldes poéticos relativos à teologia¹⁶⁷:

¹⁶⁷ *República*, II-382.

Deus é absolutamente verdadeiro e simples em palavras e atos, nem se altera nem ilude por aparições falas ou sinais, em vigília ou em sono. Se a primeira lei tratou da noção de causa, a segunda da forma, esta terceira determina a noção de verdade: ninguém desejaria que sua alma permanecesse no erro em relação à verdade, ou seja, na ignorância. Por isso a verdadeira mentira é ignorância que existe na alma de pessoas enganadas, de modo que esta expressão “verdadeira mentira” faz com que a noção de mentira participe da noção de verdade. Além desta, temos secundariamente a mentira por palavra, que é imitação do que a alma experimenta, podendo ser tornada útil em dois casos: (i) quando em relação aos amigos quer-se praticar má ação; (ii) na composição de fábulas, por não saber-se onde está a verdade relativa ao passado, acomodando-se o máximo a mentira à verdade.

(b) Fábulas sobre a morte - critérios (moldes) para a produção poética, referentes à tanatologia¹⁶⁸:

(i) O ensino sobre o *Hades* e seus terrores faz temer a morte. Por isso deve-se ensinar palavras que façam as crianças temerem a morte o menos possível, para conservar a coragem, pois o que caracteriza os homens livres é temerem a escravatura mais que a morte.

(ii) Rejeitar os nomes relativos ao *Hades*, como por exemplo, *Cocito* e *Estige* (rios do *Hades*), e noções como “os que estão em baixo da terra”, “espectros” e toda designação que faz arrepiar e amolecer.

(iii) Rejeitar gemidos e lamentos dos homens célebres, como lemos na *Ilíada* (XVIII 168) quando se diz “Ai de mim! Desgraçada! Ai! Mãe infeliz do mais valente dos homens”. Pois o homem honesto não considera terrível a morte de outro homem honesto e não a lamenta, pois para ele é menos terrível

¹⁶⁸ *República*, III-386.

ser privado de um parente, riqueza ou qualquer outro bem. Por isso, as lamentações devem ser entregues às mulheres sem mérito – diz Platão – e aos homens covardes para que não suportem o procedimento da guarda.

(iv) Rejeitar representar homens dignos e deuses como amigos do riso, pois quase sempre que se estraga ao riso violento, também sucedendo mudança violenta.

Antes de concluir o exame dos tópicos da literatura, com o conquistado até aqui Platão já é capaz de fornecer o fundamento da literatura falsa, a saber: o valor político da mentira. Pois a literatura falsa não está sendo excluída da cidade, mas apropriadamente situada e minimizada. Com isso, também a mentira precisa encontrar seu lugar útil: a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens como remédio para chefiarem o benefício da cidade e cidadãos, de modo a se castigar todo aquele que mentir na cidade como introdutor de costume que a faz perder, mas a aceitar-se a mentira por parte do governante que prescreve, por exemplo, as fábulas falsas a serem ensinadas. Isto significa que o platonismo coloca o conceito de virtude acima do conceito de dever e não torna este último o critério para a definição do bem que, sendo um fim, pode incluir males úteis. Assim como Platão pretende colocar a verdade na frente da “opinião verdadeira”, também pretende criticar a ortodoxia (bons costumes e deveres reconhecidos politicamente) a favor da *areté* (virtude). A consequência ética para a literatura é a necessidade de ensinar a temperança, cujo ponto cardeal é a obediência: obedecer aos chefes e ser senhor de si quanto aos prazeres de Afrodite, bebida e comida. Introduce-se no discurso uma virtude e se fundamenta a literatura na direção da formação virtuosa do caráter¹⁶⁹. Assim se determina o mal ensinado e justificado: a literatura deve dizer aquilo que ensina o domínio de si, firmeza sobre os próprios desejos, e não o arrebatamento pelo

¹⁶⁹ *República*, III-390.

desejo e a ambição, tal como estimulada em Homero, onde se atribui atos maléficis aos deuses e heróis: (1) por ser falso que o mal venha dos deuses; (2) por ser prejudicial a quem ouve ao oferecer justificativas para o proceder mal desde o exemplo de deuses e heróis. Esta síntese das regras literárias teológicas e tanatológicas (do grego *tánatos*, “morte”) trazem a verdade e o bem para o patamar de princípios. A análise da hipótese sobre a educação foi capaz de oferecer duas pedras sólidas para Platão poder voltar às virtudes e, com estas, à definição de justiça.

(c) Fábulas sobre os homens - critérios (moldes) para a produção poética, referentes à “antropologia”¹⁷⁰:

Os poetas e prosadores comentem os maiores erros acerca dos homens devido à seguinte tese:

(a) muitas pessoas injustas são felizes e as justas são desgraçadas;

(b) que é vantajoso cometer injustiça se não forem descobertas;

(c) e que a justiça é um bem nos outros e nociva para o próprio indivíduo.

Notemos que o problema aqui não é simplesmente ético, embora assim pudesse ser chamado num uso mais amplo do termo. A preocupação não é apenas com o agir bem, pois a noção de virtude implica na melhor potência para a ação, sua perfeição ou nobreza (*ἀρετή* [*areté*]). O problema ético platônico é antes com a *nobreza humana*, o seu aperfeiçoamento ou melhora dependentes da formação ou educação e, com esta, da vida na cidade. Não basta seguir a ortodoxia (deveres reconhecidos), mas é preciso buscar a virtude da justiça. Indivíduos eticamente bons, porém

¹⁷⁰ *República*, III-392a.

mediócras, não atestariam a Ideia de bem, pois seriam um passo contrário na direção do “verdadeiro homem de bem”.

Chegamos, então, aos três princípios da formação do homem: a verdade, o bem e a justiça. Conforme nos explica o Livro VI da *República*, é a partir destes princípios que o conhecimento pode se elevar das *hipóteses* para a *definição* do ser em si de algo. Agora estamos diante do problema filosófico propriamente dito: se os princípios foram conquistados, por que não passar imediatamente à definição de justiça? Porque ela própria é um dos princípios. Assim como, no *Laques* a coragem é difícil de definir por ser uma ciência que não possui certo objeto, mas ocupar-se ‘do objeto’, bem como no *Cármides* a sabedoria é ciência do todo (de si e de todas as ciências), aqui a justiça é um dos princípios para a sua própria definição. Este tipo de assunto (justiça, bem, sabedoria, coragem, tec.) nos coloca em um círculo e, por isso, não pode ser resolvido partindo de hipóteses na direção de conclusões. Não se pode, portanto, simplesmente avançar em conformidade com as regras lógicas. Será preciso, antes, compreender o sentido disto que se mostrou no enunciado “a justiça é princípio”.

24ª Lição: abertura para o *eidos* e a harmonia

Quando examinamos os tipos literários, chegamos às noções de verdade, bem e justiça como princípios, ou seja, os moldes teológicos exigiram da literatura a boa referência à causa, à forma e à verdade, como propriedades de deus. Na segunda divisão da música, a melodia, o que importará será a retomada da noção de “forma”, aqui compreendida no termo “belo”, representando o primeiro exemplo explícito da *República* sobre a Ideia (*idea*). O mesmo vale para toda arte. Por serem a fealdade, a arritmia e a desarmonia irmãs da linguagem perversa e do mau caráter, então, a educação pela música torna-se capital, pois o ritmo e a harmonia penetram

mais profundo na alma e afetam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição e tornando-a perfeita. Isto implica na perfeição do trabalho e da constituição natural, ensina a odiar o feio desde a infância, antes mesmo de formar-se a razão e, uma vez na idade da razão, leva à afinidade com ela. Sendo que “o mais belo é o mais desejável”, não é possível conhecer a música sem antes conhecer as qualidades do caráter, pois a música se encanta mais com homens bem constituídos. Assim se configuram, como condições da formação nobre do caráter, o amor, o desejo e o prazer com o belo: não pode haver relação entre temperança (e demais virtudes) e prazer excessivo, por ser este tão excitante quanto à dor. A finalidade da música é o amor ao belo, intuição de estar diante de um objeto que imita a Ideia do belo como modelo.

2) A MELODIA.

Continuando a divisão da música, após a literatura teremos a melodia (que corresponde ao que modernamente chamamos de “música” em sentido estrito). Uma vez que as palavras não diferem do discurso não cantado, e harmonia e ritmo devem acompanhá-las, devemos examinar os elementos que compõe a melodia, o que, segundo a tradição musical grega, divide-se em três: palavras, harmonia e ritmo.

Vejamos no quadro a seguir:

A. HARMONIAS

O critério consiste em rejeitar as “harmonias moles e lamentosas”. São estes os casos de harmonias listadas por Platão na *República*:

(a) Harmonias lamentosas: mixolídia, sintonolídia (lídia) e outras, a serem excluídas por serem inúteis às mulheres e homens, quando devem ser honestos.

(b) Harmonias moles e dos banquetes: jônia e lídia. Não servem na formação de guerreiros, pois nada convém menos aos guardiões que a moleza, a embriaguez e a preguiça.

Deste modo, resta apenas como aceitáveis as formas:

(c) dória e frigia, ou seja, a forma violenta: aquelas que imitam a voz e inflexões de valentia e violência;

(d) e a voluntária: aquelas que se encontram em atos de persuasão e moderação.

B. RITMOS

Neste caso, o critério é procurar os correspondentes a uma vida corajosa e ordenada:

(1) a beleza ou fealdade de forma dependem do bom ou mau ritmo;

(2) o bom ritmo depende do bom estilo;

(3) a harmonia depende de o ritmo adaptar-se à palavra;

(4) e todos estes dependem do caráter.

A imagem reguladora do cão de raça nos trouxe algumas ideias diretrizes: a causa, a forma (ou o belo como a presença da forma), a verdade, o bem e a justiça. A primeira dá sentido às outras, pois, em comum, todas são princípios. A segunda, como vimos, implica na intuição *noética* (intelectual) da finalidade da música, o belo. Podemos exemplificar: é correto dizer que é bela (ou que é feia) uma música egípcia, grega, chinesa, brasileira, islâmica etc. e sobre esta variedade cada um achará que a sua música é mais bela que a do outro. Este relativismo é possível pelo fato de cada uma destas tradições conceberem a música segundo critérios próprios oriundos de sua cultura ortodoxa. Porém, apesar desta enorme

variedade quanto à matéria da música, não há variação quando a forma com que a arte e a obra musical é concebida e executada: todos reconhecem a música como música sem precisar comparar a música com a pintura ou as demais artes, mas bastando considerar a sua forma própria; e em todos os casos concretos de músicas, sempre se pretende chegar ao belo e se julga a própria música e a alheia segundo o critério do belo. Isto significa que, por mais que variem os tipos de músicas e opiniões sobre elas, todos julgam a própria música desde um critério comum, o belo. Por isso, também são capazes de julgar quando estão diante de uma música bem ou mal formada. Portanto, a música grega e a egípcia são exemplos de imitações do belo e deste se aproximam tanto quanto podem, mas o belo mesmo enquanto finalidade da forma de todas as músicas permanece inalcançável para toda matéria sonora, apreensível apenas dialeticamente. Independentemente do tipo de música em questão e de sua origem, chamamos de bela aquela música que for bem formada, do mesmo modo que um instrumento não é dito bem afinado segundo o ouvido de cada um, mas segundo a própria afinação.

Notemos, contudo, que consiste em intuir, diante de um exemplar sonoro da música, se há boa ou má forma. Mas o critério do bem é mais fundamental. Mesmo a verdade depende do bem como princípio: a verdade é um bem, ou seja, se dá como Forma segundo uma finalidade. E mesmo o belo é encontrado por uma arte, podemos acrescentar, quando esta atinge a sua finalidade, isto é, seu bem. Sendo o bem a finalidade própria de cada coisa e se uma música somente é bela quando foi formada segundo sua finalidade musical por si mesma, então, uma música somente é bela quando é boa em sua forma e finalidade. Por isso, a *República* concluirá esta parte da investigação quando chegar a Ideia ou Forma de bem e constatar que “para os objetos do conhecimento, não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pela

ideia de bem, mas também o *ser* e a essência, pois o bem não é uma essência e está acima e para além das essências”¹⁷¹. A ideia de bem é indicada inicialmente através da imagem do *Hades*, ou seja, da morte, em referência a vida de bem aludida por Céfalos e, finalmente, mostra-se como “além da essência” (além da definição discursiva das coisas). O bem está além do mundo da vida, porque é possível viver sem conhecimento do bem, mas não viver bem, que é finalidade da própria vida. E o bem está acima da essência porque esta somente é um valor ou possui validade para o conhecimento porque também busca um bem ou finalidade. É por isso que só após a análise das formas de ensino o método dialético estará em condições de ir à essência da justiça.

25ª Lição: a abertura para o *eidós* e a ginástica

Tratamos da poesia e da música e é preciso passar à ginástica ou educação do corpo. A seguinte hipótese deve ser demonstrada nesta etapa: é a alma boa que torna o corpo bom e não o contrário. Mas isto só se encontra após fracassar o exame da ginástica, segundo a opinião comum que a fundamenta no corpo. Supostamente, após tratar da educação do espírito, dever-se-ia passar a considerar os modelos de cuidados com o corpo: abster-se da embriaguez; não precisar de outro guardião; regime que não o torne precário e sonolento para a luta. As qualidades da educação do corpo são consideradas por analogia à música, já que assim como a música gera a temperança na alma, a ginástica gera saúde no corpo, tornando a dieta comparável aos ritmos e harmonias.

¹⁷¹ *República*, VI-509a.

II. GINÁSTICA - segunda forma de ensino endereçada à alma.

Será neste momento que o último *Desvio* demorado poderá ser esgotado em sua primeira vertente e, com isso, dadas as condições para definir a justiça a partir de seus princípios correlativos, o bem, o belo e o verdadeiro. Este passo metodológico é possível porque, ao seguir a divisão tradicional do cuidado com o corpo (a medicina e a higiene) e utilizar a imagem do médico perfeito (mito de Asclépios, uma das divindades da medicina grega) chega-se a imagem da própria filosofia como *medicina da alma*. Como a perfeição do ofício de Asclépios deve-se ao fato deste ser mais político que médico, o “médico da alma” precisará ser comparado também ao político, o que será possível pelo fato do governante ser alguém que somente pode julgar de modo justo se o fizer conforme a verdade.

O primeiro argumento consiste em mostrar a relação entre medicina e política ou médico e juiz, que a medicina pode ser um sintoma político: se a libertinagem e a doença se multiplicam na cidade, abrem-se numerosos tribunais e enfermarias, as chicanas e medicinas não são veneradas. A maior prova do vício e má educação na cidade é a necessidade de médicos e juízos eminentes, para as pessoas simples e para os criados. Do mesmo modo, é sinal de não educação necessitar da justiça de outrem por falta de justiça própria, bem como a maior vergonha, além de passar a vida nos tribunais como réu ou acusador, é ser capaz de arquitetar todas as partidas, tal como um médico que pretende curar tudo. Por isso, deve-se ter em conta que as doenças naturais distinguem-se das doenças por hábitos, caso em que se precisa de medicina não para curar ferimentos ou enfermidades climáticas, mas devido a indolência ou a dieta, enchendo-se de humores ou ventosidades (flatulências e catarros). Observa-se também que a medicina antiga dos asclepiades é diferente da

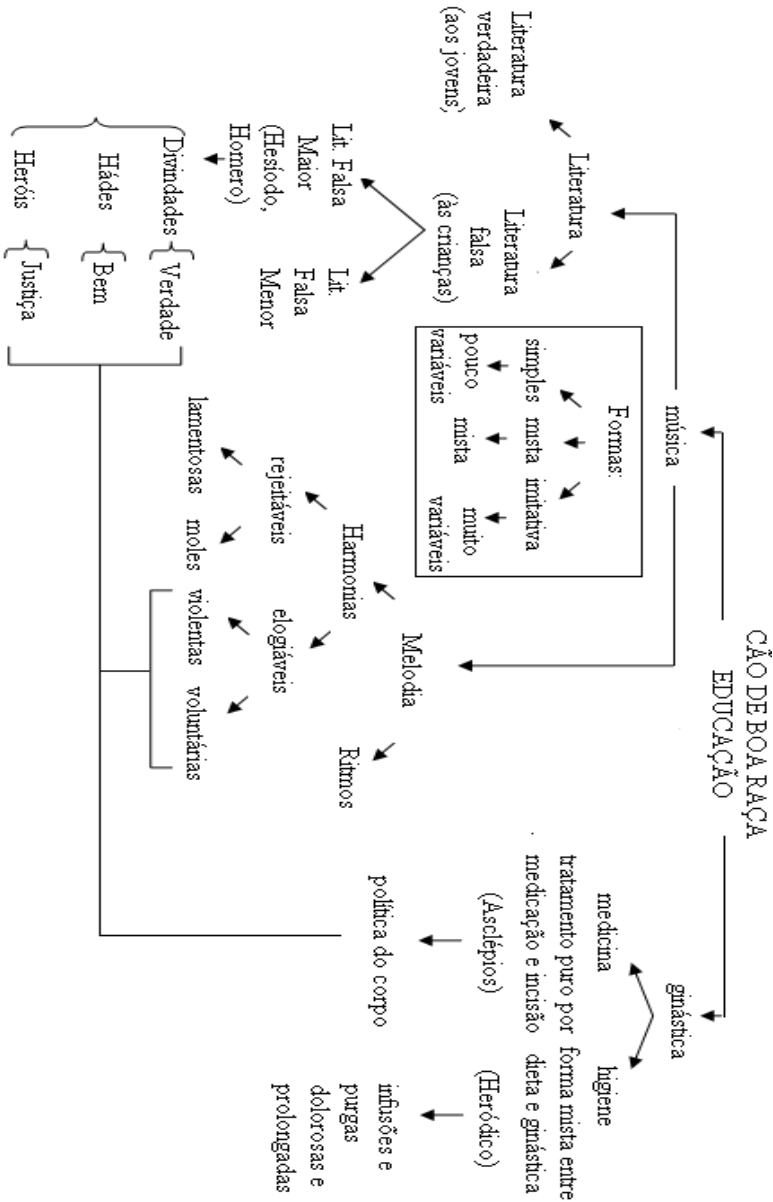
medicina atual de Heródico que mistura ginástica e dieta, atormentando primeiro a si próprio por dilatar sua morte, pois acompanhou passo a passo sua doença sem curar-se, atravessando a vida a tratar-se sem ocupar-se de mais nada, acarretando a morte devido ao seu saber. Este é o caso da medicina tornada doença política, diferentemente de Asclépios como político. O cuidado prolongado com o corpo, a mania de cultivar doenças e o excessivo cuidado com o corpo que ultrapassa o regime saudável impede o exercício do trabalho e impede a reflexão, pois provoca a fadiga cerebral e a vertigem.

Assim, Asclépios ensinou a medicina para expulsar as doenças por meio de remédios e incisões, prescrevendo a dieta habitual e não tratando prolongadamente com infusões e longas e dolorosas purgas os corpos minados pelas doenças, para não prejudicar os negócios políticos e os próprios pacientes. Portanto, do mesmo modo que é preciso bons médicos, também são igualmente necessários bons juizes na cidade, sendo maior o número quanto maior for o de doentes e variadas as naturezas.

Por outro lado, o melhor médico diferencia-se do melhor juiz quanto ao seu objeto, pois o corpo não se trata por meio do corpo, mas pela alma, e esta, se doente, não é possível tratar com êxito. O juiz governa a alma por meio da alma, o qual não convém ser criado junto àquelas almas perversas nem ter percorrido todas as injustiças para conjecturar o crime dos outros pelo seu próprio exemplo. Antes, deve ser inexperiente e intacto dos maus costumes da juventude, razão pela qual as pessoas de bem são fáceis de ludibriar na juventude pelos injustos, por não terem em si o modelo de tais sentimentos. Por isso, o bom juiz é idoso, aprendendo tarde o que é a justiça, apercebendo-se dela sem alojá-la na alma, mas por observação alheia por longo tempo, *compreendendo o mal pelo saber e não pela experiência*. O que sabe por experiência própria parece astuto junto aos seus, parece sábio e não ignorante por conviver mais com os maus que com os bons,

mas junto aos bons revela-se tolo, desconfiado e desconhecedor do que seja um caráter são, por não ter em si o modelo. Logo, este princípio de que o juiz deve ser bom por meio da sabedoria e não da experiência, já que conhecer o vício pelo saber é diferente de conhecê-lo pela experiência, estabelece o conhecimento da verdade como princípio para o juízo de justiça pelo governante. Enfim, a justiça encontrou seu princípio de possibilidade.

A analogia entre o político como juiz da alma e o médico como político do corpo, somada a constatação problemática de que não é possível medicina da alma, exige, então, a avaliação da natureza da alma para que se possa compreender como o governante pode conhecer e julgar por meio dela. Só assim a metáfora do filósofo simultaneamente como médico e como político poderá ser apreciada. Há um sistema na análise platônica sobre a educação infantil iniciada e tecida a partir da analogia do cão de raça. A hipótese inicial, recordemos, foi analisar separadamente a música e a ginástica, onde se supunha uma para o corpo e outra para a alma. Podemos agora entender que esta hipótese não foi inteiramente aceita, pois mesmo a ginástica deve ser compreendida como referente à alma, pois depende mais da força do ânimo que da saúde do corpo. É assim que surge o problema da alma explicitamente na *República*. Para podermos avançar quanto a este aspecto, consideremos no gráfico a seguir os desdobramentos feitos por Platão em torno da imagem do cão de raça:



CAPÍTULO III

A definição no discurso filosófico

Introdução

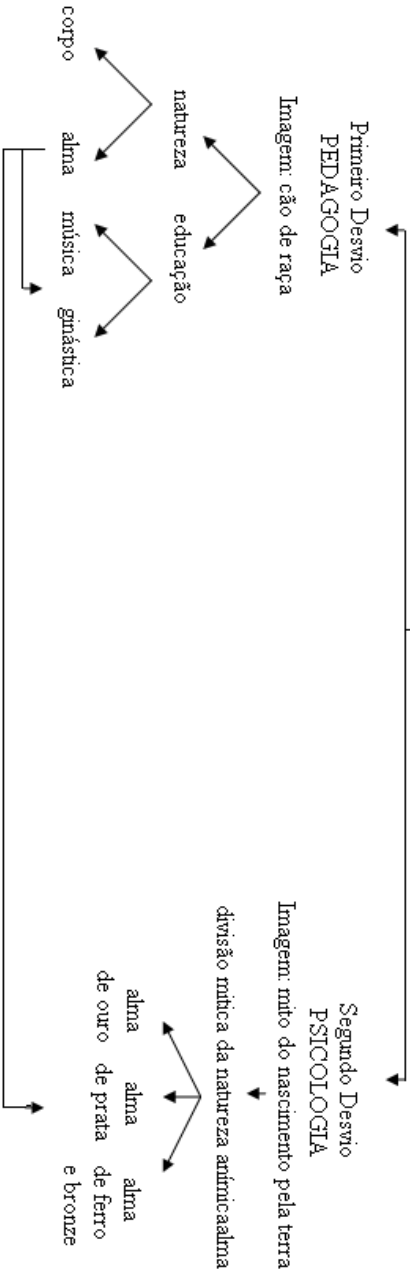
Enfim chegamos aquele momento em que a dialética alcança seu extremo e, tomando para si conceitos mais puros, executa uma viravolta ou caminho de retorno aos itens debatidos. Empreendemos até aqui um estudo do método dialético de *discurso* (Capítulo I) e da função dialética das *imagens* (Capítulo II) e passaremos ao estudo da *definição* de ideias dialeticamente purificadas (Capítulo III). A partir disto estaremos aptos para o estudo dos *mitos* positivos para o conhecimento dialético, o que faremos em nossa conclusão.

26ª Lição: o processo de retorno à questão essencial

A investigação sobre o valor político da ginástica terminou com a síntese de que todo ensino é exercido sobre a alma e nunca dirigido ao corpo. Com isso, o *Desvio* é concluído e retorna-se a determinação final de como escolher o homem que fora verdadeiramente formado para o governo. Disto se derivará um segundo desvio, psicológico, paralelo ao primeiro, pedagógico. Esta divisão confluirá na definição de justiça:

IMAGEM MAIOR
CIDADE

1. Progressão da necessidade: complexidade do alimento, do vestuário e dos bens
2. Luxo: necessidade de todo tipo de artifícios, iniciadores e produtos
3. Artes: O território e a cidade tornam-se insuficientes, necessitando-se da guerra



O argumento conclusivo é construído do seguinte modo¹⁷²:

(1) Supõe-se que os que assentam a educação pela música e a ginástica o fazem para educar o corpo por uma e a alma por outra.

(2) Por um lado, os que se dedicam exclusivamente à ginástica são grosseiros e duros e, por outro, os que se dedicam exclusivamente à música são moles e doces, de modo que sua natureza dá lugar à grosseria, dureza e irascibilidade, mas se fossem cultivados daria lugar à coragem.

(3) Apesar de a doçura ser apanágio de natureza voltada à filosofia, quando se afrouxa torna-se mais mole que convém, mas, se bem dirigida, torna-se doce e ordenada.

(4) Os guardiões precisam ter ambas as naturezas, necessitando conciliá-las, harmonia que resulta em uma alma moderada e corajosa ou covarde e grosseira pela desarmonia.

(5) Portanto, é o ânimo que é educado pela ginástica, não o corpo. A música e a ginástica são duas artes dadas não ao corpo e a alma, mas às duas faces da alma, corajosa e filosófica, a fim de se harmonizarem. Com isso, a investigação não chegou à harmonia entre corpo e alma, mas a alma harmônica em suas partes. Não se trata de buscar a harmonia entre corpo e alma lúcida, mas a harmonia entre as partes da alma. A música e a ginástica são, portanto, as duas artes concedidas pela divindade para exercitarem as duas faces da alma que lhes correspondem, a corajosa e a filosófica¹⁷³.

Platão define “coragem” como capacidade da alma em manter-se na verdade¹⁷⁴. Isso permite compreender perfeitamente que em ambos os casos estamos diante do amor

¹⁷²República, III-410 e 411

¹⁷³República, III-411e.

¹⁷⁴República, IV-429.

ao saber, como a imagem do cão de raça havia indicado. Seja como for, está colocada a exigência de investigar se a alma tem realmente parte ou se é simples. Mas os passos metodológicos da *República* indicam que a pergunta “o que é a justiça?” não exige o esgotamento do problema da alma, mas apenas sua suposição. Isto será exigido para responder não a questão inicial, mas a primordial (enunciada secundariamente na ordem cronológica do texto), “se a vida justa é mais vantajosa que a injusta?”. Esta investigação permite chegar à definição de justiça porque dá o primeiro passo concludente no processo analógico, onde as divisões dos tipos humanos e as divisões da alma se tornam correspondentes, a serem incluídas posteriormente na divisão do conhecimento e das classes sociais de uma cidade. Portanto, vejamos qual imagem tem o poder de oferecer a suposição da divisão da alma de forma suficiente para definir a justiça na cidade.

A vertente psicológica do *Desvio* metodológico inicia-se por uma imagem. Trata-se do *mito do nascimento humano desde a terra*¹⁷⁵, que deveria compor parte da literatura falsa a ser contada na infância do guardião. Estamos diante de uma mentira (mito) necessária:

MITO DA ORIGEM DOS TIPOS HUMANOS

Os guardiões e suas armas foram moldados e criados no interior da terra e, uma vez forjados, a terra como sua mãe os deu à luz, devendo cuidar e defender o lugar em que se encontram como a uma mãe. Por isso, todos são irmãos nesta terra, mas o deus moldou com ouro os aptos ao governo, sendo mais preciosos; prata aos auxiliares; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices, gerando-se filhos na maior parte das vezes semelhantes, embora seja possível a ocorrência de alterações neste sistema, de onde o deus recomendou aos chefes exercer vigilância sobre as

¹⁷⁵*República*, III/414e.

crianças quanto à composição e mistura de suas almas em sua descendência.

Assim como a conclusão sobre o teor psicológico no *Desvio* pedagógico permitiu retornar à educação do guardião e determinar como escolhê-lo, aqui a ideia de unidade social – que esta imagem indica – permite retornar ao problema da divisão do trabalho e dos bens e solucionar a divisão das propriedades. O Livro III da *República* pode ser concluído juntamente com seu primeiro *Desvio*, e o Livro IV retomará o *Desvio* psicológico quanto ao problema das partes da alma, sem o que não haveria como decidir pelo valor do juízo político antes posto hipoteticamente.

27ª Lição: do processo definicional

Após retornar, tratar e prescrever as condições das leis em sua relação com o luxo e a medicina na cidade, Platão inicia o processo definicional da justiça¹⁷⁶. “Temos, portanto, a cidade já fundada”¹⁷⁷, condição que havia sido exigida para dar-se a definição, e o princípio para avançar-se além das hipóteses levantadas até aqui é o “bem”: “Espero, por conseguinte, descobri-lo deste modo: creio que a nossa cidade, se de fato foi bem fundada, é totalmente *boa*”¹⁷⁸. Logo, é uma Ideia que serve de critério para o processo da definição, partindo-se não de uma imagem-sensível, mas das virtudes que são imagens intelectuais do modelo de bem: “É evidente, portanto, que (a cidade) é sábia, corajosa, sensata e justa”¹⁷⁹. Passemos, portanto, para a leitura da definição da justiça.

¹⁷⁶*República*, IV- 427c; 433d.

¹⁷⁷*República*, IV- 427d.

¹⁷⁸*República*, IV- 427d.

¹⁷⁹*República*, 427e.

O que é uma definição e como se processa uma definição em Platão? Esta pergunta significa querer saber como *ler* platonicamente a definição de justiça operada na *República*. Mais uma vez, será preciso julgar o texto apropriando-se dos próprios critérios e princípios com que ele é escrito, de modo a assim nos apropriarmos da linguagem de Platão na mesma medida em que o acompanhamos.

1. Primeiro elemento do processo definicional: a obediência à ideia.

Toda definição inicia-se após o exame de uma hipótese maior e outra menor, elaboradas através de uma Imagem Maior resultante do desdobramento de imagens-sensíveis e opiniões igualmente sensíveis anteriores. Do mesmo modo que a pergunta “o que é a coragem?” não se resolve dizendo que “está entre as coisas belas”¹⁸⁰, já que com a sabedoria, por exemplo, ocorre o mesmo¹⁸¹ e, entretanto, assim como se pode dizer que a sabedoria além de bela é boa¹⁸², a coragem também pode assim ser predicada. Portanto, no momento que o interlocutor do *Laques* reconhece o enunciado “a coragem é boa”, ainda que não se esteja diante de uma definição nem de sua essência, a atribuição de *bem* implica em tornar a coragem ou qualquer outro *definendum* (conceito a ser definido) um *eidós*. De acordo com Platão, “o bem não é uma essência e está acima e para além das essências”¹⁸³. Isto porque o bem não pode ser compreendido como imagem (não podemos formar uma imagem mental ou sensível do bem) ou como discurso (também não podemos formar uma definição analítica do bem, sequer atribuí-lo como propriedade de algo, sem que já não estejamos a pressupor a

¹⁸⁰*Laques*, 129c.

¹⁸¹*Carmides*, 159c.

¹⁸²*Carmides*, 160c.

¹⁸³*República*, VI-509a.

Ideia de bem), mas sempre é apreendido através de um círculo no qual tanto pressupomos o bem para atribuí-lo às coisas quanto reconhecemos em diversas coisas a universalidade do bem. Neste sentido, o bem não é uma essência porque esta dele depende: o reconhecimento do bem em algum objeto consiste em exigir deste último uma essência, já que “para os objetos do conhecimento, não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pela Ideia de bem, mas também o *ser* e a essência”¹⁸⁴.

Segundo uma metáfora de Platão, ter que enunciar a essência de algo em função do reconhecimento de seu valor não é algo que queremos, mas “o método consiste em apreender o que quer a Ideia que se examina, em obedecer ao que se vê nas noções”¹⁸⁵. Justamente o exame precedente, sobre a questão da justiça, permitiu ver que atribuir justiça à qualidade de bem faz dela um valor ou sentido em si mesmo. Platão nos diz que a definição tem por ponto fundamental a “obediência à Ideia”. Além do critério do bem ou sentido transcendental à essência, também o “ser em si” (e não o “ser em relação a”) serve de exigência para iniciar-se a obediência na direção da Ideia. Assim, do mesmo modo que se constata que o piedoso é amado por si mesmo (*Eutífron*, 10d), que o sábio é tal enquanto conhece que é sábio (*Carmides*, 164a), não se poderá ter o princípio do processo de definição enquanto se considerar a justiça em termos relativos: a injustiça é força, é restituir o devido, é sublime ingenuidade etc.¹⁸⁶. Pois o bom se basta a si mesmo¹⁸⁷, por não prescindir das essências¹⁸⁸.

Como descrevemos anteriormente, foi após a constatação de uma *prosthítēmi* (aposição) na hipótese de Trasímaco que o discurso pôde direcionar-se para uma

¹⁸⁴ *República*, VI/509a.

¹⁸⁵ *Sofista*, 252e.

¹⁸⁶ *República*, 509.

¹⁸⁷ *Lisis*, 215a.

¹⁸⁸ *República* 351a, 412 e 440.

imagem superior, de onde chegamos à hipótese da justiça como um tipo de bem (com Glauco) e, então, passamos a colocação e ao exame da hipótese superior. Por isso, somente é possível partir da constatação prévia de Glauco que, diante dos três tipos de bens¹⁸⁹ (o bem estimado por si mesmo, o estimado por si e por suas consequências e o estimado pela utilidade ou consequência), reconhece em todo caso que *a justiça é um bem*. Esta constatação enunciativa é o que exige a *obediência à Ideia*, resultantes da crítica às hipóteses imagéticas que predicam do objeto qualidades múltiplas, contraditórias, unilaterais ou acidentais. Pois estas hipóteses-sensíveis e intelectuais menores possuem sempre o teor de problema: elas só podem oferecer por consequências desdobramentos na direção de outras imagens, nunca à essência. Entretanto, as Hipóteses Maiores, ainda que criticadas e refutadas, *despertam* o valor ou essência do objeto em questão, de modo que o *problema* que elas desdobram não é outro caso imagético, mas a própria questão pelo ser da coisa.

Seja como for, neste momento do Livro VI da *República* estamos ainda diante de uma *obediência* ao valor do objeto restrito do conhecimento, não em condições de dirigir a alma para o conhecimento transcendente, como será exigido posteriormente¹⁹⁰. O que *Desperta* para o problema da essência é a surgimento do valor ou sentido da Ideia ou Forma. Uma Ideia tem valor quando é suficientemente geral para dar conta de todos os problemas possíveis que lhe são propostos na ordem da imagem. Platão sempre investiga segundo este critério, quando, por exemplo, no *Hípias Maior*, após investigar vários sentidos de belo, pergunta se haveria algum sentido comum entre todos eles, ou, assim como no *Menon*, após este fornecer diversas formulações do que vem a ser a virtude, indaga-se pelo sentido comum entre os diversos enunciados.

¹⁸⁹*República* 357a.

¹⁹⁰*República*, VI-509a.

Ou seja, dizer de um objeto que ele é bom, que pertence à Ideia de bem, significa atribuí-lo à propriedade de geral, de onde se segue como consequência a necessidade de sua essência, em oposição a sua contingência, que as imagens levavam a crer. Todas as hipóteses da *República* que foram possíveis antes do *Desvio* eram opinião e não conhecimento porque não predicavam uma qualidade geral. Esta obediência ao geral coloca em marcha o processo definicional na direção da Ideia propriamente transcendente.

2. Segundo elemento do processo definicional: a suspensão.

Além da “obediência ao que se vê nas noções”, o método purgatório da *República* tem a potência de pôr em *dúvida* a força e coerência argumentativa dos interlocutores, terminando sempre numa espécie de suspensão¹⁹¹ ou perplexidade (ἀπορία [aporía])¹⁹². Esta suspensão afetiva (aporía) tem função semelhante a da admiração (*thaumazo*), já que ambas são modos de mudança de visão do mundo, pois “explicar o justo (*dikáion*) é difícil”¹⁹³. O método dialético conduz para “uma coisa que de certo modo inquieta, tal como inquietou muitas vezes noutras alturas, ao ponto de entrar em grande dificuldade (ἀπορία), quer perante mim mesmo, quer perante terceiros, por não ser capaz de dizer que é esta afecção (πάθος [páthos]) que se dá em nós e de que forma surge em nós”¹⁹⁴.

Estes dois elementos para o começo da definição, a *Obediência* e a *Aporía*, não possuem ordem específicas nos

¹⁹¹Crátilo, 422a.

¹⁹²Crátilo, 409d.

¹⁹³Crátilo, 412c.

¹⁹⁴*Teeteto*, 187d1-6.

diálogos, mas ambos implicam num só passo: a inspiração de Sócrates. Anteriormente, a propósito do Livro II da *República*, aludimos a isso para tornar possível a eleição da função das *hipóteses*. A variedade de resultados atingidos ao fim do Livro I implicou em: (1) a aporia que produzia a suspensão daquelas imagens hipotéticas, levando então (2) à postulação da imagem superior. Mas o que deve ser abstraído do texto neste momento é o fato de que o próprio Sócrates é quem coloca a nova hipótese, a da investigação da cidade. Seu objetivo é dirigir a investigação no sentido de reunir o “disperso de mil maneiras” e “reduzi-los a uma única forma [...] pela definição de cada unidade” segundo “uma visão de conjunto”¹⁹⁵. O texto está a ponto de concluir a definição de cada unidade, faltando apenas as virtudes necessárias a uma cidade. Uma vez isto feito, a “visão de conjunto” acerca da justiça será dada, ou seja, a sua definição. Para tanto, bastará obedecer às noções que cada unidade formal ofereceu. Por isso, é Sócrates quem dá impulso para o discurso continuar, devido ao silêncio aporético em que se encontram seus interlocutores: “Arranja em qualquer parte a luz suficiente, chama o teu irmão, Polemarco e os outros, para ver se conseguimos descortinar onde poderá estar a justiça [...], pois é preciso que vós ajudeis”¹⁹⁶. É com esta passagem que se inicia o passo da última unidade, as virtudes na cidade.

3. A experiência da definição como *mathémata*.

Observemos que a metáfora da luz, ao fim do Livro VI, marca a exigência de inspiração por parte de Sócrates, semelhantemente ao que ocorre em outras duas obras, *Laques* (194c-d) e *Cármides* (164 d-e). Foi a partir disso que chamamos a consequência desta etapa metodológica de *Despertar*. Ora,

¹⁹⁵*Fedro*, 265d3-5.

¹⁹⁶*República*, III-427d.

isto confluirá para a investigação sobre o ensino no Livro VII da *República*. Do mesmo modo, no *Eutífron*, justamente no momento em que surge a necessidade socrática de inspiração para levar o discurso à definição, também se fala novamente em ensino, sem trazer à mão outra metáfora. Por isso, podemos concluir que as imagens da luz e do divino referem-se ao *mathémata* (ensinar, aprender), termo que se inscrevia na porta de entrada da academia de Platão. Qual seria a relação entre o *mathémata* (o matemático, aquilo cujo aprender já é saber ensinar) e a experiência da visão de conjunto, a exigência de nova visão?

Entre os modernos, a matemática é uma disciplina fundamental entre as ciências, entre os medievais era uma das artes liberais, porém ambos os casos são modificações do sentido grego já aludido por Platão nos seus diálogos. Mas não pode passar despercebido que é a *República* que vincula diretamente a ciência matemática e a ciência pura em termos de visão transcendente. Há quem enumere quatro sentidos ordinários para *tá mathémata* (o matemático): (1) as coisas físicas; (2) as coisas produzidas pelos homens; (3) as coisas que se pode usar e estão disponíveis, podendo ser as físicas e as produzidas; (4) as coisas úteis e práticas para o fazer (HEIDEGGER, 1992). A partir do significado comum “as coisas na medida em que...”, então o matemático diz respeito sempre às coisas em alguma perspectiva e relação. Em seguida, indagando de onde surgiria a relação tão bem aceita entre *tá mathémata* e os números, pode-se dizer que não é o matemático que é numérico, mas os números é que são também uma coisa matemática. É neste ponto que se introduz a raiz do termo grego *máthesis*, “aprender”, explicitando que *mathemata* diz as coisas que são visadas na medida em que se pode aprender. Acontece que nos quatro usos que os gregos ordinariamente faziam de *mathámata* nota-se que utensílios, ferramentas e produtos em geral não são aprendidos propriamente, mas aquilo que se aprende nestas coisas é o seu

uso. É com este uso, por meio do exercício, que se chega a conhecer uma coisa no sentido de aprendê-la ou apropriar-se dela. Este modo de aprender assemelha-se ao ensinar, não no sentido de dar o ensinável, mas dar ou oferecer as indicações ou direção para aquilo que somente alguém é capaz de apreender e dar a si mesmo. E, podemos acrescentar, os pitagóricos já haviam usado o termo “matemático” para expressar aqueles discípulos já iniciados e capazes de aprender por si mesmos. Podemos supor que Platão estava familiarizado com este uso do termo grego.

Retornando aos argumentos da *República*, consideremos agora a seguinte questão: como para o grego a *mathésis* pode adquirir esta ambiguidade entre aprender e ensinar? O fato da matemática posteriormente tornar-se nome para a ciência do cálculo não é a delimitação da matemática, mas um caso exemplar junto às ciências objetivas. Assim, notamos que na *República* não se usa o termo *mathémata* em nenhum momento para falar daquilo que no Livro VII se intitula “ciência do cálculo” (aritmética). Deste modo, por exemplo, um professor de aritmética não pode ensinar sem a reciprocidade do aluno, pois não há como ensinar a fazer um cálculo: tudo o que se pode fazer é, oferecendo suas condições (valores, fórmulas, princípios e questões), exercitar-se nos cálculos até que estes se tornem um uso apropriado, um *mathémata*. Por isso se poderia interpretar a frase colocada na porta da Academia (a escola de Platão) – *ageométreto medeis eisito* (“ninguém pode ter aqui entrada, se não tiver compreendido o matemático”) – como uma exigência das condições do saber, ou seja, a capacidade de acompanhar o discurso purgatoriamente, aprendendo simultaneamente a tecê-lo e aquilo que por ele se pode eleger, sua forma e seu conteúdo reciprocamente. Sendo assim, podemos deduzir que, em Platão, a lógica é instrumento e não fim do conhecimento, e quando tomada como fim, é obstáculo para se passar à Ideia. A ciência do cálculo é intelectual, mas ainda imagética. A

matéria que se aprende em um discurso, ou melhor, a *mathésis*, é uma coisa, um conteúdo que diz respeito ao todo que se faz visível, visão de conjunto esta que abrange, contorna, dá forma ou define um objeto. A exigência da Academia pela *mathémata* é a exigência de obediência ao objeto enquanto objeto antes de se pretender tratar de qualquer coisa temática. O *tema* de um *matema* exige *obediência* dialética. Obedecer ao que é devido (ao que é exigido de cima para baixo), o bem, significa que a dialética não busca valores, mas antes os respeita. Por isso, o tema do governo de si mesmo ou da cidade está associado à obediência ao bem. Além disso, veremos também como Platão posteriormente defenderá certas artes (como a música) e ciências (como a geométrica) como modos de iniciação à filosofia dialética.

28ª Lição: preparação para uma teoria do objeto

Começaremos agora a estudar aquele conceito que constitui o fundamento do pensamento platônico quanto ao problema das Ideias: o objeto ou ente puro. Muito embora seja correto distinguir entre ontologia da entidade e da formalidade, Platão justamente se caracteriza por entender que há certos objetos formais que são entidades. Nem toda entidade é física, mas existiriam entidades não físicas que são, não obstante, Reais. Acerca dessas, o platonismo compreende que uma formação *noética* no intelecto é privilegiada: a *theoré* (contemplação, visão de conjunto). O estudo desta importante noção permitirá distinguir criteriosamente *real* e *ilusório*, conhecimento e opinião, bem como, o valor intrínseco do objeto de conhecimento.

1. Unidade do objeto - a diferença entre realidade e ilusão.

Nosso estudo está se movendo no Estádio do *Despertar*. Analisamos desde as imagens até as hipóteses na *República*, agora daremos um salto na direção do problema da *questão essencial* sobre a justiça. Após esse salto a definição estará por ser conquistada. Entretanto, como o discurso chegou aqui desde a imagem do cão de raça até o mito do nascimento pela terra, não se pode adentrar ainda em um espaço puro, sem a devida purificação da imagem. Platão define a justiça na cidade já no livro IV através da questão pedagógica, ficando por *retornar* à definição da justiça no indivíduo, o que se dará junto ao acabamento do problema psicológico. Mas é somente no Livro VI e VII que se esclarece o processo dialético e, nele, a essência da definição (ou melhor, o fato de que seu fundamento está “além de toda essência”). Já vimos que os dois elementos do *processo definicional* – a *obediência* e a *aporía* – são meios para colocar a exigência de uma nova inspiração para a investigação prosseguir, cujas metáforas mais popularizadas são a da luz e da divindade. Entretanto, se o Estádio da *persuasão* girou em torno da imagem e da mera opinião e chegou ao seu limite na formulação crítica das hipóteses, a obediência às noções referentes à Ideia que permite a *definição* obriga passar-se à ciência e desta para a essência. Só assim se poderá lograr uma “Forma única”, como nos fala o *Fedro*. Enfim, somente deste modo poderemos compreender o momento limite do conhecimento, aquilo para o qual se pode dar uma imagem (como para todo objeto), mas que desta não se pode avançar, ou seja, aquilo para o qual só se pode falar miticamente: a visão.

Como se considerou acima, o direcionamento do discurso para a definição começa com a constatação de que, em todo caso, “a justiça é boa”, isto é, que o predicado “bem”

se aplica a ela¹⁹⁷. Isso só se entende quando se dá a distinção entre a Ideia pura, capaz de dar valor às coisas, e as ideias imitativas, que se encontram qualitativamente aplicadas nos corpos, imagens e palavras. Assim exemplifica Platão: uma vez que o belo é contrário do feio, são dois e, sendo dois, cada um deles é um, o que deve valer para o justo e injusto, bem e mal e todas as ideias. Sendo assim, Platão nos diz que “cada uma de per si é uma, mas por aparecerem combinadas aos corpos e entre si, aparentam ser múltiplas”¹⁹⁸. Por isso é necessário dirigir a alma, juntamente com o desejo, para a Forma única. Sendo assim, é possível concluir nosso pensamento mediante três fatores:

(1) O primeiro passo de toda investigação dialética consiste em considerar a multiplicidade das ideias nas coisas, como belo e feio, justo e injusto, bem e mal;

(2) A relação entre elas não se dá por uma regra lógica nem por uma regra *eidética* (ideal, formal) que se acrescente como terceiro termo, mas sim por poderem ser aplicadas conjuntamente aos corpos e imagens;

(3) Por um lado, existem ideias isoladas e coisas individuais (corpos e imagens de corpos), por outro, as ideias podem ser misturadas nos corpos ou entre si mesmas. A unidade e a participação das Ideias é o que há a ser distinguido como processo purificador na direção da definição.

Na próxima Lição estaremos em condições de tratar diretamente da “teoria do objeto”. Neste momento, contudo, precisamos nos deter no significado da noção de “despertar para as Ideias” como forma de entender o que é um objeto de conhecimento.

¹⁹⁷ *República*, II-357a.

¹⁹⁸ *República*, IV-476.

2. Sonho, sono e escuridão.

Queremos despertar para as ideias em si mesmas e distingui-las da multiplicidade de suas aplicações às coisas. Diante disto, *Crátilo* e *Teeteto* serão diálogos que favorecerão nossa compreensão da questão presente na *República*. A questão é sobre o bem em si, o belo em si ou a justiça em si mesma. Acontece que ideias como “bem” são discutidas tão somente a partir de alegorias. A imagem maior acerca das Ideias é sempre a da “visão” e, como vimos, esta pressupõe a luz. O contraponto à luz é a escuridão, e se a luz refere-se também a vigília, então, tal contraponto remeterá também ao sono e ao sonho. Heráclito já havia tratado o tema do *lógos* diferenciando aqueles que vivem como se estivesse dormindo e aqueles que estão despertos.

No *Crátilo* (427d-440e) a metáfora do sonho é utilizada de forma positiva: Sócrates afirma que há muito tempo tem se espantado (*thaumátisíe*) com um problema e sonhado com isso, explicitando que há uma ideia de belo em si e bem em si que, não obstante serem comuns a todos os homens, não podem ser diretamente aplicadas às coisas, assim como, os nomes das coisas não são as próprias coisas. É controverso se o uso do verbo “sonhar” tem sentido onírico ou penas metafórico, mas esta passagem exemplifica como Platão às vezes investe uma mesma imagem (a do sonho, neste caso) com diversos sentidos. Com efeito, a discussão sobre a natureza dos nomes no *Crátilo* é recolocada no “sonho de Sócrates” presente no *Teeteto* (201d8-202c5), desta vez enunciando a necessidade do *lógos* (e não apenas dos nomes) para haver conhecimento: os elementos que compõem as coisas são apenas a percepção e os nomes, com o que não é possível dizer se são ou se não são, enquanto não for acrescentado o *lógos*, não bastando a crença verdadeira. Portanto, a imagem do sonho permite prescrever o valor enganador das crenças nos nomes e nas percepções.

O tema do sonho também ocorre no *Críton*: “Baseio minha suposição em um sonho que tive esta noite, há poucos instantes. Ainda bem que não me acordastes naquele momento”¹⁹⁹, sobre o que o próprio Sócrates esclarece que a bela mulher de manto branco com que sonhara seria uma deusa. De forma semelhante, Sócrates interpreta seu próprio sonho no *Fédon*: “Frequentemente e diversa vezes ao longo da minha vida tenho o mesmo sonho, ora sob uma e ora sob outra visão, mas sempre dizendo-me as mesmas palavras: ‘Sócrates, compõe e pratica a arte das musas!’”²⁰⁰, caso em que a imagem do sonho confirma positivamente a tese que já reconhecemos na *República*: “A filosofia é a mais alta forma de música e outra não era, portanto, a minha ocupação”²⁰¹. Disto se segue, ainda em conformidade com a teoria literária da *República*, que Platão concebe o filósofo como alguém que deve dedicar-se à poesia: “Achei conveniente voltar-me para a poesia, para, sendo assim, não cair em desobediência, pois era mais seguro não desviar-me deste dever prescrito pelo sonho”²⁰². É por esta razão que defendemos que a *República* também deve ser lida como uma forma de literatura que inclui a produção de mitos (literatura) próprios.

Hypnos é a divindade grega do sono, irmão de Thánatos, a morte, cuja família dará lugar ao sonho junto à deusa Noite, “a medonha”, e é através do sonho que Zeus envia sua mensagem enganadora à Agamémnon²⁰³, passagem que Platão diz desaprovar por falsear o que seja a justiça e a virtude²⁰⁴. Platão reflete na *Apologia* (40c-e) que, “se todo sentimento cessa e tudo o que há é como um sono, em que nada se vê, nem em sonho, então a morte será um benefício

¹⁹⁹ *Críton*, 44a.

²⁰⁰ *Fédon*, 60e.

²⁰¹ *Fédon*, 61a.

²⁰² *Fédon*, 61a.

²⁰³ *Ilíada* II, vv. 1-41.

²⁰⁴ *República*, 383b

maravilhoso”. Se aqui o problema é a separação entre alma e corpo, na *República* a imagem do sonho é retomada para mostrar que a própria alma divide-se em parte racional e partes não racionais: “Acerca dos que despertam durante o sono, toda vez que a parte da alma dotada de razão adormece, separada e senhora da outra, e quando a parte animal e impulsiva, se agita saciada de comida e bebida, repudia o sono e procura avançar e satisfazer seus desejos”²⁰⁵. E uma vez que a imagem do sonho serve aqui para explicitar que é a parte racional da alma que se relaciona com o bem, acrescenta-se que “adormecer com um coração não agitado, mas apenas após ter tranquilizado as outras duas partes da alma e de ter posto em movimento a terceira, onde mora a razão, assim se entregando ao descanso, sabes muito bem que é nestas condições que se atinge a verdade, e que surgem menos as visões anômalas dos sonhos”²⁰⁶. A discussão neste momento diz respeito ao desejo e os objetos de sua escolha: “O que queremos saber é o seguinte: que há em cada pessoa uma espécie de desejo terrível, selvagem e sem leis, até mesmo naqueles que entre nós são comidos. E é nos sonhos que este fato se torna evidente”²⁰⁷. Enfim, ainda na *República* a imagem do sonho se repete, no momento da narração do mito do nascimento da terra, para explicitar que “tudo o que antes se acreditava conhecer não passava de sonho”²⁰⁸. Portanto, o tema do sonho em Platão parece estar ligado a três usos: (i) o sonho como expressão das divisões da alma entre razão e desejo, (ii) os sonhos como critério para distinguir crença e conhecimento e (iii) os sonhos ligados a mensagens divinas. Já discutimos como a *República* aborda o item (iii) ao criticar a poesia clássica. Neste momento, é da questão do conhecimento que nos ocuparemos.

²⁰⁵ *República* IX, 571c-d.

²⁰⁶ *República* IX, 572a-b.

²⁰⁷ *República* IX, 572b.

²⁰⁸ *República*, III/414e.

Platão continua exemplificando que há os amantes de espetáculos, amigos das artes e homens de ação, que se encantam com as belas vozes, cores e formas, mas seu espírito é incapaz de discernir e amar o belo em si. Acreditar que há coisas belas e não que existe a beleza em si, nem deixar-se conduzir pelo caminho de seu conhecimento, é viver em *sonho* e não em *realidade*, isto é, crer em nomes e percepções, pois sonhar, acordado ou dormindo, é julgar que um objeto semelhante a outro não é semelhante ou é o próprio objeto com que parece. Por isso, entender que existe o belo em si, contemplá-lo na sua essência e nas coisas que participa é viver na realidade.

Observemos que, nesta passagem, duas instâncias são referidas pelas metáforas sonho e visão: (1) O que define o sonho é o *juízo ilusório*, em que se confunde realidade e participação, ou seja, a não distinção entre duas aparências ou entre uma aparência e um objeto, pois uma Ideia, uma Forma única, é diferente não só de outra Ideia, mas também de uma coisa da qual participa. (2) Além disso, por um lado, supor que sabemos que vermelho e azul são cores ao compararmos suas semelhanças é ilusão, já que em nada se assemelham enquanto ocorrências perceptivas de casos de “*cor*”. Por outro lado, ser “vermelho e não azul”, “ser cor e não incolor” etc., é atribuir o sentido de unidade ao objeto, é fazer esse objeto ser um objeto, um inconfundível, um singular, portanto, um possivelmente definível pelo discurso.

A possibilidade de algo ser trazido ao discurso Platão chama de essência, seu dizer-se em termos de “ser”, e sua necessidade está no que assim é dito. Por exemplo, que a aritmética e a geometria sejam casos de imagens, ainda que intelectuais, segue-se do mesmo critério: o algarismo “1” é uma imagem e não se confunde com a Ideia de unidade. Com efeito, “3” é um número e sua quantidade é contar por três, mas não se pode dizer por isso que sua quantidade é $(1 + 1 + 1)$, pois o algarismo “3” pode ser também $(2 + 1)$, $(1 + 2)$ etc., o

que vale para todos os outros Algarismos que se seguem. Teríamos que ter uma matemática de 1 a 2 e outra de 3 em diante, o que não se poderia fundamentar, devido ao fato de que todo número (e poderíamos incluir o zero modernamente) é “um número”, independente de sua quantidade. Não fosse assim, não haveria matemática dos conjuntos, nem mesmo fórmulas matemáticas cujo valor de cálculo está assegurado, a despeito da infinidade de experiências quantitativas que se teria que fazer para prová-las. Esta é a idealidade do número que está em questão: todos dependem da Ideia de unidade, todos tem valor de “ser”. E note-se: a possibilidade de dizer que “algo é um valor” ou “algo é uma Forma” implica em sua idealidade, não em sua existência, pois jamais se dá o caso, por exemplo, da cidade modelo poder ser concretizada empiricamente²⁰⁹. A realidade está do lado da “ideia ser uma”, não na sua participação entre elas ou com as coisas. É somente nos sonhos que alguém chega a crer que coisas são nomes ou percepções.

3. *Dóxa, Endóxa e Ortodóxa.*

Nossa digressão sobre a imagem do sonho permitiu entender que sem o *lógos* estamos fadados à crença, limitados aos nomes e percepções das coisas tal como ocorre nos sonhos, isto é, a um modo falso de conhecimento incapaz de distinguir entre o *ser* e o *não-ser* de algo. Passaremos agora a explicitar em que medida (a) crença, opinião e ortodoxias diferem da (b) ciência (*episteme*), assim como, esta difere e não alcança (c) a sabedoria eidética (*sophia*).

Platão, ao tratar da poética clássica, nos fala em narrativas verdadeiras, narrativas falsas e narrativas mistas. Vimos que isto se aplica as imagens de diversos tipos. Ora, o mesmo pode ocorrer com a opinião (*dóxa*), com o que

²⁰⁹ *República*, V-472.

falaríamos em opinião verdadeira e opinião falsa. Sempre o que está em jogo é a diferença entre verdade (o que é visível plenamente) e aparência (o que é nebuloso, obscuro ou enganador). É o verbo *dokein* (aparentar) que permite compreender como a *dóxa* sempre exprime algum grau de aparência: enquanto na forma verbal *dokein* temos o ato de aparentar, o substantivo *dóxa* significa “elogio” em seu uso comum, isto é, aquilo que afirmamos acerca da aparência de algo ou alguém. Por isso, ainda que a opinião (*dóxa*) esteja muito acima da crença, ela pode ser opinião verdadeira ou opinião falsa. Isto ocorre porque a *dóxa* sempre envolve algum grau de aparência: pode ser uma *endóxa* (opinião mais aceita, opinião pública, compartilhada) ou *ortodoxa* (opinião entendida como correta, costumes públicos politicamente estabelecidos). Enquanto o tema das virtudes e do bem exige criticar as *dóxas* e *endóxas*, a justiça em particular também exige a crítica às *ortodoxias* políticas. O problema é que a *dóxa*, seja *endóxa* ou *ortodoxa*, não porta o próprio critério de verdade e, conseqüentemente, sempre poderá ser confrontada com uma opinião contrária ou opinião diferente, uma *heterodóxa*. É exatamente isto o que Sócrates ensina a Platão: não limitar-se a concepção de virtude e justiça ortodoxa em sua época, ensinando o filósofo a ser heterodoxo. E Platão ainda acrescenta à heterodoxia socrática um método dialético capaz de mostrar por trás de toda imagem, crença e opinião, a existência de contradições e *paradoxos* (literalmente “oposto à *dóxa*”). O que se chama “correto” (*ortho*) pode ser mera aparência, e a importância dos paradoxos dialéticos e contradições lógicas está no fato de nos produzirem admiração ou perplexidade.

Portanto, ainda que a lógica esteja muito acima da opinião, bem como, esta está acima da crença, somente podemos nos guiar pela lógica (teoria analítica do discurso) e pela opinião nos limites da imagem.

4. Amor ao objeto - a diferença entre conhecimento e opinião

De modo geral, Platão chama “conhecimento” o ato de pensar o real; e chama “opinião” a ilusão com a participação de muitas coisas em uma ideia comum. O conhecimento não é aparência, pois saber que a aparência é aparência e não realidade é conhecer e não opinar. Enquanto o conhecimento se funda na Ideia, a opinião se funda na aparência. Esta é uma diferença por princípio: enquanto a primeira tem por princípio a Forma única, a segunda tem por princípio a participação múltipla das Ideias, pois a distinção formal entre estes dois tipos de entidades corresponde à distinção eidética entre uno e múltiplo. Sendo assim, no caso da opinião, nunca se pode falar propriamente de “princípios”, mas de hipóteses supostas como princípios. Portanto, uma opinião pode ser verdadeira, mas nem por isso é conhecimento, situando-se entre o conhecimento e a ignorância. Deste modo, a primeira questão metodológica é “como persuadir à verdade aquele que se acha na opinião?”. Foi por esta razão que se falou em Estádio persuasivo. Platão argumenta do seguinte modo: “Quem conhece, conhece algo (e não nada), algo que é, pois não se pode conhecer o que não é em qualquer sentido, pois o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível e o que não existe absolutamente é absolutamente incognoscível”²¹⁰.

Observamos que, se houver algo que existe e não existe, ficará entre o ser e o não-ser absoluto, o que é reconhecido persuasivamente por todo interlocutor que se depara com a contradição junto ao objeto que imagina ser. O platonismo não funda o conhecimento no princípio de contradição, mas o admite metodologicamente: este princípio é parcial, pois possui suposições eidéticas, ainda que não

²¹⁰ *República*, V-477.

demonstráveis. O contrário de uma tese também pode ser verdadeiro, bem como o intermediário também existe no campo eidético, ainda que não no campo lógico. A separação entre ser e não-ser também se aplica ao próprio conhecimento. Uma coisa é o conhecimento demonstrativo (lógico), que parte de hipóteses e chega às conclusões construtivamente, outra é o conhecimento descobridor (dialético) que desconstrutivamente ou purgatoriamente obedece ao que inicialmente são apenas noções e deixa mostrar o que já era de algum modo. Não ao acaso a justiça define-se desta forma: governar a multiplicidade (das partes da alma ou das classes sociais) na medida em que obedece a unidade (unidade da alma ou da cidade). Se o conhecimento respeita ao ser e o desconhecimento ao não-ser, a posição intermédia deve ter objeto intermédio entre ignorância e ciência. O critério está em que a ciência se define por seu objeto específico²¹¹, argumento que faz uso da regra lógica, pois ainda não se encontra no Estádio da libertação e da visão pura, caso em que a lógica torna-se obstáculo, como visto no *Laques* (194).

O Livro IV da *República* trata dos objetos (imagens do objeto) e, por isso, da distinção entre *ciência e opinião*. Porém, posteriormente o Livro VII esclarecerá que a dificuldade pedagógico-psicológica está em fazer a alma voltar-se ao objeto em si, para poder aprendê-lo. Até lá o caminho se faz obedecendo-se noções. A alma que deseja procura sempre seu objeto em função do seu tipo de amor ou desejo que possui²¹². O desejo tem por fim o objeto onde se originou e não depende de sua qualidade, pois a sede em si é apenas sede de bebida, quente ou fria, muito ou pouca, pois as qualidades dependem não da sede, mas da bebida. Logo é possível concluir que:

(1) “Cada desejo em si é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou, e o desejo de uma coisa

²¹¹ *República*, IV-437.

²¹² *República*, IV-437d.

determinada depende desta ou daquela qualidade adicional”²¹³;

(2) De modo que todo desejo é pelo que seja bom;

(3) Contudo, todo objeto admite qualidade em relação a outro objeto, pois um objeto é maior na qualidade de ser maior que alguma coisa.

Do mesmo modo a ciência em si é do conhecimento ou objeto a dar-lhe essência, mas uma ciência determinada é de um objeto específico (por exemplo, a arquitetura é ciência de construir casas, estando assim separada das demais). Isto ocorre devido a três fatores:

(1) Uma ciência é tal pelo fato de ter características que não possui nenhuma das outras;

(2) Uma ciência adquire estas características após aplicar-se a um determinado objeto;

(3) Uma ciência, entretanto, não adquire a qualidade do objeto, pois o que se relaciona com certo objeto não é, por isso, semelhante a tal objeto, como se a ciência da saúde e da doença fosse saudável ou doentia ou a ciência do bem e do mal, boa ou má.

Pois a ciência não é em si, mas sim ciência de um objeto particular, como é caso da ciência médica que só é ciência em virtude de seu objeto. Porém, quanto a este último ponto, é preciso observar que a ciência distingue-se da *thecné* (conhecimento produtivo ou técnica) por superioridade, assim como, da sabedoria, por inferioridade. Portanto, o bem e o mal podem ser objetos particulares de ciências específicas, mas o bem eidético é objeto específico, por duas razões: primeiro, porque o mal não é seu contrário e, segundo, porque o bem é objeto puro, o que significa dizer que sua ciência, a ética, também é um bem, pois, evidentemente, defender que a ética é um mal já é má ação, ato imoral e ignorância.

²¹³ *República*, 437.

5. Da voluntariedade da opinião.

Neste momento da argumentação, Platão está tratando da *ciência que não é em si*, e a ciência está sendo definida como desejo de objeto distinto dela mesma e por contraposição à noção de opinião, a ser determinada segundo a vontade e não segundo a natureza. O argumento prossegue deste modo: uma opinião sai do espírito voluntária ou involuntariamente.

(1) Voluntariamente, a que é falsa. Por exemplo, quando a pessoa se desiludiu;

(2) Involuntariamente, toda que é verdadeira.

Os homens se privam dos bens involuntariamente e dos males voluntariamente; ser iludido sobre a verdade é um mal e estar na verdade é um bem (ter opiniões certas). Assim, é por roubo (por dissuasão ou esquecimento, que arrebatam ao tempo ou a razão sem que se perceba), impostura (quando alguém está fascinado pelo prazer ou atemorizado por receio) ou violência (desgostos que modificam a opinião) que se é privado involuntariamente. Esta diferença significa: à ilusão (mal) priva-se voluntariamente e à verdade (bem) priva-se involuntariamente. O bem é o critério que torna o objeto verdadeiro algo necessariamente desejável, pois assim como o conhecimento é conhecimento de um objeto, desejar é desejar o que é bom, não sendo possível nem conhecimento de nada, nem desejo do mal. Como o conhecimento depende do desejo pelo *ser*, é o bem que dá a este *ser* seu valor de desejo.

6. O objeto da ciência e da opinião.

Nossa discussão sobre o sonho mostrou que neste os objetos conhecidos e as ideias destes objetos não participam corretamente, deixam na escuridão ou obscuridade o que é e o que não é algo. Estamos aptos agora à discutir em que sentido

uma ciência é tal e qual quando se pode tratar de seu objeto em termos de ser e não-ser.

Como vimos há pouco, a ‘ciência específica’ ou ‘ciência não em si’ foi definida como desejo de certo objeto. Como o que é distinto sempre é distinto de alguma outra coisa, o objeto de desejo científico não pode ser objeto puro ou absoluto, mas “objeto relativo a”. Portanto, Platão não está falando aqui de *ciência pura*, de modo que a asserção “a ciência se caracteriza por aplicar-se ao objeto sem adquirir as qualidades deste” (regra lógica segundo a qual a relação entre causa e efeito não é reversível) não se aplicaria as Ideias ou Formas, como a sabedoria no exemplo do *Cármides*. Isto explica que o termo ciência tem mais de um sentido e que a razão disto é o limite da lógica para o conhecimento. Com o intuito de esclarecer esta diferença nas ciências em função do objeto, Platão insiste no raciocínio objetual para pô-lo à prova:

(1) A opinião visa a um objeto, a ciência a outro, cada um relativo à uma potência própria.

(2) A potência é um gênero de ser pelo qual podemos fazer aquilo que podemos: por exemplo, a vista e o ouvido pertencem às potências.

(3) Nas potências não há cor ou figura nem qualquer predicado onde se possam distinguir nos objetos suas qualidades, mas numa potência apenas se repara no objeto e seus efeitos, sendo idênticas entre si as potências que se aplicam ao mesmo objeto e produzem o mesmo resultado.

(4) Conclusão: a ciência é uma potência e a opinião é outra e, tendo, cada uma, efeitos diversos, têm finalidades diversas: a ciência se aplica ao ser e a conhecê-lo e a opinião à aparência, sendo impossível o mesmo objeto se aplicar à ambas, pois cada potência tem objeto próprio.

Porém, o que Platão quer com esta argumentação não é fundamentar sua tese em uma lógica da predicação (teoria que afirma que para todo termo de um enunciado é preciso conectar uma propriedade particular que lhe determine), mas o contrário: mostrar que toda esta argumentação comete um erro, o fato de seguir apenas a regra lógica e deixar-se cegar por ela. Diferentemente de seguir exclusivamente regras lógicas, que não são princípios últimos, já que não demonstrados, Platão pensa que aquilo que se deve seguir para se chegar ao conhecimento, o que se deve obedecer, são as noções que direcionam a alma para à intuição das Formas únicas, não havendo razão em tributar obediência às regras lógicas em última instância.

Com efeito, o objeto da ciência é o ser e o da opinião deverá ser o não-ser; porém o não-ser não pode ser objeto da opinião, pois não se pode formar opinião sobre o que não exista, já que formar opinião é formar opinião sobre algo. Aliás, todo conhecimento é de algum objeto e é por isso que o objeto enquanto tal tem que estar posto por princípio para o conhecimento pretender marchar na sua direção. O não-ser não é algo, mas nada, e ao não-ser atribui-se a ignorância e ao ser o conhecimento. A opinião parece mais obscura que a ciência e mais clara que a ignorância, parecendo ficar entre uma e outra. Logo, a opinião fica em uma posição intermédia entre ser e não-ser, não podendo haver sobre ela nem ciência nem ignorância, sendo objeto da opinião algo que participa do ser e do não-ser de modo não puro. Portanto, saindo do critério da potência e recuperando o do desejo, a dificuldade da opinião é uma dificuldade de amor por si próprio. Na opinião, o amor pelo objeto ou pela Forma única está inteiramente ausente, movimentando-se de um objeto a outro e através de todas as suas participações possíveis. Assim, admitir coisas ao mesmo tempo com qualidade e quantidades duplas é enunciar com duplo sentido, como o enigma infantil

do eunuco que bate no morcego²¹⁴, não podendo haver destas coisas concepção fixa como sendo ou não sendo, como sendo ambas ou nenhuma, não sendo mais claras nem obscuras, rolando estas opiniões entre ser e não-ser absolutos²¹⁵. A opinião equivale ao relativismo e é a defesa da ambiguidade que se situa entre ser e não-ser. Trata-se de contemplar a multiplicidade das coisas belas sem ver a beleza em si nem ser capaz de seguir alguém até ela. Por isso, ter opinião sobre tudo é não conhecer nada. Conhecer é contemplar as coisas em si que permanecem idênticas, sendo o belo em si uma realidade por ser objeto do amor cognoscente. Por isso, são amigos da sabedoria e não amigos da opinião os que se dedicam ao ser em si. Pois se a ciência é conhecer um objeto que a define, sabedoria é conhecer o próprio conhecimento, assim como, a justiça somente é bem governar quando é bem obedecer a uma lei neutra. Longe do conhecimento depender de uma potência prévia, ele é um ato ou desejo na direção do objeto que lhe é causa. Evidentemente que, com isso, a definição de uma essência admite a lógica como instrumento, mas não se dá por causa dela. Quando colocamos uma essência na forma de definição, passamos a respeitar as leis lógicas da definição, em nome da comunicação e em detrimento da intuição da Ideia que se pretendeu definir.

²¹⁴ O enigma no eunuco, também conhecido em outra versão como enigma de Panarkes, é referido por Platão na *República* 479c, o que teria sido recuperado por Clearco da seguinte maneira: “Há um enigma de que um homem, que não é um homem, vendo e não vendo uma ave que não é uma ave, empoleirada em uma árvore que não é uma árvore, lhe deu e não lhe deu com uma pedra que não é uma pedra”. Jowett e Campbell explicam o enigma deste modo: “um eunuco fez pontaria para um morcego, imperfeitamente empoleirado em uma cana, com uma pedra-pomes, e não lhe acertou” (PLATÃO, 2001, p. 178).

²¹⁵ *República*, V-479d.

7. Aplicação do critério da vigília à imagem da cidade.

Agora podemos entender porque o problema político da *República* está, desde o início da obra, atrelado primordialmente ao *desejo* (primeiramente por luxo ou pelo necessário, depois pela verdade ou pelo engano) e não às leis.

(1) se é verdade que “a cidade governada pelo melhor necessariamente será a melhor”;

(2) e, sendo este melhor homem “o filósofo que recebeu a melhor e mais completa educação para o bem próprio e da cidade”, por ser “o mais capacitado a descer à habitação comum e habituar-se a observar as trevas”, com o que se torna ainda melhor capacitando-se a “reconhecer cada imagem por ter contemplado a verdade relativa ao belo, justo e bem”²¹⁶;

(3) então, a condição para uma cidade ser bem administrada será o seguinte princípio: na imposição justa às pessoas também justas vai-se ao poder constrangido, por já ser rico em uma vida boa e sensata, diferente de ir ao poder os esfomeados de bens pessoais que supõem retirar daí seu benefício²¹⁷.

Repitamos o argumento: o tipo de vida que mais despreza o poder político é aquela do verdadeiro filósofo (*aquele que ama o saber*) e convém irem ao poder *aqueles que não amam o poder*, do contrário os rivais entrarão em combate. A consequência é esta: deve ser guardião o que melhor *conhece* o método de administração e *ama* outras honras e outra vida que a do político, o que não é um jogo de sorte, mas de educação de direcionamento da alma para a realidade. Portanto, o critério que caracteriza o verdadeiro filósofo é o conhecimento

²¹⁶ *República*, VII-520.

²¹⁷ *República*, VII-521.

e o amor, de tal modo que o próprio conhecimento é um ato de amor na direção do objeto puro.

29ª Lição: a teoria do objeto (os modos dos objetos)

Vimos até aqui a importância do objeto para o saber em geral. Apesar do termo “objeto” não ser de origem grega e hoje estar marcado por importantes críticas, outras noções como “coisa”, “ente”, “entidade” e “ser” não deixam de apresentar problemas conforme contextos particulares. Por isso, falaremos em “teoria do objeto” em Platão para prescrever um cenário específico: a necessidade de tratar do valor dos objetos, isto é, das diferenças modais da objetividade, isto é, que conhecer é conhecer uma entidade em seu valor. Para isso, deveremos distinguir os tipos de objetos dentro de uma divisão mais ampla, referente aos modos do saber: a sensibilidade, o intelecto, o conhecimento e a ciência. Vejamos separadamente cada um destes casos.

1. Divisão dos objetos na sensibilidade.

Três coisas estão intimamente ligadas na *República*: conhecimento, objeto e desejo. Se o conhecimento é o ato de pensar a realidade [o conhecimento das essências, embora não todos os níveis de conhecimento], se realidade é a unidade da forma e se este ato é um desejo de verdade, então o conhecimento é desejo de objeto (atribuição de valor [*áxis*] ao ente), o que em última instância é desejo de bem. Neste sentido, “objeto” designa a coisa ou ente considerado em seu ser e segundo um valor. Objetos são setores valorativos e certos entes são levados à condição de objeto por serem portadores de valor (bom, belo, verdadeiro, etc.). É preciso ler como Platão explicita o valor dos objetos e chega à distinção dos valores dos tipos de conhecimento. Na *República* os objetos

distinguem-se em objetos-sensíveis e objetos-intelectuais. Os tipos de objetos da sensação são os seguintes²¹⁸:

(a) Objetos de sensação que acarretam reflexão, como se a sensação não produzisse nada de claro: aqueles que conduzem simultaneamente às sensações contrárias, como a sensação advinda de perto ou de longe, que não põe em evidência quando se trata de um objeto ou do seu contrário (objetos de sensações contrárias). Assim, estes objetos que recaem sobre a sensação acompanhada de impressões contrárias são aqueles que obrigam à reflexão.

(b) Objetos de sensação que não acarretam reflexão, como se fossem suficientemente avaliados pelos sentidos: são todos aqueles que não conduzem simultaneamente às sensações contrárias (objetos de sensações simples), ou seja, objetos que incidem sobre a sensação sem impressões contrárias. O exemplo fornecido neste momento já nos é conhecido: considerando três dedos da mão, de perto cada um parecerá um dedo, tal que a alma não necessita perguntar ao entendimento que coisa é um dedo, pois a vista não indicou em nenhum momento que o dedo pudesse ser outra coisa.

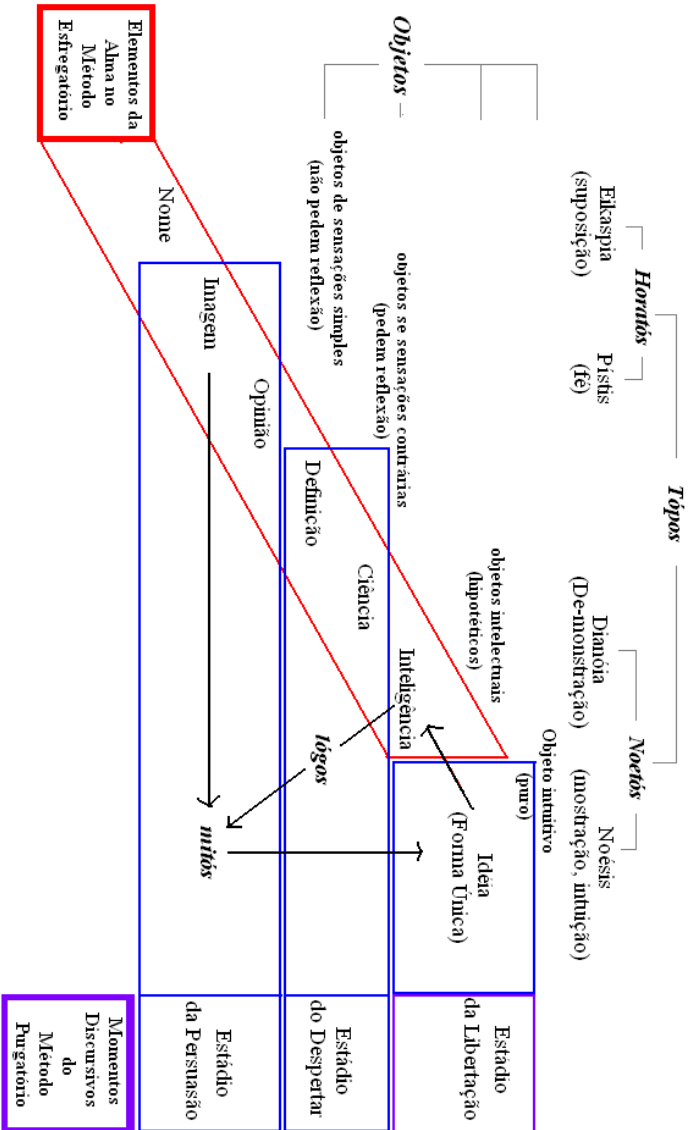
Entretanto, cada sentido terá que distinguir a qualidade que lhe cabe. O sentido encarregado de perceber a dureza é o mesmo que compreende a moleza e anuncia à alma que o objeto é duro ou mole quando o percebe assim. Neste caso, o sentido apela ao entendimento, ao intelecto, examinando se a informação diz respeito a uma ou duas coisas. Caso lhe pareça duas, cada uma parecerá una e distinta, concebendo assim as duas de forma separada. Enquanto a vista vê a pequenez e a grandeza como uma e misturada, o entendimento as “vê” como distintas e separadas. Estas considerações poderiam nos levar a uma interpretação ingênua, segundo a qual o conhecimento sensível é uma síntese de qualidades num objeto e o conhecimento intelectual

²¹⁸ *República*, VII-523.

é uma análise de objetos empiricamente já dados, criando novos objetos abstratos. Porém, a distinção entre objetos de sensações *simples* e objetos de sensações *contrárias* é somente um instrumento (*organon*) para se mostrar a gênese da questão que inicia efetivamente o conhecimento, pois é daí que surge primariamente a questão “o que é a grandeza e a pequenez?” A questão pelo ser dos contrários surge do entendimento da diferença e não da identidade sintética sensível, que é mistura, não-objeto possível para o entendimento. Porém, estes contrários se explicitam pela afirmação de que são logicamente contraditórios, pois eideticamente (idealmente/formalmente) são participativos. É por isso que Platão necessita admitir que, apesar de todo conhecimento se dar para a alma, nem todo tem seu princípio nela como *tópos* (lugar). O conhecimento empírico é imagético, assim como, o intelectual, mas apenas na participação entre as Ideias se formula princípios hipotéticos no intelecto.

Porém, como é possível ver no *Fédon* (114d), o próprio princípio pelo qual o intelecto opera isso não pode ser *localizado* nele, de modo que, caso se insista em falar em lugar, só se poderá postular “arriscadamente” um novo mito: haveria “outro lugar” para a alma em distinção à vida. O chamado “mundo das ideias” é um lugar imagético de valor apenas metodológico. Mas não podemos perder de vista a dificuldade: não se trata primeiramente de saber se a alma habita dois lugares, mas de compreender que o *topos* (lugar) dos objetos (coisas variadas) e o *topos* do objeto (ser em si) não podem ser o mesmo; e que estes *tópos* sejam uma formulação imagética – tanto o “mito do *Hades*”, no *Fédon*, quanto o “mito da caverna”, na *República* – significa que não há como falar do objeto senão por imagem, já que é puro. Assim, nem todo “objeto” é sensível, pois se divide em quatro modos (ciência, inteligência, opinião e intuição ou inteleção), sendo o último purificado inclusive do raciocínio ou discurso (*lógos*).

Existem imagens cultuadas, imagens experimentalmente conhecidas, imagens intelectuais e Ideias (que não são imagens, não se pode imaginar nem formular em si mesmas, donde são chamadas de “puras” e pedem um método purificador). Porém, todo objeto trazido ao discurso é imagem, pois o objeto puro é uma imagem lógica aproximada, para a qual o mito serve como expressão discursiva e direcionadora da alma. Vejamos na figura a seguir a topografia platônica do conhecimento, seus modos e Estádios:



2. Divisão dos objetos no intelecto.

É importante compreender que Platão está chamando de “objeto” todo ente cuja demonstração (*dia-nóia*) se dá por duas noções ou conceitos (“*nóias*”), a serem relacionados segundo suas semelhanças e diferenças, razão pela qual a *identidade* e a *contradição* lhes são *princípios*. Uma “*nóia*” (noção que mostra algo) é um conteúdo do *nous* (intelecto), mas é preciso uma relação entre duas para formar uma *dia-nóia* (demonstração). Porém, toda vez que o intelecto elabora uma demonstração, apesar de só fazê-lo através de mais de um conceito, precisa admitir a distinção entre estes conceitos, ou seja, um conceito é enquanto conceito, pois é isto que todo e qualquer pensar põe diante de si como fim (ou bem). Todo ato intelectual põe um objeto, é objetivante na medida em que se dirige a um fim, sendo a forma deste fim o bem, o seu acabamento, o grau de excelência maior em um ente ou espécie. Só um conceito que se ‘*pensa*’ sem relação com qualquer outro é um conceito absoluto, contado tão somente por um, não contaminado ou independente de qualquer relação. Mas é “*evidente*” (sem possibilidade e necessidade de demonstração) que todo desejo de pensar é amar o objeto por ele próprio e é neste sentido que só se ama o bem. Este esclarecimento está apontado na *República* (533) em relação às quatro operações e segmentos da alma:

- (1) o mundo visível e o mundo inteligível são dois;
- (2) cada um divide-se em dois segmentos distintos segundo a claridade e obscuridade;
- (3) ao mundo visível corresponde à seção das imagens, dividida em (a) sombras e (b) reflexos (na água e nos corpos);
- (4) ao mundo inteligível, corresponde:
 - (a) em uma parte a alma serve-se dos objetos como de imagens, imitando-os, sendo forçada a investigar a partir de

hipóteses para a conclusão, sem poder caminhar aos princípios. A geometria, a aritmética e ciências do gênero (dos conjuntos e espécies) admitem o par e ímpar, figuras, espécies de ângulos, dando-as por sabidas e considerando-as como hipóteses, sem supor necessidade de prestar conta por serem evidentes por si mesmas, de onde partem e concluem. Consideram figuras visíveis, mas raciocinam segundo o quadrado ou a diagonal em si, servindo-se de desenhos (sombras e reflexos) como de imagens, procurando ver o invisível por meio do pensamento. Assim se servem de hipóteses para a investigação sem irem aos princípios, por não poderem se elevar acima das hipóteses, utilizando como imagens os próprios originais com que se fazem os objetos da seção inferior.

(b) em outra parte, dispensando as imagens, parte-se de hipóteses e conduz-se ao princípio absoluto por meio apenas de Ideias. Este fim o raciocínio atinge pela dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, como ponto de apoio para chegar àquilo que não admite hipótese, que é o princípio de tudo, fixando-se em todas as consequências até chegar à conclusão, passando das Ideias umas as outras e terminando em Ideias.

3. Divisão dos objetos no conhecimento.

A argumentação continua no Livro VII da *República* (533):

(1) A dialética é o único método para uma ciência do *ser* como revelação, embora dependa do processo científico relativo à apreensão da essência de cada objeto e do auxílio das artes. O método dialético seria o único que procede por destruição das hipóteses e caminha através de Ideias desde um princípio a fim de tornar seguro os resultados.

(2) As artes referem-se ao gosto e a opinião, sendo criadas ou para a produção e composição ou para cuidar dos produtos naturais e artificiais.

(3) As ciências que permitem apreender algo da essência (geometria, etc.) enxergam, quanto ao ser, apenas sonhos e não o real, por se servirem de hipóteses que não podem justificar, principiando pelo que não se sabe e deixando incógnitas em seu meio e fim. Por isso as artes (entenda-se a literatura e a música) são auxiliares. Da mesma forma, as ciências são meios para despertar a alma na direção da definição e das essências.

Porém, pelos mesmos motivos é preciso o cuidado para não prosseguir com o método científico quando se trata de trabalhar com as Ideias. As ciências fundam-se na ignorância de seu princípio, conforme um *postulado de ignorância*, pois o princípio da ciência é ser inquestionável. Observemos que a ciência só tem coerência interna se baseada em hipóteses e fechamento lógico, ou seja, um fechamento às questões possíveis que a dialética permite mostrar. Semelhantemente ao sonho, a opinião conclui a realidade ontológica do sistema devido ou a impossibilidade de contradizer suas regras ou a possibilidade de derivar novas formulações a partir das mesmas regras e não serem feridas nem ruídas enquanto fundamentos.

Platão dividirá o conhecimento a partir desta analogia com as funções psíquicas, do seguinte modo²¹⁹:

1º Lugar dos objetos, a inteligência (relativa à essência): ciência e entendimento;

2º Lugar dos objetos, a opinião (relativa à mutabilidade): fé e suposição.

Fazendo uma relação entre ambas, uma vez que todos tomam a imagem do objeto e não ele mesmo, inteligência e opinião, ciência e entendimento, fé e suposição, ou seja, a

²¹⁹ República, 522.

ciência é um tipo complexo de fé. Diferentemente é a dialética, aquele conhecimento que apreende a essência de cada coisa, que consiste em definir com palavras, método este capaz de dirigir a alma para a posterior intuição pura (*noésis*). A dialética pode definir em palavras a Ideia de bem, separando-a de todas as outras e exaurindo todas as refutações, dando as provas através do que é e não do que parece e sem considerar imagens ou opiniões (como quem passa a vida a sonhar e dormir), avançando por todas as objeções através de um raciocínio infalível, conhece o bem em si.

4. Divisão da objetividade das ciências.

Com o intuito de respeitar a distinção platônica entre objetos e objeto puro, podemos distinguir entre:

(1) **Ciências empíricas**, aquelas fundadas nas opiniões;

(2) **Ciências objetivas**, aquelas auxiliares da revelação objetual por serem capazes de raciocinar, embora por imagens de Ideias e não por Ideais diretamente, a exemplo das formas geométricas ou dos números aritméticos. Neste sentido, a pergunta pelos tipos de ciências corresponde ao seguinte problema dialético: qual ciência tem o poder de arrastar a alma do mutável para o essencial?²²⁰;

(3) Ciência objetual, aquela que trata do comum. Na primeira parte da *República* se afirma que aos jovens seriam ensinadas as ciências da música e da ginástica: a ginástica ensinava aos guardiões os costumes, a harmonia ensinava a concórdia, pelo ritmo a regularidade e hábitos pelas narrativas míticas ou verdadeiras. Mas nenhuma destas corresponderia à “ciência que direciona”, ciência que conduz naturalmente à inteligência e eleva até o *ser* e o *bem*. Se existe uma ciência assim ela deverá ser comum e utilizada por todas as outras

²²⁰ *República*, VII-522.

ciências, com o que Platão propõe uma reforma, já que “ninguém se utiliza desta ciência adequadamente”: trata-se da ciência do número e do cálculo²²¹. A ciência do cálculo, a geometria, a estereometria e a astronomia são as ciências instrumentais que auxiliariam a dialética a virar a alma na direção apropriada. Enquanto a astronomia é um *estudo metódico do movimento das profundidades*, por forçar a olhar para cima e para o céu, e a estereometria é *estudo metódico da dimensão da profundidade*²²², por seguir-se ao estudo das superfícies (geometria) e dos sólidos em movimento (astronomia) e por seu objeto situar-se depois da segunda dimensão, ou seja, na terceira (os cubos e o que possui profundidade), e ainda, enquanto a geometria obriga a contemplar a essência, por ter em vista o conhecimento do que existe sempre e não do mutável que se gera e destrói²²³, a aritmética, por fim, direciona a alma para a unidade mesma.

Reflitamos sobre o valor destas ciências e como o espírito e a humanidade em seu conjunto necessitam de seu desenvolvimento:

(1) Quando a sensação não é suficiente acerca de uma unidade e acarreta também o seu inverso, a apreensão intelectual da unidade é evocada e volta ao espírito para a contemplação do *ser*, o que, valendo para a unidade e para a multiplicidade, deve valer para todo número²²⁴;

(2) A aritmética e o cálculo dedicam-se inteiramente ao número e são ciências que conduzem a verdade, sendo exemplo o guerreiro necessitar delas para a tática e o filósofo para atingir a essência. Pedagogicamente, isso implica à lei obrigar estas ciências para que auxiliem as almas chegarem à contemplação dos números só por pensamento, passando da

²²¹ *República*, VII-523a.

²²² *República*, VII-258.

²²³ *República*, VII-527.

²²⁴ *República*, VII-527.

mutabilidade à essência e verdade, por causa da guerra e não por amor ao comércio. Observa-se que aquilo que justifica a implantação da aritmética (tal como da geometria e demais ciências) é o matemático (*tá mathémata*), isto é, a ciência do cálculo cultiva o amor ao saber por elevar a alma ou forçá-la a discorrer sobre os *números em si* sem aceitar jamais que se introduzam números visíveis ou palpáveis;

(3) Que os peritos em cálculo riam quando alguém lhes pede para dividir a unidade é exemplo de compreensão da essência do número, de modo que a espécie de números entre as quais está a unidade – cada qual absolutamente igual às outras sem discernir em nada nem conter qualquer parte em si – corresponderia aos números que se situam apenas no entendimento, impossíveis de manusear de algum modo, e que obrigam ao uso da inteligência em si para chegar à verdade pura²²⁵. Esta espécie de unidade é a *mathésis* do conhecimento (*μάθησις*), a matriz que dá possibilidade a toda ciência objetiva. Uma ciência não pode ser objetiva sem objeto específico, uno, sendo esta a sua *mathésis*.

Consideremos agora a conclusão que Platão retira da distinção anterior. Quando ele esclarece a função pedagógica destas ciências, como meio de forçar ou modificar o anseio psicológico, assentando que “desde crianças os homens devem aplicar-se a estas ciências [...] de forma livre e não como escravatura”²²⁶, também indica a condição para poder-se ingressar na dialética, pois “aquela é a melhor prova para saber se uma alma é dialética ou não, porque quem for capaz de ter uma visão de conjunto é dialético e quem não o for, não é”²²⁷. Porque a preocupação pedagógica de Platão associa “ensino” com a “visão de conjunto” e a “liberdade”? Sendo a ciência do cálculo o exemplo mais próximo da dialética, o “matemático”, ou seja, o aprender aquilo que, embora

²²⁵ *República*, VII-526.

²²⁶ *República*, VII-536e.

²²⁷ *República*, VII-537d.

ensinado, aprende-se como o que já se sabia, seria a força direcionadora da alma que ama o bem²²⁸. Por isso, o aprender é dito por um mito em que se *atinge* o alto onde se vê melhor a luz. A pedagogia, ou melhor, a dialética não ensina nada em específico, mas “ensina” a aprender, a atingir o conhecimento. Com isto, fica explicitada a relação entre matemática e conhecimento das Ideias. Passemos então a Ideia de bem.

30ª Lição: fundamentos da ética platônica

Se definir é enunciar objetivamente segundo a essência, nos resta compreender o princípio das essências para que possamos passar a ler a definição de justiça proposta por Platão. A *República* (VI, 505), após definir a justiça na cidade e prosseguir na direção da definição completa de justiça, depara-se com a necessidade de estabelecer o critério que serviria de princípio para isso. Ele constata neste momento que há algo superior à justiça e as demais qualidades até aqui analisadas, sem o que a investigação permaneceria inacabada.

1. Os valores.

Se a “felicidade” é o valor que serve de critério para as éticas eudaimônicas, ou o “prazer” é o valor presente nas éticas hedonistas, em Platão os valores são *ideas* e o valor moral é a *idea* do “bem”. A Ideia do “bem” é a mais *elevada* das ciências e todas as virtudes só tem utilidade e valor se para ela. Não porque “ser virtuoso” reduz-se a “ser bom”, mas porque a Ideia de bem oferece um sentido próprio, um valor. Valor (*áxis*) pode designar objeto de desejo, qualidades variadas de um objeto, grandeza de um objeto (melhor e maior) ou elevação:

²²⁸ *República*, VII-532.

1. A noção de “valor” costuma acompanhar a noção de *phylia*, gosto e desejo que dá valor ao seu objeto, por exemplo, quando dividimos nosso amor ou ódio segundo o que acreditamos justo ou injusto²²⁹; do mesmo modo o próprio valor é objeto do desejo investigativo de todos, bem como “conhecimento das coisas maiores”²³⁰; ou a ignorância é tal e qual por ter os valores como objetivo²³¹;

2. Também ocorre para se referir a “*megista genes*” (gênero supremo), oriundo de *μεγάλος* [megálos] (grande), por exemplo, sobre o belo, bem e justo²³²; neste sentido, fala-se de uma “imagem maior ou suprema” aquela de maior valor enquanto objeto mais purificado para o conhecimento, pois a noção de valor consiste em uma grandeza (*μεγαλειο*);

3. Os valores designam as virtudes quanto à grandeza ou purificação, permitindo distinguir glória, fama, honra, riqueza, etc., de sabedoria, coragem, moderação e justiça²³³; mas pode-se expressar os valores em si através de qualificativos relativos à *μεγάλος*, por exemplo, bom e corajoso²³⁴, magnífico e admirável²³⁵, nobre²³⁶;

4. O valor é objetivo e qualificativo quando Górgias afirma que a arte sofística tem por objetivo “as melhores e maiores coisas humanas”²³⁷, ou quando se afirma que a arte política é “a mais bela e melhor”²³⁸; de maneira semelhante, acerca da política é preciso julgar “também as coisas mais importantes” (*μεγάλος*)²³⁹;

²²⁹ *Eutífron*, 11e.

²³⁰ *Defesa de Sócrates*, 22 d7.

²³¹ *Alcibíades*, 118b 6.

²³² *Primeiro Alcibíades*, 118 a7.

²³³ *República*, VI, 495e.

²³⁴ *Cármides*, 160d.

²³⁵ *Hípias Maior*, 291e3.

²³⁶ *Teeteto*, 146d.

²³⁷ *Górgias*, 451 d7.

²³⁸ *Político*, 281 a9.

²³⁹ *Górgias*, 527 d8.

5. Também se pode predicar o objeto de maior e melhor valor afirmando-se que “as coisas mais preciosas e elevadas não possuem imagem”²⁴⁰, caso em que Platão utiliza diretamente o termo *thumos* (θυμός), “valor”.

Do mesmo modo como Platão fornece na *República* uma lista de definições de justiça a serem purificadas, ou no *Hípias Maior* uma série de definições de “belo” avaliadas pela dialética, podemos reconstruir quais seriam as definições de *áxis* ou *thumos* que a dialética platônica teria se ocupado. O quadro anterior poderá assim ser resumido:

1) Valor é o que torna um objeto digno de ser desejado ou escolhido (*Eutífron, Defesa de Sócrates*).

2) Valor é o gênero supremo numa escala de conhecimento (*Primeiro Alcibíades*).

3) Valor é a grandeza (*mégalos*) política ortodoxa, como honra, riqueza, fama, etc. (*Hípias Maior*).

4) Valor é o grau melhor na escala das coisas humanas (*Górgias*).

5) Valor é a máxima preciosidade de algo sem imagem.

O critério mais recorrente para definir valor é grandeza (*mégalos*). Isto significa que os valores são reconhecidos em graus de purificação. Portanto, possivelmente Platão compreendera que “valor como desejável” consiste no sentido mais fraco ou aparente, enquanto “valor como preciosidade sem imagem” como o sentido próprio. Se colocarmos isto em uma escala teremos em um extremo a ideia de desejo, que implicará no prazer, e no outro extremo a ideia de bem, ligada a de conhecimento.

2. Os Desejos.

²⁴⁰ *Político*, 285 e4.

O desejo se caracteriza por possuir objeto particular e dois desejos diversos não poderem pretender o mesmo objeto, enquanto as virtudes desejam o mesmo objeto ou fim último, o bem. Assim como ocorre com a sabedoria no *Láques*, a virtude diferencia-se do desejo e do sentimento porque estes sempre se determinam pela *situação* e pelo *objeto* (fins não últimos), sendo que o objeto da virtude é ela própria. Todo desejo é desejo daquilo que não temos e, quando temos, desejo de não perdê-lo: desejamos aquilo de que temos necessidade²⁴¹, pois “aquele que não pensa que tem necessidades não tem o desejo daquilo que ele não pensa estar desprovido”²⁴². O caráter intencional do desejo está em dirigir-se a um objeto específico: o princípio de diferenciação das *dýnameis* (forças) estabelece que *dýnameis* distintas relacionam-se com seus objetos específicos, como é o caso da visão e da audição (os objetos visíveis não são apreendidos pela audição e vice-versa). A necessidade específica de objeto permite a definição “o desejo é falta”. Esta definição explica-se pela fonte do desejo: por um lado, o desejo é cognitivo, porque a anamnese da alma precede todas as suas capacidades²⁴³; por outro lado, o homem pode desejar sem ter acesso às suas capacidades cognitivas²⁴⁴. Ou o desejo surge quando a alma está presa ao corpo ou a própria natureza da alma é ser sempre necessitada (a alma continuaria desejando mesmo após a morte). Para que a alma no *Hades* tenha desejos deve ser necessitada, mas se a alma desencarnada não é ignorante nem imprudente ²⁴⁵, será no momento em que entra em contato com o corpo que experimenta aquele vazio²⁴⁶ e, portanto, o desejo é decorrente da memória que a alma possui de sua harmonia. Segue-se o caráter das ações motivadas pelo desejo: a alma

²⁴¹ *Banquete*, 200e.

²⁴² *Banquete*, 204a.

²⁴³ *Menon*, 81ab; *Fédon*, 72e.

²⁴⁴ *Banquete*, 204a.

²⁴⁵ *Fédon*, 66d-e.

²⁴⁶ *Timeu*, 44a-b.

procura este estado de harmonia, mas como se tornou íntima do corpo, esta primeira harmonia se identifica como sendo aquela que o corpo pode adquirir, isto é, a alma tem a necessidade de procurar aquilo que irá conservar ou preservar o corpo para satisfazer seu desejo de harmonia. Não obstante, todas as dificuldades desta meta-psicologia, tal doutrina ética foi a primeira formulação da ligação entre ação e motivação. Por isso, quando a *República* argumenta acerca da imortalidade da alma, é o “argumento do mal próprio” que serve de fundamento²⁴⁷: tudo o que destrói e corrompe é mau e tudo o que preserva e melhora é bom, pois há para cada coisa um bem e um mal. Os males podem ser divididos entre os males alheios e os males próprios: somente os males próprios é que podem causar a ruína, e o mal alheio só causa mal a alguma coisa quando ele age conjuntamente com o mal próprio da coisa mesma. O consumo de alimentos mal conservados não causa dano a quem os consome, já que o mal deles não é o mal próprio do corpo de quem se alimenta: se algum mal ocorre, é devido ao mal próprio do corpo. Assim, se nada é destruído por um mal alheio, então a alma não poderá ser destruída pelos males do corpo, já que são males alheios a ela. Disto se segue um princípio: “Todos desejam as coisas boas”²⁴⁸. Que “todos admitam que ser injusto é pior do que ser vítima de injustiça e que não pagar a pena é pior do que pagá-la”²⁴⁹ deve-se ao fato da alma desejar sempre o bem, mas não apenas em função da reminiscência de sua harmonia originária, mas também porque o bem se apresenta à alma de forma variada (tanto empírica quanto cognitiva), isto é, o princípio ‘sempre se deseja o bem’ tem duplo sentido (bem por si mesmo e bem por causa de outras coisas) e a ética depende desta diferenciação. A diferença está entre cognição e sensação: o corpo tem o seu mal próprio por ser múltiplo e estar sujeito ao

²⁴⁷ *República*, 608d-612a.

²⁴⁸ *República*, 438a.

²⁴⁹ *Górgias*, 479d-480b.

perecimento, pois as *sensações por si mesmas* (que apenas anunciam as perturbações da alma) são insuficientes para dirigir ao bem. Tornou-se comum admitir que Platão defendera um ascetismo do qual depende as interpretações cristãs posteriores, mas, a despeito dos argumentos psicológicos de Platão, seu passo decisivo no campo da moral enuncia que o bem é algo que necessita ser buscado (*República*), seja nos objetos exteriores (como bebida e comida) ou na boa constituição física (como força ou boa aparência), o que não significa que possa ser ensinado nem adquirido puramente (*Menon*), já que se particulariza em diversos objetos do desejo.

3. O prazer e a felicidade.

Para prosseguirmos é indispensável mostrar como o desejo é elementar em sentido moral quando pensado em relação ao prazer. Platão distingue prazeres do corpo e da alma: os prazeres que atingem a alma através do corpo são uma espécie de libertação da dor²⁵⁰. O problema relativo aos prazeres que provêm do corpo é que eles estão submetidos ao processo incessante de repleção e de esvaziamento: uma vez que “cada um de nós não é autossuficiente, mas necessita de muitas coisas”²⁵¹, experimentamos prazer quando a falta corporal é preenchida, pois “beber é o preenchimento de uma falta, portanto, um prazer”²⁵². O prazer define-se como o retorno do corpo ao seu estado de plenitude, preenchimento de necessidades. E como o prazer é buscado e desejado pela alma como algo bom para o corpo, o bem que a alma procura confunde-se com o prazer de preencher a falta sensível. Foi deste modo que Platão pretendeu definir um campo próprio à moral, purificando-a da psicologia: a ligação entre desejo e prazer

²⁵⁰ *República*, 584c.

²⁵¹ *República*, 369b.

²⁵² *Górgias*, 496e.

pertence à alma apetitiva²⁵³, mas nem toda ligação do desejo com um objeto bom é deste tipo, podendo ser contemplativo ou racional. É a necessidade de a alma voltar ao seu estado de harmonia ligado ao corpo que a leva a considerar o prazer corporal como um bem, mas se o apetitivo é o insaciável (*aplestos exon*)²⁵⁴, então a insatisfação do apetite é devido tanto à natureza ilimitada do prazer²⁵⁵ quanto à natureza de seus objetos mutáveis. E uma vez que a harmonia da alma é definida como números harmônicos²⁵⁶, o bem estrito deverá ser formal (*eidético*). O próprio prazer (sensível) vem ligado à ideia de bem (cognitivo) em duas fases: o prazer parece sempre maior do que é, pois sempre existirá a ideia de se obter muito mais prazer do que no momento em que se satisfaz uma necessidade, em função do estado de falta da alma e, depois disso, a alma entra em aporia na medida em que o prazer com o qual ela estava habituada a ver como um bem passa a aparecer como um mal. Portanto, a ética depende não simplesmente de uma renúncia ascética do prazer, mas da separação entre o cognitivo e o sensível no desejo. Assim, podemos responder a crítica comum: não há ascetismo quanto ao conceito de bem, pois este funciona como um modelo orientador (inalcançável por definição), condição para buscar não apenas mais, mas o melhor; e não há ascetismo quanto ao prazer, pois Platão defende superá-lo na direção da felicidade e não subsumi-lo.

Por isso, distinguem-se desejos necessários e desnecessários²⁵⁷: os primeiros são os necessários e úteis para manter a vida, os segundos os que ultrapassam a utilidade e a necessidade de possuí-lo. Um desejo que não é útil e que podemos viver sem ele não é um desejo necessário, o que determina a fonte dos problemas morais: uma vez que o

²⁵³ *República*, 436a-b.

²⁵⁴ *República*, 604d.

²⁵⁵ *República*, 195.

²⁵⁶ *República*, 531c.

²⁵⁷ *República*, 558d-559c.

prazer possui natureza ilimitada e dinâmica (nunca se satisfaz, sempre é possível buscar mais prazer e é difícil percebermos em que momento o que aparece como prazeroso ainda é ou continua prazeroso ou em que momento ele deixa de ser), caberá à alma decidir quando o prazer ultrapassa os limites da utilidade e da necessidade. Quando o prazer ultrapassa o limite relativo ao objeto desejado, o prazer já não é idêntico ao bem, mas assemelha-se à dor. Logo, a regra “procurar o prazer e evitar a dor” não é sempre válida e não serve de princípio (*Górgias*). Esta regra empírica estabelece a identidade entre dor e mal, prazer e bem, mas esta determinação é falsa por ultrapassar os limites do útil e do necessário. Pólo defendera que a injustiça é preferível em função de sua utilidade: o poder é desejável na medida em que o injusto detém o poder de fazer tudo o que lhe apraz; o poder é desejável na medida em que o injusto detém o poder e pode evitar as punições aos seus atos²⁵⁸. Os injustos fazem isso por conta do prazer no primeiro caso e para escapar da dor no segundo, mas “eles dão-se conta apenas do que é doloroso, mas são cegos em relação ao que é proveitoso”²⁵⁹. Do mesmo modo, existe relação entre belo e bem ou entre mal e feio, de modo que o útil é belo e o prejudicial é feio²⁶⁰; por isso, as coisas belas podem ser qualificadas como úteis, prazerosas ou ambos²⁶¹; e o belo define-se como o que proporciona o prazer e que é útil para nós, ou o feio como o que causa dor e é prejudicial; assim, o amor não deve ser outra coisa do que amor ao belo e não ao feio²⁶², pois “as coisas belas são, por exemplo, os corpos, as cores, as formas, os sons, maneiras de viver, para nenhuma outra coisa que observas dás o nome de belas?”²⁶³. Mas isto significa reunir um elemento cognitivo (a noção de bem) ao prazer na definição de justiça e

²⁵⁸ *Górgias*, 467b.

²⁵⁹ *Górgias*, 479b-c.

²⁶⁰ *República*, 457b.

²⁶¹ *República*, 474d.

²⁶² *Banquete*, 201a-b.

²⁶³ *Górgias*, 474d.

beleza. Será a investigação sobre a felicidade que caracterizará os fins do desejo como úteis e necessários em distinção ao empiricamente prazeroso.

Pertence a Platão o mérito de ter fornecido as primeiras formulações a respeito de desejo, prazer e felicidade, inaugurando-as a contragosto de suas próprias posições. Boa parte das oposições ao platonismo foram previamente formuladas pelo próprio Platão. Ainda que Platão não defenda em última instância a utilidade dos fins ligados aos interesses do desejo e dirigidos às necessidades de busca de prazer e afastamento da dor, seus escritos enunciaram cada uma destas vertentes. Se a tradição helênica retomarás tanto as observações platônicas sobre a virtude quanto sobre o prazer, será quanto a felicidade que isto melhor se pronunciará, cujo legado é imediatamente criticado por Aristóteles. Com efeito, no *Cármides* apresenta-se a seguinte tese: a felicidade é o fim último de toda ação virtuosa; toda ação virtuosa implica necessariamente à razão; aquele que não busca a felicidade não age racionalmente; logo, a razão leva à felicidade. Contudo, esta não é a tese final de Platão, pois sendo o bem um conceito noético, alcançável apenas pela dialética, a razão (*lógos*) jamais é definitiva, mas apenas metodologicamente relevante. Mas o mérito deste argumento foi recuperado por toda a tradição: a felicidade é fim último e a virtude liga-se a ela através da razão. Disto se segue o caráter cognitivo das virtudes fundamentais (distinguindo-se virtudes do corpo, da alma e do conhecimento)²⁶⁴.

Da ligação entre os conceitos de finalidade e virtude deriva-se o conceito de felicidade, ao mesmo tempo sensível e cognitivo; do conceito de bem deriva o conceito de conhecimento, ao mesmo tempo uma das virtudes (sabedoria) e o critério de definição das quatro virtudes primeiras. Isto não

²⁶⁴ “Quanto às chamadas virtudes da alma, apresentam certa afinidade com as do corpo, pois, não sendo inatas, podem ser adquiridas por hábito ou exercício. Mas, as do conhecimento parecem conter algo divino mais do que qualquer outra, já que nunca perdem sua força (...)” (*Rep* 518c-519a).

significa que Platão negue o valor da felicidade ou a torne secundária, mas que distingue felicidade segundo fins e felicidade segundo virtudes²⁶⁵. Por isso a tese platônica é formal (noética), não utilitária e nem por isso estoica: a felicidade não é o fim das virtudes, mas está na própria posse das virtudes, mas o que as torna boas é a ação. Se sofrer por um erro ou uma injustiça é melhor que praticá-la, então, a virtude é suficiente para uma vida feliz²⁶⁶, o que significa dizer que o critério da ação é o conhecimento e não a utilidade. A virtude, em geral (física, técnica e intelectual), está tanto ligada ao conhecimento quanto à felicidade, mas é o saber vinculado à virtude que a torna suficiente para a felicidade e não o inverso. Ninguém é considerado sábio por escolher o bem e depreciar o mal, mas por medir seus apetites a partir do conhecimento do bem e do mal (moderação): conhecer o bem e desconhecer o mal é tão bom (sensivelmente) quanto ingênuo (intelectualmente), o que torna seu portador semelhante às crianças; mas conhecer tanto o bem quanto o mal é bom de ponta a ponta, pois torna seu portador ao mesmo tempo feliz e não ignorante. Escolher o que é bom por ignorar o que é mau distingue-se de escolher o bem mesmo conhecendo a natureza e os caminhos para o que é mau. No primeiro caso ninguém precisa de coragem, pois não é preciso vigor para aquilo que o desejo natural já impulsionou, mas a escolha de segundo tipo já é em si mesma um ato de coragem, sendo este uma virtude. Segue-se que há um sentido de felicidade que não é causa final das virtudes, mas efeito.

Este “bem-estar intrínseco”²⁶⁷ é distinto daquele que depende dos bens e males próprios do corpo e da alma: há bem-estar físico quando o corpo revela saúde e força causados por agentes naturais ou técnicos (médicos e educadores), em

²⁶⁵ “É como eu disse, Pólo, considero feliz quem é honesto e bom, quer seja homem, quer seja mulher, e infeliz o desonesto e mau” (*Górg.*470e).

²⁶⁶ *Górgias*, 479d-480b.

²⁶⁷ *Górgias*, 464a-b; 504c.

correspondência ao mal-estar da doença e vícios corporais²⁶⁸; há bem-estar psíquico quando justiça e moderação são inculcados por especialistas (oradores, semelhantes à médicos da alma)²⁶⁹, cujo contrário serão formas de ignorância²⁷⁰; contudo, um regime no qual tanto o bem-estar físico quanto o psíquico são preservados ou, uma vez prejudicados, certo bem-estar não se perde²⁷¹ implica em uma justiça e moderação nem físicos nem psíquicos, mas intrinsecamente noéticos. Assim, a virtude por si mesma não é um estado, mas uma condição causal de produção, preservação de excelências psíquicas e físicas. Se a sabedoria é a essência de cada virtude, a justiça é a unidade entre elas, o que significa dizer que a felicidade é possível como justiça. Teremos: *bem-estar* é ocorrência do *viver-bem* e este último é sinônimo de felicidade, somente possível como *fazer-bem*, isto é, justiça. Por isso, “é sempre melhor sofrer injustiça que cometê-la”, pois a virtude somente liga-se à felicidade em ato e nunca passivamente.

4. Os bens e a libertação da alma.

O termo “bem” possui ao menos três sentidos: bem como propriedade ou posse, bem como fim (benefícios e utilidades) e bem como ideal ou valor. Entre estes, alguns bens servem tanto à alma quanto ao corpo²⁷², o que significa que o bem pode ter sentido amplo. Por isto, Platão o classifica em três categorias²⁷³: (1) bens que almejamos possuir por si mesmos e não por suas consequências; (2) bens que desejamos tanto por si mesmos como por suas consequências (conhecimento, saúde); (3) bens que não

²⁶⁸ *Górgias*, 477b; *Crít.* 17d.

²⁶⁹ *Górgias*, 504d.

²⁷⁰ *Górgias*, 477b-504e.

²⁷¹ *Crítón*, 47c-d; *Górgias*, 464b-465d; 477a.

²⁷² *Górgias*, 467e-468a.

²⁷³ *República*, 357b-d.

desejamos em si mesmos, mas pelas consequências (honra, riqueza). Se substituírmos o termo “bem” por “finalidade”, para assegurar o “sentido prático de bem” e afastar seu sentido metafísico, teremos a tese aristotélica da divisão dos fins. Entretanto, uma vez que Platão pretendeu assegurar o sentido cognitivo da escolha do bem, é preciso compreender que sua categorização refere-se não apenas à busca do bem (bem como fim), mas à hierarquia de valores daquilo que é buscado. Neste caso, a divisão da alma implica o ato intelectual de *escolha* entre três valores, o “bem”, o “admirável” e o “prazeroso”: (4) o elemento irascível da alma pode ter como objetivo o admirável (ser honrado, reconhecido, etc.), mas a obtenção destes bens pode ser através de meios ilícitos; (5) o elemento concupiscente pode ter como objetivo o prazeroso, mas seu fim pode ser um bem ou um mal; (6) o elemento racional é o único que busca o bem como valor puro²⁷⁴. Logo, virtude é um nome para a relação entre as funções da alma, seus objetos e os bens que produzem. Ora, Platão também nos diz que existem três tipos de bens²⁷⁵: (7) Bens exteriores: riqueza, bom nascimento, honra; (8) bens relativos ao corpo: saúde, boa disposição física, vigor; (9) bens da alma: moderação, justiça, coragem, sabedoria. A comparação entre as categorias apresentadas na *República* e em *Eutidemo* permitem supor que Platão definia os tipos 4 e 5 também como casos de bens, nos modos enunciados em 7 e 8. Isto significa que o termo “bem” tem acepção tanto de “fim” quanto de “valor”, ou seja, é tanto aquilo que se busca mediante uma escolha, quanto aquilo que se julga dever buscar como fundamento da escolha. Isto se confirma na afirmação de que não apenas a posse dos bens torna os homens felizes, mas o *bom uso* dos mesmos²⁷⁶. A virtude, deste modo, não está em sua posse, nem em sua busca, mas em seu

²⁷⁴ *Eutidemo*, 281a-b.

²⁷⁵ *Eutidemo*, 279 a-c.

²⁷⁶ *República*, 280e.

uso²⁷⁷. A virtude é o bom uso (ὁρθὸς χρῆται) ou a forma adequada tanto de se obter quanto possuir os bens.

A dificuldade em questão deve-se a resistência predicativa de “bem”. O método dialético revela duas relações: (A) bem e mal não são conceitos de mesma ordem e (B) bem e liberdade se predicam dialeticamente (em analogia a ser e não-ser ou movimento e repouso no *Sofista*). Em “A” a noção do bem é concebida de várias maneiras: por um lado, muitos o confundem com o prazer e, no entanto, existem prazeres bons e maus, com o que o prazer (devido a sua dupla predicação) não pode ser confundido com o bem (que é uno); por outro lado, muitos identificam o bem e o saber, mas não se pode mostrar qual a natureza do conhecimento ou definir com precisão o que seja o bem. Teremos: para a maioria é o prazer que se identifica com o bem e, para os mais requintados, é o saber. Porém, enquanto os últimos são incapazes de dizer o que é o saber e por força dizem ser o “saber do bem”, como se todos entendêssemos o que significa “bem”, os primeiros se encontram na mesma dificuldade por precisarem admitir que existam prazeres maus. Que o mesmo possa ser considerado bom ou mau é a razão das frequentes discussões. Assim, quanto ao justo e ao belo, a maioria procura as aparências e, ainda que sem realidade, é isso o que irão querer praticar, possuir e aparentar; mas quanto ao bem, a ninguém basta possuir a aparência, mas procuram a realidade. O bem é eidético somente na medida em que é pensado como realidade definida como não física ou sensível, por isso pensada como valor, pois o bem se determina além do ser das coisas e ao mesmo tempo apenas é concebível a partir de bens particulares, mas também a partir da relação entre as virtudes, outros bens e suas combinações.

O passo decisivo para compreendermos isto está na relação entre bem (*Rep.* VI) e liberdade (*Rep.* VII). Os intérpretes costumam não observar que a *República* possui uma divisão que

²⁷⁷ *Eutidemo*, 281b.

acompanha a seguinte argumentação: define a justiça (*Rep* II), a virtude (*Rep* IV), então o bem (*Rep* VI) e, por fim, a liberdade (*Rep* VII). Bem e mal pertencem ambos à liberdade e, por isso, após ser explicada a forma do bem, descreve-se o mito da caverna, a libertação da alma. A relação entre bem e liberdade respeita os seguintes termos: quem conhece o bem e o mal, mas escolhe o mal, é perverso (e ignorante); quem conhece o bem e não conhece o mal, mas escolhe o bem, é ingênuo, tanto quanto quem escolhe o mal sem conhecer o bem; mas, do mesmo modo que um médico é melhor quando conhece tanto a saúde quanto a doença, a virtude é melhor quando conhece o bem e o mal e, conhecendo-os, conhece que somente o bem é fim último e que o mal se inclui nos fins relativos. Se fosse dado o bem sem o mal, a escolha do bem seria escravidão e não deliberação. Certamente Platão não formulou uma ética da deliberação para a decisão, pois não seria aceitável conhecer o bem e, ainda assim, agir mal. Contudo, escolher o bem como fim da ação inclui ter a possibilidade do mal, do contrário nega-se a liberdade, fundamento da ação e sem a qual a virtude seria boa unicamente por sua posse.

5. As formas de enunciação do bem.

Acima de tudo, será a análise das proposições de Platão contendo “bem” que permitirá compreender porque este tem sentido eidético puro, ainda que teleológico. Os exemplos de Platão costumam ser do tipo: “o médico é bom”, “o músico é bom”, “o artesão é bom”, “o geômetra é bom”, etc. Em enunciados como “o médico é bom” ocorre uma circularidade especial. Quando dizemos “o médico é bom” não estamos querendo afirmar que alguém tem a qualidade de ser um bom médico:

(i) O médico é bom quando cura ou restaura a saúde do paciente, mas isto é possível mesmo quando o médico se encontra doente, ou seja, a saúde que define o “ser bom” do

médico não pertence ao próprio médico, mas ao fim buscado pela medicina;

(ii) Além disso, sem conhecimento das causas da saúde alguém não é bom médico, o que exige a utilização da medicina;

(iii) Porém, a própria medicina não é nem saudável nem doente, mas é um bem, tanto para o médico quanto para os pacientes;

(iv) Enfim, a saúde não é o bem do corpo de alguém em particular, mas do corpo de toda e qualquer pessoa, objeto da medicina;

(v) Logo, o bem que o médico persegue e desde o qual o chamamos de bom não pertence a nenhum dos agentes morais: o médico, a medicina ou o paciente.

Temos:

(I) o enunciado “o médico é bom” não predica uma propriedade do sujeito e não qualifica apenas em função de um fim alcançado. A isto podemos acrescentar o exemplo da música, mais abstrato que o primeiro:

(i) Um músico é bom não quando afina seu instrumento para si, pois neste caso o som será relativo somente a ele, na melhor das hipóteses;

(ii) Nem é bom quando afina ou toca seu instrumento para ser melhor que outro músico, pois neste caso ele não dominara a arte da música;

(iii) Nem é bom por pretender superar a arte da música, mas sim por pretender superar suas limitações e alcançar a música como sua finalidade;

(iv) Logo, o fim da arte da música não está no músico, nem no instrumento, nem nesta ou naquela música, mas na teoria musical (harmonia, melodia, ritmo, etc.).

Com isto, podemos entender que (II) no enunciado “o músico é bom”, “é” e “bom” significam o mesmo, “bem”,

tratando-se de uma circularidade especial. Deste modo, podemos considerar o enunciado “a justiça é um bem”: o enunciado diz “justiça = bem” tal que a justiça não tem apenas o bem como finalidade, mas é um bem por si mesma. Então, (III) o bem designa tanto uma das partes contrárias de um todo quanto o todo em questão.

Platão define o bem em termos de teoria do conjunto, levando em consideração aquilo que chamará “ciência dos gêneros” (*Sofista, Parmênides*), pois “a razão aconselha a preferir e colocar em primeiro lugar o método que prescreve a divisão por espécies”²⁷⁸. Propomos a seguinte distinção: (1) um conjunto é uma *classe* quando os elementos que lhe pertence são indivíduos e não gêneros: caneta, lápis, pincel pertencem à classe dos instrumentos de escrever (extensão entre presenças). (2) Um conjunto é uma *espécie maior* quando os elementos que o compõe são subconjuntos em termos de gêneros, como ‘homem’ e ‘mulher’ pertencem à espécie humana, tal que na mulher está *presente* algo que é ausente no homem e vice-versa e que os determinam como gêneros. (3) Enfim, um todo é eidético quando *parece* admitir subconjuntos gerais e diferentes sem serem gêneros, tal que (i) um subconjunto B é diferente de outro A sem serem contraditórios nem contrários em mesma ordem, pois B está determinado pela ausência daquilo que é presente e determinante em A; (ii) mas o subconjunto A é diferente e também inclui B por definição essencial, por ser determinado por uma presença que é ausente no subconjunto B, sendo este último determinado na dependência e pertencência à A. Nesta segunda propriedade, A não é simplesmente elemento de um aparente conjunto maior, mas A é o próprio conjunto maior, a incluir A e B como pertencentes. Para compreendermos esta última distinção, consideremos, por exemplo, que dia é oposto de noite, mas não são gêneros como ‘homem’ e ‘mulher’ pertencem a “humano”: no dia está presente algo que o determina, a luz solar, mas na

²⁷⁸ *Político*, 286d6; *República*, 523-525.

noite a escuridão não é uma presença. Assim, seguindo esta comparação, existe uma medicina da mulher e outra do homem, mas não existe uma ciência da luz e outra da escuridão, para na mulher e no homem podemos encontrar a presença de elementos essenciais (os órgãos reprodutores, por exemplo), mas na escuridão apenas encontramos a ausência da luz. Além disto, a diferença se agrava ainda mais devido a um abuso de linguagem: chamamos “dia” tanto às 12 horas iluminadas pelo sol quanto à soma de 24 horas (o período de um dia), e chamamos “homem” tanto o conjunto da espécie humana quanto o gênero masculino. Contudo, enquanto no caso de ‘homem’ temos um comportamento lingüístico baseado em uma convenção social (usar a palavra ‘*homo*’ para designar tanto a espécie quanto o indivíduo), no caso de ‘dia’ temos uma constatação empírica. Por isso, o método platônico exige distinguir conhecimento baseado em nomes, imagens e conceitos, razão pela qual tecemos lentamente até aqui as teses presentes na *Carta VII* e no *Crátilo*²⁷⁹.

A ambiguidade linguística destas oposições reaparece nos termos morais: ‘bem e mal’ são contrários que se distinguem à semelhança de ‘dia e noite’ e não em analogia a ‘masculino e feminino’, pois conhecer o bem e ignorar o mal é um bem menor (inocência) que conhecer tanto o bem quanto o mal (sabedoria), tal como a coragem inclui o ímpeto e seu contrário, o medo, sem o que se tornaria imprudência (vício) e não virtude. A Ideia de bem é o conhecimento tanto do que é bom quanto mal em particular, sendo a liberdade da alma que determina a escolha do bem apesar do conhecimento do mal que a acompanha. Não há liberdade em escolher o bem na ignorância do mal, mas apenas quando se está na posse de ambos. Logo, o bem não é um gênero: feminino e masculino são *gêneros* porque se definem por propriedades que são *presentes* em cada um, mas que podem ser incluídas acidentalmente em uma mesma espécie, mas o bem é um *universal* porque o seu contrário, tal como a noite é a *ausência*

²⁷⁹ *Crátilo* 439a-b; *Carta VII* 343b1-4.

da luz e não a presença da escuridão, é uma ausência de propriedade que apenas recebe nome por força da linguagem (*lógos*). É por isso que somente a dialética ultrapassa o *lógos*. O mal é a ausência daquilo que nos permite conhecer o bem, mas não sua contradição, pois assim como um indivíduo corajoso pode sentir medo sem deixar de ser virtuoso (pois não faz sentido chamar de corajoso aquele que é capaz de enfrentar o que não provoca medo), também o conhecedor do bem é melhor conhecedor se conhecer também o mal (do mesmo modo que o médico que conhece a causa da doença e da saúde é superior àquele que conhece apenas a causa da doença ou da saúde). Segue-se que o bem se conhece na presença da liberdade da alma e o mal é a ausência desta liberdade. Poderíamos dizer a despeito do vocabulário de Platão, que conhecer o mal sem conhecer o bem é ignorância, conhecer apenas o bem e não conhecer o mal é ingenuidade, conhecer o mal e o bem e optar pelo primeiro é perversidade, mas conhecer o mal e o bem e ainda assim optar pelo segundo é virtude em termos de libertação da alma (*Rep VII*) que permite *ver* estas relações. Tanto o ingênuo quanto o perverso acreditam ter parte no bem, e não no mal, mas não o bem em sua visão de conjunto, que deve incluir ambas as partes.

Enfim, a questão que resta está na aparente contradição de Platão situar o bem além das essências, além dos gêneros e além do *lógos* e, não obstante, falar do bem. Veremos eu este é um pseudo-problema, dado a dificuldade ser apenas aparente, pois o conhecedor das virtudes cardinais age bem ao conhecer as Ideias e a forma de todas e cada virtudes. Contudo, a solução que será fornecida é “circular”, ou melhor, situada no interior dos retornos dialéticos: reconhecemos o bem em toda e cada coisa, e dele nos aproximamos ao purificarmos os mitos da poética clássica, com o que torna-se possível expressar a Ideia de bem indiretamente através de mitos. Aliás, se as imagens são dialeticamente oportunas toda vez que estamos diante de termos com múltiplos sentidos ou usos, como é o caso de ‘bem’, então o mito (imagem na forma de narrativa), tal como a lógica em

outros momentos, passa a ser um instrumento (*órganon*) indispensável. Seria esta a função do “mito da caverna”.

31^a Lição: A Ideia mítica de bem em si

Se não conhecemos suficientemente uma Ideia é porque todo conhecimento e tudo que possuímos de nada serve se não for bom e belo. Aqui se explicita inteiramente a relação anteriormente considerada entre conhecimento e desejo, distinguindo-se entre desejo de prazer e desejo do ideal. Para a maioria é o prazer que se identifica com o bem e para os mais requintados é o saber. Porém, enquanto estes últimos são incapazes de dizer o que é o saber e por força dizem ser o “saber do bem”, como se todos entendêssemos o que significa “bem”, aqueles se encontram na mesma dificuldade, na medida em que precisam admitir que existem prazeres maus. Que o mesmo possa ser considerado bom ou mau, sem a distinção entre a Ideia de bem e suas possíveis participações em outras Ideias e coisas, seria a razão das frequentes discussões. Neste momento, o argumento de Platão é de caráter participativo, ou seja, exemplificado na ocorrência da Ideia de “bem” nas coisas e atos humanos. Insistindo nesta imagem, enuncia o argumento central: quanto ao justo e ao belo, a maioria procura as aparências e, ainda que sem realidade, é isso o que irão querer praticar, possuir e aparentar; mas quanto ao bem, a ninguém basta possuir a aparência, mas procuram a realidade, ponto em que todos desprezam a aparência. Há um bem que a alma sempre procura e por causa do qual sempre faz tudo, adivinhando-lhe o valor, ainda que ficando na incerteza sobre o que é. Isto demonstra porque o bem é uma Ideia que se contempla independentemente do ser e do conhecimento da essência. A palavra “bem” (*καλός*) possui dois sentidos:

1) Participativo, no qual muitas coisas que podem ser consideradas boas também admitirão em outras ocasiões o adjetivo de mal;

2) Absoluto, caso em que o bem não é uma existência no sentido de ser efetivo, tampouco é uma *noésis* intelectual que se possa demonstrar.

3) Contudo, passa-se do primeiro ao segundo sentido observando que “cada coisa tem uma função própria”, isto é, desempenha um bem²⁸⁰, ou aquilo que é de maneira perfeita²⁸¹, assim como a alma tem uma função própria (virtude) e o homem de alma justa vive bem²⁸².

O bem em absoluto é uma Ideia apenas possível de apreensão para uma *theoré* (visão divina no sentido de visão de conjunto), ao modo da *noésis* (intuição, intelecção). Apesar de ser uma *theoré*, a Ideia acompanha a intuição realizada no intelecto, mas a noção de bem intuída de modo puro não reside nele. Isto se deve ao fato de que o intelecto não é causa nem o lugar de si próprio. Para entendermos a diferença entre estes dois sentidos de “bem”, devemos considerar que a Ideia não se confunde com o uso popular que fazemos, mas é aquilo que, após uma investigação obediente às noções intelectuais purgadas, é dada a um tipo de ato que se pode imaginar por alusão à função visual²⁸³.

A tese de Platão até aqui apresentada pode assim ser resumida: há muitas coisas belas e boas que se diz existirem e são distinguidas pela linguagem e há o belo e bom em si e a cada coisa múltipla corresponde uma Ideia única chamada essência, embora o bem esteja acima da essência. Naturalmente, se deve dizer que os múltiplos são visíveis e

²⁸⁰ *República*, 353b14.

²⁸¹ *Banquete*, 198 d8.

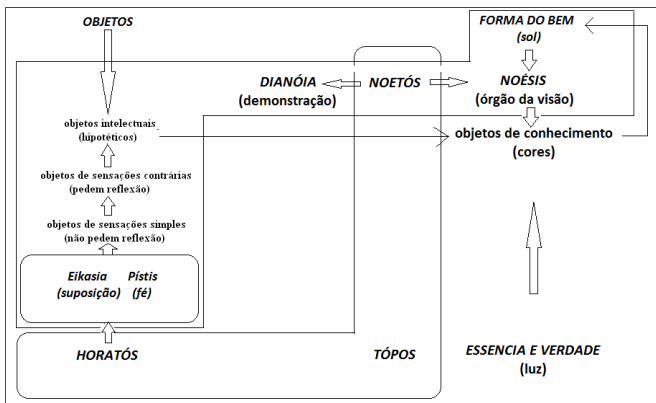
²⁸² *República*, 353 e7.

²⁸³ *República*, VI-507.

não inteligíveis e as Ideias são inteligíveis e invisíveis. O visível e tudo o que é sensível são percebidos por um órgão sensorio. Além disso, a faculdade de ver é a mais desenvolvida ou pelo menos a mais complexa devido ao fato da audição e a voz não precisarem de qualquer coisa de outra espécie para ouvir e fazer ouvir. Sem este terceiro fator a audição e a voz não poderiam exercer sua função, como, por exemplo, o ouvido ouve sons só por meio de sons. Porém, existindo nos olhos a visão e a cor nas coisas, mas não se adicionando uma terceira espécie criada especificamente para o efeito, a vista nada verá e as cores serão invisíveis, o que seria a luz, de modo que a visão liga-se a este terceiro elemento muito mais estritamente que os demais sentidos, sendo o sol a causa. Nem a vista nem os olhos onde se forma são o sol, mas seu poder advém dele, de modo que o sol é a causa da visão e também contemplado por este mesmo sentido, o que não ocorre com nenhum outro órgão.

Seguindo esta descrição da função da visão, Platão oferece, por analogia, um primeiro critério: há um objeto que é a causa de uma função e, entretanto, é através desta que sabemos que ele existe. O autor continua a analogia na pretensão de dar conta deste duplo aspecto, onde o sol encontra-se no mundo físico em semelhança ao bem no mundo inteligível. Enquanto os olhos enxergam mal na luminosidade noturna, mas nitidamente na iluminação solar, a alma fixada num objeto iluminado pela verdade e pelo *ser* compreende-o, conhece-o e parece inteligente, mas quanto se fixa num objeto que nasce e morre só tem opiniões, alterando seu parecer. O ser e a verdade são a luz que permite ver, o bem é a fonte desta luz, seu sentido. O que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá este poder ao sujeito que conhece é a Ideia do bem, pois ela é a causa do saber e da verdade, de modo que, se ambos são belos, há algo ainda mais belo. Do mesmo modo que a vista e a visão assemelham-se ao sol e não são ele, o saber e a verdade assemelham-se ao bem,

mas não o são, pois não é possível encontrar um conceito mais elevado que o de bem²⁸⁴. Assim como o sol proporciona às coisas a faculdade de serem vista mais a alimentação, crescimento e gênese, também aos objetos do conhecimento o bem proporciona a possibilidade de serem conhecidos e por ele o *ser* e a essência lhes são adicionados, ainda que o bem não seja uma essência e esteja acima de todas. Vejamos no quadro a seguir a *tipologia* platônica dos objetos cognoscíveis em relação à *topologia* já estudada e as funções da alma:



Conforme o esquema, o bem é o objeto puro e último para o intelecto, podendo entrar no *lógos* quando se torna imagem intelectual, mas, se o considerarmos na pura *noésis* (seu “órgão”), é *princípio de possibilidade* de todo conhecer, enquanto a necessidade deste conhecimento advém do efeito que a intuição do bem gera sobre o *ser* ou essência das outras Ideias (sua clareza). Dizer que o bem *noético* somente vem ao *lógos* por meio de uma imagem corresponde, na *República*, ao “mito da caverna”, no qual nossa natureza em relação à educação ou sua falta de acordo são exemplificados conforme

²⁸⁴ *República*, VI-509.

a experiência na qual homens numa caverna enxergam senão sombras (Πιστις [*pístis*]) e, quando conversam, julgam estar diante de objetos reais (εικασία [*eikasía*]), tomando por realidade as sombras dos objetos. Se no Livro VI a analogia com a visão ofereceu uma imagem da Ideia de bem, o “mito da caverna” do Livro VII é a imagem do processo até ela. Portanto, trata-se de uma imagem da *libertação*. Os passos para a libertação da prisão e cura da ignorância é descrito em três momentos:

(1) Libertação apenas do sofrimento: ao ser solto, o prisioneiro acorrentado na caverna sentiria dores no corpo e o deslumbramento impediria de ver os objetos, dado o mau hábito dos olhos, com o que tenderia num primeiro momento a julgar as sombras como mais reais;

(2) Sendo forçado a olhar para a própria luz, sentiria dor nos olhos e procuraria refúgio nos objetos anteriores;

(3) Se o tirassem da caverna à força e o obrigassem a subir o caminho até o ponto mais próximo do sol, não poderia ver os objetos reais. Portanto, seria necessário o *hábito* para ver o mundo superior.

O mesmo se aplicará a teoria das virtudes. É preciso olhar, progressivamente:

1º para as sombras,

2º para as imagens refletidas na água,

3º para os próprios objetos,

4º para o que há no céu,

5º para o próprio céu durante a noite na luz das estrelas e da lua,

6º para o brilho do dia e o sol (considerando que o sol é o responsável pelo mundo visível), e, finalmente,

7º para o próprio sol.

A última opção seria: regozijar-se-ia com a mudança e deploraria os outros, de modo que as honrarias antigas

(quanto à habilidade de distinguir os objetos na caverna) não lhes provocaria qualquer desejo e preferência em relação à mudança. À alteração do conhecimento corresponde a alteração do desejo e sua direção quanto ao objeto:

(1) Inicia-se ilustrando a sensação e a imaginação (*pístis* e *eikasia*), o prisioneiro apenas vê sombras, toma-as por realidade, não pode ver as Formas elas mesmas, pois está preso às aparências²⁸⁵, não tendo ainda operado a reflexão sobre aquilo que “parece” ser justo para saber se é realmente justo. Quanto a isto será importante observar que são os objetos que projetam a sombra na parede da caverna, mas a fonte deste fenômeno é a própria luz passando por eles.

(2) A seguir descreve-se a fé ou confiança que leva à reflexão, o prisioneiro é libertado e forçado a ver os objetos que originam as sombras, sente dor e, então, confusão sobre sua opinião acerca do bem, se antes estava ou não em melhor situação.

(3) O mito continua sua descrição passando do primeiro estágio de reflexão para o pensamento hipotético, similar à matemática, embora ainda apoiado em imagens sensíveis, com hipóteses que ainda não apreendem o que seja o bem, mas que, em todo caso, mantém a suposição de que conhecer a verdade é um bem, o que mantém a busca pela fonte luminosa das projeções das sombras.

(4) Assim a ficção da caverna chega a construir uma analogia com a apreensão intelectual do bem, purificando as hipóteses na direção da luz do sol como fonte imprescindível de qualquer visão.

O mito da caverna tem duas partes: aquela que parte da libertação do prisioneiro, seu drama de adaptação à luz, até chegar à contemplação dos objetos diurnos e do próprio sol, e

²⁸⁵ *República*, 515b.

aquela em que o prisioneiro retorna à caverna na esperança de transmitir sua descoberta. Seguem-se os passos do retorno à caverna:

(1º) se retornar imediatamente para a caverna, teria os olhos afetados, necessitando adaptá-los novamente;

(2º) ao julgar as sombras junto aos outros causaria riso por supostamente ter estragado as vistas ao ter subido ao mundo superior, de onde tal ascensão não valeria a pena, de modo que os outros o matariam se exigisse deles subir o mesmo caminho.

Portanto, as perturbações visuais são duplas e duplas as suas causas: pela passagem da luz à sombra e da sombra à luz. O mesmo ocorre com a alma: ofusca-se por falta de hábito, por vir de uma vida mais iluminada, ou de maior ignorância, deslumbrada por reflexos refulgentes, de onde se deve felicitar a primeira e ter compaixão da segunda. Estes passos de retorno descrevem o processo de aprendizagem.

A conclusão²⁸⁶ enuncia explicitamente que o bem é o princípio do aprender por meio da *noésis*: a educação não é dar ciência para uma alma na qual ela já não exista, como se introduzissem a vista em olhos cegos. É em um primeiro momento do tempo que o intelecto intui a essência nos objetos de conhecimento, mas esta intuição é dupla, pois implica que, num segundo tempo, acompanha a constatação de nestes mesmos objetos se dar o bem como princípio de possibilidade deles se mostrarem como tal e tal. Por isso a necessidade de falar em uma faculdade da alma e um órgão por onde se *aprende*. Notemos que, do mesmo modo que o olho, que não pode ser desviado senão com todo corpo, aquele órgão não pode ser desviado senão com toda alma, até poder suportar a contemplação do *ser* e sua parte mais brilhante, o bem. E leia-

²⁸⁶ *República*, 518-519.

se com atenção: “com toda alma”, o que significa que a chamada “função e órgão da alma” é de ordem metafórica. Se quiséssemos mencionar uma função (embora não o órgão) capaz de mobilizar toda a alma numa só direção, bastaria acompanhar o texto platônico: “A educação é a arte deste desejo, o modo mais fácil e eficaz de dar volta neste órgão na direção correta e não de fazê-lo obter uma visão que já tem”²⁸⁷. A função da educação, enquanto capacidade de aprender o ser em si mesmo, é garantir a direção do desejo para a luz da verdade.

O conceito de bem se aplica tanto ao conhecimento prático quanto ao teórico: “O guerreiro terá forçosamente de aprender essas disciplinas, para ordenar suas tropas, como o fará o filósofo, para emergir do mar dos fenômenos mutáveis e chegar a essência, sem o que não poderá tornar-se bem calculados”²⁸⁸. Primeiro, porém, os guardiões deverão aprender aritmética para as estratégias militares²⁸⁹, segundo, a geometria, para os cálculos de operações militares de combate e para facilitar a apreensão da ideia de bem, terceiro, a astronomia, que ensina o movimento dos sólidos. Somente após o estudo da matemática e suas ramificações, passa-se a ciência que auxilia na contemplação do mundo inteligível, a dialética. Este percurso tem por direção alcançar princípios²⁹⁰, eliminando as hipóteses gerais e, sobretudo, das ciências particulares²⁹¹. Neste sentido, educação é adquirir a capacidade de perguntar²⁹² e, somada a capacidade de responder baseado em hipóteses e princípios, educação é libertação. O método de questionar admite os seguintes graus:

²⁸⁷ *República*, VII-518d.

²⁸⁸ *República*, 525 b.

²⁸⁹ *República*, 521d-526c.

²⁹⁰ *República*, 533 c.

²⁹¹ *República*, 533 e.

²⁹² *República*, 534 d.

(1) O exercício dialético exige domínio nas disputas acerca das coisas do mundo (erística), “o mesmo acontece com quem usa a dialética, sem nenhum auxílio dos sentidos externos, mas apenas com o uso da razão, busca chegar à essência das coisas sem parar enquanto não apreende com o pensamento puro o bem em si mesmo [...], pois somente é capaz de conhecer a faculdade dialética quem for versado nos conhecimentos de que tratamos a pouco”²⁹³.

(2) Exige-se então a definição das coisas discutidas, buscar o que cada coisa é e não o que parece ser, pois “algo ninguém nos contestará, a afirmação de que não há outro caminho para investigar a essência das coisas”²⁹⁴.

(3) Esta exigência implica em superar o método, as hipóteses e os objetos das ciências particulares, mesmo a geometria, que usam hipóteses sem justificativa, pois “as demais ciências, que de algum modo apreendem o verdadeiro ser, a geometria e ciências correlatas, vemos como a respeito do ser o que fazem é sonhar sem que no estado de vigília consigam contemplá-lo, já que apenas recorrem a hipóteses em que não tocam por não saberem fundamentá-las”²⁹⁵.

Assim, a dialética consiste em ultrapassar as ciências matemáticas, pois “quando não se sabe do que o princípio é feito, nem o meio e o fim da mesma coisa, de que modo o que foi concebido desse jeito chegará a constituir alguma ciência?”²⁹⁶. Isto significa que a dialética pode se dirigir da eliminação de hipóteses até princípios ou descer das ideias mais gerais para as particulares nelas contidas, por divisão, pois na visão de conjunto, a subtração e a divisão não são princípios apenas das ciências matemáticas, mas por elas pressupostos. “Parece que muitos incidem involuntariamente

²⁹³ *República*, 533 a.

²⁹⁴ *República*, 533 b.

²⁹⁵ *República*, 533 c.

²⁹⁶ *República*, 533 c.

nela, imaginando que não discutem, mas apenas conversam, e isto por serem incapazes de dividir o argumento em seus conceitos fundamentais e por se apegarem às palavras, no empenho de rebater a tese do adversário, do que resulta, simplesmente, brigarem em vez de discorrerem sobre o tema apresentado”²⁹⁷. O *Fédon* (90b) define a dialética como arte da discussão ou arte de raciocinar, a *República*²⁹⁸ liga-a a ciência ou arte de condução ao princípio. A dialética corrige a erística e supera a episteme: como toda arte e toda ciência, ela dirige-se a fins, porém busca puramente o fim último, o bem, que está apenas pressuposto nos demais conhecimentos, mas não visto.

32ª Lição: sistematização do processo de definição da justiça

Podemos exemplificar o método de indagação e definição (dialética) através de um objeto, a justiça. A questão da justiça está dividida em duas perguntas, “o que é a justiça?” e se “felicidade e infelicidade atribui-se à justiça ou à injustiça?”.

Como vimos, depois de sua primeira grande parada²⁹⁹, o discurso indaga o que é a justiça na cidade para alcançar um paradigma capaz de dar direção à questão da justiça no indivíduo e, então, para saber se felicidade ou infelicidade lhe caberia. Assim como um pintor não vale menos por poder transmitir à pintura todas as qualidades da coisa e não poder demonstrar sua existência, também a construção de um modelo imagético de cidade através de palavras não implica em falar menos bem no caso de não se poder se demonstrar a existência de uma cidade como esta.

²⁹⁷ *República*, 454 a.

²⁹⁸ *República*, 533b-c.

²⁹⁹ *República*, VI-472.

Não é possível executar uma ação tal como se diz, pois pertence à natureza das coisas que a ação tenha menos aderência à verdade que as palavras. Por isso, não se pode demonstrar na prática o que se realiza nas palavras, de modo a ser suficiente concretizar tais normas como aproximadas ao modelo. O *lógos* e a *práxis* possuem natureza distinta e não consiste argumento contra o primeiro dizer que ele não pode se converter no segundo. O que se pode questionar é que espécies de defeitos possuem as cidades atuais para não serem assim fundadas, e estabelecer a alteração necessária em menor número para a mudança possível. A razão que impede as cidades aproximarem-se do modelo é a separação entre filosofia e política, pois enquanto o filósofo e o político se excluem como duas naturezas não haverá felicidade humana, bem como a cidade justa não será possível enquanto o governante não for filósofo.

A resposta à pergunta “o que é a justiça?” dividiu-se em “o que ela é na cidade?” e “o que ela é no indivíduo?”. Analisemos os critérios da formulação do problema e do caminho para a resposta. Seguem os seguintes critérios e suas subdivisões:

(1) Que a pergunta se formule em termos de “ser” e vá do caso maior para o menor justificou-se: como é o ser que dá verdade aos objetos fundados no bem, o “exercício” (*mathémata*) filosófico inicia por formular o problema do ser. Isto corresponde a suspender o processo de investigação por meio de meras imagens e opiniões e passar para a obediência das noções essenciais. Como descrito no *Sofista* (252), a essência é um atributo do objeto dado por uma exigência que advém dele próprio, não do sujeito cognoscente. A grande noção que todo objeto pede que se lhe obedeça é “ser em si”, o reconhecimento de que, apesar de todos os acidentes, em todo caso trata-se de um objeto.

(2) A resposta à pergunta “o que é certo objeto?” partiu da desconstrução de imagens e opiniões e chegou à

avaliação de hipóteses: é sempre de dentro destas que se arrancam as demais noções essenciais a serem obedecidas e frequentemente o meio para estas noções irradiarem para o interior do discurso é a colocação de uma nova imagem inspiradora. O exemplo é a imagem da cidade, subdividida em duas outras a prescrever dois grandes momentos da investigação. Recordemos: a analogia do cão de raça, com o *desvio* pedagógico, e o mito do nascimento pela terra, de caráter psicológico. Estas novas imagens que propõem noções essenciais serão posteriormente findadas no “objeto uno” organizado em uma visão de conjunto³⁰⁰.

(3) Esta visão está marcada por uma modificação na direção do desejo, bem como, na presentificação de um desejo, daquilo que “a Ideia quer”, conforme o *Sofista*. Consideremos em que momento, antes de iniciar seu *Retorno* definitivo a essência da justiça, a *República* esclarece que a filosofia está marcada por um tipo especial de amor (*phyllos*): “As pessoas na flor da idade e da paixão procuram qualquer pretexto para justificar seu objeto de amor, seja por belos jovens, vinho, honrarias, etc. Ora, se alguém está desejoso de algo, deseja em sua totalidade e não em parte. Assim, o filósofo desejoso de sabedoria a deseja toda e não uma parte sim e outra não”³⁰¹.

Este último item merece alguns esclarecimentos. A visão de conjunto implica a finalidade do desejo. “Quem tem aversão à ciência, sobretudo se jovem, e não tem discernimento para distinguir o bom e ruim, não diremos que é desejoso de ciência tal como quem tem aversão à comida está sem apetite. Assim, não são filósofos aqueles que procuram encher os ouvidos e olhos com artes e espetáculos de pouca valia, mas aparência de filósofos, sendo o filósofo verdadeiro o amador do espetáculo da verdade”³⁰². A metáfora do “espetáculo da verdade” é um excelente uso que Platão faz do

³⁰⁰ *República*, VI-509.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ibidem*.

mito que representaria – na opinião de F. Nietzsche – a própria consciência grega expressa no teatro trágico: a verdade sobe ao palco e o filósofo torna-se um novo tipo de espectador, não apenas o cidadão comum (NIETZSCHE, 2007, p81). Notemos que a relação desejante entre indivíduo e coisa inverte-se *como se* a vontade de verdade proviesse de fora ou partisse do objeto. “A Ideia quer”, a Ideia tem *vontade* de verdade (assim como o sol “quer” iluminar). Quando Platão colocou a pergunta pela natureza e gênese da justiça, vimos que tal problema lançou o discurso para a vontade de justiça, que por sua vez só se resolve numa vontade de conhecimento. O Livro VII é explícito quanto a esta diferença na vontade: “E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho, como atualmente sucede na maioria delas, onde combatem por sombras uns com os outros e disputam o *poder*; como se ele fosse um grande bem”³⁰³; e esclarece: “Tu sabes de qualquer outro gênero de vida que despreze o poder político, sem ser o do verdadeiro filósofo? A verdade é que convém que não vão para o poder aqueles que estão enamorados dele”³⁰⁴. A partir disto, podemos compreender e concluir com clareza os seguintes itens previstos ao longo de nosso estudo:

(a) Que a definição da justiça na cidade é dependente da definição do filósofo em sua distinção com o sofista, o poeta, o político e o orador, de forma que esta definição tem por critério não só uma diferença no conhecimento, mas simultaneamente no tipo de desejo (razão pela qual mesmo o filósofo dependerá da educação e não só da disposição natural).

³⁰³ *República*, VII-520d.

³⁰⁴ *República*, VI-521b.

(b) Além disso, que a literatura não deve ensinar o arrebatamento pelo desejo (que advém das coisas e imagens) e sua ambição³⁰⁵, já que não há relação possível entre a temperança e as virtudes com o prazer excessivo (tão excitante quanto a dor)³⁰⁶, o que se sustenta no fato de ser o indivíduo a *origem* dos costumes na cidade em função de seus desejos (conforme uma equivalência entre as partes e funções da alma e as da cidade)³⁰⁷.

(c) Que o desejo de poder e o desejo de saber distinguem-se pelo tipo de relação com o objeto e pelo o tipo de objeto com que se relacionam. Com efeito, a sede é sempre de bebida (independentemente das características acidentais da bebida)³⁰⁸, pois a alma do que deseja procura sempre seu objeto e “cada desejo em si é dirigido ao objeto do qual se originou”³⁰⁹ do mesmo modo que a “ciência em si é sempre do objeto a ser dado a ela”, distinto da ciência particular que se define por um objeto específico³¹⁰.

(d) Enfim, que o desejo que tem por fim o objeto puro procura seu próprio princípio, diferentemente do desejo dirigido aos objetos particulares que, como o desejo de poder, são uma potência relativa a um efeito determinado. A “visão de conjunto”, sempre metaforizada por Sócrates como algum tipo de inspiração, corresponde a esta mobilização do desejo.

Voltemos aos critérios da formulação do problema e do caminho para a resposta e vejamos o próximo critério.

(4) A forma de desejo mais pleno é aquele que tem por fim o bem. Esta noção essencial ocorre como primeira

³⁰⁵ *República*, III-390.

³⁰⁶ *República*, III-411.

³⁰⁷ *República*, IV-436.

³⁰⁸ *República*, IV-439.

³⁰⁹ *República*, IV-437.

³¹⁰ *República*, IV-438.

grande forma geral de obediência e é frequente em diversos diálogos de Platão: (a) é a constatação de que a “coragem é boa” que lança luz para a sua essência, definida como “a coragem é uma ciência” e não “uma constância de alma” ou a violência do guardião³¹¹; (b) de que o piedoso é amado pelos deuses “porque é justo”³¹²; (c) ou que a amizade tem por essencial o caso em que o neutro ama o bom, já que este último se basta a si mesmo³¹³; (d) enfim, quanto à justiça, será necessário descortinar aquela noção oferecida por sua imagem inspiradora capaz de responder ao critério do bem: que a justiça é uma virtude³¹⁴. O princípio do bem dirigirá o objeto para o enunciado de seu “ser em si”.

(5) Sabemos que a definição é uma “visão de conjunto”³¹⁵: o direcionamento do discurso para o bem e a essência se iniciou por uma Imagem Maior inspiradora, a justiça no todo da cidade. Na medida em que este “conjunto” reúne o que está disperso em múltiplas imagens, poderíamos supor que Platão executa um raciocínio por *indução*, mas não é o caso. Certamente muitas vezes a indução é levada até um momento, porém sempre a título de gerar um impasse e convidar para o “conjunto”, ainda disperso, uma nova “visão”. Este é um exemplo do uso estratégico ou metodológico que Platão faz da lógica, sem que no final o aceite como fundamento do próprio método. Na “teoria do objeto” formulada por Platão trata-se sempre de ver ou contemplar o objeto no seu todo unívoco, ou seja, “apreensão visual da unidade”³¹⁶ cuja expressão metafórica é a visão divina (*theorê*). A própria Ideia de teoria constrói-se sobre esta metáfora.

³¹¹ *República*, IV-430; *Laques*, 192.

³¹² *Eutífron*, 10.

³¹³ *Lísis*, 214.

³¹⁴ *República*, IV-427.

³¹⁵ *República*, VII-522; *Fedro*, 265d.

³¹⁶ *República*, VII-525a.

(6) O método purgativo tem por função fazer o raciocínio hipotético sofrer uma parada e, na crítica ao valor das hipóteses, servir-se de Ideias para estabelecer o princípio. Uma maneira frequente de preparar isso é mostrar a que gênero o objeto em questão pertence: por exemplo, assim como acerca da amizade seria preciso constatar primeiro que há três gêneros (bom, mau e neutro), acerca da justiça Platão inicia a definição quando consta que ela pertence às virtudes ao lado de outras três, com o que a definição destas outras lança luz para a definição de justiça³¹⁷.

Porém, façamos a ressalva vista no item acima: a determinação lógica do gênero é também apenas um trampolim para saltar este abismo que separa os objetos imagéticos e o puro. Sempre em todo caso o raciocínio lógico é inicialmente utilizado na avaliação das hipóteses (após valer-se dele para revelar a contradição no primeiro passo metodológico relativo às meras imagens e opiniões). Entretanto, o raciocínio lógico é sempre uma *simulação*. E não poderia ser de outra maneira, tendo em vista que mesmo o *lógos*, instrumento das ciências objetivas, é, diante do objeto *noético* puro, também imagem.

Enfim, a definição de justiça tem como ponto de partida justamente a constatação de que o raciocínio lógico estaria levando a um impasse³¹⁸: justiça é governar ao outro segundo leis, mas também governar a si mesmo segundo a justiça; mas não basta governar ao outro segundo leis injustas, bem como não é possível governar a si mesmo sem já conhecer a justiça; enfim, quem governa ao outro segundo leis justas também obedece a justiça destas leis, caso em que justiça é tanto mandar quanto obedecer, e quem governa a si mesmo obedecendo a justiça na alma é o mesmo que obedece a si próprio, caso que também parece contraditório.

³¹⁷ *República*, VI-427e.

³¹⁸ *República*, IV-434e.

33^a Lição: a justiça como virtude

Como vimos, a questão pelo ser da justiça no indivíduo é inicial na *República*, porém mediada pela questão da essência da justiça na cidade a ser respondida primeiramente, embora esta ordem do discurso seja inversa à ordem do problema, cujo sentido metodológico seria: (1.a) definir a justiça na instância maior, a cidade; (1.b) nesta, a justiça somente se revela junto com as outras virtudes; (2) definir a justiça no indivíduo, desde o princípio de que as partes da alma e as partes da cidade se equivalem em número e em função.

Ora, os momentos 1 e 2 são ambos *Retornos*, marcados textualmente por uma *Aporia* e, também, numa *Parada* metodológica de Sócrates, por uma exigência de inspiração investigativa, que só se define em cada caso pelo efeito do limite lógico do discurso. Vejamos estes dois retornos:

1. Retorno à questão inicial secundária.

O primeiro passo para dirigir a alma na direção do ser em si ocorre quando Sócrates faz a exigência de nova clareza e inspiração, rejeitando continuar a investigação por si mesmo: “Arranja em qualquer parte a luz suficiente”³¹⁹. A “luz” em questão refere-se à *noésis* do *ser* desde o *bem*. Entretanto, para que Platão possa ter sucesso em forçar o intelecto para esta “região de difícil acesso”³²⁰, recorrerá a um modo lógico de raciocínio: “Se encontrarmos na cidade qualquer das virtudes, o que *resta* será o que não encontramos até aqui (a justiça)”³²¹. Este *processo residual* no qual, se “não há mais o que escolher, senão o que restar”³²² é um raciocínio

³¹⁹ *República*, IV-427d.

³²⁰ *República*, IV-432c.

³²¹ *República*, IV-427e.

³²² *República*, IV-428a.

lógico por eliminação, portanto, um tipo de *indução*. Mas – como sabemos no que diz respeito ao valor do raciocínio lógico em Platão – esta indução não deixará de acarretar dificuldade, a ponto de Sócrates constatar posteriormente acerca da definição da justiça na cidade que “desde o começo que esta questão parece andar a rolar na frente dos nossos pés, sem que nós a víssemos, fazendo em vez disso uma figura ridícula”³²³, abrindo caminho para o *Retorno* à essência da justiça no indivíduo. Este é o primeiro passo e sua dificuldade. Entretanto, estando a investigação inserida ainda dentro de uma *grande imagem*, é necessário algum procedimento para escapar a ela e forçar a alma para aquela região mais difícil. Por isso o *método residual* é relevante neste instante: uma vez fundada a cidade perfeita³²⁴ pode-se retornar ao problema da justiça no interior daquela instância, exigindo-se luz para tanto.

Eis o primeiro *Retorno*: a cidade se mostrou fundada em quatro virtudes: “É sábia, corajosa, sensata e justa”³²⁵. Isto significa que a cidade possui quádruplo fundamento, e a questão passa para a unidade ou diferenciação entre tais virtudes. Deve-se agora distinguir a justiça das outras três virtudes, definindo cada uma e eliminando-as segundo seus critérios, “até que *reste* a essência daquilo que procuramos”. Assim, executando este processo, Platão afirma que a definição das três virtudes é satisfatória para buscar-se o que restou, na medida em que respeitam as consequências, ou seja, são objetivamente científicas. Acompanhemos o raciocínio³²⁶:

(1º) Da *sabedoria*.

Algo de estranho se manifesta a respeito da sabedoria: a cidade parece sábia por ser ponderada. Mas

³²³ *República*, IV-432e.

³²⁴ *República*, IV-427c.

³²⁵ *República*, IV-427c.

³²⁶ *República*, IV, 428-432a.

*esta qualidade é evidentemente uma espécie de ciência, pois não é pela ignorância que se pondera bem, por exemplo, na divisão do trabalho e no uso de seus instrumentos. Então deve haver alguma ciência entre os cidadãos da cidade pela qual se delibera não sobre pormenores encontrados nela, mas sobre sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar diante dela e das outras cidades: a *vigilância*, encontrada nos guardiões perfeitos. A ciência da vigilância que delibera por todos é o setor de menor número e é graças a este que uma cidade pode ser sábia.*

(2º) *Da coragem.*

Todos diriam que a cidade será corajosa atendendo aquele setor que se ocupa da luta e do combate por ela. Logo, a cidade seria corajosa numa de suas partes, armazenando aí energia para perseverar através de todas as vicissitudes a sua opinião sobre as coisas a temer, sendo aquelas proclamadas pelo legislador na educação. Neste sentido, a coragem é um tipo de *salvação*: a da opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas a se temer que existam, e a sua qualidade. Esta salvação através de todas as vicissitudes consiste numa força na qual se salva em todas as circunstâncias a *opinião reta e legítima*.

(3º) *Da temperança.*

A temperança (moderação ou sensatez) seria uma espécie de *ordenação*, tal como expressa a máxima corrente 'ser senhor de si' como vestígio desta virtude. Mas esta expressão é ridícula, pois, com efeito, quem é senhor de si, será também escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é a mesma pessoa que se faz referência. Mas esta expressão parece significar que na alma do homem há uma parte melhor e outra pior; quando a melhor domina a pior, chama-se a isso 'senhor de si'; porém, quando devido à má educação ou companhia, a parte melhor, sendo menor, é dominada pela superabundância da pior,

chama-se ao homem que se encontra nesta situação de escravo de si mesmo e libertino. Do mesmo modo, a cidade será senhora de si se a parte melhor governar a pior. Sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado pelo entendimento e reta opinião, em pouca gente se os encontra, mas só nos de natureza superior e formados por uma educação superior. Entretanto, considerando em quais cidadãos a temperança poderá ser encontrada, será tanto nos governantes quanto nos cidadãos, de onde se deve concluir que a temperança é uma espécie de harmonia. Diferentemente das outras duas virtudes, a temperança não estará só do lado da cidade, mas se espalhará nela toda, pondo todos a cantar em unísono, de maneira que se poderia dizer com toda razão que a temperança é a concórdia entre os naturalmente melhores e os naturalmente piores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade, quer no indivíduo.

Notemos que nestas três definições de virtudes o que é comum é a presença do conhecimento, seja como “reta ciência” (sabedoria), “opinião reta e legítima” (coragem) ou “raciocínio conjugado pelo entendimento e reta opinião” (temperança), sendo as duas primeiras pertencentes ao governante e a cidade em sua totalidade, e a terceira pertencente também aos indivíduos e sua massa. Notemos, além disso, que do ponto de vista lógico estas definições são todas fornecidas segundo as consequências e, por isso, apesar de serem satisfatórias³²⁷, será o caso de “conversar melhor sobre elas em uma outra ocasião”³²⁸, pois são apenas “figuras”³²⁹.

³²⁷ *República*, IV-29a.

³²⁸ *República*, IV-430c.

³²⁹ *República*, IV-432e.

2. Unidade e diferença entre as virtudes.

Estamos procurando o que resta da definição daquelas três virtudes, segundo o método residual. Faremos isto na próxima Lição. Antes, contudo, é preciso averiguar com maior cuidado em que sentido as virtudes são tanto *em si mesmas* e *em relação* umas com as outras. Nesta seção 2 arriscaremos uma interpretação que extrapolará os limites da *República*, conforme previmos em nossa *Introdução*, mas ainda que se possa incorrer em pequenas imprecisões, esta interpretação não afetará o rigor da conclusão acerca da justiça que reproduziremos na próxima Lição.

Nos diálogos de juventude, as virtudes são em número de cinco (saber, justiça, coragem, moderação e piedade), mas nos diálogos de transição são quatro (piedade torna-se extensão da justiça). O problema geral pode assim ser exemplificado: (1) o diálogo com Céfalos (*Rep I*) caracteriza o bem da velhice segundo quatro critérios: prazer, felicidade, utilidade e caráter. Estes se desdobrarão em: objeto de amor do corpo e da alma, virtudes, economia da cidade e o problema da natureza e educação da alma. (2) Protágoras (329a-d) afirma que cada virtude é uma parte diferente da outra, possuem qualidades e definições próprias, mas compõem um todo, ao que Sócrates responde que as virtudes se dispõem de tal forma que resultam em nomes de uma mesma coisa. Portanto, o problema é saber como a virtude é tanto um todo quanto as suas partes. A solução está na relação entre as virtudes. Por exemplo, para provar que saber e moderação são semelhantes³³⁰ argumenta-se que cada conceito só pode ter um oposto; tanto a moderação quanto a sabedoria contêm o mesmo oposto: a ignorância; portanto, são a mesma coisa ou possuem o mesmo significado. Ou ainda: temer a luta é covardia, oposto da coragem, mas não estar em guerra parece também oposto à coragem. Disto não se segue necessariamente

³³⁰ Protágoras, 332a–333b.

que a virtude está em última instância no meio-termo entre aqueles dois extremos, pois o bem não é um gênero e a liberdade dirige-se ao bem como uma realidade.

Duas são as características das virtudes: enunciam-se segundo princípios mais amplos e definem-se uma em função da outra. Vejamos como isto ocorre.

Primeiro, a *atribuição de bem* implica tornar o *definendum* um *eidos* (aquilo que somente pode ser definido em função de si mesmo): a “coragem é boa” porque “é uma ciência”, o piedoso é amado pelos deuses “porque é justo”³³¹, a amizade é boa por bastar-se a si mesma³³². Assim, do mesmo modo que a pergunta “o que é a coragem?” não se resolve dizendo que “está entre as coisas belas”³³³, já que com a sabedoria, por exemplo, ocorre o mesmo³³⁴ e, entretanto, assim como se pode dizer que a sabedoria, além de bela, é boa³³⁵, a coragem também pode assim ser predicada. Então, “coragem” define-se como capacidade da alma manter-se na verdade (ou, em sentido estrito, capacidade da alma manter-se no reconhecimento ou obediência de uma lei ou mandato justo). É evidente que a afirmação ‘a coragem é uma ciência’ não é sua definição propriamente dita, pois uma definição deve dizer a essência presente em algo como sua propriedade, mas permanece verdadeiro que a afirmação ‘a coragem é boa’ forma parte da essência da coragem enquanto objeto apreendido pela inteligência.

O postulado “o bem não é uma essência e está acima das essências”³³⁶ corresponde ao princípio “para os objetos do conhecimento, não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pela ideia de bem, mas também o ser e a essência”³³⁷, isto é, “reconhecer o bem em um objeto implica

³³¹ *Eutífron*, 10.

³³² *Lísis*, 214.

³³³ *Laques*, 129c.

³³⁴ *Carmides*, 159c.

³³⁵ *Carmides*, 160c.

³³⁶ *República*, 509a.

³³⁷ *República*, 509a.

exigir deste uma essência". Porém, aplicada aos objetos de conhecimento moral esta dedução se torna particular: se "a coragem é boa" exige uma essência, então teremos que "a coragem é uma ciência" e não "uma constância de alma" ou "a violência do guardião"³³⁸. Ou seja, dizer "a coragem é boa" significa torná-la objeto de conhecimento: "A coragem é a salvação, em todas as circunstâncias, da opinião reta e legítima relativamente às coisas temíveis e as que não o são"³³⁹.

Segundo, este argumento demonstra como cada virtude participa uma da outra. Teremos: (1) toda virtude é moderação, já que é justa-medida; (2) a coragem é o sentido da virtude, porque impele a agir segundo o que se conhece; (3) a justiça é a unidade das virtudes em relação às partes da alma; (4) a sabedoria é a essência não de cada virtude (moderação), mas de todas em conjunto, já que virtude em geral é conhecimento. Por isso, a questão se a virtude pode ou não ser ensinada (*Menon*) é intrínseca, pois todas as virtudes são conhecimento e uma delas em específico. Assim, a sabedoria é destinada à classe legisladora no Estado³⁴⁰, pois corresponde ao conhecimento do todo, tal como a educação no indivíduo³⁴¹; o saber não é apenas uma das virtudes, mas o fio condutor da unidade das virtudes³⁴², não sendo apenas uma de suas partes, mas seu todo³⁴³. Com isso, todas as virtudes são sabedoria, mas cada uma de um modo: a coragem é conhecimento daquilo que deve ser temido e no que se deve confiar, o que em geral é conhecimento do bem e do mal, o que corresponde a toda virtude³⁴⁴; a moderação é o conhecimento que cada um deve ter de si mesmo quanto àquilo

³³⁸ *República*, 430; *Laques* 192.

³³⁹ *República*, 430 b.

³⁴⁰ *República*, 428b-429a.

³⁴¹ *República*, 430a.

³⁴² *Laques*, 198a.

³⁴³ *Láques*, 199 b-e.

³⁴⁴ *Protágoras*, 349d.

que lhe cabe fazer, com o que se assemelha a definição de justiça³⁴⁵, mas aplicando-se ao desejo ou apetição do indivíduo.

Terceiro, o desejo escolhe de forma virtuosa um bem, predicado de um objeto quando tal escolha obedece ao bem. A escolha do bem é uma forma geral de obediência à própria vontade: se a moderação promove a harmonia entre os cidadãos de um Estado (*Rep.*), se no indivíduo é o “dever de cada um comandar a si mesmo”, entendendo por ‘governar a si mesmo’ “dominar prazeres e apetites”³⁴⁶, “ser senhor de si mesmo”³⁴⁷, e se se distingue da continência (capacidade de controlar os próprios conflitos sem superá-los) por corresponder ao domínio da vontade e escolhas voluntárias, pois o contrário da ação moderada ou agir retamente é a insensatez e loucura³⁴⁸, então ela é uma forma de justiça ao impedir que o indivíduo se torne escravo de si próprio, ao produzir uma ordem psíquica que impede a luta ou conflito na alma, obediência ligada ao conhecimento do bem enquanto autoconhecimento em vistas de um determinado bem³⁴⁹.

Quarto, o bem pressupõe a liberdade, mas não o direito de cada um usufruir igualmente os próprios apetites, pois isto significaria ter cada vez mais oposição à moderação tanto no indivíduo quanto no Estado, o que implica a necessidade de governo tanto no indivíduo quanto no Estado³⁵⁰, tal como a justiça – que não se reduz à justiça por convenção ou Lei nem à justiça por natureza³⁵¹ – sempre pressupõe a igualdade (484a).

Enfim, em quinto lugar, a piedade é justiça para com os deuses, cujo contrário é o ímpio³⁵².

³⁴⁵ *República*, 432.

³⁴⁶ *Górgias*, 491d.

³⁴⁷ *República*, 430e.

³⁴⁸ *Protágoras*, 332b.

³⁴⁹ *Cármides*, 160-161.

³⁵⁰ “Logo, o homem justo, quanto ao conceito de justiça, em nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela” (*Rep.* 435a; *idem Laq.* 191d; *Eutfr.* 5d; *Mên.* 74d).

³⁵¹ *Gorgias*, 483 b-e.

³⁵² *Eutfron*, 14b.

Tomados em conjunto, seguindo os critérios que descrevemos na *República*, os argumentos de Platão parecem obedecer aos seguintes passos (sendo que estes itens não representam diversas definições de um mesmo objeto, o que, a rigor, não é possível para definições essenciais; antes, são momentos diversos na busca da essência):

(1) Definição das partes em função do todo: *coragem* é agir bem diante do medo ou perigo; *piedade* é agir bem com respeito aos deuses; *justiça* é agir bem com relação aos outros; *sabedoria* é agir bem em relação a si mesmo; *moderação* é agir bem em relação à situação.

(2) Definição do todo pelas partes: toda virtude é moderação, já que é justa-medida (essência de cada virtude); o sentido de toda virtude é a coragem, porque impele a agir segundo o que se conhece; todas as virtudes em conjunto são sabedoria, em geral conhecimento do bem e do mal; a unidade ou ordem entre elas é justiça.

(3) Definição das partes entre si: *coragem* é justa obediência ou obedecer ao justo, na moderação do medo, através de sabia estratégia; *sabedoria* é coragem de buscar o devido segundo a lei, como princípio de medida; *justiça* é coragem de realizar, pois não realizar a lei sabida é injuto, medida de decisão que harmoniza as partes envolvidas segundo a sabedoria (conhecimento da lei); *moderação* é sabedoria na busca de fins, coragem de mandar em si mesmo, como medida de seguir uma regra anterior; etc.

(4) Definição segundo princípios: a moderação é cálculo ou medida de justiça e felicidade, a sabedoria é autogoverno do ser racional, a coragem é “boa vontade” ou desejo puro de praticar o bem conhecido, e a justiça é o princípio de ordenação ou distribuição.

Platão parece ter se esforçado por explicitar cada um destes setores formais da moral, além de descrever seus

conteúdos materiais (prazer, desejo e felicidade). A ética vai do campo aplicado, passa pela utilidade e pelos costumes, e vai até os modelos práticos e o ideal de bem, e não se pode deixar de reconhecer no platonismo tanto a descrição dos primeiros aspectos quanto a postulação dos últimos.

34ª Lição: conclusão do método residual: a essência da justiça

A *República* não é um tratado apenas de ética e política, mas discute a natureza do bem e das virtudes em função da indagação pelo domínio público, que pressupõe a moral em suas consequências. Em todo caso, após avaliar as virtudes, impõe-se uma questão: o que *resta*?

1. A definição residual de justiça.

Nas “definições” das virtudes o que se manteve de comum do ponto de vista da cidade foi o princípio de divisão do trabalho e de suas partes. Por isso, “o que a muito se está a falar” na “longa introdução” executada pelos Livros I, II e III (o princípio de divisão da cidade) é a própria justiça: “Que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada”, o que também pode ser enunciado como “cada um desempenhar a sua tarefa”³⁵³. A moderação ou temperança é uma virtude com função própria e também a harmonia entres as virtudes, assim como a justiça, que é uma virtude com função própria, harmonia ou ordenação entre as virtudes, mas também seu princípio de divisão. A temperança é princípio por si mesma e do conjunto das duas outras virtudes, a justiça é princípio por si, de todas e

³⁵³ *República*, IV-433a.

de cada uma das outras três virtudes. Portanto, assim se responde a pergunta acima: “O que restava na cidade (das três virtudes) era o que dava a todas estas qualidades a força para se constituírem”³⁵⁴. Portanto, a justiça é tanto uma das virtudes quanto o princípio de unidade e distribuição das virtudes.

Enfim, compreendemos a razão de ser de toda a demora metodológica: “Vós declarastes que era o bastante, e assim se fez uma exposição que, segundo me parecia, estava incompleta. Logo, meu amigo, ele tem de ir pelo caminho mais longo, e que não se esforce menos nos estudos do que nos exercícios físicos; ou então, como ainda agora dissemos, jamais atingirá o fim da ciência, que é a mais elevada e a que mais lhe convém”³⁵⁵. A investigativa preliminar “era uma imagem da justiça, acerca do assentado sobre os trabalhadores”³⁵⁶, e o que há de essencial nesta definição geral da justiça é: “a justiça é princípio”.

2. Retorno à questão essencial primordial.

Há uma passagem do Livro IV que esclarece a decisão de retomar a definição através de um *retorno metodológico* à 1ª questão³⁵⁷: (a) investigou-se a justiça na cidade para servir de modelo quanto ao indivíduo. Se a justiça se manifestar diferente quanto ao indivíduo, deve-se reiniciar a investigação da cidade; (b) o homem justo não se diferenciará da cidade justa³⁵⁸: a cidade é justa quando existem nela três naturezas a executar cada qual sua tarefa própria (temperança, coragem e sabedoria), qualidades a serem encontradas no indivíduo justo. É neste momento que surge a questão motivadora do

³⁵⁴ *República*, IV-433b.

³⁵⁵ *República*, 504b.

³⁵⁶ *República*, IV-433c.

³⁵⁷ *República*, IV-434e.

³⁵⁸ *República*, IV-435.

segundo *Desvio* que já consideramos: para isso, a alma possui três partes ou não?

O indivíduo é origem dos costumes da cidade em função do desejo: em cada um estão presentes as mesmas partes que na cidade, pois estas não estão aí desde qualquer outro lugar senão de seus habitantes. Por isso, podemos desdobrar a última questão nas seguintes perguntas: executamos cada ação por meio do mesmo elemento ou de seu elemento, visto que são três? Compreendemos graças a um, irritamo-nos por outro, desejamos por um terceiro, ou praticamos cada uma destas ações com a alma inteira? Cada função da alma deve-se a alma toda ou a uma de suas partes? Para avançar quanto a isso, Platão faz novamente uso momentâneo das regras do discurso: o mesmo sujeito não pode realizar e sofrer ao mesmo tempo efeitos contrários na mesma de suas partes e relativamente à mesma coisa, de modo que se isto ocorrer deve haver mais de um elemento. Algo não pode estar parado e em movimento na mesma de suas partes, como um homem parado que move a cabeça ou os pilões que se movem com a ponta fixa no mesmo lugar, imóveis em relação ao eixo, mas não quanto à circunferência.

Sabemos que Platão não pode pretender resolver a questão inteiramente com um argumento lógico estrito (o que, entretantes, jamais foi um expediente possível na filosofia grega ao não estipular critérios para a separação entre o lógico e o ontológico). Por isso, este passo tem por função assegurar a referência à unidade do objeto: a sede em si é por bebida e este é seu impulso, não podendo produzir resultados contrários. Se alguém que tem sede se recusa a beber, este ato deve-se ou ao raciocínio ou a estados mórbidos, havendo, portanto, dois elementos distintos, racional e desiderativo. Ao menos é isso o que o raciocínio lógico revela, mas como tal ele sempre falta com a visão de conjunto. Desse modo, apesar do que o raciocínio lógico demonstra inicialmente, a cólera às vezes luta contra os desejos como se fosse coisa distinta e aliada da razão,

quando, por exemplo, as paixões forçam contra a razão e o indivíduo censura-se a si mesmo ou irrita-se contra aquilo que em si impulsiona³⁵⁹. Por isso, quando alguém julga ter cometido injustiça, quanto mais nobre ele for, menos pode encolerizar-se contra quem o julga; quando alguém se considera vítima de injustiça, irrita-se e luta do lado que julga correto. Assim, o elemento irascível não está simplesmente ao lado dos outros desejos, como a alma concupiscente. Logo, ou o elemento irascível faz parte da razão, havendo não três partes, mas duas, a alma racional e a concupiscente. Mais precisamente, como na cidade a alma é composta de três classes (negociante, auxiliar e deliberativa), onde o elemento irascível seria auxiliar do racional quando não corrompido por má educação (consistindo argumento o fato da irascibilidade já ser presente nas crianças, enquanto a razão nem todas alcançam e algumas só tarde).

Simplifiquemos o argumento: (1) o raciocínio lógico demonstra, tal como a história de Leôncio³⁶⁰, que a alma deve estar dividida em razão e desejo, de modo a incluir-se a ira na razão e não na parte desiderativa. (2) Entretanto, quando consideramos mais amplamente o fato de que crianças e animais apresentem ira, mas não necessariamente razão, vemos que a alma deverá ser composta de três partes, havendo na cidade e na alma o mesmo número de partes em equivalência, sendo as virtudes da cidade e do indivíduo as mesmas³⁶¹. Concluimos, portanto, que após “atravessar com grande custo este mar de dificuldades”, deve-se “concordar perfeitamente que há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual”, “tornando-se necessário que o indivíduo seja sábio naquilo mesmo que o é a cidade” “e em tudo o mais que à virtude respeita”³⁶². Atingiu-

³⁵⁹ *República*, IV-440.

³⁶⁰ *República*, IV-439e.

³⁶¹ *República*, IV-441.

³⁶² *República*, IV-441d.

se a “visão de conjunto” e a definição abriu suas portas para aquilo que a Ideia de justiça “quer” do nosso *lógos*.

CONCLUSÃO

O conhecido “mito da caverna” é, antes de tudo, mito (μύθος [*mithos*])³⁶³. Sabemos que Platão faz amplo uso da noção de μύθος, em sentido negativo e positivo:

1. Por exemplo, sendo imprecisa a primeira definição fornecida de “político”, que ainda confunde o político e seus rivais³⁶⁴, torna-se necessário utilizar-se de um mito, em analogia aos jogos das crianças³⁶⁵; é também em função da dificuldade na definição que o personagem Estrangeiro utiliza-se de um mito para corrigir o enunciado anterior³⁶⁶; ainda no mesmo diálogo, o desvio investigativo, após propor um novo paradigma, referente à definição da tecedura, justifica o valor dos mitos acerca do não-ser³⁶⁷; do mesmo modo, é por meio do mito do nascimento que se poderá distinguir o valor de Eros dos demais *daimones*³⁶⁸;

2. Distinto é o uso que encontramos no *Górgias*, que executa uma parada metodológica acerca da definição de retórica e da unidade belo-bem (harmonia), mas não para purificar o enunciado e suas consequências, mas para repetir, voltar a descer e mostrar o encantamento da definição através de um mito³⁶⁹;

3. Para ser possível definir o que é o bom escrever e falar, ainda em relação à retórica e a política, utiliza-se o “mito das cigarras”, nem como parada nem como paradigma, mas como prelúdio à investigação³⁷⁰.

³⁶³ *República*, VII, 514a.

³⁶⁴ *Político*, c9.

³⁶⁵ *Político*, d8-e6

³⁶⁶ *Político*, 268d.

³⁶⁷ *Político*, 286 b7.

³⁶⁸ *Banquete*, 202-203.

³⁶⁹ *Górgias*, 521b.

³⁷⁰ *Fedro*, 258d.

O mito é recorrente em Platão toda vez que é necessário responder ao político, ao retórico, ao poeta e ao sofista. O uso positivo que a dialética faz do mito consiste na suposição da imagem admitir função metodológica. O mito conta (narra) e canta algo, embora não conte (calcule) e preste contas em sentido demonstrativo. Por isso, é preciso explicitar em que sentido e medida a imagem pode ser superior e positiva para o método filosófico, o que somente ocorre quando a própria linguagem (*lógos*) serve de imagem para o *eidós*. Portanto, deveremos concluir nossos estudos tratando da estrutura semântica do “mito da caverna”, com o intuito de entender a estrutura imagética das palavras (*lógos*) usadas por Platão para formar a analogia discursiva com a Ideia.

35ª Lição: o valor do mito

1. Desconstrução metodológica do “lógos fraco” e contemplação do modo de ver o “ente mesmo”.

Como vimos, o Livro VII inicia com a proposta de “imaginar (*ἀπεικασόν* [*apeíkason*]) a natureza (*φύσιν*) da educação e da ignorância (*παιδείας, ἀπαιδευσίας*) através da visualização (*ἰδὲ*, verbo no imperativo aoristo da voz ativa) de homens amarrados em uma habitação subterrânea” (o mito da caverna). Notemos que Platão utiliza aqui o verbo *ἀπεικασόν* (*apeíkason*) também no imperativo aoristo da voz ativa, e não *εἶδωλον* (*eídolon*: ídolo, imagem, simulacro), derivado do termo *εἶδος* (*eidós*), “aspecto”, “figura”. Sempre é a “visualização” que está em pauta. Muito embora *εἶδωλον* derive de *εἶδος* e apesar de Platão não ser sistemático na escolha destes termos, na *República* o *εἶδωλον* (simulacro) refere-se à imagem poética, em distinção às imagens em sentido mais forte. Deve-se observar também que Platão não

utiliza diretamente o substantivo ἰδέα (*Idéia*: idéia, forma), mas a forma verbal usada em referência a uma narrativa ou mito (μῦθος). Também é preciso observar que o interlocutor responde “vejo isto” (Ὀρῶ, ἔφη), de forma a Sócrates prosseguir a narrativa repetindo a exigência de visualizá-la: “Veja também ao longo deste muro homens que (...)”³⁷¹. O termo grego ἰδέα possui raiz no termo ὅρα (*hóra*: ver), de modo que a afirmação de Glauco “Ὀρῶ” (vejo!) indica como em Platão é a experiência da visão que fornece a orientação para a dialética, porém sem que esta experiência visual esteja diretamente amarrada em um “idealizar” em sentido moderno.

Para uma possível distinção dos usos de *eidos*, *idéa*, *ídonon*, etc. devemos recordar o que foi apresentado em nossa 6ª Lição. Ao longo de nossas Lições traduzimos o termo *eidos* por Ideia ou Forma, com os cuidados acima expostos, mas observamos que *eidos*, as vezes, significa a apreensão de uma imagem maior e, outras vezes, uma intelecção pura (uma definição, uma essência). Entretanto, mais comumente *idea* (também traduzível por Ideia ou Forma) é usado no sentido da intelecção de uma visualização purificada de todo campo imagético. Isto não significa idealização, tão pouco afasta o uso metodológico de imagens, sobretudo do mito. Isto se observa no emprego de *éidonon* (imagem, ídolo), termo grego que carrega a mesma raiz de *eidos*. Mas quando Platão procura enfatizar o sentido fraco de “imagem”, parece preferir termos como *eikóna* ou *apeíkason*. Por isso, distinguimos imagem maior e imagem menor³⁷². O que nunca é perdido é a ὅρα (*hóra*: ver), e é o mito que melhor expressa isto por reunir tanto o domínio do imagético quanto do discursivo. É este o valor da *narrativa*.

Apesar de termos traduzido o termo ἰδέα por “idéia” - seguindo o padrão mais comum -, procuramos

³⁷¹ *República*, 514b: Ὀρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τευχίον φέροντας ἀνθρώπους.

³⁷² Recordemos as distinções feitas em nossa 6ª Lição.

constantemente evitar que o verbo ἰδὲ fosse entendido como “idealize”, o que ocultaria o fato de que a dialética progride na direção da ἰδέα através do μῦθος (*míthos*) num sentido que se opõe ao μῦθος poético e sofístico. Podemos falar na distinção de um μῦθος construído poeticamente, a partir de imagens das coisas, e um μῦθος construído dialeticamente, a partir de imagens lógicas (imagens que ensinam a distinguir verdadeiro e falso). Também se poderia traduzir ἰδέα por “figura”, desde que em sentido ativo (“figure que os homens estão diante do muro...”). Assim, quando Sócrates narra o transporte de estatuetas de homens e animais em pedra diante da caverna, trata-se de perceber a tensão entre esta narrativa (μῦθος) e o próprio diálogo (διάλογος) no qual a narrativa se insere. Pois se está a figurar (ἰδὲ) estátuas segundo o imaginar (ἀπεικασον) de uma narrativa (μῦθος). Isto significa que o sentido negativo da *imagem* (εἶδωλον) das estátuas ou da poesia de Homero e Hesíodo não se confunde com o sentido positivo da *visualização* (ἀπεικασον), ainda que ambos sejam μῦθος. Esta diferença, evidentemente, deve ser pensada a partir do final do Livro VI da *República* (513d), onde se distingue πίστιν (*pístis*: fé), εἰκασίαν (*eikasían*: representação confusa, imagem), διάνοιαν (*diánoian*: discurso demonstrativo) e a νόησιν (*nóesis*: inteligência). Portanto, a oposição tecida não é propriamente entre μῦθος e ἰδέα, interpretação que não correponde ao modo como Platão escreve na maioria de seus diálogos.

A narrativa sobre os homens acorrentados na caverna continua explicitando que eles não viam a si mesmos e das outras coisas viam apenas “sombras projetadas pelo fogo na parede da caverna”³⁷³. Portanto, a visão em si mesma não possui sentido negativo, senão quando se trata da visão de “sombras sobre” (σκιάς ὑπὸ [*skías hipó*]). Se Platão admite a geometria como uma das ciências que auxiliam a formação da

³⁷³*República*, 515a: τὰς σκιάς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὸ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσιπτούσας.

alma é porque a visão das Ideias se dá em termos de focalização ou projeção de luz, tal como alude aqui a imagem do fogo (τοῦ πυρός) sobre (ὑπὸ) a parede. Haveria uma distinção entre aquele conhecimento que fala sobre algo e aquele que fala a partir de algo, de maneira que se vai do primeiro ao segundo para descobrir que sempre já se partiu do segundo em função de um tipo de esquecimento.

O que esclarece este ponto é justamente a pergunta feita por Sócrates na sequência: “Se, portanto, dialogassem entre si, não julgas que pensariam serem entes isto que viam?”³⁷⁴. O enunciado começa indagando se poder “dialogar” (διαλέγεσθαι [*dialégestai*]) é ou não fundamental para uma “boa visão”, ou melhor, se o dialogar permite distinguir o próprio ente (τὰ ὄντα αὐτοῦς) daquilo que se pensa ou supõe como ente. Daí o enunciado seguinte perguntar se o eco da fala dos transeuntes modificaria ou não a “crença” (νομίζω) nas sombras. O termo νομίζω (*nomízo*) pode ser entendido como conjectura ou pensar em sentido fraco, ou seja, inclui não apenas a reflexão, mas também o exercício do imaginar ou supor. Na *Apologia a Sócrates*, Platão afirma explicitamente a distinção entre um “lógos fraco” e um “lógos forte” em função do νομίζειν (*nomízein*: pensar, conjecturar): “Dizem haver um Sócrates que é o mais miserável e que corrompe os jovens e, quando se lhes pergunta por quais ações ou ensinamentos, não tem nada a dizer, mas ignoram, e para não mostrarem que estão num beco sem saída, dizem as mesmas coisas que estão à mão contra todos os filósofos: as coisas celestes e as coisas sob a terra e que não acreditam nos deuses e fazem prevalecer o *lógos* fraco sobre o forte”³⁷⁵.

O verbo νομίζειν (*nomízein*) deriva do substantivo νόμος (*nómos*), que significa tanto “lei” quanto “costume” ou “hábito”, como se pode observar nitidamente em Heródoto,

³⁷⁴ Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἰοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῆ ἂν τὰ ὄντα αὐτοῦς νομίζειν ἄπερ ὀρῶεν” (515b).

³⁷⁵ *Defesa de Sócrates*, 23 d-e: θεοῦς μὴ νομίζειν καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν

quando este afirma que “o νόμος é rei de tudo” na medida em que gregos ou estrangeiros ficam horrorizados diante de qualquer prática que fuja ao costume, embora antes de Hipócrates ou dos romanos em geral não se pensava ainda νόμος em oposição à natureza. Recorde-se, sobre isto, que Platão inicia o Livro VII da *República* justamente indagando pela natureza (φύσιν [*phísyn*]) da educação (παιδείας [*paidéias*]). É precisamente acerca da πα-ιδείας (observemos que a palavra grega para “educação” é composta do termo *Idéa*, assim como, para “imagem [*ídonon*], formando a relação analógica entre termos que estamos pretendendo destacar) que se exige visualizar (ιδεα) narrativamente a distinção entre a crença ou hábito (νομίζω) no ente e o ente propriamente clarificado ou *desvelado*. “Assim eles *judgariam a verdade* do ente para as sombras constituídas”³⁷⁶. A oposição entre juízo-por-hábito (νομίζω) e visão (ιδεα) da natureza (φύσιν) da educação ou formação (παιδείας) agora se explicita na distinção entre “τινομίζοιεν” (*tí nomíxoiein*) e “τὸ ἀληθές” (*tóalethés*): a verdade, o julgar e o desvelar). A *República* exprõe como o sentido de “παιδείας” é dependente da compreensão da visão incluída no termo. Isto se confirma na enunciação seguinte³⁷⁷, na qual se exprime a ignorância (ἀπαιδευσίας [*apaideusías*]) ou a insensatez (ἀφροσύνης [*aphrosynes*]) da *crença nas sombras* como “prisão” (δέσμη) e, posteriormente, a παιδείας como libertação, em termos de “forçar a virar os olhos para a luz”. Temos por um lado o jogo conceitual entre visão-ideia-educação-verdade (ορῶ/ιδεα/παιδείας/ἀληθές) e, por outro lado, entre natureza e luz (φύσιν/φῶς), ambos em oposição à ignorância-insensatez-prisão-crença (ἀπαιδευσίας/ἀφροσύνης/δέσμη/νομίζω):

³⁷⁶ *República*, 515c: οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

³⁷⁷ *República*, 515d: αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς.

<ul style="list-style-type: none"> • Natureza, entes-na-luz (φύσιν) • Luz (φῶς) • Luz solar (ἡλιουφῶς) • Ente (αὐτός) 	<ul style="list-style-type: none"> • Visão (Ὀρῶ) • Idéia (ιδεα) • Educação, Formação (παιδείας) • Verdade, Descobrimto (ἀληθές)
<ul style="list-style-type: none"> • Falso, oculto, invisível (ψευδο) • Sombras (σκιάς) • Fogo (πυρρός) • Imagem (εἶδωλον) 	<ul style="list-style-type: none"> • Ignorância (ἀπαιδευσίας) • Insensatez (ἀφροσύνης) • Prisão (δέσμη) • Crença, conjectura-habitual (νομιζω)

Platão quer exercer um “fazer-ver” (ἀληθές [aléthes]) liberador sobre os *endóxas* e *ortodóxas*, a lei-costume (νομιζω) escravizante (δέσμη), a favor do vir-à-luz (φύσιν) do próprio ente, o que não é possível sem um primeiro sofrimento (ἀλγοῖ [algóï]) por ofuscamento (μαρμαρυγὰς [marmarygás]) da visão habituada. Isto ocorreria ao se libertar (λυθεῖν) os homens da prisão de modo a impossibilitar a visão-habituada³⁷⁸ e, entretanto, no dissabor desta dor no órgão da visão, voltar-se-ia a supor as sombras como entes segundo hábito (νομιζω)³⁷⁹. Até aqui se deu três momentos: o libertar dos grilhões que leva à dor de ver a própria luz ou fonte das figuras visíveis (o fogo), a falta de nitidez que a forma dos próprios entes terá inicialmente e a nova suposição de que as sombras eram entes devido ao ofuscamento pela luz do sol. Assim como a luz do sol está para a “natureza” ou entes-na-luz (φύσιν), também se dá a relação entre cada ente e a visão, bem como entre a “educação” ou formação (παιδείας [paideías]) e a “verdade” ou

³⁷⁸ *República*, VII, 515c: πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιάς ἑώρα.

³⁷⁹ *República*, 515e-516: ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνεῖη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχ ἰδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄραν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν.

descobrimto (ἀληθὲς [*aléthés*]). Para “ver iluminada sua própria tolice”, ou seja, ver os entes diretamente iluminados pelo sol ou em sua fonte, será necessário substituir o hábito-sensível (νομιζῶ) por outro hábito ou modo (συνήθεια) de ver. A maioria das edições brasileiras traduz este momento por “precisariam se habituar se quisessem ver o mundo superior”³⁸⁰. Entretanto, Platão não fala de mundo superior, bem como raramente fala de Ideias e nunca enunciou a conhecida expressão “mundo das Ideias”. Esta é uma interpretação tardia e não uma tradução que pretenda expressar a própria retórica dos diálogos em seu sentido literário. O fenômeno em questão não consiste em ver diretamente a imagem (ἰδεα) dos entes em outro mundo, mas dirigir a fonte luminosa para a própria visão comum. É por isto que se dá um ofuscamento, não dos entes vistos, mas dos próprios olhos. O passo consiste em iluminar a própria visão, em ver como se costuma ver habitualmente, uma alteração da modalidade de ver que implica em “ver a própria ignorância”. Portanto, não se trata positivamente de uma ascensão, já que não é simples construção de conhecimento, mas, inversamente, de desconstrução positiva do hábito contemplativo.

Este processo de iluminar a própria visão é descrito com os seguintes momentos:

(1) “Primeiro, olharia mais facilmente para as sombras”³⁸¹,

(1.b) “depois disso, para a *imagem* dos homens e dos outros entes na água”³⁸²

(2) “e, em segundo lugar, os [próprios] entes”³⁸³.

³⁸⁰ *República*, VII. 516a: “συνηθείας δὴ οἶμαι δεόιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι”.

³⁸¹ *República*, 516a: καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιάς ἀνθρώπων καθορᾶ.

³⁸² *Idem*: καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα.

³⁸³ *Idem*: ὕστερον δὲ αὐτά.

É esta passagem que permite decidir que o platonismo é uma filosofia realista e não idealista, pois a oposição enumerada é entre εἶδωλα (*eídola*) εαυτά (*autá*) (imagens e entes) e não entre Ideia e ente, ou seja, que a visualização da essência dos entes é, em todo caso, dos entes e não por si mesma num suposto mundo isolado. Contudo, nem por isso se trata de um materialismo, sensualismo ou empirismo, uma vez que a iluminação da própria visão permitiria ver posteriormente a essência dos entes e não simplesmente cada ente em particular:

(3) “a partir de então, [veria] os entes no céu”,

(3.b) “olharia o céu mesmo a noite, mais facilmente a luz das estrelas do que o sol e seu brilho”³⁸⁴.

Trata-se de um progresso na direção do ente, mas não o ente em particular, pois é este o engano da visão habitual. O sentido do processo descrito está em contemplar o modo como estas mesmas imagens (εἶδωλα [*eídola*]) são desde sempre vistas, a saber, nunca como mero particular e sempre segundo a entidade (οὐσία [*ousía*]) do ente. Trata-se de entender que a ignorância não está em ver os entes particulares, mas em crer que isso que se vê como particular é possível a partir do próprio particular como sua fonte. Pois, por exemplo, um copo particular nunca apareceria ou seria visível senão desde o gênero “copo”. O senso-comum não é ignorante, pois nunca se guia pelo particular, porém, discorre de forma ignorante ao supor que sim e orientar-se desde o ente iluminado e não desde a própria fonte iluminadora. Platão está criticando não só o modo de ver, mas, sobretudo, o que “aqueles homens *falariam* uns com os outros se pudessem narrar o que viram”.

(4) “Enfim”, nos diz Platão, o homem desacorrentado “veria o sol, não na água ou seu fantasma em qualquer outro

³⁸⁴ *República*, 516b: “... καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρων τε καὶ σελήνης φῶς, ἤμεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.

lugar, mas ele mesmo em si mesmo e lá na região que lhe é própria”³⁸⁵.

Temos agora a ocorrência do ver o ente “nele mesmo” (καθ’αὐτὸν) e o ver panoramicamente ou contemplar (θεάσασθαι [*theásasthai*]) o ente “em sua região mesma” (χώρα [*hóra*]). Não se trata propriamente de ver a Ideia ou o ser em si mesmo, mas de ver o ente sol (metáfora para a ideia de “bem”) nele mesmo e na região em que propriamente pode aparecer e ser visto. Se por “sol” deve-se entender “o ente mesmo” no sentido de fonte iluminadora que possui uma região que não se confunde com o fantasma (φαντάσματα [*phantásmata*], a aparição de algo) ou ente particular, então, se compreende que “o ente mesmo e em sua região mesma” é “de algum modo a *causa de tudo* o que se via (ἑώρων [*heóron*])”³⁸⁶. Fica explícito que o sol e a luz são *causa* da visão (ὁράω [*hoáo*]), e depois que se pode contemplar como antes se via os entes, e, enfim, também se chega a contemplar a própria causa da visão que distingue a figura do ente. Aquilo que os olhos vêem já é desde sempre uma compreensão fundada na causa iluminadora do que se vê sensivelmente, do contrário os entes particulares seriam absolutos e sequer se distinguiriam entre si. Uma aparição e um fantasma só chegam a ser um “ente mesmo” porque diante os olhos já são tomados segundo uma causa que os configura e vê como eles mesmos. É tão impossível ver um copo em particular quanto é impossível ver as partes deste copo individual quando se o olha, pois é sempre este copo inteiro que se vê assim como se o distingue como pertencente ao gênero dos copos.

³⁸⁵ *República*, 516b: τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι νοῦδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.

³⁸⁶ *República*, 516c.

2. Recordação e Retorno Metodológicos.

Os quatro passos acima enumerados por Platão formam conjuntamente um primeiro momento da imagem que, a partir de 516c sofrerá uma inversão de sentido ou perspectiva: “Ao recordar a primeira habitação, e do saber que lá possuía junto de seus companheiros de prisão, não crês que ele se regozijaria devido à mudança e deploraria os outros”³⁸⁷, de modo que “[...] preferiria sofrer qualquer coisa, menos voltar aquelas falsas opiniões e viver daquele modo?”³⁸⁸. A partir daqui trata-se da questão do retorno à caverna, o que se inicia através do verbo “recordar” (ἀναμνησκω [*anamimnésko*]).

2.1. A teoria da anamnese ou reminiscência é utilizada em Platão em mais de um contexto. Precisamos fazer uma breve parada para explicitarmos seu uso mítico mais geral, antes de voltarmos ao mito da caverna. Sabe-se que a mitologia grega já considerava a importância da memória. Já em Hesíodo, em sua narração da origem dos deuses ou *Teogonia*, encontramos uma relação importante entre sono, sonho, memória e revelação. Miticamente, a memória está ligada ao sonho. *Vigília* significava o ato de velar ou de prestar atenção, conforme sua derivação de *vigil*, “acordado”, “vigilante”, do indo-europeu *weg-*, “ser ativo”, que deu origem também à *velox*, “veloz”. Assim, acordados vigiamos e temos atenção, mas é parados e descansados que lembramos. Talvez por esta razão Aristóteles afirmou posteriormente que a memória é melhor quando somos mais lentos na percepção das coisas, e a capacidade de lembrar é pior nos seres muito rápidos. A *Teogonia* começa com o canto das musas. As musas

³⁸⁷ *República*, 516c: ἀναμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκίσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμοτῶν οὐκ ἂν οἶε αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν.

³⁸⁸ *República*, 516d: καὶ ὅτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν.

gregas são divindades filhas da deusa *Mnemosyne* (Memória), por sua vez filha de Zeus, deus da justiça. De modo semelhante, Platão narra o mito segundo o qual no rio do esquecimento os deuses fazem justiça, punindo as almas dos maus e recompensando a alma dos justos. Porém, o que significa dizer que as musas são filhas da Memória? As musas são sempre divindades artísticas (teatro, poesia, história, etc.) e, deste modo, a fala ou a linguagem é filha da Memória. Isso quer dizer que na memória fica guardado tudo que esquecemos, mas é através da linguagem ou discurso que podemos rememorar. A palavra (*lógos*) tem o poder da recordação. Assim, não deve ser por acaso que a palavra portuguesa “musa”, no grego *mousa*, derive do indo-europeu *men-* (pensar, lembrar), também raiz da palavra “mente”. Assim, caso quiséssemos traduzir o termo grego *psiqué* por “mente”, deveríamos entender como a capacidade de conhecer em termos de capacidade de lembrar, isto é, que pensar é sempre partir de um ponto e ir atrás do que veio antes, rememorando. Todo raciocínio ou dedução é lembrar daquilo que se disse antes em função do que se irá dizer depois.

Voltemos ao mito e sua reconstrução platônica. Segundo Hesíodo, as musas cantam e contam o passado e o futuro. Mas as musas são invisíveis, jamais deixam os homens verem sua beleza, só se apresentam em volta de muita névoa – diz Hesíodo. Se, por um lado, as musas são filhas de Zeus e Memória, por outro, a Noite gera o Sono, a Morte, o Massacre e o Esquecimento. Deste modo, é na noite e na escuridão que as musas vencem o esquecimento. Com isso elas glorificam sua mãe, a Memória, e seu pai, Zeus, a justiça divina que a tudo vê (*theorê*). Assim podemos perceber que a memória sempre foi uma questão importante para o pensamento ocidental e os mitos platônicos lhes deram uma forma definitiva no campo do conhecimento: que a recordação é a forma mais elementar de conhecimento da verdade. Se a capacidade de reter o passado e mantê-lo na mente em

esquecimento chamamos memória, então a capacidade de conhecer a verdade de algo através do seu passado chamamos reminiscência ou recordação.

2.2. O mito sempre foi o recurso fundamental da literatura antiga. Porém, foi Platão quem fez esta grande descoberta filosófica: o *mithós* (o conto cantado) é um *lógos* (fala). O que isto significava? Que a diferença entre mito e discurso não é a mesma entre falsidade (*pseudos*) e verdade (*alethés*). Não se pode dizer simplesmente que o mito é uma forma falsa de conhecer, enquanto o conhecimento lógico proposicional é a forma verdadeira. Claro que a ciência é verdadeira em alto grau, mas o mito não deixa de dizer verdades ao seu modo. Por um lado, é verdadeiro afirmar que o mito pode enganar, do mesmo modo que o discurso demonstrativo também pode enganar quanto à realidade, por outro lado, Platão pretende mostrar que o filósofo pode ensinar através de mitos capazes de indicar a verdade. O segredo para compreender a diferença está no estudo da memória. Possivelmente teria sido esta a razão que teria levado Platão a propor uma reforma no mito poético de sua época. Por isso, Platão escreve novos mitos, satisfazendo assim seu desejo tanto de filósofo quanto de poeta. A filosofia platônica, neste sentido, é uma reconstrução da verdade dos mitos. Muitos foram os mitos que Platão criou. Três deles estão diretamente ligados ao problema da memória: o mito do rio do *Hades*, o mito de *Ér* e o mito da Caverna. Os dois primeiros nos fornecerão melhores critérios para a compreensão do valor do terceiro.

2.3. *Fédon* é o diálogo no qual Platão investiga o que é a alma (*psiquê*), como é seu conhecimento e se a alma limita-se ao tempo da vida. Necessitando explicar porque as vidas dos bons e dos maus são diferentes (tema em comum com a *República*), Platão narra o mito do *Hades* para mostrar que, por questões de justiça, o destino da alma após a morte também deverá ser distinto para bons e maus. O *Hades* é o nome de um

deus grego, divindade da morte, noite e escuridão, mas também do mundo dos mortos e do caminho que leva a ele. Por isso, os gregos utilizavam o termo *Hades* também para designar a região dos mortos. O mito descreve três regiões além do mundo físico em que vivemos:

MITO DO HADES

Do mesmo modo que os seres que vivem na água acham que a superfície da água é como o céu e, além disso, do mesmo modo que para nós, que vivemos na terra, vemos que o céu está acima da água e é mais puro que ela, também haveria uma região mais pura acima do céu, o éter, e outra mais impura, abaixo da terra: a região subterrânea. Portanto, existiria uma cavidade na terra, localizada nos limites do mar, nos limites do mundo, como diziam os gregos antigos, entre as Colunas de Hércules e o rio Fasis. Como estamos presos a terra e a uma pequena parte do mar, não conseguimos enxergar esta cavidade por um erro de perspectiva. A terra pura é repleta de éter e por isso sua decantação produz os elementos puros e leves, o ar, a névoa e a água. Mas, assim como no mar tudo está corroído pelo salitre, na terra seca as coisas são mais puras, limpas e belas, onde habitam seres melhores, como as plantas, e mais inteligentes, como os animais e homens; do mesmo modo, o nosso mundo físico é mais denso e impuro que um mundo acima do céu, constituído de éter puro, onde estão o sol, os astros e os seres divinos. Inversamente, na região subterrânea há rios que correm por cavidades, das quais a mais profunda é o que os poetas chamam Tártaro, onde desembocam todos os rios, de lava e de lodo, com seus fluxos e refluxos. Entre estes se encontra um lago, chamado Aquerusiano, por desembocar do Aqueronte. É a este lago que as almas são conduzidas após a morte, onde se reúnem e ficam a esperar seu *juízo*. As almas que viveram em *moderação* passam um tempo expiando sua culpa no Aqueronte. As que cometeram assassinatos e sacrilégios ficam para sempre no Tártaro, mas as que cometeram faltas graves, porém recuperáveis, passam um ano no Tártaro e depois voltam ao Aquerusiano, a suplicarem piedade aos justos.

Foi deste modo que Platão exerceu uma reforma no mito grego. Vemos que a versão platônica do mito do *Hades* tem como pretensão ensinar que a justiça admite graus variados e variados níveis de punição, conforme os tipos de virtudes e vícios. Este é um claro exemplo do valor positivo da

imaginação para a filosofia: a criação de figuras que nos permitem idealizar ou orientar nosso raciocínio para verdades superiores. Se não criássemos imaginariamente mitos, nunca chegaríamos a pensar além de nossos limites. Além disso, Platão também descobriu o valor positivo da memória para o conhecimento: conhecer não é simplesmente reter dados na memória, mas principalmente reconhecer a verdade. Quando fazemos um cálculo matemático, quando vemos a circunferência de um círculo, quando comparamos a oposição entre bem e mal, não precisamos pensar ou calcular para saber que estamos diante de uma evidência, da verdade matemática, da perfeição ou beleza do círculo ou da finalidade do bem. Estas Ideias (verdade, bem e belo) sempre nos parecem evidentes, já conhecidas, dispensam a discussão e a demonstração.

2.4. Para concluirmos nossa breve parada como forma provisória de compreensão do valor do mito, devemos também considerar o “mito de Ér” por ser mais expressivo, desta vez no Livro X da *República* (614b-621b):

MITO DE ÉR

Um guerreiro armênio morreu em batalha, mas seu corpo permaneceu intacto ao longo de vários dias, e no décimo segundo dia ressuscitou e ergueu-se de sua pira. Ér, após renascer, teria nos contado que sua alma viajou junto com outras almas até certa abertura na terra, lugar em que esperavam juízes que imediatamente decidiram para onde aquelas almas deveriam ir: os justos eram dirigidos à abertura da direita que subia ao céu, e os injustos eram dirigidos à abertura da esquerda, que descia. Muitas penas e castigos – continua Platão – eram infligidos os injustos, assim como recompensas aos justos. Ér é então encarregado de ser o mensageiro destas coisas. Descreve que as almas que haviam pagado seus crimes regressavam à vida, viajando através de um lugar onde ficavam as três filhas da deusa *Necessidade*, as tecelãs do destino humano: *Láquesis* (Passado), *Cloto* (Presente) e *Átropos* (Futuro). Então estas almas eram conduzidas ao rio *Letes*, paralelo ao rio *Amelas*, e forçadas a beber de sua água, a água que levava a esquecer o que ali viram. As que irrefletidamente bebiam mais, esqueciam mais, e as que bebiam menos, esqueciam menos, renascendo mais sábias.

O mito do *Hades*, narrado no *Fédon*, refere-se ao rio Aquerusiano. Já o mito de Ér refere-se ao rio Léte. Porque Platão utiliza a imagem de rios para seus mitos? Possivelmente porque os rios servem de imagem do fluxo ou devir dos fenômenos no tempo e que estão sempre mudando, como mostrou Heráclito. Porém, se o primeiro mito é moral, o segundo possui um elemento a mais: Léte se diz em grego λήθη (*léthe*) e significa, literalmente, esquecimento. Mas esta palavra dará origem à outra, αλήθεια (*alétheia*), “verdade”, “descobrimento”. Assim, se “verdade” em grego se diz *descobrir*, também tem o sentido de retirar o véu do esquecimento, *recordar*. Portanto, a filosofia é a investigação das Ideias diretamente ligadas à memória e à reminiscência ou recordação (verdade, belo e bem). Será uma terceira figuração, o mito da caverna, que permitirá compreender esta relação.

2.5. Voltemos ao mito da caverna. Em Hesíodo, no *Hino às Musas*, que inicia a *Teogonia*, a Memória, genitora das musas, serve de *arquê* condutora da descrição da gênese dos divinos: “Com as musas eliconiades começamos a narrar-cantar”³⁸⁹. Em Platão, sob crítica das imagens poéticas, a *memória* (ἀνάμνηση) fornecerá o critério tanto do estado de ignorância *passado* quanto da visão do “ente mesmo” *anterior* a experiencia particular. O adjetivo ἐκεῖνος ([*ekeinos*] vazio, aparente, falso, ilusório) é aplicado ao verbo “opinar” (δοξάζειν), “ter opinado” (δοξάζω), que vêm associados ao sofrer qualquer coisa e em oposição ao voltar à prisão de que se recorda (ἀναμνησκώ). A visão (i) de como se vê o ente e (ii) da fonte iluminadora de todo ver permite distinguir entre descobrir (ἀλήθω [*alétho*]) e opinar (δοξάζω [*doxázo*]) em termos de antes e depois, portanto, um “recordar” (ἀναμνησκώ [*anamimnesko*]). Com isso, a unidade entre

³⁸⁹ Hesíodo, *Teogonia*, 1.

recordação e descobrimento torna-se questão metodológica central.

Por um lado, o *recordar* a condição passada implica em (a) sofrimento e (b) ilusão; por outro lado, o *retornar* (ἦκων [*hékōn*]) a ela leva a (c) escuridão, ou seja, a negação definitiva da visão: “Teria os olhos cheios de escuridão ao voltar (ἦκων) subitamente do sol”³⁹⁰. Estes dois momentos metodológicos – recordar e retornar – não são negativos, mas consistem justamente na recuperação do dialogar (διαλέγεσθαι [*dialégesthai*]) com o outro referido no início da narrativa da caverna (515b), porém, agora enquanto um *lógos forte*³⁹¹, sendo este “λόγον κρείττω” um fortalecimento do diálogo fraco existente na escuridão, embora um enfraquecimento da visão do ente mesmo. Todo trazer “a iluminação do ente mesmo” ao discurso (λόγον) é um enfraquecimento necessário da primeira: “Não faria os outros riem dele que, tendo ido para cima, retornou com os olhos arruinados, e que não valeria a pena tentar ir até lá?”³⁹². Faltaria tanto o critério para trazer a visão ao discurso e para o διάλογος, quanto para o interlocutor compreender este esforço discursivo de descida da inteligência (νόησιν [*nóesin*]), pois a subida metódica que se opõe ao ignorante não é um *lógos*, ainda que se sirva inicialmente do “discurso demonstrativo” (διάνοιαν [*dianóian*])³⁹³.

Quanto a esta passagem da *República*, pode-se confirmar seu valor metodológico comparando-a com outras ocorrências. Em primeiro lugar, no *Fedro*, quando Platão afirma que será considerado louco aquele que viu a verdadeira beleza e sente suas asas estenderem: “Como ele se afasta dos interesses humanos e volta sua atenção para o divino, é censurado pelas pessoas comuns que o julgam louco e que

³⁹⁰ *República*, 516e: ἄρ' οὐ σκότους <ἀν> ἀνάπλευος σχοίη τοὺς ὀφθαλμοὺς, ἐξαιφνης ἦκων ἐκ τοῦ ἡλίου.

³⁹¹ Conforme citação anterior: *Defesa de Sócrates*, 23 d-e.

³⁹² *República*, 517a.

³⁹³ Conforme a passagem da *República* VI, 513d, anteriormente referida.

ignoram sua inspiração divina”³⁹⁴. Segundo, no *Teeteno*, neste caso em duplo sentido, o filósofo risível aos olhos dos outros e os outros risíveis aos olhos do filósofo: “Vendo-se obrigado a discursar no tribunal ou em qualquer outro lugar acerca das coisas que estão sob seus pés e diante de seus olhos, ele será motivo de riso não apenas para as moças trácias como também para a multidão em geral”³⁹⁵; e ainda: “Em todas estas situações se percebe que o filósofo é alguém de escárnio geral, em parte porque ele parece ter ares de desdenhoso, em parte porque ignora as coisas ordinárias e se mantém sempre envolvido em dificuldades que são constatadas em sua perplexidade”³⁹⁶; Enfim, a seguinte passagem do *Sofista* é explícita: “Às vezes têm a aparência dos políticos, às vezes dos sofistas, às vezes passam a impressão de que são inteiramente loucos”³⁹⁷. A importância desta última passagem está em que a aparência de *loucura* (μανικῶς [*manikós*]) é pensada diretamente em função da sua semelhança ao sofista, não como louco, mas como alguém que supostamente sabe. A filosofia platônica madura questiona explicitamente a dificuldade de como distinguir o filósofo e toda outra forma de pretensão de conhecimento quando não existe um critério inerente ao *lógos*. Esta dificuldade metodológica fundamental é o que a imagem da descida à caverna expressa miticamente na *República*.

3. O sentido positivo da imagem.

A partir de 517b, a *República* começa a explicitar o sentido da *imagem* (εἰκόνα [*eikóna*]) até aqui construída:

³⁹⁴ *Fedro*, 249d.

³⁹⁵ *Teeteto*, 174c.

³⁹⁶ *Teeteto*, 175b.

³⁹⁷ *Sofista*, 216d: “καὶ τότε μὲν πολιτικοὶ φαντάζονται, τότε δὲ σοφισταί, τότε δ’ ἔστιν οἷς δόξαν παράσχονται ἂν ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς.”.

“Portanto, estimado Glauco, esta *imagem* (τῆνεικόνα) (517a) aplicar-se-á a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando a região que a visão manifesta à morada da prisão, e a luz do fogo à força do sol”³⁹⁸. Se a *República* VII iniciou sugerindo a realização de uma figuração, é esta passagem em 517a que afirma pela primeira vez como se executa uma imagem em sentido positivo, a saber, por comparação ou contraposição entre duas imagens (e não uma imagem e uma realidade). Pois o sol e o fogo são ambos imagens e exemplos particulares de fontes luminosas, porém com uma diferença de grau: a região em que o sol brilha é ampla em distinção a prisão da caverna, assim como a “força do sol” é maior que a “luz da fogueira”. Caso Platão afirmasse uma diferença de natureza não haveria como o *lógos* (enquanto *lógos* forte) e o *mithós* (enquanto Imagem Maior) serem auxiliares metodológicos para a *noésis*. Porém, uma vez que a *noésis* (intelecção, intuição) é não-discursiva e não-imaginativa, também se poderia entender que entre o discurso e a intelecção há uma diferença de natureza, porém o primeiro pode direcionar ao segundo apenas metodologicamente (dialeticamente). Esta segunda hipótese afirma que a dialética é possível porque justamente *opera com a contradição entre duas regiões diferentes entre si*. Porém, com isto surge o problema de saber como o que é do *noético* “participa” do discursivo e do sensível, uma vez que estão “separados” em duas regiões. Primeiramente, observemos que na citação acima (517b) trata-se de comparar dois lugares (ἔδραν [*hédran*]), o lugar em que se dá o *fenômeno* da luz do fogo vista na caverna e o lugar em que se dá o brilho do sol. Segundo, o enunciado inicia afirmando que tal comparação consiste na aplicação de uma imagem (εἰκόνα). A crítica platônica às imagens literárias e, em parte às musicais, é tão bem sucedida no Livro III que esquecemos que a própria *República* é uma obra literária, ainda

³⁹⁸ *República*, 517b.

que também filosófica, ou seja, esquecemos que Platão critica o *lógos* e o *mithós* por um lado, mas os utiliza metodologicamente, por outro lado. Se o *noético* é essencialmente não-discurso e não-imagem, então, o mito da caverna e do sol são imagens não teóricas, mas metodológicas. Se o *Banquete* inicia evocando-se um *mito*, a maioria dos outros diálogos (e a *República* é caso exemplar), inversamente, evoca o *μύθος* e a *εικόνα* justamente onde o *λόγος* é “fraco” e para oferecer-lhe “força”. Como já adiantamos, se Platão utiliza para “imagem” ora *εικόνα* (*eikóna*), ora *ομοίωμα* (*omoíoma*), ora *εἶδωλα* (*eídola*) ou mesmo *ἰδεα* (*idea*) e *χώρα* (*hóra*) (a exemplo de *Rep.* 514b), também utiliza para “lugar” às vezes *τόπος* (*tópos*) (precisamente na *Rep.* 509d onde se enuncia um “lugar inteligível e outro visível”), às vezes *ἕδραν* (*hédran*) (*Rep.* 517b), e mesmo no *Timeu* se refere ao lugar através dos termos Lugar (*τόπος* [*tópos*], 52a6), Espaço (*χώρα* [*hóra*], 52a8), Sede (*ἕδρα* [*édra*], 52b1), etc., porém, nunca mundo (*κόσμος* [*kósmos*]). Por isso, a expressão conhecida “mundo das ideias” pode induzir ao erro.

O elemento imagético possui relevância para o método dialético: as imagens sofisticadas da justiça caíram em contradição dialógica³⁹⁹, exigindo metodicamente a formação de uma imagem da justiça em região maior (a cidade)⁴⁰⁰, em função de sua aporia quanto à menor (justiça no indivíduo)⁴⁰¹. Dentro desta imagem o método executou sua crítica às formas e imagens literárias⁴⁰² e, posteriormente, sobre a essência da filosofia e do conhecimento⁴⁰³, o que levou a imagem da luz do fogo e do sol, na caverna e no Céu. Assim, os dois “lugares” (*ἕδραν*) são as regiões em que o fenômeno da luz ocorre com intensidade diferente, a caverna e o Céu, de modo que estes

³⁹⁹ *República*, I e II.

⁴⁰⁰ *República*, 369a.

⁴⁰¹ *República*, 331d-368b.

⁴⁰² *República*, 392a.

⁴⁰³ *República*, 472-480.

lugares são imagens da formação-educação (παιδείας) do cidadão. Nas παιδείας exercitada na juventude, a literatura e a ginástica preparam a alma no sentido de direcioná-la para a posterior visão de que a “Forma do bem” é a causa tanto das coisas inteligíveis (νοητῶ [noetó]) quanto visíveis (ὄρατῶ [horató]), conforme continua a *República*: “É no limite do conhecimento que a forma de bem (ἀγαθοῦιδέα [agathou idea]) é vista a custo, e, então, avistando-a se conclui dela que é, de tudo o que é direito (ὀρθῶν [orthon]) e belo (καλῶν [kalon]), causa; no visível, gerou a luz e o soberano da luz, no inteligível mesmo, senhora da verdade e inteligência; e que é preciso vê-la (ιδεῖν [idein]) para conduzir sensatamente tanto a vida privada quanto a pública”⁴⁰⁴.

Nesta passagem, Platão afirma que a ιδέα de bem é dupla causa, tanto do ὄραμα (visível) quanto do inteligível (νοητῶ); porém, ao final também afirma que é preciso ver a ιδέα em questão, caso em que utiliza o verbo ιδεῖν. Mas Platão não afirma que a ιδέα é causa da ιδέα nem que é causa de si, mas causa do visível e do inteligível. E considerando que o termo ὄραμα possui raiz comum a ιδέα, é notório que Platão trata a noção de imagem, de visível e de visão em duplo sentido, aqui explicitados em termos de causa e efeito. A luz do sol é causa da visão da forma dos entes, de suas sombras e de seus reflexos, mas também causa da própria possibilidade de ver, de modo que é possível virar a vista para o sol e sua luz, mas não vê-la enquanto imagem ou forma. Aquilo que permite virar a vista para a luz é a dialética do λόγος e da imagem, mas não permite ver (ιδεῖν) a própria forma (ιδέα) da causa da visão. Contudo, se o belo é uma forma (ιδέα), então, não é invisível em si mesmo, de modo que a causa da visão seria informe como a luz e causa de toda forma visível na sensação e na intelecção. Contudo, não é isto o que Platão afirma, mas justamente que o bem é Forma (ιδέα). O “ente

⁴⁰⁴ *República*, VII, 517c: τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδέα ἢ δημοσίᾳ.

mesmo” não pode ser informe e difuso e a causa não pode ser efeito de si mesma, ainda que seja vista “nela mesma”. Pois se trata de ver “a justiça mesma” enquanto causa dos diversos entes ditos justos⁴⁰⁵ e toda ambiguidade depende de “lembrar-se que as perturbações visuais são duplas, e por dupla causa, da passagem da luz à sombra e da sombra à luz”⁴⁰⁶. A dificuldade é metodológica: não há outro meio de ver (ιδεῖν) a ιδέα enquanto causa (αἰτία [aitía]) senão a partir de imagens (seja como λόγον, μίτος, εἶδωλα, ιδεα, etc.) e não há como expressá-los senão retornando aos mesmos, de forma que este duplo sentido que vai da sombra à luz e volta à sombra coloca um caminho entre luz e sombra para o qual o bem está “para fora”, com a ressalva de que esta última expressão nunca foi utilizada pelo próprio Platão.

Conforme o que vinha sendo indicado até aqui, em 518b Platão retoma o contexto do diálogo: “A educação (παιδείαν) não é o que alguns proclamam que ela seja. Eles pretendem introduzir ciência (ἐπιστήμης [epistémes]) numa alma (ψυχῇ [psiqué]) em que ela não exista, como se introduzissem a visão em olhos cegos”⁴⁰⁷. Toda imagem (ιδεα) descrita até então seria imagem da πα-ιδείαν, sendo a própria formação um atingir a essência da visão. A παιδείαν é visualização alcançada não pela negação da visão, mas por sua correção e direcionamento: “A presente discussão oferece o existir desta força (δύναμιν [dínamis]) na alma (ψυχῇ) e de um órgão pelo qual aprende, como um olho que não poderia ver voltando-se juntamente com todo corpo da sombra para a luz, também esse órgão com toda a alma deverá voltar-se, indo do ente (τὸν [tó ón]) até poder contemplar (θεωμένη [theoménen])

⁴⁰⁵ República, 517e.

⁴⁰⁶ República, 518 a: “μεμνητ’ ἂν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν, ἕκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς”.

⁴⁰⁷ República, 518b-c: τὴν παιδείαν οὐχ οἷαν τινὲς ἐπαγγελλόμενοι φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ εἶναι. φασὶ δὲ πού οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναί, οἷον τυφλοῖ ζόφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες.

a porção mais luminosa dos entes. Isto é o que declaramos “bem”⁴⁰⁸. Há um órgão ou instrumento na alma, a semelhança dos olhos no corpo, que possui uma força ou capacidade, assim como o sol possui sua força luminosa, de gerar a luminosidade dos entes e sem o que a imagem destes não teria nitidez. A παιδείαν é este direcionamento de “toda alma” necessário para que seu “órgão iluminador” possa contemplar ou ver-em-conjunto (θεωμένη [*theoménen*]).

Os verbos θεόμαι [*theómai*], θεάω [*theáo*] (visar, ver, contemplar), também na forma θεωρέω [*theoréo*], correspondem a raízes dos substantivos Θεωρός⁴⁰⁹ (*theorós*: espectador), θεά (*theá*: deusa)⁴¹⁰, Θεατής, θεατός (*theatós*: Teatro)⁴¹¹, ou ainda θεωρητικός (*theoretikós*: teórico) ou θεωρία (*theoría*: teoria, contemplação, visão do todo ou do conjunto). A θεωρία é contemplação no sentido em que a deusa contempla a verdade e a falsidade do manifesto na obra ou drama do teatro, diante os *espectadores*, como as musas de Dioniso em seu hino inicial a *Teogonia*, porém com a distinção de que Platão pretende, na *República*, fundar uma literatura dramática e uma visão-do-todo (θεωρία) que diga respeito apenas a verdade e exclua a mentira e o engano (em oposição as musas dionisiacas do Hélicon).

Contudo, é preciso recordar que mesmo na *República* o termo θεωρία não implica diretamente reflexão, como exemplifica muito bem esta passagem: “Aquele que possuir uma *dianóia* superior e contemplar o tempo em seu todo e a entidade (οὐσίας [*ousías*]) em seu todo, será capaz de julgar

⁴⁰⁸ *Republica*, 518c-d: “ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεχτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη: τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τὰγαθόν”.

⁴⁰⁹ Veja-se ocorrências de Θεωρός em Platão no *Epinomis*, 986d; e *Leis*, XII, 951c.

⁴¹⁰ Veja-se ocorrências em *Leis*, XII, 965c; e *República*, VIII, 545c.

⁴¹¹ Veja-se ocorrências em *Simposium*, 197d.

que a vida humana tem grande importância?”⁴¹². Platão tira os deuses da cena dramática e privilegia a deusa *Verdade*, agora no sentido de *espetáculo* da *Forma* (o perfil de uma imagem) e no sentido de *contemplação* do *ente mesmo* em seu *todo*. Em todo mito da caverna, a metáfora da luz e do fogo refere-se à relação *physis* e *phaynomenon*, assim como a *idea* (boa imagem) ou o *eidos* implicam na relação entre o visto e o visar, bem como está para *fora* da essência enquanto movimento de projeção da luz. Portanto, a παιδεία (*paideía*) é o exercício ou técnica de inversão ou de virar, um “ir e vir” [518c] dos entes vistos à fonte da sua visão: “Portanto, ela (a educação) é a técnica (τέχνη [*tekne*]) mesma de permitir este fim, o método (τρόπον [*trópon*]) mais fácil e eficaz de *dar volta*, não de obter a visão, pois já a tem, mas girar sua não direção, assim conduzi-lo”⁴¹³.

Enfim fica explicitado que a παιδείαν (formação) é um método, maneira ou modo (τρόπον), um tropo cujo caráter consiste num *girar* (Τρέπω [*trépo*]) ou *dar-a-volta* (μεταστραφήσεται [*metastraphésetai*]). A passagem 518c já havia se utilizado da estrutura gramática “de...até”, ou seja, de uma estrutura temporal descrita em forma de um “ir-voltar”, que é definido em 518d como método essencial à educação ou formação. E considerando que o verbo “girar” (Τρέπω) já era frequente em Homero⁴¹⁴, a literatura platônica é um giro literário, dramático e paidéico, sobre a noção grega de imagem e visão dos entes. É esta a importância do mito na dialética.

⁴¹² *República* 486a: “ἦι οὖν ὑπὰ ρχει διανοί α μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντός μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷον τε οἷε τούτω μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον”.

⁴¹³ *República*, 518d: “τοῦ του τοί νυν, ἦνδ’ ἐγώ, αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τί να τρόπον ὡς ῥᾶστά τε καὶ ἀνυσμῶ τατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποῦσαι αὐτῷ τὸ ὄραν, ἀλλ’ ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι”.

⁴¹⁴ Veja-se as ocorrências de Τρέπω em Homero, por exemplo, na *Ilíada* 14.403, ou na *Odisséia* 4.294 e 9.315.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Editora Schwarcz, São Paulo: 2007.
- PLATÃO. *A república*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Guimarães Editores.
- PLATÃO. *Ménon*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PLATÃO. *Cármides*. Lisboa: INIC, 1981.
- PLATÃO. *Ión*. Lisboa: Inquérito, 1988.
- PLATÃO. *Hípias maior*. Lisboa: Ed. 70, 1999.
- PLATÃO. *Lísis*. UNB, 1995.
- PLATÃO. *Cármides*. Lisboa: INIC, 1981.
- PLATÃO. *Laques*. Lisboa: INIC, 1987.
- PLATÃO. *Leis*. Edipro, 1999.
- PLATÃO. *Timeu*. Hemus: 2000.
- PLATÃO. *Lísis*. Lisboa: INIC, 1990.
- PLATÃO. *Cármides*. Lisboa: INIC, 1981.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Lisboa: INIC, 1980.
- PLATÃO. *O Banquete*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- PLATÃO. *O Simpósio*. Lisboa: Guimarães Editores.
- PLATÃO. *Leis*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra: Livraria Minerva, 1988.
- SEARLE, John R. *Intencionalidade - um Ensaio de Filosofia da Mente*. Trad. Madalena Poole da Costa, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1999.

“A PARTE QUE IGNORAMOS É MUITO MAIOR QUE
TUDO QUANTO SABEMOS”.

(PLATÃO)

CONCEPÇÃO:
GRUPO DE PESQUISA
FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO
CED/UFSC

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-93565-05-2



9 788593 565052