



Edição
Fac-similar

Questões essenciais da dialética em **Platão**

Lutecildo Fanticelli

méritos
editora

Lutecildo Fanticelli



Edição
Fac-similar

**Questões
essenciais da
dialética
em Platão**

Passo Fundo
2004

méritos
editora

2004 - Versão livro em papel

2023 - Versão fac-similar em ebook/PDF

© Livraria e Editora Méritos Ltda.

Rua do Retiro, 846

Passo Fundo - RS

CEP 99074-260

Página na internet: www.meritos.com.br

E-mail: sac@meritos.com.br

Charles Pimentel da Silva

Editor

Rafael Borges

Diagramador

Todos os direitos reservados e protegidos pela lei nº 9.610 de 19/02/1998.

Partes deste livro podem ser reproduzidas desde que citados o título da obra, o autor, a editora e os demais elementos de referência bibliográfica, conforme as normas da ABNT – Associação Brasileira de Normas Técnicas.

F216q Fanticelli, Lutecildo
Questões essenciais da dialética em
Platão / Lutecildo Fanticelli. – Passo
Fundo: Méritos, 2004.
144 p.

1. Filosofia 2. Dialética 3. Platão

I. Título

CDU: 162.6

Catálogo na fonte: Marisa Fernanda Miguellis CRB 10/1241

2004 - Versão livro em papel - ISBN: 85-89769-03-8

Impresso no Brasil

Agradeço, de coração, aos inesquecíveis amigos, os quais tiveram indiretamente importância na minha formação filosófica e, conseqüentemente na presente obra: Tadeu C. Mikowski e Ernildo Stein.

*Esta obra é dedicada, exclusiva e
especialmente, para Lucidéia Fanticelli.*

A Dialética “é uma doutrina extremamente difícil de acatar, mas, por outro lado, também difícil de não admitir”.

Rep. VII 532d

Sumário

PREFÁCIO	13
INTRODUÇÃO	17

CAPÍTULO I

A DIALÉTICA EM PLATÃO	23
Noções gerais da dialética em Platão.....	25
A dialética e a mística: a abordagem do Fedro e do Fédon.....	30
A teoria das formas.....	33

CAPÍTULO II

OS LIMITES DA DIALÉTICA.....	37
A dicotomia do simulacro no Sofista	39
As dificuldades da dialética platônica e a questão da aporia	43
Conhecimento, ignorância e opinião.....	51
A inusitada e comprometedora concepção da doxa platônica.....	56
Platão enuncia o princípio de não contradição	60
A realidade do disparate, e a possibilidade do impossível	63
A questão dos contrários no Fédon e a síntese implícita	67

CAPÍTULO III

A DIALÉTICA NOS LIVROS VI e VII da REPÚBLICA.....	79
Os símiles do Sol e da Linha Dividida	81
A concepção de Platão em relação às ciências.....	94
A matemática e as outras ciências de prelúdio	94
Estudos superiores	102
A alegoria da Caverna	104
A analogia entre a Linha e a Caverna.....	107
A ascensão de acordo com os tipos de desejos	109

CAPÍTULO IV

A FORMA DO BEM.....	113
A forma do Bem descrita na República	115
A forma do Bem de acordo com as Doutrinas não Escritas	123
A forma do Bem via o eros dialético.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	141

Prefácio

Os mais de dois mil anos que nos separam da época em que viveu Platão não foram capazes de tornar a sua filosofia superada ou mesmo esquecida. Ao contrário, Platão permanece muitíssimo atual através de suas autênticas reflexões epistemológicas. Além do *Teeteto*, outros dos seus Diálogos também são bastante férteis no campo da epistemologia. Naqueles que aqui analisamos percebemos uma preocupação constante do seu autor com a preservação do espírito racional helênico. As obras platônicas, conforme veremos, apresentam, muitas vezes, alguns desafios e também algumas inovações quanto às abordagens vigentes.

Em alguns Diálogos encontramos o ataque à sofística, nos quais Platão expõe a pessoa de Sócrates sempre como o inquiridor equilibrado e descontraído com a reflexão filosófica. Contudo, ele próprio, ao que parece, percebe a fragilidade da sua dialética, método este que ele contrapõe à sofística e à erística. A batalha platônica contra os sofistas não foi, com efeito, vencida com muita facilidade. A dialética apresenta seus pontos muito vulneráveis e, em determinado momento, ela própria possui, por assim dizer, forte analogia com a sofística. Aliás, conforme a história da filosofia nos mostra, não foi à toa que o próprio Sócrates foi também confundido com os sofistas.

Uma maneira segura de se distinguir esses dois modos de pensamentos, isto é, a dialética e a sofística, é, sem dúvida, realizando uma investigação epistemológica da própria

dialética platônica. O presente trabalho trata-se, nesse caso, de um estudo sobre a epistemologia platônica, embora não esquadrinhe a sofística e, sim, a dialética. Analogamente, não se trata de uma pesquisa de abordagem dialética da filosofia, mas epistemológica. Em outros termos, trata-se de uma investigação da dialética platônica sob uma abordagem analítica.

O leitor atento e sensato da epistemologia platônica, ao concluir a leitura de alguns Diálogos, tende, certamente, a perceber que o embate dialético empreendido deixa alguns indícios de fragilidade. Algumas vezes, é possível perceber na dialética uma forte analogia com a própria sofística, ou seja, com o seu próprio alvo de ataque. Foi, a princípio, essa questão da sua fragilidade que nos motivou a editar o presente livro. É que Platão, enquanto destemido paladino da razão, fá-lo exercitando a sua dialética como uma espécie de arma poderosa.

O leitor atento também acaba por perceber que, ao defender a razão reflexiva, Platão quase sempre ataca a sofística. Aliás, despende muito tempo em refletir sobre algumas colocações sofísticas para depois refutá-las. Na própria *República*, obra-prima de Platão, é possível perceber certas fragilidades do método dialético.

O presente trabalho, é bom lembrar, trata-se da nossa dissertação de mestrado, porém adaptada à forma de livro. Após alguns remanejamentos de capítulos e algumas alterações no próprio título, concluímos com a presente versão. Preocupamo-nos em apresentar um trabalho o mais acessível possível, ainda que entendamos que ele seja destinado a um público profissional da filosofia. Contudo, não seria

em função disso que deveríamos negligenciar a questão da clareza do texto.

A dialética já é, com efeito, obscura e ambígua por sua própria natureza, portanto, cabe aos escritores da filosofia torná-la mais acessível a seu público. Compreendemos, de igual modo, que o público leitor de filosofia, sobretudo da epistemologia, seja, de fato, um público reduzido de pessoas. A filosofia, já percebia Platão, não é uma profissão ou uma opção de vida de um grande número de pessoas. Neste caso, um escritor de filosofia suficientemente maduro não irá esperar que seus livros venham a ser vendidos aos milhares, ou que sejam editados por mera vaidade. Eles devem ser editados para serem lidos, aliás, todo e qualquer livro deve ter o objetivo de ser lido. Entretanto, é bem fácil de se entender que um livro de filosofia dificilmente consegue tornar-se um *best seller*, ou mesmo reverter em grandes lucros financeiros ao seu autor ou à respectiva editora. O bom livro acadêmico, com efeito, não deve ser confundido com um livro vulgar.

O que pretendemos, como todo autor bem intencionado pretende, é que esta obra venha a ser útil aos estudantes de filosofia; que ela não fique nas prateleiras das livrarias e, muito menos, permaneça por longo tempo sem ser lida por qualquer pessoa.

O fato de possuímos uma produção filosófica de Platão tão escassa em língua portuguesa impele-nos a procurar preencher pelo menos um pouco desse vazio. Em outros termos, o oportunismo, por assim dizer, poderia aqui ser considerado uma iniciativa muitíssimo sábia. O que ainda não possuímos em vernáculo sobre alguns importantes Diálogos platônicos

poderia, sem dúvida, ser preenchido por nós brasileiros que amamos a cultura e a filosofia clássica. Existem muitas pesquisas de excelente qualidade, mas que acabam desconhecidas pelos acadêmicos pelo fato de não serem publicadas. Enfim, somos os herdeiros dos antigos gregos e cabe a nós dar continuidade ao pensamento humano à maneira que eles tão sublimemente fizeram.

Introdução

O tema da dialética é, sem dúvida, muitíssimo relevante pela sua natureza reflexiva e cativante. O presente trabalho visa analisar a natureza desse conhecido estilo platônico de fazer filosofia, o qual é, às vezes, encarado como provocativo e, às vezes, como comprometedor e controverso. Pretendemos, a princípio, analisar o próprio processo da dialética em si, assim como a finalidade que ele possa ou pretenda proporcionar aos estudantes de filosofia.

A dialética de Platão está distribuída em seus Diálogos de forma complexa, muito exaustiva e, algumas vezes, até obscura. Pelo fato de o presente trabalho não se tratar de uma vasta obra sobre o assunto, optamos por delimitá-lo aos Diálogos *Banquete*, *Fédon*, *República*, *Sofista* e, em menor escala ao *Fedro*. São exatamente cinco Diálogos do chamado grupo *Diálogos dialéticos*, importantes pelas suas abordagens ontológica, dialética, epistemológica e também metafísica.

O enfoque maior, no entanto, está na *República* e no *Sofista*, nos quais aparece algumas vezes o próprio termo “dialética” como uma espécie de método exclusivo ou, mesmo, como um monopólio platônico. Contudo, o trabalho procura seguir um paradigma epistemológico de reflexão, ainda que proceda também um estudo comparativo sobre a própria dialética platônica. Em outros termos, poderíamos dizer que o trabalho está dividido em dois distintos modos de abordagens: um exercício de reflexão propriamente dito em torno de questões apresentadas por Platão e o outro, uma dissecação do pró-

prio texto platônico com o simples intuito de pôr às claras a sua dialética. Tal procedimento se dá exatamente pelo fato de que boa parte do trabalho é produto da nossa dissertação de mestrado. Na verdade, toda a obra está organizada de forma objetiva e acadêmica. Entretanto, como estudantes de filosofia, não estamos proibidos de realizar a nossa própria reflexão e assim como não devemos nos esquivar da tradição acadêmica, também não poderíamos ter receio demasiado em enunciar ou proceder a nossa própria reflexão.

A primeira parte da obra cuida, de modo introdutório e geral, da descrição e caracterização da dialética no contexto platônico e traz também uma breve exposição sobre a teoria da *formas* de Platão à qual boa parte da sua epistemologia irá praticamente se submeter. É importante aqui salientar que a metafísica, a teoria das *formas* e a ontologia em Platão são temas que, de fato, andam juntos. Outra observação ainda relacionada à metafísica é a mística platônica que mormente se imiscui a ela, para o que reservamos uma parte da reflexão, sobre o intrigante discurso de Sócrates no *Fédro*, assim como o de Diotima no *Banquete*.

Na segunda parte, o estudo transita pela reflexão propriamente dita do filosofar dialético, sobretudo sobre a *diairética* do *Sofista*, com o qual procuramos relacionar o símile da Linha Dividida do livro VI da *República*. A dialética, conforme será possível perceber, quando confrontada com bastante seriedade e perseverança, demonstra uma certa dificuldade racional. É exatamente nessa sua base oscilante ou, por assim dizer, no seu ponto fraco que procuramos realizar uma dissecação da *doxa*, aliás, uma das palavras-chaves da dialética platônica,

assim como uma das suas importantes inovações no filosofar helênico. Entendemos que o texto, ainda que seja um clássico de filosofia, deve ser confrontado e apreciado pelos estudantes de filosofia. No entanto, isso não significa que deva tornar-se subjetivo ou, mesmo, distanciar-se da tradição acadêmica. Nesse caso, atentamos para o próprio texto platônico em questão e, em seguida, para as críticas dos comentadores, sobretudo dos mais conhecidos.

A dialética é, por natureza, um estilo intrigante e gerador de reflexões infindas. Dessa oportunidade reflexiva e intrigante não poderíamos, enquanto estudantes de filosofia, esquivar-nos covardemente. Nesta segunda parte da obra, procuramos salientar, por exemplo, a enunciação do princípio de não-contradição por parte do próprio mestre da dialética. Observe-se que Platão herda de seu mestre Sócrates a sua dialética e, por sua vez, fá-la ainda mais intrigante e complexa. Com a presente pesquisa, não pretendemos, de forma alguma, tornar-nos um paladino da dialética enquanto mera abordagem filosófica. Se, em algumas passagens, ressaltamos que Platão não disparata, isso se deve a conclusão à qual chegamos após esquadrinhar todo o seu raciocínio dentro de um determinado Diálogo. Por outro lado, o leitor perceberá que não nos esquivamos de apontar as insuficiências da dialética, tampouco deixamos de denunciar a camuflada protelação de Platão. Ainda nesta segunda parte da obra, enfocamos o valor da aporia, enquanto recurso, ou mesmo subterfúgio, em última instância, do filosofar do Mestre. A aporia, a erística, o mito e a sofística são como que espécies de recursos explorados nos seus dias, com os quais Platão precisou se defrontar com de-

veras delicadeza. O estudioso assíduo dos Diálogos platônicos percebe que Platão é ele mesmo um paladino da sua dialética e, ao mesmo tempo, um censor da sofística.

A questão dos contrários descrita no *Fédon* permeia um Diálogo que versa, muito mais sobre a alma do que sobre uma ontologia. Esse filosofar do *Fédon* com característica de contrariedade acaba por encontrar-se mais ou menos isolado no contexto da dialética platônica.

A terceira parte trata estritamente da dialética nos livros VI e VII da *República*, ou seja, da conhecida Linha Dividida e da sua congênere alegoria da caverna. De antemão, ainda é analisada a alegoria do sol, com a qual Platão procede a uma espécie de preliminar da sua tão sublime doutrina dialética. Na seqüência da alegoria do sol, estende-se, necessariamente, uma série de outras chamadas “ciências de prelúdio”, entre as quais se destacam a geometria e a aritmética, que compõem o terceiro segmento da Linha, ao qual Platão deu o nome de *dianoia*. O enfoque a essa questão nesse capítulo segue de acordo com o enfoque dado pelo próprio Platão a essas ciências de prelúdio.

Finalmente, a última parte ocupa-se, isoladamente, com a *forma* do Bem, aliás, mais uma indefinida doutrina platônica, ou seja, mais um aporia, ainda que não assumida. Ao lado da sua tão intrigante doutrina dialética, Platão insere ainda a *forma* Bem, uma outra questão explicitamente reconhecida como inefável. No *Banquete*, a *forma* Bem é tratada com roupagens mística e mítica, ainda que o seja com um elegantíssimo linguajar artístico. Na *República*, Platão racionaliza a questão, todavia não avança e acaba por tornar a sua doutrina irremediavelmente inefável. E, por fim, os modernos platonistas

elaborariam a chamada *doutrinas não escritas* de Platão, uma doutrina muitíssimo heterodoxa. Considerando-a como solução derradeira para a insuficiência de algumas doutrinas platônicas, optamos por deixá-la, nas páginas finais.

Das obras citadas, possivelmente as que mais participam deste trabalho são a *República* e a *Paidéia*. Como fonte para as passagens mais estritamente epistemológicas e reflexivas, recorreremos a autores diversos, entre os quais vale destacar Gonzalez, Guthrie e duas importantes obras organizadas, respectivamente, por McCabe e por Fine.

As referências pertinentes à *República* são, na totalidade, extraídas da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, e, para as citações do original em grego, a fonte usada é a versão da *Oeuvres Complètes*, da Les Belles Lettres.

Buscando a maior clareza possível, inserimos os termos em caracteres gregos apenas nas duas primeiras vezes, sendo que na primeira aparece sempre acompanhado do seu respectivo significado em vernáculo; Nas demais, o termo, algumas vezes, ainda aparecerá na sua forma helênica, porém escrito com alfabeto latino.

Capítulo I

*A dialética
em Platão*

Noções gerais da dialética em Platão

O conceito de “dialética” logrou, na história da filosofia, um dos mais importantes desenvolvimentos, que foram realizados, principalmente por Platão, Hegel e Marx, embora cada um tenha, trabalhado uma característica peculiar. As suas origens encontram-se no âmbito do pensamento eleático, sobretudo em Zenão¹, porém nos limites da Antigüidade, o seu vértice acha-se em Platão. Aristóteles operaria nela uma redução às perspectivas da sua lógica. Com os neoplatônicos, porém, ela retomaria horizontes mais amplos, com desenvolvimentos assaz notáveis, mas sem a grandiosa e paradigmática linearidade e essencialidade que alcançara em Platão². Das distintas maneiras como se poderia entender o que significa a dialética em Platão, pretendemos ver aqui, a título introdutório, apenas a dialética socrática e a dialética propriamente platônica. A platônica propriamente dita tem sua origem, de fato, na dialética socrática, na arte do discurso do mestre, arte de perguntar e responder. Em Sócrates, a dialética limita-se ao campo ético e tem em vista uma finalidade essencialmente prática.³ Este, na condição de dialético, procurava processar um exame contínuo por meio do diálogo,

¹ REALE, 1994:306.

² Ibid., p. 306.

³ SICHIROLLO, Livio. *A Dialética*. Lisboa: Presença, 1973, p.38.

com o objetivo de alcançar a resposta idônea e uma reflexão sincera; o seu objetivo era *protréptico*, e a pretensão era formar a consciência e a responsabilidade pessoal⁴. Nos seus Diálogos, Platão, freqüentemente, ocupa-se em distinguir Sócrates dos sofistas, taxando-os de praticantes de um certo tipo de ensino que, no fundo, podia ser considerado um trabalho sem seriedade. Sócrates, por outro lado, “inicia suas intervenções sempre examinando a tese dos outros e não a sua própria. Sua conduta é de quem não sabe e sabe que não sabe. Por isso ao criticar a tese do interlocutor, além de distinguir entre *doxa* e *episteme*, não emprega o processo refutatório em si, mas visa acima de tudo, atingir a verdade”.⁵

Como procedente do diálogo socrático, a dialética platônica, obviamente, levaria consigo a marca do mestre, ainda que por si se estabilizasse e alcançasse peculiaridade. Agora, ela se adapta e se reveste da dita teoria das *formas* e na obscuridade das opiniões procura proceder à localização das idéias subjacentes e, assim, fazer um progresso.⁶ É no *Fedro*, de acordo com Sichirollo, que encontraremos pela primeira vez o libertar-se de Platão do *διαλέγεσθαι* socrático.⁷

A dialética platônica é também contemplada como ascendente e descendente. “No *Fédon* e na *República* [...] apresenta-se como uma ascensão progressivamente mais sinótica [...] indo do sensível ao inteligível, e no *Fedro*, no *Parmênides*, no *Sofista* e no *Filebo* a dialética é mais diacrítica e descendente, apresenta-se

⁴ Ibid., p. 39.

⁵ PAVIANI, 1998:822.

⁶ SICHIROLLO, 1973:38.

⁷ Ibid., p. 50.

como um método de dedução racional das Idéias⁸ Na sua totalidade, o processo dialético constitui-se em reunião e divisão⁹. Conforme diz Paviani, é uma tarefa complexa a reatualização dos processos dialéticos distribuídos no *corpus platonicum*. Mas, de uma forma geral, a dialética em Platão é a ciência da medida. Para poder estudá-la e ter um aproveitamento, é necessário não desvinculá-la da própria filosofia platônica¹⁰. A dialética, diz Paviani, “é uma possibilidade epistemológica [...]. A dialética pretende superar as contradições, sem eliminá-las. A superação dos opostos mediante a participação das Idéias tem sua fundamentação no princípio do Um, do Bem. Esse ideal, porém, não se alcança sem uma formação filosófica adequada e sem uma maturidade intelectual e emocional”.¹¹ Como modo de pensar e conhecer, não é imediata, mas leva em consideração a aprendizagem, o desenvolvimento gradual. Em Platão “a Dialética não se faz por um passe de mágica, num instante, com um piscar de olhos, e sim num longo, sério, trabalhoso, muitas vezes doloroso processo de superação das contradições existentes [...]. A criança não se faz homem num dia, a árvore não cresce numa semana, assim também a dialética requer tempo, esforço e trabalho”¹². O que é a dialética? A pergunta não é muito fácil visto que Platão como de costume pensou nela de muitas maneiras¹³.

De acordo com Jaeger, a dialética platônica também tem suas origens na medicina. “Com efeito, ao lermos a literatura

⁸ PAVIANI, 1995:732.

⁹ Ibid., p. 732.

¹⁰ PAVIANI, 1998: 822-823.

¹¹ Ibid., p. 840.

¹² CIRNE-LIMA. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. p.38.

¹³ PETERS, 1974: 51.

médica, ficamos assombrados por vermos até que ponto se reflete nela o critério metódico de ‘Sócrates’, tal qual Platão o expõe”¹⁴. A medicina, na Antigüidade grega, quando distinguia vários tipos, dizia-se εἶδη, porém, quando se referia à unidade, dizia-se ἰδέα, de maneira idêntica àquela empregada por Platão mais tarde. Os médicos já haviam percebido o problema da multiplicidade das formas das doenças e o fato de se estabelecerem muitas divisões, razão pela qual se esforçavam por indagar o sobre os tipos de cada doença. Analogamente, procede “o próprio Platão com o seu método dialético da classificação, que ele caracteriza igualmente como ‘dissecação’ e ‘divisão’ dos conceitos universais nas suas várias classes”¹⁵

Uma interessante característica da dialética no contexto platônico é a de eliminar hipóteses e alcançar o real em si, e isso, obviamente, na medida do possível. Tanto no *Sofista* como na *República*, encontramos Platão definindo a sua dialética como uma espécie de arma poderosa¹⁶.

Quanto à sua etimologia, “dialética” trata-se de um termo “que Platão introduziu na história da filosofia e, através da história da filosofia, na cultura em geral”¹⁷. O verbo διαλέγειν, διαλέγεσθαι traz consigo, no seu prefixo, a noção de divisão em duas partes, de distribuição, de diferença e de realização¹⁸. Tanto o verbo como o adjetivo substantivado διάλεκτος (língua, maneira de falar) já são encontrados em Homero¹⁹. A raiz do verbo é λέγ’ λογ’ λέγειν (dizer), cujo valor etimológico “é

¹⁴ JAEGER, 1995:1030.

¹⁵ Idem, 1031.

¹⁶ *Sof.* 233c; *Rep.*533c, 534e.

¹⁷ SICHIROLLO,1973:11.

¹⁸ *Ibid.*, p.12.

¹⁹ *Ibid.*, p.12.

racional distributivo, indica o calcular e o modo de distribuir uma quantidade; só num segundo tempo o verbo adquire o seu conhecido valor declarativo indeterminado de falar”²⁰. Λέγειν é um verbo que sofre a sua evolução com o passar do tempo, mas, independentemente disso, “podemos dizer que, enquanto εἰπεῖν (outro verbo de dizer) indica o simples falar, o narrar, λέγειν implica um falar que recolhe elementos para explicar qualquer coisa, um falar que argumenta”²¹. No sentido figurado, como normalmente ele é usado, indica “explicar-se com alguém”, “discutir para chegar a uma explicação”, com pretensão de alcançar um resultado satisfatório recíproco²². As formas διάλογος e διαλεκτικός só se encontram em Platão²³. O substantivo διαλεκτικῆ só aparece em dois trechos da *República* e raramente nos *Diálogos da maturidade*²⁴.

É necessário, igualmente, prestar atenção ao substantivo λόγός que, como “cognato do verbo λέγειν [...], é por vezes enunciado ou afirmação [...]. Apresentar um logos ou um relato de algo é explicá-lo, dizer por que é assim; de modo que um logos freqüentemente é uma razão. Quando Platão afirma que um homem inteligente é capaz de apresentar um logos das coisas, quer dizer não que um homem inteligente é capaz de ‘descrever’ coisas, mas sim que é capaz de ‘explicar’ ou ‘apresentar’ a razão das coisas.”²⁵

²⁰ Ibid., p.13.

²¹ Ibid., p.14.

²² Ibid., p.16.

²³ Ibid., p.12.

²⁴ Ibid., p.54.

²⁵ BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 24.

A dialética e a mística: a abordagem do *Fedro* e do *Fédon*

Conduzida para uma condição deveras abstrata, a dialética platônica, inevitavelmente, culmina numa filosofia pura. A dialética, aqui, é um método utilizado unicamente por verdadeiros filósofos. E o filósofo verdadeiro é aquele que se ocupa com a verdade e deve estar munido de virtude. O verdadeiro filósofo depende de asas para voar para as alturas, onde residem os deuses, aliás, de acordo com a ilustração exposta por Platão no *Fedro*, até mesmo os deuses contemplam aquele Bem e até mesmo eles se dirigem para aquele lugar onde há uma alegria suprema.

Quanto a esse local santíssimo, nenhum poeta ainda ofereceu ou elaborou um poema. “Pois bem: a realidade que realmente não tem cor, nem rosto, e se mantém intangível [...], um saber que nada tem a ver com este que conhecemos, sujeito a modificações futuras, que se mantém sempre diversificado na diversidade dos objetos aos quais se aplica e aos quais, nesta existência, damos o nome de Seres”²⁶. Se, para os deuses, é um tanto fácil subir ao Hiperurâneo, para as outras almas ($\psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}$), que não são $\psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}$ dos deuses, é muitíssimo difícil lograr uma chance de lá chegar. É que, além da forte oposição da parte negligente da $\psi\upsilon\chi\eta$, ainda há as muitas disputas e atropelamentos e, conseqüentemente as asas se quebram²⁷. Diz Platão no *Fedro*:

Assim, é perfeitamente justo que só o espírito do filósofo disponha de asas, porquanto nele a memória permanece fixada nesses objetos reais, tornando-se dessa maneira semelhante a

²⁶ *Fedro* 247 c,e.

²⁷ *Ibid.*, 247 a-c; 248 a-b.

um deus [...]. Do que dissemos [...] do delírio: quando vivemos neste mundo, se consegue vislumbrar alguma coisa bela. A alma recorda-se então da Beleza real, recebe as asas e deseja subir cada vez mais alto, como se fosse uma ave²⁸.

Uma vez que o homem é a sua psique e tendo ela afinidade com o divino e o divino está no mundo das *formas*, naturalmente o filósofo almejará voltar-se para esse rumo. Todavia, sendo o suicídio proibido pelo oráculo²⁹, só restaria ser virtuoso durante toda a vida para, então, contemplar o ser em si após a morte. Entretanto, Platão parece insistir em ter descoberto na *República* um método inédito, por meio do qual é possível uma elevada idealização e, finalmente, a contemplação do ser em si, mesmo ainda neste corpo.

É natural que nos inclinemos para uma visão equivocada de que Platão aqui seja um asceta no sentido vulgar ou, mesmo, que ele tenha sido extremamente radical nesta questão. Todavia, se analisarmos cuidadosamente, entenderemos que se trata de uma questão necessariamente racional. O processo se dá numa esfera inteligível, no mundo supra-sensível das *formas*, num mundo onde o verdadeiro filósofo poderá se realizar em toda a sua plenitude. Partindo, então, da opinião de que o corpo ($\sigma\mu\mu\alpha$) se constitui em obstáculo à psique na prática do bem e na obtenção da sabedoria³⁰, o verdadeiro filósofo é, de fato, obrigado a se revestir³¹ das disciplinas necessárias e, então, ser virtuoso.

²⁸ Ibid 249 c-d.

²⁹ *Fédon* 62ab.

³⁰ Ibid 66d.

³¹ Para cuidar de uma parte do corpo é necessário cuidar do corpo inteiro e, para cuidar deste, é preciso, primeiramente, cuidar da psique, que somente pode ser tratada, aliás, por meio de encantamentos, os quais consistem em belos argumentos, que podem nela gerar a *sofrosine* (temperança). *Cármides* 156 d-e; 157 a.

Ao lermos as seguintes palavras do *Fédon*, a primeira reação que podemos ter é a de um extremo absurdo: “[...] se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele (do σωμα) e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, quando estivermos mortos, tal como indica o argumento e não durante nossa vida”³². Essa passagem, é obvio, ensina-nos que, para contemplar esse Bem em si, só mesmo na condição de morto. Mas só o contexto desse Diálogo³³ é que nos pode satisfazer, dando-nos uma compreensão mais coerente.

A preocupação socrática com a psique não significa qualquer descuido com o corpo, tampouco a separação de ambos, mas, sim, o domínio daquela sobre o corpo. Sócrates não negligenciava os cuidados com o corpo nem elogiava aqueles que assim o faziam. “O ascetismo socrático não é a virtude monacal, mas sim a virtude do homem destinado a mandar”. O termo *askesis* empregado por Sócrates equivale a *training* do inglês, significando uma educação para o autodomínio e, conseqüentemente, para um espírito enobrecido. Aliás, quem não possui o autodomínio e a resistência às paixões “fica condenado a figurar entre as massas governadas”. Foi exatamente nos dias de Sócrates que a palavra ἐγκράτεια entrou para a língua grega, significando domínio de si e moderação³⁴.

O dialético é o filósofo por excelência, que ama a sabedoria com todas as suas forças e cujo telos, quando ciente da verda-

³² *Fédon* 66d-e.

³³ É bom lembrar que o *Fédon* é um Diálogo que trata de um Sócrates na iminência da morte.

³⁴ JAEGER, 1995: 538,546-548.

deira natureza de sua psique, será, obviamente, a contemplação do Bem. Ainda é possível, de um certo modo, salientar que o dialético é um iniciado, um eleito, visto que a realidade desse processo em questão não visa ao homem comum³⁵. Sobre as características do filósofo dialético em geral, serão abordadas adiante, numa seção à parte.

Chegar ao ápice filosófico é, de fato, muito difícil e doloroso, porém a recompensa é incomparável: olhar diretamente para o Belo em si, o Belo por meio do qual todas as coisas são belas. Tudo o que aqui é belo, as plantas, as crianças, a natureza é, de fato, belo por meio dele, que é o Belo³⁶. Por outros termos, contemplar com os próprios olhos (da psique) aquela perfeição consiste, de acordo com Platão, no maior dos privilégios. A contemplação do Bem só se dá no pensamento absolutamente puro, sem recorrer a nenhum dos sentidos, aliás, nem mesmo à vista³⁷. Conforme já dissemos, essa dialética, parece ter sido uma solução platônica para poder contemplar o Bem, a despeito de todas as objeções da vida humana. Entretanto, isso só é possível de um modo gradual, muito lento e seletivo. De acordo com a alegoria da Linha e da Caverna, essa caminhada inicia-se, de fato, no mundo sensível, porém a psique rasteja, progride e, então, vai se abstraindo, até culminar no mundo unicamente epistêmico.

A teoria das *formas*

O termo εἶδος já era conhecido e freqüente em Homero, significando aparência, forma, no sentido de forma do corpo, e

³⁵ *Rep.* V 494a, VII 535c.

³⁶ *Fédon* 100de.

³⁷ *Ibid.* 65e; 66a .

foi com esse significado que a filosofia pré-socrática o utilizou. Um pouco mais tarde, na época de Heródoto, tanto o termo εἶδος como ἰδέα tornar-se-iam abstratos, significando “tipo”³⁸. Tanto ἰδέα quanto εἶδος derivam de ἰδεῖν que significa “ver”, mas é no sentido mais tardio que os dois termos serão utilizados pelo Filósofo, ou seja, como “forma interior” ou “a essência da coisa”³⁹. Outros termos gregos que, em Platão, também são traduzidos por *formas* são οὐσία (essência) e φύσις, este último pretendendo significar a “natureza inteligível, realidade íntima das coisas”⁴⁰. Seria muito interessante se atentássemos para o nexo sintético dos termos “ver”, “forma” e “ser” no contexto helênico, uma vez que essa civilização é vista como uma civilização da visão e, por conseguinte, da *forma*, que, conseqüentemente, é objeto da visão.

Antes de Platão, Demócrito e Anaxágoras já haviam usado o termo ἰδέα; o primeiro, para designar o átomo, e o segundo, suas sementes. Nos dois casos, a ἰδέα somente poderia ser apreendida pelo intelecto e jamais pelos sentidos, embora não fosse de caráter metafísico, mas físico. Foi unicamente com Platão que ocorreu o salto para o supra-sensível⁴¹. As *formas* são, de certo modo, o fulcro da metafísica platônica, visto que, na natureza flutuante, não é possível adquirir o conhecimento (ἐπιστήμη) ou a realização perfeita do discurso filosófico. As *formas* são uma realidade estável, eterna e supra-sensível⁴².

³⁸ PETERS, 1974:62.

³⁹ REALE, 1994:61.

⁴⁰ Ibid., p.61.

⁴¹ Ibid., p.61-64. No *Éutifron* 103e, de acordo com Freire, Platão, pela primeira vez, usa o termo “forma” no seu sentido clássico. Cf. FREIRE, 1967:59.

⁴² REALE, 1994: 64.

De acordo com B. Russell, a teoria das *formas* não é apenas metafísica, mas é também lógica. A parte lógica ocupa-se com o significado em geral das palavras: “Existem muitos animais dos quais podemos verdadeiramente dizer: ‘este é um gato’. Que queremos dizer com a palavra ‘gato’? Evidentemente, algo diferente de cada gato em particular. Um animal é um gato, ao que parece, porque participa da natureza geral comum a todos os gatos”⁴³. É imprescindível à linguagem a existência de termos gerais como “gato”, os quais não são carentes de sentido. A palavra “gato”, entretanto, não significa aquele ou este gato em particular, mas apenas o universal. Quanto à conotação metafísica, o termo “gato” quer dizer um certo gato *formal*, único e criado por Deus. “Os gatos determinados participam da natureza ‘do gato’, mas de modo mais ou menos imperfeito. É somente devido a essa imperfeição que pode haver muitos deles. O gato é real; os gatos determinados são somente aparentes”⁴⁴. Vejamos no livro X da *República* o que o próprio Platão fala sobre as *formas*:

Acaso não existem três *formas* de cama? Uma que é a *forma* natural e da qual diremos, segundo entendo, que Deus a confeccionou (...) Outra, a que executou o marceneiro [...].

Outra feita pelo pintor. Ou não?

Seja.

Logo, pintor, marceneiro, Deus, esses três seres presidem aos tipos de leito [...]. Ora Deus, ou porque não quis, ou porque era necessário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou assim aquela única cama, a cama real⁴⁵.

⁴³ RUSSELL, 1967:141.

⁴⁴ Ibid., p.142.

⁴⁵ *Rep.* X 597 b-c.

A cama *formal*, como está evidente, é aquela que Deus confeccionou, é, então, essencial e una. As outras duas pertencem, por sua vez, ao mundo sensível e são diversas e, de certo modo, inferiores àquela. Ainda no livro VI encontramos referências às *formas*: Há “o belo em si (αὐτὸ δὴ καλὸν), e o bom em si (αὐτὸ ἀγαθόν), e do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que cada uma corresponde uma idéia (ιδέα), que é única, e chamamo-lhe a sua essência (οὐσις)⁴⁶”.

Até mesmo Aristóteles, que fizera da teoria das *formas* “objeto de uma intensa crítica de natureza teórica, nela vai buscar a inspiração fundamental justamente para a sua concepção de ‘forma’ que plasma e estrutura a matéria”⁴⁷. No platonismo médio e também no pensamento dos padres da Igreja, as *formas* seriam vistas como os pensamentos da inteligência divina. Em Kant, elas são as formas supremas da razão, se bem que isentas de valor cognoscitivo⁴⁸.

⁴⁶ Idem, VI 507 b.

⁴⁷ REALE, 1994: 300.

⁴⁸ Ibid, p. 300. Um detalhe muito importante sobre a questão da *forma* é o fato inegável da existência também da *forma* do mal, da injustiça e de muitas outras que representam qualidades negativas. White sugere que o fato da existência da *forma* do mal não implica a sua natureza, ou seja, não significa um estado maléfico em si, e, sim, um mal *unqualifiedly*, ou seja, é uma boa exemplificação do mal. WHITE, Nickolas. *A companion to Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett, 1995. p. 41.

Capítulo II

Os limites da dialética

A dicotomia do simulacro no *Sofista*

Quanto à investigação da pessoa do sofista, aliás, da *diáiresis* da mimética no Diálogo com o mesmo nome, vejamos quais são, na ordem, as suas divisões: existem duas formas básicas de se produzir imagens, ou seja, existem duas formas de mimética: a cópia e o simulacro. Platão deixa entender que a cópia é superior ao simulacro em grau de nobreza e fidelidade; a cópia transporta do modelo as suas relações com maior exatidão nas suas dimensões. O simulacro, por sua vez, apenas simula uma cópia¹. Platão também classifica a “cópia” como *produção* e o simulacro como *aquisição*, visto que este apenas lida com o que já existe, sem nada de real produzir².

A cópia divide-se, inicialmente, em cópia divina e cópia humana. A divina, por seu lado, divide-se em: “a coisa em si (...) e a imagem que acompanha cada coisa”, por exemplo, as coisas reais no mundo, significam a “coisa em si”. E “aqueles que nos vêm no sono e todos os simulacros que, durante o dia, se formam, como se diz espontaneamente: a sombra que projeta o fogo”, são, por assim dizer, os “simulacros” feitos por Deus³.

¹ *Sof.* 236b.

² *Idem* 219c.

³ *Idem.* 266c-d.

A cópia humana significa, por exemplo, no contexto do *Sofista*, a construção de uma casa real em alvenaria. Platão, entretanto, não se ocupa com a cópia humana e, de igual modo, para nós aqui interessa apenas dividir o simulacro e não a cópia. Eis então a dicotomia do simulacro: aquela em que o mimético se utiliza de instrumentos e aquela em que não os utiliza, mas ele próprio é o instrumento, ou seja, ele se torna um mímico. Platão põe de lado o mimético que utiliza instrumentos, mas o mímico é dividido em: mímico que conhece e mímico que não conhece⁴, este último fundamentado na *doxa* e o outro, na ciência.

Agora Platão põe de lado a mímica que conhece, e então, divide a que não conhece, ou seja, a doxomimética: mímico ingênuo e mímico irônico. O mímico ingênuo é aquele que, de fato, acredita ter ciência, mas que apenas tem opinião (*doxa*); e o irônico é o mímico que sabe que não sabe, porém reluta em admitir a sua ignorância, mas “dá ares de sábio⁵”. A mímica irônica, por fim, sofre a dicotomia final: há o mímico que imita em reuniões públicas e o que imita em reuniões particulares. Em outros termos, Platão chama-os, respectivamente, de orador popular e imitador do sábio. Este último é, finalmente, “a raça e o sangue do autêntico sofista”. Ambicionar um conhecimento universal, de acordo com Platão, é, de certo modo, uma brincadeira e, aliás, a brincadeira “mais engraçada e mais sábia⁶” exatamente a mimética⁶.

Assim estabelece Platão a *diáiresis* do irreal, partindo do ponto mais nobre até chegar ao mais vil. Aqui vale lembrar

⁴ Idem. 276b

⁵ Idem 268a. Lembremo-nos de que, para Sócrates, a maior de todas as ignorâncias é, exatamente, “nada saber e crer que se sabe” *Sof.*229c.

⁶ Idem 243c.

que, de fato, tudo é mimesis, tudo é irreal, salvo que há uma hierarquia nesses irrealis. Quanto mais se divide, menos real é o objeto em questão. Nem mesmo o ofício que coube a Deus constitui-se num ofício real, em si, ou seja, o próprio Demiurgo já parte de um princípio no qual ele apenas copia a partir de um outro modelo já existente. O Demiurgo supremo, entretanto, é um perito copiador, de modo que a sua cópia ficou tão perfeita que a maioria dos homens tomam-na como perfeita. Desse modo, todos são imitadores, até mesmo o Demiurgo, até mesmo os filósofos e todos os homens sem exceção. A diferença consiste em que os verdadeiros filósofos são os únicos cientes desse fato e que, por uma mui inteligente manobra, conseguem posicionar-se à altura do real. É que, na concepção platônica, o verdadeiro filósofo, ao se ocupar com as *formas*, torna-se assim, enobrecido visto que as *formas* são reais, isentas de qualquer natureza de cópia.

Há, sem dúvida, uma correlação entre a epistemologia do livro VI da *República* e a do *Sofista*⁷, visto que nelas encontramos a *doxa* e a *episteme*. A descida no *Sofista*, parte do divino e vai até a mero simulacro, o que na Linha Dividida corresponde ao percurso *episteme-eikasía*. O *Sofista* alude ao Demiurgo divino, o qual não cria, produz, imita e modela, porém imita a partir do “real” do que é verdadeiro (*ἀληθινός*), ou seja, imita as próprias *formas*. Das *formas* ele produz a *pistis*, ou seja, o mundo circundante. No *Sofista*, entretanto, não há nenhuma alusão à esfera da *dianoia*.

É válido pensar que poderia haver ainda diversas outras subdivisões da imitação e de subgraus. Caso Platão fosse passar

⁷ PAVIANI, 1997:943.

toda a sua vida só escrevendo a *República*, elaboraria, talvez, uma Linha Dividida não apenas com quatro divisões, mas, com dez, vinte ou até mais. A dialética na *República* consiste, sem dúvida, de matizes ou, por assim dizer, de degraus. Observe-se que a *diaireses* do *Sofista* apenas procede à divisão pelo lado direito, visto que seria impossível dividir por todas as partes. O Diálogo inicia e termina fazendo dicotomia, ou seja, procedendo a dialética *diairética* (διαίρητικά). Ambos os dois raciocínios culminam numa classificação pejorativa dos sofistas, ou seja, classifica-os como aqueles que se ocupam com o não-real. Ainda que essa *diairesis*, do início e do final do Diálogo, não aprofunde a questão epistemológica, possui, os traços característicos da análise da Linha Dividida.

A dialética no *Sofista* possui a típica maneira platônica de classificar o seu objeto de estudo. A *diairesis* do prólogo parece querer insinuar que um colóquio deve ser sério, minucioso e perseverante. Eis, numa palavra, o caráter científico do trabalho platônico: seriedade. Observe-se que, a partir da definição do pescador com anzol, segue-se uma série de classificações aparentemente simplistas, entretanto necessárias, uma vez que é somente após uma definição cuidadosa do objeto de pesquisa⁸ que se pode iniciar a definição da natureza do sofista. A *aléteia*, no contexto platônico do *Sofista* e da *República*, conota, aquilo que é real em oposição ao irreal. No campo epistemológico, há a oposição entre conhecimento e ignorância. A *aléteia* trata daquilo que, de fato, é a própria coisa referida, sem margem de engano ou dúvida. A *aléteia* está, portanto, associada, inevitavelmente, com a *episteme*, porque aquele que sabe, sabe de fato, possui

⁸ *Sof.* 221.

a ciência do fato, está convicto e não oscila. Aquele que conhece está com a verdade.

As dificuldades da dialética platônica e a questão da aporia

Tanto na *República* como no *Sofista*, encontramos um raciocínio epistemológico que, além de exaustivo, parte de uma crítica comum: a censura à sofística⁹. Se, na *República*, Platão parece não levar em consideração um certo respeito pelos sofistas, no *Sofista*, o seu empreendimento em querer definir a pessoa e a qualidade deles também não é lá muito escrupulosa. Na verdade, esse objetivo parece apenas um pretexto para Platão esquadrihar a ontologia parmenidiana. No *Sofista*, ele está consciente de sua nova descoberta ontológica¹⁰ e, ao que parece, a sua análise da possibilidade do discurso falso e o êxito alcançado, por maior que seja, ainda não é tão relevante quanto ao raciocínio em torno dos gêneros supremos e da petulância ante a autoridade de Parmênides¹¹.

Para refutar a astúcia dos sofistas, era necessário que o axioma parmenidiano fosse primeiramente ultrapassado, visto que servia de refúgio para a sua erística¹². Contudo, é importante lembrar que foi, ainda antes, na análise da pessoa do sofista que o Estrangeiro e Teeteto perceberam que o Não-ser é. O

⁹ *Rep.* V 476 a-c.

¹⁰ *Sof.* 259c.

¹¹ Observe-se que, de fato, ainda no início da investigação da possibilidade do discurso falso, o Estrangeiro já admite que “a mais forte muralha” já havia sido superada e o que restava era algo mais fácil e de menor importância. Na verdade, naquela altura já haviam trabalhado exaustivamente em torno dos gêneros supremos e refutado o *pai* Parmênides; faltava-lhes, ainda, localizar a possibilidade do discurso falso. *Sof.* 261c.

¹² *Idem* 260d.

próprio Estrangeiro dizia que fora o “sofista de cem cabeças” que, a contragosto, os teria feito reconhecer tal paradoxo¹³. Fez-se necessário, entretanto, que se consumasse, formalmente, a refutação do pai Parmênides para só então, se prosseguir na refutação da sofística. Com efeito, não é muito difícil perceber que o Diálogo tem o início e também o fim voltado para o estudo da natureza sofística. A sua conclusão, no entanto, só se dá após uma devida digressão do objetivo em questão. Em outras palavras, para alcançar o devido sucesso da sua busca, o Estrangeiro e Teeteto são obrigados a dar uma grande volta. O mesmo recurso Platão usara na *República*, na qual põe de lado a questão da justiça, silencia Trasímaco e põe Sócrates num deleite ontológico por um bom bocado.

Típico Diálogo da maturidade, o *Sofista* encerra com um ar otimista e determinante: *o Ser não é!* Ou seja, *o Ser pode também não ser!* E a possibilidade do discurso (λόγος) falso é declarada com toda certeza¹⁴. Com o *Sofista*, Platão não deixa o leitor “desapontado” conforme o fizera em outros Diálogos, que encerram com o típico estilo da ignorância socrática, ou seja, com a aporia. O *Sofista*, ao contrário, é considerado o mais dogmático de todos os Diálogos platônicos¹⁵.

Na *República*, ainda antes de tomar o símile da Linha Dividida, Platão esboça outros raciocínios deveras exaustivos pertinentes à sua epistemologia. Na verdade, ele a conduz

¹³ Idem 240 c.

¹⁴ De acordo com Gomperz, a emancipação platônica em relação à ontologia parmenidiana ocorre exatamente no *Sofista*. GOMPERZ, 1955:173.

¹⁵ FREDE, 2000:135. Não é apenas no *Sofista* que percebemos o dogmatismo, mas vemo-lo distribuído pelos Diálogos. A dialética e a *forma* do Bem descritos na *República* são, com efeito, duas teses platônicas que mais merecem o nome de dogmáticas, visto que sobre elas Platão não assume sua ignorância. Na verdade, ele protela no decorrer dos livros VI e VII, sem, contudo, defini-las.

gradativamente por entre o longo Diálogo. No livro V, de 476 a 478, a investigação ontológica, inicialmente, também tem alguma coisa a ver com os “amantes de espetáculo”¹⁶. A análise epistemológica do símile da linha, conforme veremos, prossegue com o símile da Caverna. Embora a *República* não seja classificada como um Diálogo da maturidade, escapa de ser um Diálogo aporético.

De antemão, seria importante frisar que a linguagem platônica, caracteristicamente dialética, constitui-se numa linguagem ambígua. Platão está ciente dessa delicadeza da sua dialética. Possivelmente, por falta de clareza e, pela sua inspiração socrática, os escritos platônicos são, de fato, ambíguos e desconcertantes¹⁷. A filosofia de Platão, diz Paviani, antecede “às sistematizações e a elaboração das grandes categorias filosóficas da tradição ocidental”¹⁸. O estilo dialético, além disso, não satisfaz às expectativas dos que estudam, por exemplo, a lógica e reivindicam sempre uma precisão ou uma prova irrefutável¹⁹.

A ciência dialética que Platão utiliza para trabalhar o seu sublime tratado dos gêneros supremos é a ciência que orienta por meio do discurso, à que ele chama de ciência especial e “ciência dos homens livres”²⁰. Eis a função dessa dialética: “Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é a outra”²¹. O debulhar ou o purificar realizado pela dicotomia, de que

¹⁶ Subentende-se, os sofistas.

¹⁷ Cf. GOMPERZ, 1955: 179.

¹⁸ Cf. PAVIANI, 1997: 339.

¹⁹ CIRNE-LIMA, 1997: 60-63, 94-100.

²⁰ *Sof.* 253c.

²¹ *Idem* 253d.

nos fala o *Sofista*, permite ao verdadeiro filósofo a capacidade de um olhar penetrante e a percepção de “uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta²²”.

De um ponto de vista radicalmente unilateral, é bem possível reduzir os escritos platônicos a mera categoria de literatura, destituída de caráter filosófico. Foi contra a dialética e contra Platão, diz Cirne-Lima, que Aristóteles formulou o princípio de não contradição. “O princípio diz: É impossível predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Quem diz e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, se desdiz, não está dizendo nada²³”. A presença do mito e o linguajar pitagórico espalhados por entre os escritos platônicos constituem-se, evidentemente, numa dificuldade a ser encarada pelo estudante de filosofia. Não vem ao caso aqui analisar o já tão debatido problema da mística platônica e, sim, o do simulacro, o da contradição lógica, e o da insuficiência platônica. Afinal, Platão comete disparate? A resposta é: não²⁴!

Desde que a investigação por ele realizada num determinado Diálogo seja analisada por nós seguindo as mesmas regras por ele estabelecidas²⁵, dificilmente chegaremos à uma outra conclusão que não aquela por ele alcançada. A questão das duas diferentes épocas, isto é, da dele e da nossa, em nada dificulta a análise ontológica. Em outros termos, o que Platão não resolveu nós dificilmente poderemos também resolver,

²² Idem 253d.

²³ CIRNE-LIMA, 1997: 61.

²⁴ Cf. CIRNE-LIMA, 1997: 107. Diz Sócrates: “[...] onde a razão, como uma brisa, nos levar, é por aí que devemos ir”. *Rep.* III 394d.

²⁵ Observe-se a expressão: “de acordo com o nosso raciocínio de agora” *Sof.* 256c.

visto que os problemas onto-epistemológicos independem de qualquer progresso científico e tecnológico. Possivelmente, seríamos bastante coerentes em dizer que problemas tais como os do *Lísis* e os do *Teeteto*, por exemplo, jamais poderão ser resolvidos. Certas indagações platônicas são, com efeito, as mesmas de nossos dias²⁶. “E mesmo se a nossa ciência já não é a de Platão, a orientação fundamental continua a ser a mesma²⁷”.

Qualquer estudante da filosofia platônica poderia, portanto, suscitar muitas dificuldades em qualquer dos Diálogos. De acordo com Guthrie, a epistemologia do *Menon* é, por exemplo, incompatível com a epistemologia do livro VI da *República*²⁸. No *Sofista*, por exemplo, o *mesmo* é o *outro*, (ἕτερος), e o *outro* é o *mesmo*, somente se demonstrado por uma determinada ótica. Dependendo do ponto de vista, é possível dizer que o alto é baixo e que o baixo é alto, que o igual é diferente e que o diferente é igual. De uma certa forma, alguns argumentos platônicos também parecem conduzir a uma erística.

Na verdade, dependendo do ponto de vista de que se possa investigar, até mesmo a própria *forma*, a *coisa em si*, fica sujeita a ser e, ao mesmo tempo, a não ser. Até mesmo a própria *forma* do Bem, conforme já foi visto, poderia não ser, no sentido de que não é, por exemplo, a *forma* do Mal. A sujeição das *formas* ao exame ontológico não poderia, certamente, tornar-se um motivo de constrangimento ou, mesmo, soar como incoerência²⁹, pois basta lembrar que o próprio Platão submete a sua célebre teoria a uma prova de fogo no Diálogo *Parmênides*.

²⁶ FERRO, 1999: 17.

²⁷ PHILONENKO, 1997: 217.

²⁸ GUTHRIE, 1995: 489.

²⁹ Como poderia a *forma* do Bem, sendo a causadora de todo e qualquer conhecimento, ser ela própria um objeto do conhecimento? Cf. GONZÁLEZ, 1998:217.

É possível encontrar inúmeras dificuldades nos raciocínios que Platão levanta nos seus Diálogos. Bastar-nos-ia desvirtuar o sentido do raciocínio e logo conseguiríamos deixar o próprio Sócrates platônico com sérias dificuldades. Exceção especial, possivelmente, haja para os Diálogos ou raciocínios aporéticos, visto que a aporia atua, nestes casos, como uma espécie de salvamento. Ela entra em cena como um estratagema platônico nos momentos difíceis do diálogo, estratagema este com efeito, imbatível. É exatamente o calar de Sócrates que, em situações como essas acaba por definir o caráter científico-racional da filosofia grega. A aporia platônica, muito longe de se constituir numa mediocridade, é, com efeito, a grandeza de seu trabalho. O Diálogo *Teeteto* pelo fato de combater a relatividade protagoriana, poderia, por outro lado, tornar-se comprometedor pelo fato de concluir em aporia. Nesse caso, seria fundamental distinguir aqui a aporia platônica do relativismo protagoriano.

A aporia platônica não pode, de modo algum, pretender que cada leitor venha, por si, efetuar o seu acabamento à sua moda. Um conceito como este acabaria por comprometer Platão com o relativismo, ligando-o à sofística. Se taxarmos Sócrates de sofista, cometeremos um sacrilégio; porém, se taxarmos o próprio Platão, por causa da questão da aporia, cometeremos uma blasfêmia contra a tradição acadêmica. Um dos grandes esforços de Platão foi distinguir Sócrates dos sofistas³⁰, a dialética da erística e o engano da *aléteia*. Possivelmente, dos mais difíceis desses é a distinção entre dialética e erística. De um certo modo, Platão pretendeu

³⁰ *Fédon* 91a-b.

dizer: “Sócrates não é um desses indivíduos que afirma que a pedra é pau e que o pau é pedra. Sócrates jamais dá, ao mesmo tempo, razão para A e para B, ele só possui uma posição, se ele aprova A simultaneamente desaprova B e vice-versa”. Essa missão de Platão não foi simples ou fácil, visto que a própria linguagem dialética, se mal empregada, torna-se sofística, devido a sua delicadeza³¹.

Apesar da relevância da aporia, a maior conquista de Platão é, com efeito, a sua teoria das *formas*, com a qual resolve problemas antigos, tais como o da ontologia parmenidiana e a tese do devir de Heráclito, ou seja, ele promove uma síntese positiva de ambas as teses. Ao lado da teoria das *formas* e da aporia, ainda seria importante lembrar a teoria da reminiscência, cuja contribuição para a epistemologia platônica é de um valor inegável³². É, com efeito, com o recurso místico, e somente com ele, que Sócrates triunfa sobre o oponente sofista em alguns colóquios. Sem o recurso da escatologia órfica, Platão não conseguiria, por exemplo, convencer Trásimaco, nem Cálicles, nem Górgias, de que a justiça é mais proveitosa que a injustiça.

Sócrates, com efeito, faz com que os interlocutores se desviem, gradativamente, daquilo que anteriormente professaram. Cada desvio que ele incute é tão diminuto e sutil que seu oponente acaba por não desconfiar. Quando chegam, porém, ao final da argumentação “surge um erro

³¹ GOMPERZ, 1955:169; JAEGER, 1995:919-920.

³² Essas três grandes fórmulas platônicas de escape são, de certo modo, buscadas no campo religioso. A sua sincera ignorância, no oráculo de Delfos, a metempsicose na doutrina órfico-pitagórica e a teoria das *formas* têm, também muito a ver com a tradição pitagórica.

grande e contrário à posição inicial³³". Sócrates põe o oponente numa situação tal que qualquer movimento poderia ser fatal, ou seja, o interlocutor acaba por ser derrotado sem qualquer oportunidade de escape. A única alternativa para o oponente, possivelmente, seria a própria humildade à maneira socrática, ou seja, a admissão do nada saber. Na concepção de Sócrates, assim como na de Platão, a admissão da ignorância nos momentos de dúvida é algo nobre e não vergonhoso. É que essa ignorância (aporia) está se tratando de não saber, exatamente, quando nada se pode saber, quando ainda não se tem a resposta.

Não há dúvida de que Sócrates joga com as mesmas ferramentas da sofística, ou seja, a astúcia. Platão está ciente disso e a única superioridade de Sócrates, neste caso, é, de fato, a própria aporia. É o que se passa no confronto com Hípias e com os irmãos Eutidemo e Dionisodoro. No *Eutidemo* Platão deixa bem claro que a função do verdadeiro filósofo não consiste no mero elenco refutatório em si. Platão procura mostrar que o empenho de Sócrates é a busca da verdade. Um colóquio sério deve visar a um objetivo comum e todos devem ser solidários na investigação em detrimento da inútil emulação³⁴. De um certo modo, poderíamos aqui supor que as investigações epistemológicas do *Lisis*, do *Teeteto* e do *Eutidemo*, por exemplo, servem como exercício de reflexão.

³³ *Rep.* VI 487 b.

³⁴ Cf. *Rep.* I 336e.

Conhecimento, ignorância e opinião

Para entendermos tanto o livro VI, como o livro VII da *República* e as suas respectivas alegorias, é fundamental que consideremos, a partir de 475 do livro V, o raciocínio ontológico que Sócrates inicia com seus interlocutores³⁵. Seguindo o seu modelo pedagógico, Sócrates expõe alegorias e exemplos práticos a seus ouvintes com o intuito de transmitir-lhes uma doutrina que ele mesmo admite ser difícil: quem gosta de alguma coisa, gosta de toda ela; por exemplo, aqueles que gostam dos jovens usam vários recursos para não deixar escapar nenhum que seja, e “os que gostam de vinho fazem exatamente o mesmo”³⁶, pois tentam, de qualquer modo, saudar todos os vinhos. O mesmo se pode dizer do filósofo, o qual ama a sabedoria na sua totalidade. “E dir-se-á o mesmo do justo [...], do bom e do mal e de todas as idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla³⁷”.

Aqui está um problema que envolve a unidade e a multiplicidade e, conseqüentemente, a questão das *formas* e as suas correspondentes no mundo sensível. A *forma* tem a ver com a conhecimento ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$), com aquilo que permanece sempre do mesmo modo. As coisas múltiplas, no entanto, pertencem ao mundo sensível, às aparências, e têm a ver com a opinião ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), onde não é possível perceber que há um belo em si. Entre essas muitas coisas belas, normalmente ocorre que uma seja feia. Elas parecem, mas não o são, ou são e não são ao mesmo

³⁵ REEVE, 1988: 58; Cf. também RUSSELL, 1967:139; GUTHRIE, 1995: 515.

³⁶ *Rep.* V 475a.

³⁷ *Ibid.*, V 476a.

tempo, pelo fato de “ter dois sentidos; e não é possível ter delas uma concepção fixa como sendo ou não sendo as duas coisas, ou nenhuma delas³⁸”. Diz o Sócrates de Platão:

Ora, dentre estas coisas, meu excelente amigo, diremos que, das muitas coisas que são belas, acaso haverá alguma que não pareça feia? E, das justas, uma que não pareça injusta? E, das santas, uma que não seja ímpia?

Não, mas é forçoso que as mesmas coisas pareçam, de certo modo, belas e feias, e bem assim as outras por que perguntas. E agora as quantidades duplas? Podem parecer menos metade do que as duplas?

De modo nenhum.

E as coisas grandes ou pequenas, leves ou pesadas, não lhes cabem mais estas qualificações que lhes damos do que as inversas?

Não, mas cada uma delas terá sempre algo de ambas³⁹

Querendo ilustrar essa natureza dúbia e confusa da *δόξα*, Sócrates alude, ligeira e implicitamente, a uma adivinha, a qual foi posteriormente reformulada pelo escoliasta:

‘Há um enigma de que um homem, que não é um homem (pois é um eunuco), vendo e não vendo uma ave que não é uma ave (pois é um morcego) empoleirada numa árvore que não é uma árvore (porque é uma cana), lhe deu e não lhe deu (porque errou) com uma pedra que não é uma pedra (pois é uma pedra-pome)’.⁴⁰

³⁸ Ibid. V 479c.

³⁹ Ibid. V479 a-b.

⁴⁰ Nota: a explicação é dada por JOWETT e CAMPBELL, apud PEREIRA: ‘um eunuco faz uma pontaria para um morcego imperfeitamente empoleirado numa cana, com uma pedra pome, e não lhe acerta’. PEREIRA, 1989:263. Nota: a inserção explicativa entre parênteses é de autoria nossa.

Sócrates fala dos “amadores de audições e de espetáculos⁴¹” e dos “amadores do espetáculo da verdade⁴²” e distingue entre uns e outros. Os primeiros “encontram-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos⁴³”; vivem como que em sonho e não despertados, pois é exatamente em sonho que se julga “que um objeto semelhante a outro não é uma semelhança mas o próprio objeto⁴⁴”; o seu pensamento é opinião, uma vez que se baseia na aparência. Já os “amadores do espetáculo da verdade” são, a princípio, muito raros e capazes de perceber a coisa em si, conforme ela é; o seu pensamento é conhecimento (γνῶσις).

Quem conhece, certamente, conhece alguma coisa, pois não é possível conhecer aquilo que não existe. Aquilo que existe, em outros termos, é absolutamente cognoscível e aquilo que não existe é absolutamente incognoscível. Entretanto, havendo um meio-termo entre essas duas posições, o Ser-absoluto e o Não-ser-absoluto, seria algo que, por força das circunstâncias, deveria ser considerado uma coisa, que ao mesmo tempo, existe e não existe. Para Platão, essa coisa dúbia é a *doxa*⁴⁵ (opinião), pois é, de fato, alguma coisa; ela existe e, conforme o conhecimento, é também uma potência, se bem que com ela só possamos julgar segundo a aparência. Deste modo, pelo fato

⁴¹ *Rep.* V 476b.

⁴² *Ibid.* V 475e.

⁴³ *Ibid.* V 476b.

⁴⁴ *Ibid.* V 476c.

⁴⁵ “Plato can only be understood in his own setting. He is still haunted by the primitive logic of Parmenides, the first to distinguish the two modes of cognition, *doxa* and knowledge or intellect. For him as for Plato knowledge was of ‘what is’, and inevitably true, but *doxa* was a hopeless confusion of being and not-being, and equally inevitably false. There was no middle way between being and not-being. But for Plato *doxa* be correct”. GUTHRIE, 1995: 492.

de ela existir e não existir, não diz respeito ao Ser nem ao Não-ser⁴⁶. Eis como o próprio Platão define as potências (δύναμεις):

As potências são um gênero de seres, pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha capacidade de atuação. Por exemplo, afirmo que a vista e o ouvido pertencem ao número das potências [...]. Não vejo nas potências qualquer dos predicados como têm tantas outras coisas, observando algumas das quais distingo para comigo que uns objetos são de uma qualidade, e outros de outra. Numa potência, apenas reparo o seu objeto e nos seus efeitos; e deste modo chamo potência a cada uma delas, e chamo idênticas às que se aplicam ao mesmo objeto e produzem os mesmos resultados, e diversas às que se aplicam a objetos diferentes e operam outros efeitos⁴⁷.

Dentre todas as potências, a ciência é a mais forte. Cada δύναμις tem o seu próprio objeto, e uma mesma coisa nunca pode, assegura Platão, ser objeto do conhecimento (ἐπιστήμη) e também objeto da opinião (δόξα). O porquê de o Não-ser não poder ser objeto da opinião é que se torna impossível formar opinião sobre o que não existe, sobre o nada, visto que, se alguém tem opinião, tem opinião sobre alguma coisa. Em relação ao conhecimento, a *doxa* é mais obscura e, em relação à ignorância, supera-a em clareza; em outros termos, sobre a *doxa* não há ciência e, tampouco, ignorância⁴⁸. O objeto da *doxa* é, desse modo, um objeto errante no espaço intermediário entre o que é e o que não é. E

[...] as múltiplas noções da multidão acerca da beleza e das restantes coisas [...] andam a rolar entre o Não-ser e o Ser absoluto [...]. Por conseguinte, dos que contemplan a multiplicidade de

⁴⁶ *Rep.* V 477 a-c.

⁴⁷ *Ibid.*, V 477c-d.

⁴⁸ *Ibid.*, V 478 a-d.

coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça e tudo da mesma maneira, desses, diremos que têm opiniões sobre tudo⁴⁹.

Para fundamentar a *doxa* e fazê-la estável, diz Reale que, no *Menon* 97a, Platão contorna o problema, prendendo-a com o raciocínio da causa. Essa medida fá-la, no entanto, deixar de ser *doxa*, pois transforma-a em *episteme*; logo, “haveria uma passagem do sensível ao supra-sensível⁵⁰”. É na própria *República*, na Linha Dividida, que veremos o desdobramento platônico sobre a *doxa* e sobre a *episteme*.⁵¹ Sobre a mesma questão, Guthrie comenta que, no *Mênon*, Platão apresenta a *doxa* como tendo o mesmo objeto que a *episteme*, ao passo que na *República*, as duas potências procuram, de fato, objetos diferentes, o que não permite, sem dúvida, uma reconciliação entre ambos os Diálogos⁵². Conforme veremos mais adiante, entre essas duas potências Platão insere uma outra: a *dianoia* (διάνοια).

É por razões como essas, sustenta Platão, que aqueles que se dedicam ao Ser em si devem ser chamados de *amigos do saber* (φιλοσόφους), e não de amigos da opinião (φιλοδόξους).

No decorrer da leitura da obra de Platão, deparamo-nos com algumas passagens que aludem ao modo característico dos antigos helenos sobre a idéia de meio-termo, e com a pretensão de melhor representar essa característica elaboramos o quadro a seguir:

⁴⁹ Ibid., V 479d-e.

⁵⁰ REALE, 1994:163.

⁵¹ Ibid., p.163.

⁵² GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy. Plato: the man and his dialogues earlier period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 489.

Objetos que se situam num espaço intermediário

ἐπιστήμη; γνῶσις (ciência) δόξα (opinião) ἄγνοια (ignorância)	ἐπιστήμη (ciência) διάνοια (entendimento) δόξα (opinião)
Cf. Rep. V 478 c	Cf. Rep. VII 533 d
σοφός (sábio) ἔρος (amor) ἄμαθής (ignorante)	σοφός (sábio, somente Deus é sábio) φιλόσοφος (aquele que ama a sabedoria) ἄμαθής (ignorante)
Banq. 204 b	Banq. 204 a
θεός (Deus) δαμόδιον (gênio) ἄνθρωπος (homem)	ἡδονή (prazer) ἡσυχία (repouso) λύπη (dor)
Banq. 202 d-e	Rep. IX 583 c-e

A *doxa* oscila entre a ciência e a ignorância, mas a *dianoia* se situa entre a *doxa* e a ciência. Eros, na condição de gênio, assemelha-se ao filósofo, que não é nem sábio nem ignorante, e sim aspirante. O título de sábio é aplicável unicamente a Deus.

A inusitada e comprometedora concepção da *doxa* platônica

A idéia de *doxa* introduzida por Platão na história da filosofia, por um lado, é deveras comprometedora e, por outro, oportuna e muito feliz. No livro V da *República*, conforme já foi visto, Platão intercala a *doxa* entre a *episteme* e a ignorância e fá-lo até de modo elegante. Contudo, se prestarmos bastante atenção, ao proceder a sua nova definição de *doxa*, ele se depara com sérias dificuldades. Estamos, neste caso, mais uma vez diante da delicadeza da linguagem dialética. Nessa passagem, a controvérsia espreita, ao que parece, o ponto fraco da razão. Com a investigação ontológica do livro V, Platão progride e avança com relação a Parmênides contudo, entra numa outra questão deveras complicada.

No livro V da *República*, Platão apenas ensaia o parricídio que mais tarde executaria no *Sofista*. Ao definir a *doxa*, percebe a seriedade do fato e, de certo modo, é como que se a voz de Parmênides lhe dissesse: “Cuidado meu caro, eu vos avisei, o Não-ser é inefável, esquece-o e exorciza-o enquanto há tempo” e mais adiante: “uma vez que, avançaste, meu caro Platão, agora eu te desafio a definir essa tua nova concepção de *doxa*”. À luz do livro V, conforme já foi visto, fica estabelecido que a *doxa* é e não é.

Não muito antes, entretanto, no livro IV, Platão estabeleceu ser impossível que qualquer coisa possa encontrar-se, ao mesmo tempo e na mesma ótica, em movimento e em repouso⁵³. Conseqüentemente, se uma determinada coisa não pode estar parada e, simultaneamente, em movimento, também não poderia ser e simultaneamente não ser. Em síntese, Platão enunciara no livro IV o princípio de não-contradição.

Ser e, ao mesmo tempo, não ser causa preocupação e embaraço. A *doxa*, na concepção do livro V da *República*, não é lá, ao que parece, muito bem definida, o que talvez possa garantir algumas gargalhadas de euforia ao espectro do pai Parmênides. Por outro lado, a sua própria inefabilidade parece conferir um certo triunfo platônico, uma vez que o seu novo e original conceito de *doxa*, por si próprio, não está passível de definição. A *doxa* do livro V, enquanto potência intermediária da ignorância (não ser) e *episteme* (ser), é, com efeito, oscilante: ora é, ora não é; ora acerta o alvo, ora o erra. Esse novo conceito de *doxa* torna-se passível de certas

⁵³ Não resta qualquer dúvida de que tal regra, aqui, não vale para as *formas*, visto que estas se encontram numa outra dimensão, isto é, na esfera da *episteme*. De acordo com o *Sofista*, elas, de fato, não estão em repouso nem em movimento *Sof.* 249b, 250c.

ambigüidades⁵⁴. É importante, neste caso, reiterar que a sua natureza ambígua é ambígua por si própria e, conseqüentemente, impassível de conceituação. Poder-se-ia dizer que a *doxa* de Platão carrega consigo a sombra da teoria parmenidiana, ou seja, de quando em quando ela não é. De acordo com Fine, essa idéia de *doxa* significando *half-existence* é, com efeito, uma idéia de difícil compreensão⁵⁵.

No *Sofista*, Platão repete uma lei parmenidiana, a qual não havia esquecido no livro V da *República*, a saber: sobre o nada não há conhecimento, isto é, sobre o nada (o não ser) é impossível haver discurso⁵⁶. É nesse conceito da infertilidade e aridez do nada (Não-ser) que Platão, ao que parece, não deixa de ser um bom parmenidiano⁵⁷. Ainda, no próprio *Sofista*, Platão não esconde a dificuldade em torno da ontologia do nada. Há uma contradição inevitável, admite Platão, ao manusear esse nada. No nada não há participação da unidade nem da pluralidade, porém a palavra *nada* requer, ela mesma, uma unidade⁵⁸. A uma certa altura, Platão parece querer dizer que, na condição de calado, o Não-ser (o nada), ou o não-discurso, é possível, o que, talvez, poderia significar que, com o silêncio de uma determinada pessoa, possuiríamos, enfim, o nada e o não-discurso. O Estrangeiro pergunta: “[...] não será caso de afirmar que o esforçar-se por enunciar o Não-ser é nada dizer⁵⁹?”. Na sua tentativa de pronunciar o Não-ser, o Estran-

⁵⁴ Essa característica de ora ser e ora não ser é aplicada ao *Eros*, no *Banquete*, o que dentro do contexto em nada invalida um raciocínio lógico e, sim, explicita um linguajar dialético platônico.

⁵⁵ Cf. FINE, 1999:219.

⁵⁶ *Rep.*V476e-477a; *Sof.*237d-e; 262e;

⁵⁷ GUTHRIE, 1995: 492.

⁵⁸ *Sof.* 238d.

⁵⁹ *Ibid*, 237e.

geiro deduz que o Ser pode unir-se a um outro Ser, porém não ao Não-ser. Diante da impossibilidade da transferência da unidade ou da pluralidade para o Não-ser, Teeteto ressalta que “a razão nos impede de fazê-lo⁶⁰”.

Se refletirmos sobre as investigações já realizadas em torno dessa ontologia e os seus resultados, poderíamos indagar: quais os proveitos que dela se obtêm? Não deveríamos abordar e esquadrihar um outro tema, ou uma outra ontologia com perspectivas mais viáveis? A investigação dessa ontologia aparenta, com efeito, uma tarefa de pensadores teimosos e sem metas autênticas. É que, depois de finda toda a empreitada, um pensador imediatista e demasiadamente exigente poderia supor que, com tais investigações apenas transitamos monotonamente de um canto para outro. Em outros termos, tais investigações, exigem de nós um período de tempo que, no final das contas, não aparenta ser lá muito proveitoso.

Comparemo-nos com um certo animal de um zoológico que caminha dentro do limitado espaço de uma jaula e que assim o faz com a intenção de distrair-se, e não meramente com a intenção de escapar. Como estudantes de filosofia, é necessário que estejamos seguros e tranquilos de que tal investigação não se trata de teimosia ou de ingenuidade, ainda que seja um transitar monótono num delimitado espaço. Investigações como essas consistem, na verdade, em um manusear da razão, como que querendo exigir dela uma explicação sobre aquela região (do nada) misteriosa e sinistra à qual nem mesmo o pensamento consegue apreender.

⁶⁰ Ibid, 238b.

Platão enuncia o princípio de não contradição

Um determinado corpo jamais poderia estar em repouso e, ao mesmo tempo, sob o mesmo ângulo, estar também em movimento. Sócrates e Gláucon falam de duas maneiras em que se poderia supor, simultaneamente, o repouso e o movimento. São elas: o exemplo do homem parado e o do pião. É que, se alguém sugerisse que um homem, estando parado, porém movendo apenas as mãos e a cabeça, poderia estar, simultaneamente, em repouso e em movimento. Desse homem, entretanto é unicamente uma parte que estaria imóvel e uma outra, diferente, é que se movimentaria. E de igual modo, se sugerisse que um pião, ao ser lançado, passa a ficar em movimento e, ao mesmo tempo, em repouso, visto que gira num mesmo local, tal sugestão também não teria valor. Observe-se que não fica, realmente, difícil perceber que esse “parado” do pião não o é sob o mesmo ângulo do movimento.

Resumamos o texto platônico formulando a questão do seguinte modo: “Qualquer pião que esteja girando, não está de modo algum em movimento e em repouso sob uma mesma ótica e sob o mesmo ângulo”. Em outros termos, a tese só seria válida se se provasse que o pião gira para a esquerda e, simultaneamente, para a direita. Diz, portanto o texto: “É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa⁶¹”. Contudo, mais adiante, ainda na *República*, assim como em outros Diálogos em que o linguajar dialético aparece, pode-se pensar que toda essa evidência lógico-racional acaba por ficar meio que comprometida.

⁶¹ *Rep.*IV 436b.

Dá-nos uma certa impressão de que Platão apenas enuncia o princípio de não-contradição e faz-lhe profissão de fé, sem, no entanto, aplicá-lo. Conforme já foi visto, esse princípio entra em choque com expressões tais como: “o ser não está imóvel, nem em movimento”⁶², “o ser é e não é”, e, finalmente, “a *doxa* é e ao mesmo tempo não é”.

Seria interessante aqui lembrar que a metafísica e a epistemologia platônica dependem diretamente da teoria das *formas*. Na esfera do mundo epistêmico, as *formas* encontram-se em estado de perfeição, numa outra dimensão espetacular isentas de movimento e de repouso. Analisando, porém, apenas pelo contexto da referida passagem do *Sofista*, é possível verificar que o movimento não é, ele mesmo, o repouso, nem o repouso é, em si, movimento, o que, aparentemente, parece comprometer o pensamento platônico. O Estrangeiro indaga: “Ora, é impossível, absolutamente impossível, creio, que o movimento seja imóvel e o repouso móvel?”. Teeteto responde: “Sem dúvida alguma⁶³”. E, de igual modo, ante a seriedade da questão, Platão procura encenar o Estrangeiro e Teeteto, ambos estupefatos ante o problema. Até o trecho 250d, ambos não aderem a qualquer possibilidade de que o movimento seja repouso e o repouso, movimento, aliás, preferem, por ora, abandonar o caso.

Quanto à declaração de que o Ser não é e o Não-ser é, ou seja, o atestado de óbito de Parmênides, resolve-se pela nova concepção do Não-ser como uma noção relativa de diferença ao invés de negação absoluta⁶⁴. A partir de 240a, já é possível

⁶² *Sof.*250c.

⁶³ *Ibid.*, 252d.

⁶⁴ Cf. GOMPERZ, 1955:178

perceber que o Estrangeiro começa a mudar o conceito de Não-ser. Antes de introduzir um conceito de Não-ser como diferença (alteridade), o Estrangeiro ainda fala dele como simulacro (φάντασμα) e como falsidade ontológica. Aliás, no *Sofista* ocorrem, pelo menos, quatro concepções básicas de Não-ser: a de negação absoluta ou parmenidiana, a de simulacro, a de falsidade e, finalmente, a de diferença. Em relação à primeira, Platão se rende e entrega os pontos em razão da sua aridez. A de simulacro, serve mais, ao que parece, para taxar os sofistas. O simulacro é Ser, porém, um Ser não real, ou seja, é menos ser do que o Ser verdadeiro, por conseguinte, significa uma outra concepção de Ser. A concepção de falsidade é fruto da necessidade de provar que existe o discurso falso para, então, incriminar o sofista. A de alteridade, com efeito, a de maior relevância para o Diálogo, é também a que concede a Platão a honra de superar Parmênides.

Se atentarmos cuidadosamente para a questão, perceberemos que Platão, certamente, contorna o velho problema, ou seja, fá-lo mais ameno. Parmênides proibira qualquer especulação sobre o nada e Platão obedece-lhe, sem, contudo, renunciar à investigação ontológica em si. Neste caso, não é, então, difícil compreender que a célebre superação platônica sobre a ontologia de Parmênides só se dá de uma ótica diferente daquela do eleata. Estamos falando, mais estritamente, do problema da viabilidade do Não-ser (τό μὴ ὄν), e não da questão da imobilidade eleata.

Levando em consideração toda a pesquisa do Diálogo, enquanto busca de uma via para investigar o polêmico Não-ser, vejamos o que Platão entende por Ser: aquilo “que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir sobre

não importa o que, ou para sofrer a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real⁶⁵". Platão, por conseguinte, inova sem, entretanto, suplantar o velho Parmênides, ou seja, apresenta uma nova concepção ontológica, porém, não alcança uma resposta tão genial, que possivelmente esperava encontrar.

Como acatamos e nos sujeitamos ao princípio de não-contradição, conforme vimos, jamais poderíamos afirmar, por exemplo, que um arco que está girando para a esquerda esteja, ao mesmo tempo, girando também para a direita, do mesmo ângulo, para uma determinada pessoa. A princípio, isso seria impossível, porém, se atentarmos para os próprios escritos platônicos, perceberemos que esse fato ou, por assim dizer, esse absurdo é até viável. Em princípio, já podemos adiantar que tal fato só pode mesmo se dar dentro do contexto da realidade da ilusão.

A realidade do disparate, e a possibilidade do impossível

Precisamos, a esta altura, recorrer ao conceito platônico de conhecimento do erro, da existência do engano ou, mesmo, do engano em si. Neste caso, não se trata da *forma* de Engano e, sim, da sua realidade inegável, da sua existência, da plena consciência que qualquer um de nós possui de que a ilusão existe. Um exemplo bem típico é o da sombra. Vejamos, por exemplo, a sombra de uma laranja, a qual não é uma laranja de verdade, e ninguém pode saboreá-la; entretanto, a sombra

⁶⁵ *Sof.*247d-e. Em grego o verbo "ser" tem na sua sintaxe dois usos distintos: o substantivo (*x é, ou, x não é*) e o incompleto (*x é y, ou, x não é y*). Cf. OWEN, 1999: 416.

é uma sombra, ela existe. De um certo modo, se bem que muito distante, a sombra de uma laranja participa do ser mais sublime, isto é, da *forma* de Laranja.

No *Sofista*, Teeteto sugere ao Estrangeiro que a imagem (εἶδολον) deve ser definida como um “segundo objeto igual copiado do verdadeiro”⁶⁶. O Estrangeiro, muito atento, preocupa-se com a expressão “igual”; afinal, esse igual seria um outro “verdadeiro” (ἀληθινόν)? Teeteto ressalta que não, mas trata-se apenas de “um que com ele se pareça”⁶⁷. Apenas o verdadeiro “é um ser real”, porém aquilo que apenas parece é “não verdadeiro”, ou, em outros termos, “um Não-ser irreal”, o qual possui, sem dúvida, algum tipo de ser, se bem que não o ser verdadeiro. Enfim, o falso tem “um ser real de falso e assim contado, por direito de sua natureza, como unidade entre os seres”⁶⁸.

A essa altura, seria importantíssimo recorrer ao símile da Linha Dividida, apresentado no livro VI da *República*, para, sobretudo, verificar a possibilidade da ocorrência do *absurdo*. Dentre os quatro segmentos da Linha podemos descartar dois, a *pistis* e a *dianoia*, nos quais seria impossível ocorrer o absurdo. É que a *pistis*, sendo a esfera que “abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie e artefatos”⁶⁹, ou seja, o nosso cotidiano, é regida pela severa lei da física. Em outros termos, é exatamente nos exemplos da vida prática que aplicamos muito bem a regra do princípio de não contradição. Na vida prática, desde que sob uma condição lúcida e normal,

⁶⁶ *Sof.* 240a.

⁶⁷ *Ibid.*, 240b.

⁶⁸ *Ibid.*, 240a-b, 266d.

⁶⁹ *Rep.* VI 510a

não se pode demonstrar, por exemplo, que um arco gira para ambos os lados ao mesmo tempo, sob o mesmo ângulo, para uma mesma pessoa. Na esfera da *dianoia*, as condições são, com efeito, ainda mais estreitas para qualquer possibilidade de contradição. A *dianoia* é o segmento da Linha que, por assim dizer, recebe de Platão um carinho todo especial. Na *dianoia*, enquanto mundo da matemática, fica, portanto, difícil falar na possibilidade do impossível. Na *noesis* e na *eikasía*, a dialética, no entanto, encontra um campo, certamente, mais maleável e livre de atuação⁷⁰.

Do modo como estamos aqui direcionando o raciocínio, deveríamos atentar para certos pormenores da epistemologia platônica: a *noesis*, com efeito, é a esfera das *formas*, da coisa em si, do *eidos*, e essas são perfeitas, e sendo perfeitas, seria inadmissível apontar nelas quaisquer contradições. Entretanto, existe, sim, uma certa possibilidade de se perceber a contravérsia no mundo epistêmico. A título de exemplo, observe-se que Platão, ele próprio, fala dos olhos ofuscados daquele que acaba de se retirar da escuridão da caverna. A ofuscação, neste caso, é decorrente da própria luz, em princípio da fogueira e, por fim, do próprio Sol. Quando o prisioneiro, no estágio mais elementar do conhecimento (se bem que estritamente não seja conhecimento), contempla sombras, tende a acomodar-se por preferir sempre conhecer (ver, contemplar) as sombras das estátuas, uma vez que olhar (conhecer) a coisa-em-si aparenta ser um ato incorreto.

⁷⁰ Entenda-se aqui a dialética no seu conceito de abordagem epistemológica, e não como sinônimo de *noesis*, conforme é definida no contexto geral do próprio símile da Linha Dividida.

Platão, logo em seguida, procura desvendar o símile da Caverna e mostra que o engano é preferido à verdade, em decorrência da própria convicção (crença) do prisioneiro, visto que a luz (conhecimento) ofusca suas vistas. Na subida da caverna esse tipo de inconveniência vai se repetindo, de igual modo, até culminar na contemplação do Sol. De um certo modo, o conhecimento provoca embaraço tanto na subida como na descida. Em outros termos, a *doxa* não compreende a *episteme* e vice-versa, ainda que esta última até possa compreender a *doxa*, desde que haja tempo para o hábito. Em caso de um indivíduo *doxasta* resistir em aceitar o real, esse real, para ele, não é real e, sim, o embaraço. Os objetos da *episteme*, desse modo, consistem, evidentemente, em um conhecimento embaraçado. Nessa concepção, é óbvio que a existência de contradição na *episteme* somente existe para os *doxastas*.

Ainda é possível, de um outro ponto de vista, contestar a própria teoria das *formas*. É bem verdade que, se destituirmos Platão da sua teoria das *formas*, conseqüentemente, também faríamos ruir o seu alicerce metafísico e epistemológico. A sua teoria das *formas* é, com efeito, uma teoria propriamente dita e, por assim dizer, é também um dogma. Possui uma notável relevância em virtude de uma tão boa demonstração de mestre. Entretanto, como suporte que é, precisa ser encarada como teoria filosófica e aceita como tal. É que, pela sua própria natureza, as *formas*, por exemplo, não estão em repouso, nem em movimento, o que, sem dúvida, implica uma inferência inteiramente paradoxal.

Quando alguém diz, por exemplo, que o cavalo (*formal*) não está parado e também não está em movimento isso só é válido quando inserido no contexto pleno da teoria das *formas*.

Em caso contrário, um discurso tomado isoladamente inferindo que um determinado cavalo não está em movimento, tampouco em ação, poderia ficar totalmente exposto ao ridículo. Um discurso assim precisaria, certamente, delimitar-se dentro do contexto do mundo das *formas*⁷¹.

Por fim, vejamos a possibilidade da controvérsia, aliás, do *absurdo* de se contemplar um arco girando para a esquerda e, simultaneamente, para a direita. A única instância viável, é óbvio, só mesmo na esfera da *eikasia*, na qual só há simulacro, segmento este da Linha, que se ocupa exatamente com a modalidade mais enganosa, a qual está sob o plano da *doxa*. Para Platão, os que jazem sob o domínio da *doxa* estão como que em sonho e não despertos. Portanto, só é mesmo possível um arco girar para ambos os lados no momento em que estamos sonhando⁷², no qual tudo é possível: o pau é pedra e a pedra é pau, ou qualquer outra possibilidade de absurdo que se possa pensar.

A questão dos contrários no *Fédon* e a síntese implícita

A tranqüilidade e o entusiasmo de Sócrates no *Fédon* requerem, conseqüentemente, de Platão uma explicação clara. De acordo com os ensinamentos órficos, para o justo é mais lucrativo morrer do que viver, se bem que não seja lícito praticar o suicídio. Sendo o Sócrates platônico, além de órfico, também um autêntico filósofo, é necessário de sua parte

⁷¹ Observe-se que, se pretendermos, de fato, esquadriñar a natureza das *formas* neste sentido da questão, é muito possível que percebamos no seu contexto a presença do absurdo e da contradição.

⁷² Ou mesmo, sob o efeito de hipnose, ou em circunstâncias semelhantes.

argüir também com a racionalidade. O Diálogo perderia o seu caráter filosófico se Sócrates apenas discorresse de uma concepção órfica.

A princípio, Sócrates ainda possui a sua habitual motivação pelo fato da sua firme convicção de que subsistirá depois da morte, aliás, em condições muito melhores que as deste mundo. A sua condição de filósofo não poderia ser preterida, visto que a filosofia fora a sua grande marca na sociedade ateniense. Surge, de fato, uma difícil tarefa: como tratar aquilo que é religioso unicamente por meio da razão? Platão, ao que parece, compromete-se ao querer submeter tais questões aos limitados recursos da razão. Ora “se a alma é imortal, que tipo de vida leva para além da morte? Nem a razão nem a experiência poderão responder a esta dúvida. Daí o recurso ao mito para explicar o destino das almas⁷³”. De uma certa forma, seria mais coerente se o Diálogo apenas trouxesse um tratado órfico isento de filosofia, ou um tratado puramente racional isento do elemento místico. De acordo com Philonenko, o *Fédon*, de um certo modo, até se opõe aos ensinamentos de Pitágoras. “A imortalidade da alma entre os pitagóricos era um dogma. O Fédon reduz este dogma a uma crença pura, a um postulado da razão prática⁷⁴”.

Platão, com efeito, opta por mesclar o Diálogo. Põe o seu personagem, conservador como sempre, a discorrer racional e miticamente para, então, provar que a psique não cessa de existir ante o confronto com a morte. “A problemática do *Fédon* parte de princípios aceites pela crença e que a razão pretende

⁷³ FERRO, 1999:115.

⁷⁴ PHILONENKO, 1997:184.

demonstrar [...]. O Diálogo fundamenta-se na distinção entre o domínio da razão e o da fé, entre certeza e a esperança⁷⁵. Um recurso deveras imprescindível do qual Platão, sem dúvida, não poderia deixar de lado, no *Fédon*, é a sua teoria das *formas*. Aqui, no entanto, interessa-nos a questão dos contrários, com a qual Sócrates se ocupa visando manter o seu estilo filosófico mesmo numa circunstância deveras delicada. Neste caso, não pretendemos deter-nos nos trechos do Diálogo que aludem à teoria das *formas*. Pretendemos, é verdade, deter-nos na questão dos contrários em si, analisando-a por uma abordagem epistemológica.

O referido texto do *Fédon* é, com efeito, dialético, e o seu autor também recorre à sua teoria das *formas* em algumas passagens, mais ou menos, isoladas. Contudo não é no *Fédon* que, de fato, encontramos um contínuo e cuidadoso tratado sobre as *formas*, ainda que nele encontremos, sim, a primeira tentativa de Platão em elaborá-la⁷⁶. Entendemos também que a questão dos contrários, estritamente nesse contexto, poderia ser mais bem analisada sem a teoria das *formas*.

O problema dos contrários, no *Fédon* consiste num linguajar, ou seja, num estilo dialético distinto daqueles analisados. O *Fédon* traz uma peculiaridade pelo fato de trabalhar exatamente com a questão dos contrários. O que se pode chamar de dialética aqui, no problema dos contrários, é, com efeito, a natureza contrária das partes e a sua negação recíproca. Não se trata nem de *sinagogue* nem de *diáiresis* e, sim, de uma não-aceitação recíproca.

⁷⁵ FERRO, 1999:119.

⁷⁶ WHITE, 1998:63.

Uma regra fundamental que Sócrates observa é: todo contrário advém do seu contrário. É, aliás, imprescindível acatá-la como princípio geral de toda geração. Quando algo se torna maior é porque, necessariamente, era o seu contrário, ou seja, era menor. Do mesmo modo se dá com o que é pior; e que tudo que é pior, necessariamente, pressupõe uma ocasião em que foi melhor⁷⁷. O que Platão apresenta trata-se de uma abordagem filosófica que pressupõe um movimento circular composto de dois pólos:⁷⁸ o agente que vai e outro que vem, os quais, conseqüentemente, dependem um do outro. Dormir é o contrário de estar acordado e morrer é o contrário de viver. Sócrates procura, desse modo, convencer Cebes de que o que está morto provém do que está vivo, e vice-versa.

Ora, qualquer pessoa, de qualquer credo, ou mesmo atéia, aceita e entende que um morto advém da vida, ou seja, todo aquele que morre, necessariamente, precisava estar vivo, porém o inverso já não é assim tão simples. Em outros termos, querer afirmar que os vivos procedem daqueles que estão mortos, trata-se, evidentemente, de uma questão que requer, pelo menos, dois recursos fundamentais: a fé (crença) ou uma explicação racional suficientemente convincente. Platão recorre, exatamente, aos dois planos e, desse modo, toma sobre si o desafio de racionalizar qualquer coisa daquilo que ele próprio entende como mito. Aqui, o Sócrates platônico, na iminência da sua execução, recorre ao mesmo princípio usado anteriormente na *Agora*; a aceitação de uma regra inicial implica em aceitá-la em todo o período da conversação.

⁷⁷ *Fédon* 70-71a.

⁷⁸ *Ibid*, 72b-c.

O argumento de Sócrates, aqui, já pressupõe, com efeito, a existência do Hades como um fato, do que, conseqüentemente, podemos deduzir um dogmatismo platônico. Contudo, no decorrer do texto Platão inverte a questão, fazendo com que o Hades se torne uma conseqüência do seu princípio. Podemos estar certos de que qualquer doutrina, ou mesmo qualquer assunto que se refira à vida após a morte, requer, inevitavelmente, a crença (verdadeira ou não) e, conseqüentemente, o dogma. Os recursos da razão, querendo ou não, acabam por ficar, neste caso, em segundo plano. Entretanto, o que nos interessa agora é o argumento racional-dialético.

De acordo com o contexto do *Fédon*, a natureza da contrariedade está presente não só na relação da morte com a vida, mas em todas as esferas existentes. Sem esse movimento circular não existiria por exemplo, a própria geração humana. Se, porventura, todas as pessoas que se encontram acordadas não voltassem a dormir, porém as que se encontram dormindo voltassem a acordar, conseqüentemente, só haveria pessoas acordadas⁷⁹. Platão fala da necessidade do equilíbrio dos dois opostos. E é nesse equilíbrio, ao que parece, que poderíamos definir como a síntese platônica no contexto da questão dos contrários do *Fédon*. Ainda que não pretendamos aqui direcionar um estudo de cunho hegeliano, vale lembrar que Platão não define este ou aquele pólo como tese ou antítese. E, de igual modo, não há enfoque sob uma síntese propriamente dita; o que se dá é uma investigação dos fatos que, para Platão, é como que uma resultante de um círculo dialético. Neste caso, trata-se de uma contínua contrariedade, que não implica, necessariamente, um pólo bom e outro mau. Há, com efeito,

⁷⁹ Ibid, 72b.

dois pólos que se negam mutuamente, o que, então, resulta num determinado equilíbrio. Em outros termos, podemos dizer que, no *Fédon*, Platão observa e interpreta o mundo de uma ótica pela qual se percebe, alhures, sempre uma perspectiva de contrariedade.

Essa dialética dos contrários também conota, vale lembrar, o ideal de meio-termo da mentalidade grega, o qual está contido no equilíbrio cosmológico. Platão lembra que os termos médios são bem mais numerosos que os termos extremos⁸⁰. Por exemplo, há menos homens extremamente maus, ou extremamente bons, do que homens razoavelmente bons; os que predominam não são tão bons, nem tão maus. Da mesma forma se dá com o que é justo, com o que é feio, etc. Se, porventura, fosse realizado um concurso de pessoas demasiadamente más, poucas seriam premiadas⁸¹. Em 102b-106a-e, Platão retorna ao problema dos contrários propriamente dito, fazendo uso de exemplos mais simples, se bem que agora se valha da teoria das *formas*. O princípio em questão é o mesmo, todo contrário provém do seu contrário se bem que, agora, Platão insira um novo detalhe e faça novas observações.

Se todo contrário advém de seu contrário, necessariamente, subentende-se que um pólo advém do outro. Neste caso, a vida provém da morte; a morte, da vida; o mais quente, do mais frio; o menos bonito, do mais bonito, e vice-versa. O novo detalhe, se não bem compreendido, pode conduzir a uma difícil confusão ou, mesmo, a uma contradição de todo o discurso anterior, preterindo, assim, o princípio inicialmente estabelecido. É que Platão aprofundando a questão, salienta

⁸⁰ Ibid, 89e; 90a-b.

⁸¹ Ibid, 90b.

que o próprio contrário não se transforma a si próprio no seu outro contrário. Aquilo que é mais fraco não se transforma, a si próprio, no que é mais forte; a vida não se transforma, a si própria, em morte. Conseqüentemente os dois contrários são impassíveis de mudança. Aquilo que possui determinada qualidade jamais quererá tornar-se de qualidade contrária. O frio, de modo algum, quererá ou poderá tornar-se o quente; “aliás, nenhuma outra coisa deseja, enquanto existe, tornar-se ou ser o seu contrário, mas se retira ou se destrói quando isso acontece⁸²”. Desse modo, cada pólo é, sem dúvida, impassível de mudança de qualidade, se bem que seja passível de destruição.

Ocupemo-nos com esse terceiro ente do qual fala Sócrates após toda uma definição de um princípio. Ele, de fato, insere um novo elemento junto ao jogo dos contrários, ou melhor, capta, além dos dois extremos contrários propriamente ditos, um outro componente, anteriormente despercebido. O que se dá, ao que parece, é apenas mais uma nova conceituação para um dos contrários já existentes, ou, talvez, para o equilíbrio resultante. Tomemos o exemplo do jogo sono-vigília: os que acordam procedem do sono, e os que estão dormindo procedem, automaticamente, do pólo dos despertados. De acordo com o contexto do *Fédon*, é imprescindível haver sempre os dois contrários para que a vida possa prosseguir de modo normal.

Se supusermos que todos passem a dormir sem, contudo, haver o acordar, teríamos um exemplo mais simples de como haveria uma espécie de desastre em decorrência da falta de equilíbrio. Se todas as pessoas do mundo passassem dormin-

⁸² Ibid, 102e-103a.

do, simultaneamente, por doze horas ininterruptas, teríamos o mundo inteiro, conseqüentemente, sem comunicação por um período de um dia. Neste caso, a natureza do mundo, por assim dizer, provida dos dotes dialéticos, providenciou para que uma parte do mundo, onde é noite, durma, enquanto a outra, onde é dia, realize tarefas. O sono é, em si, um pólo e o estar acordado, outro, logo; o que não se encontra acordado, evidentemente, encontra-se dormindo. Se, contudo, o próprio contrário não se transforma, a si próprio, no outro contrário, subentendemos que o sono, significando todos os que dormem, nunca se transforma a si mesmo em estado de vigília. Se tomarmos a hipótese de que todos no mundo durmam simultaneamente, deduziríamos, então, que, neste caso, a vigília torna-se, a si própria, em sono, visto que desaparecera. O argumento do *Fédon*, porém, é que esse estado de vigília, na verdade, apenas para de existir. Se o último homem desperto entrega-se também ao sono, o pólo chamado vigília imediatamente cessa de existir.

De uma certa forma, ainda seria possível entender que o que se dá é a inserção de um outro princípio, o qual não desconsidera o anterior. O primeiro princípio é: das coisas contrárias nascem as que lhe são contrárias⁸³; o segundo: nenhuma “coisa deseja, enquanto existe, tornar-se ou ser o seu contrário, mas se retira ou se destrói quando isso acontece⁸⁴”.

Assim, onde poderíamos localizar esse terceiro objeto, ou aquilo que pretendemos chamar de síntese implícita, ou, mesmo, o equilíbrio? Ainda que descartássemos qualquer ter-

⁸³ Ibid, 70d-e.

⁸⁴ Ibid, 102e-103a.

minologia ou influência hegeliana, entenderíamos, que Platão faz referência a um terceiro objeto. A maneira mais evidente, ao que parece, é identificá-la, exatamente, com o equilíbrio resultante.

A partir do momento em que todo contrário provém do seu contrário, mas que nenhum contrário deseje transformar-se no seu contrário, poderíamos enumerar, sucintamente, de acordo com o exemplo dos contrários sono-vigília, as seguintes perspectivas: cada pólo é um pólo; esses pólos são contrários entre si; esses pólos interagem; cada pólo subsiste com toda sua substância, ou seja, o sono é sempre sono e a vigília é sempre vigília; se todos os seres vivos se decidirem pela vigília, o sono jamais se transformará em vigília; o pólo chamado “sono” envia agentes para o pólo chamado “vigília”, e vice-versa; o sono de cada indivíduo que desperta, de igual modo, não se transforma em vigília, mas cessa de existir; e, finalmente, o próprio equilíbrio. Se quisermos, por ora, perceber, neste exemplo do jogo sono-vigília, essa terceira coisa inserida, aceitemo-la como o equilíbrio da vida dos homens.

É bem verdade que, explicando-se melhor, Sócrates consegue transmitir-nos a sua derradeira lição com um bom êxito. Em síntese, o princípio pode ser expresso do seguinte modo: todo contrário advém do seu contrário, mas essa coisa que advém não se trata desses dois contrários agora em questão e, sim, de um terceiro. Desse modo, subentende-se que essa coisa que advém é contrária apenas a um dos pólos, porque em relação ao outro é igual, ou semelhante. Isso, ao que parece, é o que dá a entender com a demonstração da imortalidade da alma.

Para que alguma pessoa nasça, é necessário que esteja morta. Em outros termos, na concepção de um pitagórico fiel, tudo o que nasce advém de uma outra esfera, na qual jazem os que para nós são considerados mortos. Neste caso, o que Platão chama de morte, como pólo contrário de vida, nada mais é do que o próprio Hades órfico. Portanto, a morte aqui não significa o acontecimento da perda da vida, mas a região onde se localizam todas as almas daqueles que nós consideramos mortos. Todas jazem no Hades com as mesmas qualidades substanciais antes verificadas quando aqui estavam, uma vez que são todas imortais. Neste caso, falta em Platão uma melhor definição desses dois termos. O Diálogo não possui, de fato, uma investigação dialética num ritmo freqüente. O aprofundamento reflexivo-dialético é, com efeito, um bocado intermitente, se bem que profundo nos limitados espaços em que perdura.

A contrariedade vida-morte também poderia ser chamada de contrariedade Terra-Hades, ou estada na Terra versus estada no Hades. O mero fato de nascerem pessoas ou morrerem pessoas trata-se de uma migração circular, de um pólo para outro. Neste caso, a alma migrante, inevitavelmente, advém sempre de um contrário. Até aqui está, portanto, correto o princípio estabelecido, juntamente com o novo detalhe inserido. É que a alma, por si, migra sempre de um pólo para outro, porém o próprio pólo não se torna, ele mesmo, o pólo contrário, ou seja, o Hades permanece Hades e a dimensão da vida dos homens na Terra continua aquilo que é. De igual modo, pode ser dito que todo contrário precisa do seu contrário para subsistir.

Quando retoma a questão e insere o outro detalhe, Sócrates faz uso de diferentes exemplos de contrários e alarga a questão introduzindo qualquer coisa de sua teoria das *formas*. A sua lição torna-se, com efeito, difícil e complexa, o que, então, requer de nós uma leitura atenta e minuciosa. Um contrário, de modo algum, aceita tornar-se o seu contrário. O contrário ora foge, ora cessa de existir quando seu contrário persiste em aproximar-se. O frio, ao ser invadido pelo calor, tenta suportá-lo, mas, se não o consegue, retira-se ou cessa de existir. “E o fogo, por sua vez, ao aproximar-se o frio, retirar-se-á ou deixará de existir, mas nunca se resolverá a aceitar o frio e continuar ao mesmo tempo a ser o que era, fogo e frio”⁸⁵. Nessa passagem do *Fédon*, Platão, ao que parece, trata de *formas* e também de corpos físicos de modo indiscriminado. Quando diz que a neve se retira ou desaparece subentende-se a neve corpórea, uma vez que a *forma* de neve é indestrutível.

Com a inserção da nova regra, Platão já visava realizar, logo em seguida, o desfecho da sua tese de que a psique é indestrutível. O desfecho pode, portanto, ser assim resumido: o que entra num corpo com a pretensão de torná-lo quente é o calor; o que entra num corpo para fazê-lo doente é a doença e o que, de igual modo, entra num corpo para torná-lo vivo é a alma. Assim como o quente não aceita o frio, nem a doença a saúde, a alma também não aceita o contrário do que ela traz consigo. Em outros termos, a alma, a qual contém a vida, jamais aceita o seu contrário, a saber: a morte. E assim segue o raciocínio: o que não aceita a idéia de par é o ímpar, o que não aceita o harmônico é o inarmônico e, por fim, o que não admite a morte

⁸⁵ Ibid, 103d-e.

é o imortal: “Logo a alma é imortal”. Tal raciocínio também já pressupõe que aquilo que é indestrutível, evidentemente, sempre foge quando se aproxima o seu contrário. Neste caso, a neve seria indestrutível caso fugisse sempre que o calor se aproximasse. A alma, de igual modo, foge e subsiste “sem se destruir, escapando à morte⁸⁶”. Para chegar a essa conclusão, Platão, evidentemente, recorre à teoria das *formas*.

Ainda que não queiramos julgar a validade do argumento final, visto que Platão, certamente, quis, do melhor modo possível, concluir coerentemente o seu Diálogo, a sua conclusão, no entanto, fica exposta ao desdém, caso confrontada por um silogismo cuidadoso. Entretanto, o que é muito mais louvável e autêntico em toda essa questão é a reflexão dialética, aliás, a conclusão do Diálogo “vale mais pela argumentação dialética que apresenta do que pelas respostas alcançadas⁸⁷”.

⁸⁶ Ibid, 106 a,e.

⁸⁷ FERRO, 1999:103.

Capítulo III

*A dialética nos
Livros VI e VII da
República*

O Sol, a Linha e a alegoria da Caverna encontram-se numa seqüência direta, visando à complementação um do outro. Estão todos relacionados entre si, o que, portanto, nos leva a analisá-los num mesmo capítulo. “É o próprio texto, efetivamente, que afirma a relação entre os três últimos símiles: do Sol com o da Linha Dividida em VI 509c; e deste último com o da Caverna em VII 517 a-c”.¹

Os símiles do Sol e da Linha Dividida

O Sol é o maior “dentre todos os deuses do céu²”, responsável pela luz que clareia o mundo inteiro. Assim como a *forma* do Bem está para o mundo supra-sensível, o Sol está para o mundo visível. O Sol é exatamente o que Sócrates chama de “filho do Bem”, gerado à sua semelhança e atuante no mundo inferior. Consoante ao Sol que proporciona a geração, o crescimento e alimentação, a *forma* do Bem, de igual modo, proporciona a capacidade de conhecer os objetos inteligíveis e adicionar-lhes o Ser e a essência. O dia assemelha-se muito ao mundo epistêmico, no qual os homens vêm com perfeição, e a noite, ao mundo da *doxa*, onde não se pode enxergar tão claramente.

¹ PEREIRA, 1987:XXVII.

² *Rep.* VI 508a.

Na atuação do Sol ocorre uma concomitante relação entre os olhos, a coisa que é vista, a visão, a luz e o próprio Sol. Cada um, de per si, é alguma coisa diferente; a luz não é o Sol, nem o olho é a visão e, desse modo, cada um é um, porém só há funcionamento quando ocorre relação entre todos os outros. Dentre todos os sentidos, a visão é, na verdade, a que mais se assemelha ao Sol, aliás, o Demiurgo deu-lhe especial atenção no momento em que a modelava. As coisas visíveis são mais bem apreendidas por meio da visão do que por qualquer outro sentido. Desse modo, “são dois os que reinam, um na espécie e no mundo inteligível, outro no visível”³. Outras características do Sol, enquanto alegoria ou símile, abordaremos no capítulo que trata da *forma* do Bem, onde, necessariamente, a questão deve ser retomada.

Quanto à Linha Dividida, temos sobre ela duas importantes descrições, uma no livro VI 509e-510a-e e outra no livro VII 533e-534a. O próprio Platão admite tratar-se de um assunto difícil, o que realmente se percebe quando Gláucon demonstra não estar acompanhando o discurso de Sócrates. É que, no texto, encontramos as expressões: “não percebi bem o que estiveste a dizer” e “compreendo, mas não o bastante, pois me parece que é uma tarefa cerrada, essa de que falas”⁴. Na segunda descrição, deparamo-nos com uma certa correção, mas que se restringe, na verdade, apenas a uma questão de terminologia e, de igual modo, trata-se apenas de uma resumida descrição dos quatro segmentos, e não de um detalhado tratado como o do livro VI. Nesta descrição, a seção da matemática (*διάνοια*) não é classificada como

³ Ibid., VI 509 d.

⁴ Ibid., VI 510b; 511c.

ciência e, sim, como um mundo intermediário entre os dois principais mundos, o da ciência e o da opinião. Foi em razão desse detalhe, com efeito, que Platão daria o nome de *episteme* (ἐπιστήμη) ao quarto segmento. Interessa-nos, entretanto, como ponto de referência, apenas a descrição do livro VI, visto que é exatamente por este modo que ela é, em geral, abordada pelos principais platonólogos. Vejamos, então, o próprio texto da *República* pertinente à primeira descrição:

Supõe então uma Linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma seção, a das imagens. Chamo imagens (εἰκόνας), em primeiro lugar, às sombras (σκιάς); seguidamente, aos reflexos nas águas, e aquelas que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes e a tudo mais que for do mesmo gênero, se estás a entender-me [...]. Supõe agora a outra seção, da qual esta era imagem, a qual nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefatos [...]

Acaso consentiria em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber (γνωστόν), assim está a imagem para o modelo? Aceito-o perfeitamente.

Examina agora de que maneira se deve cortar a seção do inteligível (νοητοῦ) [...]. Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio (ἀρχήν), mas para a conclusão (τέλευτήν); ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das idéias [...]. Portanto, era isto o que eu queria dizer com a classe do inteligível, que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens os próprios originais dos quais eram feitas as imagens pelos objetos da seção inferior, pois esses também, em comparação com as sombras, eram considerados e apreciados como mais claros.

Compreendo que te referes ao que se passa na geometria e nas ciências afins dessa.

Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível (νοητοῦ), daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética (διαλέγεσθαι δύναιμι), fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar à conclusão (τελευτήν) sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias. Compreendo, mas não o bastante, pois me parece que é uma tarefa cerrada, essa de que falas, que queres determinar que é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialética (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) do que pelas chamadas ciências, cujos princípios são hipóteses; os que as estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento, e não pelos sentidos; no entanto, pelo fato de as examinarem sem subir até ao princípio, mas a partir de hipóteses, parece-te que não têm a inteligência desses fatos, embora eles sejam inteligíveis com um primeiro princípio. Parece-me que chamas entendimento e não inteligência (νοῦν), o modo de pensar dos geômetras e de outros cientistas, como se o entendimento (διάνοια) fosse algo de intermédio entre a opinião e a inteligência (νοῦν).

Aprendeste perfeitamente a questão [...]. Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência (νόησις), no segundo, o entendimento (διάνοια); ao terceiro entrega a fé (πίστις), e ao último a suposição (ἐκκασία), e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos têm de verdade.⁵

Mais adiante, no livro VII 533c-d, procurando elucidar melhor o símile da Linha, Platão falará na dialética como destruidora de hipóteses, o que, de acordo com Reeve, não se trata de desprezá-las e, sim, de reformulá-las. A dialética é não-hipotética pelo fato de ser capaz de defender-se contra toda outra objeção dialética⁶. Na concepção de N. Pappas, as hipóteses significam asserções não comprovadas. A geometria, na

⁵ Ibid., VI 509 d-511 e.

⁶ REEVE, 1988: 77.

Antigüidade, era incapaz de satisfazer as aspirações platônicas; nem mesmo a geometria euclidiana, mais tarde, iria satisfazê-las. O debate em torno da Linha tem, na verdade, muito a ver com a insuficiência da matemática. Considerando que a deficiência da matemática é a sua ausência de provas, Platão estaria, então, apelando para a dialética como solução, ou seja, como fundamento filosófico. Esse “princípio de tudo”, o qual não admite hipóteses, seria uma espécie de “superaxioma”, do qual toda verdade sobre as *formas* e sobre a matemática poderia ser derivada⁷.

González, por sua vez, comenta que a destruição das hipóteses significa não uma falta de certeza por parte dos matemáticos, e, sim, uma ambigüidade, ou seja, uma falta de habilidade para explicar aquilo que já está pressuposto. Um geômetra, ao inferir que um triângulo possui 180 graus, não infere algo incorreto, entretanto ele não é capaz de demonstrar nem o triângulo que está em sua mente, tampouco o triângulo sensível⁸. Robinson, na sua *teoria da intuição*, diz que o método dialético da ascensão, descrito na *República*, na verdade, já havia sido abordado no *Fédon* e o dito princípio não-hipotético tratar-se-ia, com efeito, de uma intuição⁹.

Afirma ainda González que o conhecimento da verdadeira natureza de um triângulo ou de qualquer outra *forma* é, de fato, inseparável do conhecimento do Bem. Quando um matemático define as propriedades de um triângulo, ele não

⁷ Philosophers work by finding increasingly powerful principles until they reach this axiom, then “go back down again” to prove the truth of those lower principles that mathematicians had accepted as postulates. PAPPAS, 1995:143-144.

⁸ GONZÁLEZ, Francisco J. *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston: Northwestern University, 1998: 240.

⁹ ROBINSON apud GONZÁLEZ, 1998:222.

está pensando num triângulo específico, anteriormente visto ou imaginado, e, sim, num triângulo *ideal* em sentido *deôntico*, porém ele precisa inquirir na natureza do Bem pressuposta nessa capacidade *deôntica* para poder conhecer de modo perfeito esse triângulo. A capacidade dialética que conduz além das hipóteses trata-se da aquisição da clareza, a qual torna possível a idealização necessária não apenas do triângulo, mas também do par, do ímpar, do quadrado, etc, e torná-los todos mais do que meras hipóteses¹⁰.

Na segunda descrição da Linha Dividida, após longa deliberação sobre as chamadas ciências de prelúdio, temos, então, as seguintes palavras de Sócrates:

Domo-lhes por diversas vezes o nome de ciência, segundo o costume; porém, na verdade, precisavam de outra designação, mais clara do que a opinião, mas mais obscura do que a de ciência, já a definimos como entendimento em qualquer ocasião anterior; no entanto, a disputa não é, me parece, acerca do nome, quando temos de examinar questões de tal envergadura, como as que nos aguardam [...]. Bastará pois, continuei eu, que, como anteriormente, chamemos ciência (ἐπιστήμην) a primeira divisão, entendimento (διάνοιαν) à segunda, fé (πίστιν) terceira, e suposição (εἰκασίαν) à quarta, e opinião às duas últimas, inteligência às duas primeiras, sendo a opinião relativa à mutabilidade (γένεσιν) e a inteligência à essência (οὐσίαν). E, assim como a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião, e como a inteligência está para a opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição.¹¹

¹⁰ GONZÁLEZ, 1998: 233

¹¹ Ibid, VII 533d-e;534a. Eis a passagem de 533e; 534a no original: Ἄρ᾽σκεῖ οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὡσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ ξυναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὃ τι οὐσίαν πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὃ τι νόησιν πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν.

É possível, então, perceber que, agora, aparece um outro termo para o segmento mais elevado. No livro VI, ele usa o termo *νόησις*, traduzido por *inteligência*, e no livro VII, prefere *ἐπιστήμη*, que se traduz por *ciência*¹². Tal permuta se dá, de acordo com o contexto, pela rigorosa necessidade de se distinguir o quarto segmento dos outros três. Para explicitar melhor, poderíamos, de acordo com a segunda descrição, formular o problema do seguinte modo: há, fundamentalmente, dois mundos, o inteligível e o sensível, ou *noeta* e *doxasta*, mas não epistêmico e *doxasta*.

O inteligível, por sua vez (*noeta*), subdivide-se em *ἐπιστήμη* e em *διάνοια*, do que, obviamente, subentende-se que a *ἐπιστήμη* também é inteligível (*noeta*), porém a *διάνοια* não é epistêmica (conhecimento). Se dissermos mundo epistêmico e mundo *doxasta*, surge-nos a dúvida, uma vez que a *διάνοια* não é ciência. É necessário salientar que não pretendemos aqui expor nenhuma nova interpretação dessa alegoria da Linha e sim meramente apresentar aquilo que Platão trata na *República*. Além disso, a preocupação de Platão também está relacionada com uma terminologia mais precisa para a *dianoia* (*διάνοια*) e não para a *noesis* (*νόησις*); ele pretende classificá-la melhor enfatizando que ela não é ciência. Podemos perceber a sua indiferença quanto à mudança do nome do quarto segmento por meio da expressão: “como anteriormente, chamemos ciência (*ἐπιστήμη*) a primeira¹³”. Eis o trecho que mostra a sua preocupação em definir melhor as “ciências” de prelúdio: “Demo-lhes por diversas vezes o nome de ciência, segundo o costume; porém [...], precisavam de outra designação¹⁴”.

¹² Cf. GUTHRIE, 1995: 510.

¹³ *Rep.* VII 533e.

¹⁴ *Ibid.*, VII 533e.

Vejamos, nas três páginas que se seguem, os três gráficos que retratam a alegoria da Linha Dividida:

A Linha descrita no livro VI 511d

	νόησις
	διάνοια
	πίστις
	εἰκασία

É nesse trecho, no final do livro VI da *República*, que encontramos a clássica descrição da alegoria da Linha Dividida.

A Linha descrita em 533d-e; 534d

	ἐπιστήμη
	διάνοια
	πίστις
	εἰκασία

Nesta passagem, quase no final do livro VII, Platão retoma a alegoria da Linha Dividida, mencionando novamente os quatros segmentos. Aqui, Platão está preocupado em esclarecer que a matemática e os outros estudos que a acompanham e que constituem a διάνοια não podem ser classificados como ciência.

A Linha de acordo com as duas descrições

Mundo exclusivo das <i>formas</i>	νόησις (razão intuitiva; ciência)	ἐπιστήμη (ciência)	mundo inteligível εἰδία
Mundo da matemática e dos demais estudos de prelúdio	διάνοια (entendimento ou razão discursiva)	nem ἐπιστήμη nem δόξα	
Mundo verdadeiro	todos os seres vivos e toda espécie de artefatos,	πίστις (fé)	mundo visível φανειαί
Mundo não verdadeiro	sombras, reflexo na água; nas coisas lisas e polidas e noutros semelhantes	εἰκασία (suposição ou ilusão)	

O mundo da δόξα é relativo à mutabilidade e o mundo inteligível é relativo à essência. Assim como “a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião e como a inteligência está para a opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição”. *Rep.* VII 533e-534a. O esquema acima é baseado tanto na primeira como na segunda descrição, o que significa que está elaborado de forma complementar, obedecendo, assim, apenas à descrição da *República*.

Vejamos, à luz do próprio texto da *República*, o significado dos quatro segmentos da Linha Dividida. Neste caso, basear-nos-emos sempre na primeira descrição, conforme os estudiosos da *República* normalmente o fazem. Vejamos a partir da esfera do sensível, ou seja, de modo ascendente:

A suposição (εἰκασία) e a crença (πίστις) pertencem à esfera do sensível¹⁵ e o entendimento (διάνοια) e ciência (νόησις), à do inteligível. Nos dois primeiros, reina o filho, isto é, o Sol; no outro, o próprio Bem. A *eikasia* é a parte mais ínfima e ocupa-se, em primeiro passo, com a sombra; depois, com as projeções refletidas na água e, em seguida, com os reflexos nos artefatos lisos.

Qual a razão da sua classificação tão diminuta? As sombras ou as imagens refletidas em todo tipo de espelhos não são as próprias coisas, como qualquer pessoa é capaz de perceber; são, portanto, meras projeções, se bem que, às vezes, produzidas com nítidas semelhanças. Ao analisar a *pistis*, o segundo segmento, entenderemos melhor a própria *eikasia*, pois estão inteiramente relacionadas e compõem o mundo visível. A *pistis* representa “as coisas mesmas” do mundo visível, ou seja, as coisas que projetam as imagens, por exemplo, o homem que projeta a sua sombra. Enquanto esta é a *eikasia*, o homem é, ele mesmo, a *pistis*: “Supõe agora a outra seção (a da *pistis*), da qual esta era imagem, a qual nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefatos.”¹⁶

Desse modo, o próprio mundo sensível é dividido em duas partes, sendo uma verdadeira e a outra, em certo sentido, não¹⁷. Observe-se que, por exemplo, as sombras de um homem ou de uma árvore não são reais, mas o são o homem e a árvore. Estes são, por assim dizer, apalpáveis, e aquelas,

¹⁵ Platão não dispensa muito tempo à εἰκασία, a qual se ocupa com as imagens (εἴδωλα, εἰκόνες); todavia, ao próprio símile do Sol, como também o da Linha, lembra González, Platão chama de εἰκόνες. GONZÁLEZ, 1998:219.

¹⁶ *Rep.* VI 510 a.

¹⁷ *Ibid.*, VI 510a.

meras cópias. Não podemos, entretanto, confundir a questão aqui em razão de um simples descuido. A sombra, conforme já foi visto, é, sem dúvida, uma sombra; logo é alguma coisa, ela existe. Portanto, em certo sentido, é verdadeira, ou melhor, verdadeiramente é uma sombra. Entretanto não é uma árvore ou um homem, com quem se parece. Com efeito, uma sombra imita aquilo por quem é projetada; outrossim, a sombra ou qualquer outra imagem jamais poderia existir sem a coisa que a projeta.

Agora vejamos os dois¹⁸ segmentos da esfera do inteligível. Na seqüência, temos a *dianoia* (διάνοια), que é representada principalmente pelas *ciências* matemáticas. Aliás, Platão possui uma simpatia tão profunda por essa *ciência* que, conforme veremos, empregará um tempo bem considerável ao descrevê-la. Lembremo-nos de que, na entrada da sua academia, encontravam-se os dizeres “aqui só entram os geômetras¹⁹”. Neste segmento, a psique serve-se de objetos sensíveis, mas como se fossem imagens, e é forçada a investigar por meio de hipóteses. A psique segue uma caminhada até a chamada *conclusão*, aliás, esse é o seu limite. Outros detalhes da *ciência* matemática e, conseqüentemente, da própria *dianoia* serão mais bem abordados logo em seguida.

Por fim, vejamos a *noesis*, o segmento superior da Linha Dividida. Nesse estágio, agora, a psique faz uso da própria *ciência* dialética, a *ária* principal; faz uso das hipóteses²⁰, mas

¹⁸ Platão, ao discorrer sobre os dois objetos do mundo *noeta*, comenta Guthrie, ocupa-se muito mais com as duas respectivas operações da mente do que com os próprios objetos. Para Guthrie, os dois objetos, na verdade, parecem tratar-se dos mesmos, porém vistos de diferentes métodos e diferentes graus de entendimento. GUTHRIE, 1995: 509.

¹⁹ PIETTRE, 1996:66.

²⁰ *Rep.*VI 510b.

não como princípios e, sim, como hipóteses²¹ mesmo, as quais servem como degraus e pontos de apoio ao raciocínio. Por meio delas, a psique consegue caminhar até um certo trecho onde não será possível mais nenhuma hipótese. Esse é o patamar e o fim²² da peregrinação do raciocínio, é o estágio chamado “princípio de tudo”, do qual deve, então, regressar, fixando-se em todas as conseqüências que, porventura, decorrerão, e terminar a descida na chamada *conclusão*, que, aliás, é o mesmo ponto onde a *dianoia* se limita. Observe-se que, de fato, esse retorno não faz uso de qualquer dado sensível, mas passa de *forma em forma* e conclui em *formas*²³.

A visão do cientista, diz Reeve, é parcial; a do dialético, é universal e unificada, esse, aliás, é o caráter ou a condição que permite ao dialético o acesso ao primeiro princípio. O caminho ascendente da dialética consiste em desenvolver a união de todas as teorias do mundo sensível, produzido pela matemática. E do mesmo modo que a ciência matemática, a dialética faz uso das justificações que parecem óbvias para todos; ela está com um pé no mundo visível e outro no mundo inteligível. Mas, diferentemente das ciências matemáticas, que não suportam seguir além do senso comum e terminam em figuras, a dialética trata as hipóteses como hipóteses mesmo, as quais, a despeito de empíricas, devem ser incorporadas na dialética.²⁴

²¹ Ibid., VI 511b.

²² Tanto Platão como Aristóteles parecem querer mostrar que o termo *ἐπιστήμη* é derivado da palavra grega que significa “estar parado em”, “chegar a uma paragem” e, assim, explicam a intelecção no sentido de chegar a uma paragem. PETERS, 1974:151.

²³ *Rep.* VI 510 b.

²⁴ REEVE, 1988: 76-77.

A concepção de Platão em relação às ciências

Vejam, sucintamente, antes de analisar as ciências de prelúdio, a ousada concepção platônica quanto à função que cada uma delas deveria possuir. A sua função, de acordo com a *República*, diverge completamente da do ponto de vista vulgar. Neste detalhe da sua doutrina, Platão é, sem dúvida, um tanto radical visto que acredita que não existe outro meio para chegar ao seu objetivo. É necessário que tanto a aritmética como a geometria, a estereometria e a astronomia sejam utilizadas com a finalidade de fazer a psique olhar para o supra-sensível. Sócrates, abordando a astronomia, demonstra essa sua determinação ao censurar rigidamente o seu colega Gláucon, chegando a ser um tanto sarcástico ao dizer que o astrônomo, ao olhar para cima, na realidade, está olhando para baixo, exatamente pelo fato de estar olhando apenas com os olhos sensíveis. “Julgo que o estudo metódico de todas estas ciências que analisamos, se atingir o que há de comum e aparentado entre elas e demonstrar as afinidades recíprocas, contribuirá para a finalidade que pretendemos, e o nosso esforço não será vão; caso contrário, será inútil²⁵”.

A Matemática e as outras ciências de prelúdio

De acordo com Giovanni Reale, os números matemáticos realmente são imóveis e eternos tal como as *formas*, entretanto eles são muitos da mesma espécie; possuem um caráter daquilo que é sensível e daquilo que é inteligível, como é típico de sua condição de intermediário (μεταξύ). O

²⁵ *Rep.* VII 531 c-d.

mesmo, pode ser dito das figuras geométricas, que, podem ser várias, por exemplo, muitos triângulos ou muitos quadrados²⁶. É interessante lembrar que outra coisa é o número *formal*, que é único. Há, por exemplo, uma *forma* de 3, da qual o 3 aritmético participa. Os números *formais* são a essência dos números aritméticos, e não podem se submeter às operações matemáticas; por exemplo, não é possível somar a *forma* de 2 com a *forma* de 3, visto se tratar de números metafísicos, imóveis e imutáveis²⁷.

Os números matemáticos, por outro lado, não sendo *formas*, estão passíveis às operações e são trabalhados de maneira diversa. São, por conseguinte, inteligíveis, mas não são *formas*. Para os gregos antigos, o número dava uma noção de relação, o que lhes proporcionava um olhar plástico e, então, uma busca por perfeição. O que significa que é por meio do número, pelo cálculo, que se chega à medida perfeita, o que se podia notar nas várias esferas da vida, na escultura, na geometria, na ética e, obviamente, na metafísica²⁸. Piettre também concorda que os entes matemáticos não são *formas*, pois são relativos, ao passo que aquelas são absolutas²⁹.

Pretendendo ilustrar a natureza abstrata da matemática, Pappas lembra que, quando acrescentamos sete cadeiras a um outro grupo de cinco cadeiras, evidentemente, passamos a ter doze cadeiras. Contudo, tal processo não visa, essencialmente, tratar sobre cadeiras e, sim, da propriedade de números, os quais são invisíveis. E um geômetra, quando usa um gráfico no quadro-negro, apenas o faz na condição de que está a tratar de

²⁶ REALE 1994: 98.

²⁷ Ibid., p. 94.

²⁸ REALE, 1994: 95-96.

²⁹ PIETTRE, 1996: 28-29.

imagens; ele parte do sensível, porém trabalha com o gráfico invisível em seus raciocínios. Analogamente, ao utilizar um espelho para se barbear, uma pessoa o usa como auxiliar para realizar uma tarefa em si mesmo, e não no mero reflexo que está no espelho³⁰. O raciocínio do geômetra não é, com efeito, “sobre o círculo ou o quadrado, mas sobre este ou aquele círculo ou tal ou qual quadrado. O objetivo da matemática é a ordem e a medida. Em outras palavras, mediante seus processos e sua prática, a matemática nos revela um mundo ordenado, medido, hierarquizado e harmonioso que nos impele a conceber um mundo distinto da realidade sensível, superior em retidão e beleza”³¹.

As *figuras* (matemáticas) são inferiores às *formas*, principalmente porque estas são imutáveis e únicas, ao passo que aquelas são muitas³². É importante que nos detenhamos um pouco no que tange às ciências matemáticas e observemos o panegírico que lhes prestou o autor da *República*. Na sua deliberação para encontrar a ciência ou o estudo (μάθημα)³³ que fosse capaz de permitir a contemplação do Bem, Sócrates, de antemão, percebe que, necessariamente, tal μάθημα precisaria

³⁰ PAPPAS, 1995:141.

³¹ PIETTRE, 1996: 28-29.

³² Eis como Reeve interpreta as passagens 525d-526b da *República*: Mathematicians make fun of those who identify the one with some visible or tangible unit, since any such unity, having many parts, will be many as well as one. But at the same time, their own account of the one allows for the existence of many ones, each without parts, and each identical to all the others. And that view is just as beset by aporiai as the view they disparage. So mathematics leads us in the right direction by forcing us to countenance theoretical entities or intelligibilia, but it does not take us all the way to our destination, because the accounts it gives of intelligibilia are defective, and do not allow us to see the clearly. REEVE, 1998:75-76.

³³ A ginástica não poderia ser porque se ocupa com o corpo, o qual se altera e perece; analogamente a música, a qual é uma réplica da ginástica e proporciona “por meio da harmonia, perfeita concórdia, não a ciência, por meio da ritmo, a regularidade”. *Rep.* VII 522a.

ser uma daquelas que nos convidam à reflexão. O raciocínio que Platão põe na boca de Sócrates é, com efeito, um raciocínio nada fácil de ser compreendido. No próprio texto, Sócrates diz à Gláucon: “Não entendeste nada do que eu disse”³⁴ e mais adiante Gláucon diz: “Não atinjo”³⁵. O raciocínio, de qualquer modo, trata da questão da unidade e da multiplicidade, da relação de ambas. O objetivo é, sem dúvida, encontrar a ciência que possui a capacidade de conduzir a psique até o Ser. Eis o raciocínio de Sócrates:

Os objetos que não convidam o espírito à reflexão, esclareci eu, são todos aqueles que não conduzem simultaneamente a sensações contrárias; os que conduzem, coloco-os entre os que convidam à reflexão [...]. Afirmamos que estão aqui três dedos, o mínimo, o indicador e o médio [...]. Cada um deles parece igualmente um dedo, e sob este aspecto, não faz diferença alguma que seja visto no meio ou na extremidade [...]. É que [...] em nenhuma ocasião a vista lhe indicou ao mesmo tempo que um dedo fosse algo diferente de um dedo [...]. E quanto à grandeza e à pequenez, acaso a vista as distingue suficientemente [...]? E, do mesmo modo, o tacto em relação à espessura e à finura, moleza e dureza? [...]. Ora não é forçoso que, em tais circunstâncias, a alma fique perplexa ante o significado de uma sensação de dureza e de moleza no mesmo objeto [...]? É natural, portanto, em tais circunstâncias, que a alma, em primeiro lugar apele para o entendimento e a inteligência e tente examinar se cada uma destas informações diz respeito a uma coisa ou duas [...]. Ora nós dissemos que a vista via a grandeza e a pequenez, não como coisas separadas, mas misturadas [...]. E para clarificar o assunto, o entendimento é forçado a ver a grandeza e a pequenez, não misturadas, mas distintas, ao invés da visão [...]. E foi assim que designamos o inteligível e o visível.³⁶

³⁴ *Rep.* VII 523b.

³⁵ *Ibid.*, VII 524d.

³⁶ *Ibid.*, VII 523b-e; 524 a-c.

Após expor esse pensamento, Sócrates percebe que a questão da *unidade* é de muita relevância e assim toma interesse pela investigação da ciência do cálculo e, em seguida pelas demais que também se ocupam com o número. Essa é, então a ciência comum, da qual se utilizam as demais ciências, e também aquela que é necessário aprender entre as primeiras³⁷.

A aritmética deve ser ensinada ao guerreiro por causa da tática e ao filósofo para atingir a essência, se bem que o próprio guardião seja as duas coisas³⁸. Essa ciência ajuda a psique “a discorrer sobre os números em si, sem aceitar jamais que alguém introduza nos seus raciocínios números que tenham corpos visíveis e palpáveis³⁹”. Platão salienta que as pessoas que nasceram para o cálculo também nasceram para todas as outras ciências, e os que estudaram geometria diferem de quem não a estudou⁴⁰. A geometria deve ser cultivada tendo em vista o saber, pois ela é o conhecimento do que existe sempre⁴¹. Logo, do mesmo modo que a aritmética, ela é capaz de forçar a “alma para aquele lugar onde se encontra o mais feliz de todos os seres⁴²”.

A *dianoia*, efetivamente, representa algumas ciências, dentre elas a matemática, que, no seu conjunto, são chamadas de “prelúdio” de uma outra canção muito mais especial, que só mesmo o dialético poderá entoar: a *noesis* ou ciência dialética propriamente dita. Vejamos, sucintamente, de acordo com Piетre, essas ciências de prelúdio, que, pela ordem, são:

³⁷ “Aquela modesta ciência” Ibid., VII 522c.

³⁸ Ibid., VII 525b.

³⁹ Ibid., VII 525d.

⁴⁰ Ibid., VII 526b; 527c.

⁴¹ Ibid., VII 527a-b.

⁴² Ibid., VII 526e.

aritmética, geometria (estereometria⁴³), astronomia e harmonia. “A aritmética permite enumerar os seres unos, distintos uns dos outros, onde o testemunho confuso e contraditório dos sentidos revela seres ao mesmo tempo unos e múltiplos [...]. A geometria nos leva a conceber seres eternos e imutáveis⁴⁴”. Todas, paradoxalmente, deveriam possuir um objetivo distintamente filosófico, isto é, deveriam voltar-se para uma senda metafísica, em sentido platônico.

Sócrates deplora o seu mau uso, reconhecendo que a quantidade de filósofos verdadeiros⁴⁵ e autênticos é uma minoria, o que, de um certo modo, explica essa inconveniência. A astronomia é uma ciência muito nobre, pois trata daquilo que de mais belo existe neste mundo sensível: os ornamentos celestes. Contudo, são muito inferiores aos verdadeiros, os quais “se apreendem pelo raciocínio e pela inteligência, mas não pela vista⁴⁶”. A harmonia “na Antigüidade, significava a disposição, o tipo de sons contidos no interior de uma escala musical e de uma sucessão característica de intervalos (de tons e semitons)”⁴⁷. O seu uso pelo filósofo, de igual modo, não deve se limitar a fins meramente práticos, mas deverá visar à busca “do belo e do bom”⁴⁸.

⁴³ De acordo com Piettre, a estereometria, para os gregos antigos, era o que hoje se entende por geometria do espaço. PIETTRE, 1996:67.

⁴⁴ Ibid. 1996:41.

⁴⁵ Na concepção de Jaeger, um exemplo típico desse matemático convertido às causas filosóficas é encontrado na pessoa de Teeteto. “No Diálogo do mesmo nome, além de pintar o novo tipo de matemático filosófico [...], Platão revela [...] outro problema: o de saber como é que o homem educado na matemática alcança, pela via da refutação dialética, a meta do conhecimento filosófico. E não se deve considerar um puro acaso que a personagem principal do Teeteto seja, além de Sócrates, um jovem matemático ávido de saber e com dotes criadores”. JAEGER, 1995: 910.

⁴⁶ *Rep.* VII 529d.

⁴⁷ PIETTRE, 1996:71.

⁴⁸ *Rep.* VII 531 c.

É possível perceber a complexidade dessas ciências e, também, a dificuldade que o próprio Platão teve ao tratá-las. Observe-se que a estereometria, por exemplo, ainda estava em fase de nascimento na ocasião em que a *República* estava sendo escrita e sequer possuía um nome. Eis como Sócrates reconhece a aridez da sua missão: “É com problema, portanto, que nos dedicaremos à astronomia, tal como à geometria; e dispensaremos o que há no céu, se quisermos realmente tratar de astronomia, tornando útil, de inútil que era, a parte naturalmente inteligente da alma”⁴⁹. Sócrates coloca a astronomia numa posição, porém, depois, transfere-a.

O panegírico que ele presta à ciência matemática é, de fato, muito considerável, contudo tanto ela como todo o conjunto das outras que a acompanham possuem o seu limite de poder e capacidade. “Os matemáticos, os geômetras, os astrônomos e os teóricos da música sabem raciocinar no contexto de suas disciplinas, mas não possuem a arte de explicar os argumentos num debate sobre as demais coisas⁵⁰”. O limite desse pacote de *ciência* é o que Platão então denomina de conclusão (τελευτήν). Além do mais, ela sequer pode ser classificada como ciência (ἐπιστήμη), motivo pelo qual Platão prefere dar-lhe um outro nome, *διάνοια*⁵¹, que, para o português, pode ser traduzido como “entendimento”. Etimologicamente, supõe-se *διά* e *νοῦς*, pelo fato de se encontrar entre a *δόξα* e a *νοῦς*⁵². Transcrevamos aqui uma passagem importante na qual Platão alude à dialética, à *dianoia* e às outras duas do mundo sensível:

⁴⁹ Ibid., VII 530 b-c.

⁵⁰ PAVIANI, 1988: 829.

⁵¹ *Rep.* VII 533d.

⁵² PEREIRA, 1989:316.

E também que a capacidade dialética (διαλέγεσθαι δύναμις) é a única que pode revelá-lo a quem tiver prática das ciências que há pouco enumeramos, o que não é possível por outro processo? Também isso merece manter-se.

Esta afirmação, disse eu, ninguém no-la contestará, a de que é este um outro método, que tenta, em todos os casos, apreender, por processo científico relativo a cada objeto, a essência de cada um. As outras artes todas tem em vista as opiniões e gostos dos homens, ou foram criadas todas para a produção e composição, ou para cuidar dos produtos naturais e artificiais. Quanto às restantes, aquelas que dissemos que apreendem algo da essência, a geometria e suas afins, vemos que, quanto ao Ser, apenas tem sonhos, que lhes é impossível ter uma visão real, enquanto se servirem de hipóteses que não chegam a tocar-lhes, por não poderem justificá-las.⁵³

A *dianoia*, portanto, não é nem conhecimento nem opinião, mas algo intermediário⁵⁴. Os objetos da *dianoia* são proposições que espelham as *formas* em conceitos abstratos, que, como tais, adquirem conteúdo apenas quando ilustrados pelos objetos sensíveis. Na concepção de González, a *dianoia* sintetiza aquilo que o *Fédon* e o *Ménon* já haviam abordado⁵⁵. O primeiro passo, comenta Reeve, para chegar ao conhecimento é um passo que se distancia das *qualidades* e *modos* visíveis para se aproximar do inteligível, do estrutural, das propriedades matemáticas ou *figuras*. A ciência matemática deve ser capaz de, seguramente,

⁵³ *Rep.* VII 533a-c. A dialética, neste contexto, consiste em know-how. Salienta Gonzalez: “[...] when Sócrates criticizes the mathematicians for failing to give no account of the numbers and figures they postulate, what he is criticizing is not their failure to prove these things, but their inability to explain them in the give and take of dialectical discussion (...). Though they know that the triangle drawn in the sand before them is not what they really have in mind, this is the only kind of triangle which they really understand. The idea of a triangle remains empty for them unless it is given some sensible content. GONZÁLEZ, 1998: 224, 228-229.

⁵⁴ REEVE, 1988: 72.

⁵⁵ GONZÁLEZ, 1998: 220.

encontrar algum tipo de verdade se suas justificações de propriedades são compensadoras⁵⁶.

Estudos superiores⁵⁷

No contexto dos livros VI e VII, as palavras Ser, Bem, ciência e dialética, às vezes, confundem-se entre si. É realmente possível que ora identifiquemos a *forma* do Bem com o Ser e ora os distingamos. De igual modo, ora identificamos a dialética com o próprio segmento último da Linha, ora como um método à parte. É bem verdade que, enquanto “o programa de estudos preparatórios, simples prelúdios da dialética, é muito pormenorizado, não possuímos informações (suficientes) quanto aos estudos de que se ocuparia o aluno da dialética”.⁵⁸ Observe-se que em 505a a própria *forma* do Bem é, ela mesma, “a mais elevada das ciências”⁵⁹.

Em 534e, Sócrates, no entanto, chama a dialética (διαλεκτική) de “cúpula das ciências” e “o fastígio do saber”. E, por outro lado, a dialética, por si, é um caminho (μέθοδος) e a faculdade (δύναμις) única que culmina na *forma* suprema do Bem. Mas, de qualquer modo, fica evidente, de acordo com o contexto dos livros VI e VII, que no término da peregrinação é que se contempla o Bem: “Pois segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem”⁶⁰. Ao

⁵⁶ REEVE, 1988: 73.

⁵⁷ Vide “a mais apurada das educações” *Rep.* VI 503d; “estudos superiores” (μέγιστα μαθήματα) *Rep.* VI 504a e “ciência que é a mais elevada”. *Rep.* VI 504d.

⁵⁸ FOULQUIÉ, 1978:21.

⁵⁹ “ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μεγιστον μάθημα” *Rep.* VI 505a.

⁶⁰ *Rep.* VII 517b.

formular a metáfora da Linha, a nenhum dos segmentos isoladamente, Sócrates chama de dialética mas quando discursa, deixa entender que o quarto segmento, em sentido estrito, seja identificado com ela⁶¹. O texto deixa claro que é apenas no quarto segmento, na *noesis*, que se dá a atuação da dialética, uma vez que o terceiro é apenas prelúdio e os outros dois sequer são inteligíveis.

Poderíamos dizer que, em certo sentido e não essencialmente estrito, a dialética é a própria *noesis*, visto que *διαλεκτική* compreende, também, uma assim chamada série de estudos (*μάθημα*). Em outros termos, a *noesis* está contida na dialética, a qual é também um método e na linguagem da alegoria da Linha, é, por excelência, o modo de conhecimento mais puro, o que equivale a dizer, evidentemente, que a *noesis* é conhecimento em sentido estrito e está essencialmente relacionada com a verdade (*ἀλήθεια*). A partir de 531, no livro VII, vemos que Sócrates se preocupa, de fato, em distinguir a ária principal do prelúdio. “Esta afirmação, disse eu, ninguém nê-la contestará, a de que este é um outro método, que tenta, em todos os casos, apreender, por processo científico relativo a cada objeto, a essência de cada um”⁶². Nessa distinção vemos, de igual modo, que essa ária irá também se identificar, surpreendentemente, com a antiga dialética socrática: “Estabelecerás então para eles a lei de que devem sobretudo aplicar-se à educação pela qual se tornarão capazes de interrogar e responder de maneira mais sábia?”⁶³.

⁶¹ PEREIRA, 1987: xxxiii.

⁶² *Rep.* VII 533b.

⁶³ *Ibid.*, VII 534 d.

Ao tratar da importante precaução quanto à permitir a dialética aos jovens, vemos que tratam, realmente, da capacidade madura e sábia da argumentação. Observe-se que, a partir de 538 no livro VII, o termo normalmente traduzido por dialética é *λόγος*, no original, e não *διαλέγεσθαι*. De acordo com Robinson, a dialética, na verdade, acaba por tornar-se tão dogmática quanto a matemática. Como queria Platão, esta última não era capaz de dar explicações, porém a dialética também acaba por não conseguir, o que, conseqüentemente, fá-la um outro dogma criado pelo Filósofo⁶⁴.

A alegoria da Caverna

Esta célebre alegoria possui muitos significados, em várias escolas e épocas. Antes de qualquer coisa, é um símbolo de toda a filosofia platônica; não foi concebida com a intenção de ocultar e, sim, de explicitar. É que, para discorrer sobre uma doutrina como essa, Platão levava em consideração os devidos cuidados pedagógicos.

Entre outras interpretações, essa alegoria foi tomada pelos cristãos significando a conversão religiosa. E ainda dentro do próprio contexto da *República*, possui uma conotação política, a qual pode muito bem ser expandida quando analisada deste prisma.⁶⁵ Eis o próprio texto:

Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente;

⁶⁴ ROBINSON apud GONZÁLEZ, 1998: 379.

⁶⁵ Cf. REALE, 1994:293, 296-299.

são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos 'robertos' colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles [...]. Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor; como é natural, do que os transportam, uns falam, outros seguem calados [...]. Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras (σκίαι) projetadas pelo fogo na parede oposta na caverna?

Como não? [...].

E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando alguns dos transeuntes falasse, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava? [...]. De qualquer modo, afirmei, pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos [...]. Considera pois [...] o que aconteceria se [...] alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz [...]. Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que lhe mostravam? [...]. Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

Seria assim, disse ele.

E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos? [...]. Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras (σκίαι), depois disso, para as imagens (εἰδωλα) dos homens e dos objetos, refletidos na

água, e, por último, para os próprios objetos (ὑστερον δε αυτά). A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia [...]. Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol (ἥλιον) e de o contemplar, não já a sua imagem (φαντάσματα) na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar.⁶⁶

Da sua libertação até ao ponto mais elevado, existem os seguintes objetos vistos: primeiramente, as sombras; depois, as estátuas que os transeuntes conduzem; em terceiro, o ex-prisioneiro é forçado a olhar para a fogueira; em quarto, escala a caverna e, então, novamente, contempla sombras, porém sombras das coisas mesmas e não mais das estátuas, ou dos modelos em geral conforme os via. De igual modo, a luz que produz as novas sombras são os próprios raios solares. Logo em seguida, contempla as imagens refletidas⁶⁷ na água e, depois, as próprias coisas, por exemplo, os homens, as árvores etc. Depois poderá olhar para o céu durante a noite e contemplar a luz dos astros e, finalmente, será capaz de fitar o próprio Sol. Em síntese, eis as etapas da contemplação:

1. As sombras das estátuas dentro da caverna .
2. As próprias estátuas;
3. A fogueira dentro da caverna ;
4. Sombras das coisas reais fora da caverna;
5. Imagens dos homens refletidas na água.
6. O próprio homem (ou outras coisas reais);
7. Os astros durante a noite;
8. O próprio Sol.

⁶⁶ *Rep.* VII 514 a-516b.

⁶⁷ Cf. REALE, 1994:297.

Em 517 a-c é o próprio Platão quem dá a interpretação da alegoria da Caverna: a prisão da caverna corresponde ao mundo visível; a luz da fogueira dentro da caverna, à força do Sol e a escalada da caverna ao mundo superior, à ascensão da psique ao mundo inteligível.

A analogia entre a Linha e a Caverna

Veremos aqui uma analogia, do ponto de vista da concepção do prazer e dos desejos, tratada por Reeve em seu livro *Philosopher-Kings*. É necessário, neste caso, que observemos, previa e ligeiramente, a sua terminologia. Reeve adota determinados termos para algumas palavras, cuja tradução já havia recebido, por tradição, nomes totalmente difundidos. A sua análise da *República*, fundamentada na teoria do prazer e focalizada na psique, leva-o a concluir, sem dúvida, um trabalho deveras heterodoxo, aliás, conforme ele próprio o admite⁶⁸. A *República*, sugere Reeve, precisa ser analisada como um todo⁶⁹, visto que um texto dela pode ser associado com outro, não importando que esteja no fim ou no início do livro. Reeve também trabalha a alegoria da Linha, considerando sempre que os seus quatro segmentos não representam apenas uma única psique,⁷⁰ assim, como a escalada da caverna, por seu turno, também não significa um galgar em inteligência⁷¹.

⁶⁸ REEVE, 1988: p. xii.

⁶⁹ Ibid., p.xiii.

⁷⁰ “[...] they are closely similar both in internal structure and in psychological role. First, the things are set over all systematically connected to a single thing, the o good itself. Second, each of them is a complex power which consists of a cognitive component, intelligence, and a conative component, which is either an appetitive, a spirited or a rational desire. The latter component focuses the former on the distinctive type of property the complex power itself is set over. Finally, each power is the complete psychological power, both cognitive and conative of one of the psychological types (...). The powers are not the component faculties of a single psyche, but the complete “mind frames” of psyche of different types”. Ibid., p.56.

⁷¹ Ibid., p. 57.

O termo εἶδη, na verdade, já parece em 402 b-c, no livro III, com um significado distinto do das conhecidas *formas* platônicas. Sócrates discorre ali, por exemplo, sobre “formas de temperança”, num sentido de “forma”, “espécie”, sem conotação metafísica⁷². A essas “formas” exatamente, Reeve dá o nome de “modes”, as quais já possuem suas respectivas imagens, que, por sua vez, serão chamadas de *qualities* e, visto serem elas do mundo sensível, deverão ser aplicadas à parte visível da Linha Dividida. Sobre o termo “figura”, também presente na sua obra, observa Reeve, que não são poucos os que admitem a existência dela na *República*, entre os quais o próprio Aristóteles. Essas *figuras* são múltiplas enquanto as *formas* são únicas. Se há apenas uma *forma* de F, existem muitas figuras de F.

Na verdade, Reeve cria determinados termos visando facilitar a sua análise da *República*⁷³. Ao invés dos termos tradicionais, normalmente empregados nos quatro segmentos da Linha, Reeve chamará ao mais elevado (νόησις) de *pensamento dialético*; ao das ciências de prelúdio (διάνοια), de *pensamento científico*; à crença (πίστις) chamará “folk-wisdom” e, por fim, ao segmento das imagens (εἰκασία), “perceptual-thought”. Essas novas terminologias tornam-se necessárias em virtude do mal-entendido que a tradução tradicional sugere ao nos levar a pensar que se trata, em questão, de apenas uma psique⁷⁴. De modo sucinto, a analogia entre os quatro segmentos da Linha

⁷² Cf. também PEREIRA, 1987: 134.

⁷³ REEVE, 1988: 54-55.

⁷⁴ Ibid., 58. “[...] the objects arrayed on the Line must be related as follows: qualities are images of models of figures; modes are models of figures; and figures, and hence their models and images as well, are caused by the good itself, which is a structure rational of forms. Thus the objects over which the powers are set over all systematically related to the good itself”. Ibid., 57. Na εἰκασία, há as qualidades de F, na πίστις, modos de F, na διάνοια figuras de F e na νόησις, a própria forma de F, o F em si. REEVE, 1988: 56.

e os quatro estágios da escalada da caverna pode ficar assim formulada⁷⁵: O “perceptual-thought” (εἰκασία)⁷⁶ corresponde ao prisioneiro no fundo da caverna, o qual é amante da comida, bebida e do sexo; ele contempla apenas *qualidades*. O “folk-wisdom” (πίστις)⁷⁷ corresponde ao ex-prisioneiro, mas que ainda se encontra dentro da caverna, logo, o que ele contempla são *modos*. O *pensamento científico* (διάνοια)⁷⁸ corresponde ao estágio do prisioneiro, fora da caverna, o qual é amante da honra; ele contempla *figuras*. O *pensamento dialético* (νόσις)⁷⁹ corresponde, finalmente, ao habitante livre, fora da caverna; é o amante do saber e pode contemplar diretamente as *formas*, isto é, a coisa em si.

A ascensão de acordo com os tipos de desejos

De acordo com Reeve⁸⁰, na ascensão da caverna ocorrem quatro estágios fundamentais, dois dentro da própria caverna e dois fora. O primeiro refere-se ao próprio prisioneiro atado, conforme ilustrado na *República*; o segundo é aquele em que o homem está livre dentro da caverna; o terceiro estágio é o homem do lado de fora, no entanto, é um prisioneiro fora da caverna e o quarto, finalmente, trata-se do homem completamente livre, fora da caverna. Respectivamente, equivalem-se em: o primeiro possui desejo

⁷⁵ Ibid., p. 56-57.

⁷⁶ Ibid., p. 56. Nota, quanto a algumas dessas terminologias de Reeve, optamos por deixá-las no próprio inglês para, assim, evitar uma versão incoerente, ainda que correta na ótica literal. Existem alguns termos até muito simples, conforme sabemos, mas que, ao serem traduzidos, não aprazem a todos.

⁷⁷ REEVE, 1988: 57.

⁷⁸ Ibid., p. 57.

⁷⁹ Ibid., p. 57.

⁸⁰ Ibid., p. 52.

não necessário; o segundo, desejo necessário; o terceiro, é classificado por Reeve como *spirited-desire* (irascível) e o quarto possui desejo racional⁸¹.

Os prisioneiros no fundo da caverna, os *bound cave-dwellers*⁸², acham-se atados e limitados pelo seu desejo não-necessário, visto não receber qualquer espécie de treino ou ensino; porém, aquele que está livre e ainda reside na caverna é integrante do grupo dos *unbound cave-dwellers*⁸³, está limitado por seu desejo necessário; o prisioneiro, agora fora da caverna, é integrante dos *bound daylight-dwellers*⁸⁴ e é limitado pela *aspiration* ou *spirited desire*⁸⁵; e o que, finalmente, é livre fora da caverna se insere entre os "*unbound daylight-dwellers*⁸⁶" e é o único totalmente livre, o qual seria, por assim dizer, limitado pelo prazer racional.

O "*bound cave-dweller*", quando treinado numa arte, ou na música e na ginástica, é liberto de seus desejos não necessários e, então, pode "voltar o pescoço, andar e olhar para a luz⁸⁷". Se isso ocorrer, ele se tornará em "*unbound cave-dweller*" e poderá, então, tanto permanecer neste estágio como prosseguir. Se prosseguir, precisará escalar o caminho íngreme da caverna, para o que é imprescindível o treino sistemático em música, ginástica e matemática para se livrar de seus desejos necessários. Se, então, lograr a subida, tornar-se-á um *bound daylight-dweller*. Agora, já fora da caverna, para poder galgar mais um nível, precisará ser educado pela

⁸¹ Ibid., p 51-52.

⁸² Ibid., p. 51.

⁸³ Ibid., p.51.

⁸⁴ Ibid., p.51.

⁸⁵ Ibid., p.51.

⁸⁶ Ibid., p.51-52.

⁸⁷ *Rep.* VII 515c.

dialética e pela prática em administrar a polis (πόλις). Para libertar-se até mesmo das *bounds of aspiration*, terá de buscar, na medida do possível, apenas o necessário para sustentar sua vida. E progredindo, então, no quarto estágio, tornar-se-á um *unbound daylight-dwellers*⁸⁸.

⁸⁸ REEVE, 1988:51.

Capítulo IV

A forma do bem

A forma do Bem descrita na República

Seria muito importante observar aqui sobre a relação entre os termos “Bem” e “Belo”, os quais aparecem em algumas passagens dos Diálogos com conotações semelhantes, tais como no *Lísis* 216d assim como no *Banquete*. Aliás, neste último, o discurso de Diotima reverencia o Belo na mesma proporção em que Sócrates reverencia o Bem na *República*. Por esse motivo, ambos são aqui empregados como sinônimos, se bem que atentamos para que cada um deles esteja adequado em seu respectivo contexto. De acordo com Jaeger, o Belo e o Bom constituem “dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos gregos funde numa unidade, ao designar a suprema *arete* do Homem como ‘ser belo e bom’ (καλοκαγαθία).¹

Gláucon, ainda nas primeiras partes da *República*, já havia antecipado algumas espécies de bem, que, de acordo com o contexto, não se referem, de fato, ao Bem metafísico e, sim, ao bem no seu sentido cotidiano. Uma é aquela espécie que as pessoas desejam, não visando a uma outra consequência, senão àquele próprio Bem; por exemplo, a alegria e o prazer, os quais são buscados para o momento presente e são bons em si; a outra espécie é a que almejamos por si mesmo e também pelas suas consequências, tais como a sensatez, a vista e a saúde;

¹ JAEGER, 1995: 745. Cf. REALE, 1994:308.

a terceira é aquela espécie que, de fato, é benéfica apenas nas suas conseqüências, visto que a sua prática requer sacrifícios, por exemplo, a ginástica e a dieta que se usam no tratamento das doenças. Nós não os praticamos por amor a eles mesmos, mas às suas conseqüências².

É, entretanto, em 504d, no livro VI da *República*, que Sócrates começa o interessante tratado acerca do bem em sentido metafísico³. De início, ele e seus interlocutores já percebem a dificuldade do tema e a sua circularidade. Para muitos, o Bem é o prazer, e, para alguns, é o conhecimento, porém esses, quando interrogados sobre o que seja o conhecimento, acabam cometendo uma certa redundância porque dizem que é “o saber do bem⁴”, o que é explicitamente ridículo. Por outro lado, os que o definem com o prazer se contradizem, porque concordam que há prazeres bons e maus; logo, isso significa que ele seja bom e mau ao mesmo tempo. E ainda uma outra dificuldade ocorre quando alguém censura outrem por não conhecer o bem e, no entanto, começa a falar como se aqueles que o ignoram já o conhecessem⁵.

Ora, se o próprio Bem é a causa de todo conhecimento, como poderia ele mesmo ser objeto do conhecimento? Apenas em dizer “conhecimento do bem” já o transformamos em objeto do conhecimento. De acordo com González, conhecimento do Bem, necessariamente, constitui-se em conhecimento do conhecimento.⁶ Aqui há, evidentemente, ainda, uma circula-

² *Rep.* II 357 a-d.

³ Para Jaeger, o conhecimento do Bem não é uma operação da inteligência, e, sim, a expressão consciente do homem interior. JAEGER, 1995:565.

⁴ *Rep.* VI 505c.

⁵ *Rep.* VI 505 b-c.

⁶ GONZÁLEZ, 1998: 217.

ridade, porém não viciosa, uma vez que se trata apenas da questão que envolve conhecer o Bem na condição de que o conhecimento em si seja *goodlike*.⁷ Para González, a dificuldade em torno do Bem aparece na *República* da mesma forma como aparece nos demais Diálogos, diferindo, apenas, que na *República* aparece uma certa solução⁸. Conhecendo o Bem, nós também conhecemos o conhecimento, pois o conhecimento, com efeito, é *goodlike*. Na verdade, ao conhecer o Bem, nós conhecemos algo mais do que conhecimento. Nós conhecemos as *formas* por meio de idealização, e o Bem é o princípio que faz tal idealização possível⁹. Se quiséssemos dar um nome para esse tipo de conhecimento que envolve o fato de conhecer o próprio Bem, não haveria outro nome melhor, diz González, do que “conhecimento dialético”¹⁰.

É bom lembrar que o Bem é uma *forma*, aliás, a mais elevada de todas. O panegírico que lhe é dirigido é, às vezes, tão requintado que, de fato, deixa transparecer uma espécie de divindade e, por pouco, até um monoteísmo. Tal como a *forma* do Bem, Deus, sendo bom, jamais pode ser a causa de todas as coisas, conforme crê o vulgo, mas é apenas o causador das coisas boas. Aquilo que é bom em momento algum será prejudicial, mas sempre bom; logo, o Bem nunca é a causa do mal.

⁷ Ibid., p. 218.

⁸ Eis como González formula uma questão para o problema: “Knowledge is not identical with the good, but neither can it have the good as a mere object external to itself. What exactly, then, is the nature of the relation between knowledge and the good in what is called “knowledge of the good”? Socrates provides a clear answer: the relation is best described by saying that knowledge is ‘goodlike’ (ἀγαθοειδῆ, 509 a)” Ibid., p. 217-218.

⁹ Ibid., p. 218.

¹⁰ Ibid., p. 218.

E de igual modo, Deus, consoante às *formas*, é imutável, de modo que não pode se tornar pior nem melhor, pois já é perfeito. Essa é, aliás, a razão de Platão censurar as histórias nas quais Deus se metamorfoseia¹¹. Ele chega a ser mais elevado que a própria justiça, que, aliás, está contida no próprio título do Diálogos em questão. Chega a suplantiar também a temperança, a prudência e a fortaleza, em síntese, é mais elevado que as próprias virtudes cardeais. O Bem, de acordo com Pietre, “designa Deus, termo supremo do conhecimento e garante a verdade desse conhecimento. Entretanto ele não designa um deus mitológico, astral, ou um objeto de culto determinado¹²”.

Na concepção de Reale, ele é o Deus impessoal no contexto platônico¹³. Nickolas Pappas, entretanto, assegura que, para Platão, a *forma* do Bem não se trata de Deus e, sim, de uma *Forma* de “Formidade”, isto é, uma *Forma* de *formas*. No vocabulário do livro V, uma *forma* é aquilo que é, porém a *Forma* do Bem é aquela que está acima do Ser, o que quer dizer que ultrapassa todas as outras *formas*¹⁴.

Enfim, a *forma* do Bem é o objeto último do conhecimento filosófico. Sem a visão dele no ápice da procura da verdade, a filosofia não poderia alcançar uma visão em conjunto. Qualquer ser vivente, por menor que seja, sempre procura o bem próprio. Neste caso, ele visa se reproduzir e perpetuar a vida. “Cada um de nós deseja o Bem, mas se limita a um bem estreito (o bem da saúde, das honras, o bem material). O bem da alma só

¹¹ *Rep.* III 381c.

¹² PIETTRE, 1996: 31.

¹³ REALE, 1994:150.

¹⁴ PAPPAS, 1995:137-138.

pode elevar-se à contemplação do Bem. E tal objetivo constitui, para o filósofo, o fim último da ciência, isto é, a dialética¹⁵.

Quando Sócrates discursa, seus interlocutores estão assaz curiosos e ávidos por ouvi-lo sobre tão intrigante assunto. Sócrates hesita em prosseguir, mesmo sob a insistência de seu amigo Gláucon, exatamente a quem ele declara ser incapaz de acompanhá-lo, em decorrência da complexidade do tema. Adimanto não esconde a sua curiosidade: “Mas quanto a esse estudo mais elevado e ao objeto que lhe atribuis, julgas que alguém te largará sem te perguntar qual é¹⁶?”

Poderíamos possuir tudo, ou quase tudo, porém, se nos faltasse apenas o Bem, vantagem nenhuma teríamos, ou seja, nada ganharíamos se possuíssemos multidões de coisas, não sendo elas boas. De igual modo, poderíamos conhecer tudo quanto há, mas, se não conhecêssemos a *forma* do Bem, proveito nenhum teríamos¹⁷. Na sua descrição sobre o Bem, Sócrates deixa transparecer um discurso e um estilo, mais ou menos, esotérico. Na verdade, o calar socrático em relação à *forma* do Bem subentende-se uma espécie de esoterismo. Neste caso, estamos falando do silêncio dos filósofos pitagóricos, de quem Platão, com efeito, herdou o seu esoterismo¹⁸.

Nas partes finais do livro VI e no início do VII, Sócrates esquiva-se da definição desse ser tão enigmático, ou seja, protela e, depois, então, resolve expor não sobre o Bem, mas sobre o Filho do Bem, o Sol. Eis que o Sol é o senhor da vida e do bem no mundo sensível, o causador das estações e dos anos

¹⁵ PIETTRE, 1996:30-31.

¹⁶ *Rep.* VI 504e.

¹⁷ *Ibid.*, VI 505 a-b.

¹⁸ GUTHRIE, 1995: 35, 526.

etc. Caso alguém capacitado e entendido no assunto quisesse nos falar diretamente sobre esse Bem, provavelmente ficaríamos com os olhos completamente ofuscados, ou talvez cegos, o que quer dizer que nada compreenderíamos. A essa explicação sobre o Filho do Bem Sócrates chama de juro, enquanto que o capital, o próprio Bem, fica assim adiado: “Recebei portanto este juro e este filho do Bem em si”.¹⁹

Aprofundando a questão ainda mais, Sócrates admite, paradoxalmente, que o Bem é mesmo mais elevado que o próprio Ser²⁰. Tudo isso “é uma transcendência tão divinal”²¹, diz Gláucon, e insaciável que era por sabedoria, pede ao mestre para retomar o assunto do Sol, mas é nesse momento que Sócrates inicia uma outra alegoria, a da Linha, e logo na seqüência, a da caverna. Provavelmente, o maior paradoxo que daí decorre é a afirmação de que o Bem seja superior ao próprio Ser ou de que ambos não sejam o mesmo. Essa declaração é, sem dúvida, uma questão bastante difícil. Aqui, ao que parece, Platão realmente nega que a *forma* do Bem seja o Ser, do mesmo modo que nega que o próprio Sol seja a geração. De acordo com White, se a *forma* do Bem causa as outras *formas* e as torna seres, isso não significa que a própria *forma* do Bem seja o Ser. Estamos tratando, sem dúvida, de uma exceção na opinião geral de Platão quanto à causalidade²². Tal declaração também pode significar o início de uma mística teológica. Seria exatamente essa passagem que mais tarde Plotino usaria para elevar o Bem ao princípio divino²³.

¹⁹ *Rep.* VI 507a.

²⁰ *Ibid.*, VI 409 b-c.

²¹ *Ibid.*, 509c.

²² “Contrary to the general rule, he is saying, from the fact that the Form of Good is the cause of the being of others Forms it doesn’t follow that the Form of Good is the Form of Being”. WHITE, 1995:180-181.

²³ PAPPAS, 1995:137.

Considerando, ainda, o caráter ontológico da *forma* do Bem, seria importante citar aqui a análise de Francisco González em torno da leitura de três outros autores: Wieland, Ferber e Ebert. As três podem ser complementadas, bastando apenas acoplá-las, ou seja, recorrer a uma quando a outra não bastar. A leitura principal de Wieland é a de que o Bem não é um objeto de um conhecimento teórico, mas de um conhecimento que governa o uso do conhecimento de qualquer objeto, ou seja, trata-se de um conhecimento prático. Para González, entretanto, o Bem em Platão não é meramente um princípio prático; é, antes, uma realidade objetiva. Essa insuficiência é contornada por González com a leitura de Ferber e Ebert, para quem as *formas* são *ideais*, isto é, não apenas são as coisas que são, mas as coisas que deveriam ser. As *formas*, a princípio, são *normas* e não apenas as *idéias* em sentido tradicional; são *deonta* e não apenas *onta*. As *formas* são, portanto, diferentes *normas*, porém o Bem é a *forma* que possibilita a existência e a inteligibilidade de uma *norma*. A concepção de Ebert, diz González, é de que a *forma* do Bem tem, antes, a função de excluir e não de determinar. A *forma* do Bem exclui as imperfeições e é responsável pela revelação dos conceitos que então funcionam como *norma*²⁴.

No Diálogo *Hípias Maior*, Platão também trata do Belo. Ali, o interlocutor de Sócrates, cujo nome leva o título do Diálogo, é indagado sobre o que seja o Belo²⁵. Suas respostas, quase todas, consistem de exemplos por meio dos quais a opinião comum também compreende por viver eticamente bem e feliz.

²⁴ GONZÁLEZ, 1998: 213-215.

²⁵ A música, como uma maneira excelente de se educar, culmina exatamente no seguinte ponto: no amor ao belo. *Rep.* III 403c.

Sócrates, estulto como sempre, refuta todas as respostas do célebre sofista e procura deixar claro que o que lhe interessa é uma resposta, mais ou menos objetiva, que não se utilize de exemplos e na qual não haja nenhum indício de contradição. Quase todas as respostas de Hípias foram, com efeito, inteligentes, mas não conseguiram convencer um Sócrates assaz metafísico para o seu tempo. Hípias, naturalmente, irrita-se e acusa Sócrates de se ocupar com uma reflexão sem utilidade prática. Sócrates, por sua vez, não dá uma definição sobre o Belo, mas fica boquiaberto por perceber que uma pessoa tão sábia como Hípias e que vive ensinando por toda Hélade sobre coisas grandiosas não saiba dizer o que seja o Belo, uma questão tão primordial.

Até aqui podemos perceber que, de certo modo, nenhuma resposta clara tivemos e que Platão, com muita habilidade, escapa e não define uma de suas grandes doutrinas²⁶ e, conseqüentemente, termina um bocado insuficiente. Se, na *República*, a aporia não aparece, a insuficiência ou, talvez, uma não determinada explicação parece substituí-la. Guthrie, aliás, observa que a tão sublime ascensão da caverna, a qual culmina na contemplação da *forma* do Bem, na verdade, não foi percorrida nem mesmo por Sócrates. O que Platão faz em determinadas passagens da *República* é tentar explicar em termos filosóficos aquilo que na sua formação é, de fato, pitagórico. As características tão requintadas e absolutas atribuídas à *forma* do Bem, assim como a sua função soberana, têm, na verdade, um peso muito mais religioso do que racional²⁷. Nesta altura, seria importante fazer referência a uma das soluções que os

²⁶ GUTHRIE, 1995: 526.

²⁷ Idem: 510-512.

estudiosos do platonismo apresentam nos dias atuais, a qual se encontra nas chamadas “doutrinas não escritas”.

A forma do Bem de acordo com as Doutrinas não Escritas²⁸

Nesta seção, limitar-nos-emos apenas à questão da *forma* do Bem. Quanto aos detalhes da origem dessa escola e aos argumentos diversos que lhe dão suporte, não nos convém aqui desenvolvê-los. De acordo com a escola de Tübingen, o mistério que envolve a questão do Bem pode ser explicado e resolvido pela conhecida doutrina esotérica²⁹ de Platão, também chamada de “doutrinas não escritas” (ἄγραφα δόγματα). Essa escola foi, de fato, quem resgatou e trabalhou essa teoria e, segundo seus estudiosos, havia para Platão determinadas doutrinas que não convinham à escrita, mas unicamente à oralidade. Essa doutrina visava aos ouvintes da Academia que já se encontravam numa certa altura da iniciação filosófica. A escola de Tübingen³⁰ possui argumentos diversos na comprovação dessa interpretação. Ela fez, por assim dizer, exotérico o que era esotérico. O próprio Aristóteles, no livro da Física, “diz-nos que esses ensinamentos que Platão comunicava só por

²⁸ Convem lembrar que nem todos aceitam esta teoria com muita facilidade. Para Nickolas White, por exemplo, não apenas a *República*, nem todos os Diálogos, como também a própria *graja dogma,qa*, não alcança uma explicação considerável sobre a *forma* do Bem. WHITE, 1984:30; KRAUT, 1997:21-23.

²⁹ De acordo com Cirne-Lima, a Grande Síntese, que falta nos Diálogos escritos, foi transmitida por meio oral. O beco sem saída, a indefinição do jogo dos opostos, a dita ἀπορία, muito comumente atribuída aos Diálogos, explica-se por essa causa, isto é, pela preferência de Platão em não exarar tudo o que sabia. CIRNE-LIMA, 1997: 37-41.

³⁰ Dois grandes nomes dessa escola e, simultaneamente seus pioneiros são: Krämer e Gaiser. REALE, 1994: 11.

meio da 'oralidade' eram chamados 'doutrinas não-escritas' (ἄγραφα δόγματα)³¹.

Dois passagens do *Fedro* e da *Carta VII* são tidas como fortes bases para argumentar que Platão não escreveu sobre determinadas coisas, visto serem por demais delicadas. De modo sucinto, eis os trechos desses Diálogos que soam como prova de que há um Platão esotérico:

De mim pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos [...]. Se me parece necessário deixá-las ao alcance do povo, que poderia haver de mais belo na vida do que divulgar doutrinas tão salutares, e esclarecer os homens sobre a natureza das coisas? Porém não acredito que de tais explicações advenha proveito para ninguém, com exceção de alguns poucos, que com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade [...]. Por isso mesmo, nenhuma pessoa de censo confiará seus pensamentos a tal veículo, principalmente se este for, como é o caso dos caracteres escritos³².

Tu, neste momento e como inventor da escrita, esperas dela, e com entusiasmo, todo o contrário do que ela pode vir a fazer! Ela tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais e não dos assuntos em si mesmos. Por isso, não inventaste um remédio para a memória, mas para a memoração. Quanto à transmissão do ensino, transmites aos teus alunos, não a sabedoria em si mesma mas apenas uma aparência de sabedoria, pois passarão a receber uma grande soma de informações sem a respectiva educação³³.

A intrigante questão da *forma* do Bem teria agora a sua essência revelada: o Uno. Na verdade, o próprio Ser deriva do

³¹ Ibid., p. 20.

³² *Cartas VII* 341c-e; 343a.

³³ *Fedro* 274e-275 a-b.

³⁴ REALE, 1994: 107-108.

Uno, o qual é a medida de todas as coisas³⁴. Aliás, é muito interessante, e também curioso, que o Uno, para essa escola, seja o causador do Bem, do Ser e também da Díade, a qual seria a representante do mal. Se bem que as doutrinas não escritas “não nos diz expressamente que a Díade fosse considerada tal em todos os níveis. Com efeito, seria difícil explicar como, nos níveis inteligíveis, onde a Díade age como princípio de diferença de gradação e multiplicidade, ela possa ser causa do mal em sentido verdadeiro e próprio e, sobretudo, de que tipo de mal [...]. No nível do inteligível, a Díade é causa do negativo somente em sentido paradigmático e abstrato³⁵.

Nesse sentido metafísico, o Uno e a Díade, evidentemente, não significam, respectivamente, o número um e o dois; eles são, por assim dizer, metamatemáticos. A Díade, antes de qualquer coisa, “é o Princípio e raiz da multiplicidade dos seres [...] é uma espécie de ‘matéria inteligível’, ao menos nos níveis mais altos [...]. Além de Princípio de pluralidade horizontal, é também Princípio de gradação hierárquica do real³⁶”. O Uno, a despeito de sua superioridade sobre a Díade, ainda precisa dela para a sua atuação. Atuando sobre a Díade, ele delimita aquilo que é ilimitado.

Reale lembra que o próprio Aristóteles já havia percebido que as *formas* não se enquadram como explicação última³⁷. No primeiro livro da Metafísica, no capítulo VI, ele aborda o pensamento do mestre. Discute o problema dos Primeiros Princípios, dos quais derivam as *formas*, e esboça a estrutura das realidades supra-sensíveis do contexto platônico:

³⁵ Ibid., p. 140.

³⁶ Ibid., p. 86-87.

³⁷ Ibid., p. 84.

Sendo as idéias as causas dos outros seres, julgou por isso que os seus elementos fossem os elementos de todos os seres; e como matéria, são princípios o grande e o pequeno, como forma é o uno, visto ser a partir deles, e pela sua participação no uno, que as idéias são números. Ora, que o uno seja, substância, e não outra coisa, da qual se diz que é uma, Platão afirma-o de acordo com os pitagóricos e, do mesmo modo, que os números sejam as causas da substância dos outros seres. Mas admitir em lugar do infinito concebido como uno, uma díada, e constituir o infinito com o grande e o pequeno, eis uma concepção que lhe é própria, como ainda pôr os números fora dos sensíveis [...]. Se Platão separou assim o uno e os números do mundo sensível, contrariamente aos pitagóricos, e introduziu as idéias, foi por consideração das noções lógicas [...], por outro lado, se ele fez da díada uma segunda natureza, é porque os números, à exceção dos ímpares, dela facilmente derivam como de matéria plástica [...]. Tal é, pois, a conclusão de Platão sobre as questões que indagamos. É evidentemente, pelo que precede, que ele somente se serviu de duas causas: da do 'que é' e da que é segundo a matéria, sendo as idéias a causa do que é para os sensíveis, e o uno para as idéias³⁸.

Considerando a pluralidade das *formas*, surge, com efeito, a necessidade da unificação e delimitação na esfera do inteligível³⁹. Parece, de fato, não se tratar de tarefa simples a solução deste problema, visto ocorrer a existência de *formas* não somente para as substâncias, mas para todas as qualidades, como, por exemplo, o Belo e o Grande. Assim como a multiplicidade das coisas sensíveis se explica pelas *formas* existentes para cada uma, a pluralidade das *formas* também requer uma unificação. Desse modo, surge a necessidade de uma outra

³⁸ Met. A 6 988 a 9-17.

³⁹ REALE, 1994: 84.

metafísica, mais profunda, mais distante ainda do sensível, a qual é constituída pelo Uno e pela Díade indefinida, que são os Primeiros Princípios. Desses, então, procedem as próprias *formas*. Da polaridade entre os Primeiros Princípios derivam os entes, que são uma espécie de síntese “que se manifesta como unidade-na-multiplicidade⁴⁰”.

A forma do Bem via o eros dialético

Se, na *República*, encontramos a dialética um tanto isenta da questão do mito, no *Fedro*, no *Banquete* e também no *Fédon*, vemo-la, entretanto, inteiramente revestida de uma habitual linguagem mítica. A dialética, enquanto Eros, é analisada no plano do sentimento, mas, na *República*, é vista na ótica do conhecimento⁴¹. Aliás, até mesmo na *República* a linguagem mítica não está ausente, se bem que esteja em proporção menor⁴².

Veremos, agora, a concepção da *forma* do Bem e, conseqüentemente, a dialética no *Fedro* e no *Banquete*. Nesses dois Diálogos, os seus personagens estão preocupados com a questão do Amor e cuidam-se para não cometer sacrilégio contra uma divindade tão magnífica, louvando-a da melhor forma que podem.

No *Fedro*, Sócrates ouve o discurso de Lísias, narrado por Fedro e, logo depois, refuta-o. Este, um pouco irritado, obriga-

⁴⁰ Ibid., p. 84-85, 88.

⁴¹ MANON, Simone. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.146.

⁴² A *República* contém, sem dúvida, uma fala mítica, sobretudo, no livro X o qual aborda o tormento dos injustos no além. “His religious terminology in the *Phaedo* is Bacchic, Orphic, and Pythagorean all at once (...). The *Republic* does not use the vocabulary of ecstatic ritual as explicitly as the *Phaedo*, but the general framework is still present in Plato’s mind”. MORGAN, Michael L. *Plato and Greek Religion*. in KRAUT, Michel (Org.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University, 1997. p. 238-239.

-o a fazer um outro discurso melhor do que aquele. Sócrates obedece-lhe e compõe, então, um outro discurso quase no mesmo estilo, isto é, sustentando que se devem fazer favores aos não-apaixonados em detrimento dos apaixonados, uma vez que estes estão sempre destituídos de razão. Porém, logo em seguida, encontramos Sócrates totalmente preocupado e arrependido pelo discurso que acabara de fazer. Disposto a se purificar a qualquer custo, prontifica-se a fazer um outro discurso, sério e comprometido com a verdade. Agora, no entanto, parte por uma outra perspectiva, inversa da dos dois discursos, isto é, do dele e do de Lísias; ele entra para o campo dos iniciados e pretende falar com a ajuda de Deus, ou seja, inspirado, pois, há pouco, Deus havia sido impedido de falar e ofendido por dois simples mortais. “Graças ao delírio, surgiram os ritos catárticos e iniciáticos [...]. Os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura⁴³”.

A linguagem platônica surpreende, pois não só acolhe na filosofia o mito em escala homérica, mas também em escala órfica, onde nem mesmo o delírio é detido. Eis uma interessante passagem do *Fedro*, que pode muito bem representar o aspecto místico de Platão:

[...] o que foi recentemente iniciado e que outrora teve o dom de contemplar muita coisa, esse, quando vislumbra um rosto divino ou qualquer outro objeto que traga a recordação da Beleza, ou um corpo formoso, esse experimenta primeiramente uma espécie de tremor, e depois, uma certa emoção, semelhante à de outrora. Nessa altura volta o olhar para o objeto belo que assim o despertou, e venera-o, como se de um deus se tratasse⁴⁴.

⁴³ *Fedro* 244d; 245b-c.

⁴⁴ *Ibid.*, 251 a.

A beleza física tem a capacidade, quando for o caso, de despertar a dialética no amante virtuoso. O Amor é, obviamente, quem desperta uma paixão profunda no amante, o qual, dia e noite, com determinação, não se desvia do seu intento, a Beleza⁴⁵.

Embora o Amor seja o maior dos prazeres e o mais penetrante, ele atua com moderação e harmonia⁴⁶. A temperança, que sempre deve ser um atributo do verdadeiro filósofo, também faz sua presença na questão do próprio amor. O verdadeiro amante é aquele que é apaixonado sempre, sem intermitência. Com efeito, o termo “paixão” conota o lado emocional e não o racional, porém, quando o fato se dá com um filósofo, ou com qualquer pessoa de bom senso, é de qualidade perene. O verdadeiro amante vê além da beleza física; vê a beleza da psique que habita dentro do corpo. Quando esse verdadeiro amante é um filósofo, quererá ensinar a filosofia ao seu amado⁴⁷. Por conseqüência, tanto o amado como o amante se acharão em plena felicidade.

Se o amante for, de fato, profundamente virtuoso, conseguirá conquistar a alma inteira do seu amado, de forma que este é quem passará a contemplar a beleza daquele, mesmo que não seja belo de corpo. Esse exemplo está muito bem concretizado nas páginas finais do *Banquete*, onde Alcebiades, na condição de amado, termina por fascinar-se pela grandiosa virtude de Sócrates, o amante. Ali, o amado vê, além do corpo, uma tamanha beleza num homem aparentemente feio. A sua

⁴⁵ Ibid., 251 d-e.

⁴⁶ *Rep.* III 403 a-b.

⁴⁷ *Fedro* 252 e.

paixão é tão grande pelo amante que é preciso armar ciladas para poder conquistá-lo.

Sabei que nem a quem é belo tem ele a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar, nem tampouco a quem é rico, nem a quem tenha qualquer outro título de honra, dos que são enaltecidos pelo grande número; todos esses bens ele julga que nada valem, e que nós nada somos [...]. Julgando porém que ele estava interessado em minha beleza, considerei um achado e um maravilhoso lance da fortuna, como se estivesse ao alcance, depois de aquiescer a Sócrates, ouvir tudo o que ele sabia [...].

Eu, então, depois do que vi e disse, e como flechas deixei escapar [...], vesti esta minha túnica, pois era inverno, estendi-me por sob o manto deste homem, e abraçado com estas duas mãos a este ser verdadeiramente divino e admirável fiquei deitado a noite toda [...]. Ora, não obstante tais esforços meus, tantos mais este homem cresceu e desprezou minha juventude, ludibriou-a, insultou-a e justamente naquilo em que eu pensava ser alguma coisa [...]; pois ficai sabendo, pelos deuses e pelas deusas, quando me levantei com Sócrates, foi após um sono em nada mais extraordinário do que se eu tivesse dormido com meu pai ou um irmão mais velho⁴⁸.

Uma vez alcançada a maturidade dialética, o amor torna-se perfeito e belo e, portanto, é capaz de despertar a psique a contemplar aquele outro Belo. A ascensão rumo ao Belo é comparada com a capacidade de voar. As asas crescem de acordo com a contemplação correta de um belo físico:

Do mesmo modo que o sopro ou um som refletido por um corpo sólido e resistente também as emanações da Beleza, entrando pelos olhos, através dos quais se refletem, atingem a alma. Quando seguindo o caminho natural que leva à alma,

⁴⁸ *Banq.* 216 d-e; 217 a; 219 b-d.

ai chega, enche totalmente a alma e as aberturas das asas que, recebendo nova vitalidade, ganha nova plumagem e, por sua vez, a alma do amado fica também cheia de amor⁴⁹.

Os poetas e filósofos verdadeiros são não somente os que amam a psique, mas também os que concebem nela, isto é, os que concebem a virtude. É sobre isso que Diotima faz questão de frisar quando discorre sobre a sua dialética erótica. Vejamos como se dá essa ascensão rumo ao Belo Supremo:

Ora, os interessados devem começar se dirigindo aos belos corpos, amar a um só corpo e gerar belos discursos; depois devem entender que as belezas em todos os corpos são, na verdade, uma só e, em seguida, amar todos os corpos e não mais um só e, então, considerar mais preciosa a beleza da alma que a do corpo. Eis, com efeito, em que consiste proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabem naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo [...]. Que pensamos então [...], se a alguém ocorresse contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes, humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio belo pudesse ele contemplar?⁵⁰

Como se depreende da referida passagem, Platão traça o trajeto para alcançar aquela Beleza através de quatro escalões: “primeiramente, partir-se-á da beleza física; depois da beleza moral; em seguida passar-se-á à beleza intelectual; e finalmente atingir-se-á o Belo absoluto⁵¹”. Diotima, sacerdotisa de Manti-

⁴⁹ *Fedro*, 255cd.

⁵⁰ *Banq.* 211c,e.

⁵¹ FREIRE, 1967: 68.

néia (personagem fictícia de Platão), descreve-o não como belo, imortal, ou rico, aliás, Eros sequer é um deus. Por outro lado, ele também não é mortal, nem feio, pois a sua posição é intermediária entre as duas categorias: ele é um gênio (δαίμόνιον), um ser que intermedeia os homens com Deus (Θεός). Ele é filho de Recurso com Pobreza, de onde é forçoso ser a sua natureza mutatória ou, talvez, por assim dizer, misteriosa, pois, pelo lado materno é um desgraçado e miserável, mas, pelo lado do pai é ávido de sabedoria. Situa-se, pois, exatamente entre a sabedoria e a ignorância.

nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois já o é, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso [...]. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor do belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante⁵².

Assim como o amor carnal promove a imortalidade do corpo, o amor dialético conduz a psique para o mundo das *formas*, as quais são eternas. O amor sexual leva à concepção, à parturição e à criação, o que concorre para a continuação da espécie, aliás, é desse modo que se pode dizer que os homens são imortais. O indivíduo isolado é mortal e desaparece, porém a espécie humana é contínua e imortal, sempre se renovando, sem nunca morrer⁵³. A geração está, portanto, associada a Eros,

⁵² *Banq.*, 204 a b.

⁵³ *Ibid.*, 207 c-d.

o qual estimula os contrários para a cópula, da qual surge a concepção.

É possível, aqui, associar o discurso de Diotima⁵⁴ com o de Aristófanes, que se preocupou em pensar a gênese do desejo. O mito narrado por Aristófanes alude à arrogância dos primitivos humanos e ao castigo de Zeus, ou seja, o surgimento do sexo e do desejo. Foi, sem dúvida, a divisão que provocou o surgimento do desejo. Uma vez dividido pelo Deus, o homem aspirou pela sua metade, pela unidade que lhe pertencia. Platão, então, procura lembrar que o amor tem sua origem na continuidade da espécie, tal como se dá com os animais⁵⁵. “Provavelmente Platão via no amor a lei universal que anima todo o real, daí a função sintética e intermediária que reconhece nele⁵⁶”.

O desejo erótico revela que carecemos do verdadeiro ser e da perfeição. O amor nasce da ambigüidade do sensível, e o lança para o supra-sensível, com quem ele possui certa semelhança. Mas, normalmente, dá-se o contrário e, então, os homens são levados ao despudor. “Nascido para espiritualizar a matéria, o desejo materializa o espírito⁵⁷”. Com efeito, todos os homens, sem exceção, aspiram a essa tão maravilhosa condição; entretanto, qual seria a razão de muitos homens não amarem, ou seja, não quererem ser felizes? Platão mesmo dá a resposta: o amor possui, com efeito, vários aspectos, e cada um deles, normalmente, recebe um nome, mas as pessoas se utilizam do nome genérico, ou seja, do nome que cabe a todos os seus diversos aspectos⁵⁸.

⁵⁴ Na verdade, “todo o discurso de Diotima é uma análise segura da natureza sócrática”. JAEGER, 1995:747.

⁵⁵ MANON, 1992: 140-142.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 142-143.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 144-145.

⁵⁸ *Banq.* 205 a b.

Em geral, todo o desejo daquilo que é bom, assim como o de ser feliz, constitui-se no supremo amor para todo homem. Entretanto, “enquanto uns, porque se voltam para ele por vários outros caminhos, ou pela riqueza ou pelo amor à ginástica ou à sabedoria, nem se diz que amam nem que são amantes, outros ao contrário, procedendo e empenhando-se numa só forma, detêm o nome do todo”.⁵⁹

Num determinado trecho, conforme foi visto, Platão diz que o amante ama o que é belo, mas depois esclarece dizendo que o amor, em primeiro plano, não é o amor do belo, mas da geração e da parturição no belo, com o intuito de ter sempre consigo o belo. O texto, no entanto, é bem claro ao mostrar que o amor ama o belo e a geração simultaneamente: “E é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem. É, de fato, forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o amor”⁶⁰. É típico da natureza, até entre os brutos, que o mortal procure, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal⁶¹.

⁵⁹ Ibid., 205d.

⁶⁰ Ibid., 207a.

⁶¹ Ibid., 207d.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao encerrarmos este estudo sobre a dialética platônica, entre outras considerações, constatamos que, em parte, ela se revelou como aquilo que, no início, podíamos pressupor e, em parte, como algo que, de fato, não pressupúnhamos. Em outras palavras, queremos dizer que nos foi possível um alargamento do tema, a respeito do qual, de início, não supúnhamos tantas outras maneiras distintas de entender.

A princípio, a obra de Platão deve ser analisada no contexto da cultura helênica, da qual ela, de fato, dependeu. Platão utilizou-se dos diversos recursos existentes na cultura helênica, desde os pré-socráticos, dos poetas, assim como das duas tendências religiosas vigentes no período clássico: a olímpica e a órfica. Entretanto, a censura que é feita aos poetas, sem poupar o próprio Homero, e os ataques à sofística contidos nela, e também em outros Diálogos, fazem de Platão um filósofo paradoxal. Nos seus Diálogos, sempre procura situar Sócrates, como um revolucionário equilibrado, ou seja, como um renovador equilibrado entre a tradição e o inusitado. Essa habilidade de situar-se num ponto médio já pressupõe a idéia *apolínia* típica do homem helênico. De igual modo, Platão, por mais ousado que o possa ser, não rompe com a idéia antropocêntrica tradicional.

Quanto à epistemologia dos Diálogos aqui em questão, é, de certo modo, correto dizer que o *Sofista* consiste numa abundante fonte de reflexão. Entre muitas outras características importantes, ele é um Diálogo determinado, isento da

costumeira aporia. Aliás, dentre todos os Diálogos, ele é o mais dogmático e ainda contém a destemida sentença de morte do velho eleata, ou seja, a refutação da ontologia de Parmênides. Contudo, é muitíssimo importante observar, que ainda que seja uma certa refutação, não se trata de uma suplantação. É que a velha noção do Não-ser, no contexto parmenidiano, ou seja, no seu sentido de inexistente, de nada é, de fato, insuperável. Platão, sábia e sutilmente, apenas contorna esse velho dilema, ainda que, ao mesmo tempo, consiga inovar e elaborar genialmente uma nova tese. Não há dúvida de que Platão parte de princípios inteiramente lógico-rationais e se submete às leis do princípio de não-contradição. Contudo, a sua audácia, por vezes, parece comprometê-lo e pô-lo em certos problemas difíceis. Altamente reflexiva é a sua inusitada concepção de *doxa*, apresentada no livro V da *República*. Essa nova noção de *doxa* é, de fato, interessante e muito autêntica, ainda que contenha em si própria o embrião da contradição. A dialética, por sua própria natureza, é constituída dessa flexibilidade ambígua.

Se fizermos uma leitura crítica e objetiva, verdadeiramente, seria difícil não perceber as deficiências nos argumentos platônicos. A conclusão do raciocínio socrático no *Fédon*, por exemplo, deixa muito a desejar enquanto prova da imortalidade da alma. Contudo, a sua reflexão dialética em torno dos contrários é altamente relevante e preciosa enquanto filosofia. É bem verdade que, se alguns argumentos de Platão não forem analisados cuidadosamente, poderão correr o risco de ser eles mesmos enquadrados como sofismas.

A epistemologia da *República* não é tão simples de ser compreendida, pois o próprio texto não é, por si, tão claro e

definido. Alguns temas deste *Diálogo*, tais como a justiça e a felicidade verdadeira, são, de fato, definidos; outros, no entanto, tais como a *forma* do Bem, o princípio de tudo (παντὸς ἀρχήν)¹ e a própria dialética, acabam por permanecer em aberto. Pode-se perceber, portanto, que existem temas isolados que na *República* terminam em aporia. A dialética socrática, conforme vimos, é de finalidade prática, o que, provavelmente, torna-a, mais simples e mais explícita que a dialética propriamente platônica. Esta ainda contém em si os traços da dialética do velho mestre. Platão conduziu-a para um campo ontológico e metafísico; agora, ela é um novo método, o único, capaz de conduzir o verdadeiro filósofo ao princípio de tudo.

É por meio da teoria das *formas* que Platão manuseia e procura expor o seu novo método, aliás, é unicamente no mundo epistêmico que se dá esse método. Na sua ontologia, Platão, a princípio, situa a opinião entre o Ser e o Não-ser. Ela é algo que é e, ao mesmo tempo, não é, o que, inevitavelmente, pode trazer preocupações, se levarmos em consideração o princípio de não-contradição, que Platão, de fato, não nega. Ele fala que é “evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa”². A teoria das *formas* de Platão trouxe uma solução ontológica, e com a alegoria da Linha Dividida e da Caverna, ficaram expostas as etapas dessa ontologia, não tão dualista como muito se pretende. Essas etapas consistem na chamada “dialética ascendente”, a qual parte do ponto mais ínfimo na Linha Dividida e também da caverna. São três importantes metáforas traçadas nos livros VI

¹ *Rep.* VI 511b.

² *Rep.* IV 436b.

e VII, por meio das quais, Platão faz Sócrates discorrer sobre a sua epistemologia, o Sol, a Linha e a Caverna porém, cada uma é retomada em algum dos seus detalhes para efeito de complemento do discurso em questão. A alegoria do Sol, isoladamente, parece ter ficado um pouco aquém da sua finalidade de desdobrar uma teoria. Na verdade, o próprio Sol é chamado de “juro” e “filho do Bem”, aliás, um juro cujo capital nunca é pago. Seria muitíssimo importante lembrar que, na *República*, após uma tão grande deliberação em torno da dialética, Platão não nos transmite nenhuma definição nova.

Encontramos, por assim dizer, uma espécie de suspense que Platão insere na exposição de Sócrates ao desenrolar a teoria da dialética sem, contudo, apresentar novidades³. Foi possível perceber que o próprio Platão admite a obscuridade e a dificuldade do tema. Basta notar que o próprio tratado é deveras longo e, de igual modo, ele põe na boca de Gláucôn algumas expressões que demonstram essa dificuldade. A busca pela ciência capaz de ascender ao *princípio de tudo* ocupou uma parte significativa do livro VII. A matemática parecia ser essa ciência, porém, após muita deliberação, ficou decidido que o seu alcance não é lá tão elevado e que o nome de ciência não lhe é adequado. A ciência única capaz de efetuar esse trajeto é a ciência dialética, a qual se identifica, às vezes, com a própria *noesis* (νόσις), em cuja esfera apenas atuam as *formas*.

De um certo modo, poderíamos também dizer que a *República* define a *forma* do Bem e o método dialético dentro dos limites da linguagem. Numa certa passagem, o método

³ Cf. JAEGER, 1995: 910.

dialético ainda parece ser definido como a trajetória percorrida na ascensão da caverna⁴. Quanto à *forma* do Bem, a sua única definição só é mesmo descrita pela escola de Tübingen, por meio da doutrina não escrita de Platão. Contudo, independentemente da sugestão dessa escola ou, mesmo, de qualquer outra, ainda seria muito importante lembrar o valor científico da aporia platônica. É que o calar socrático ante a pergunta de Adimanto a respeito da *forma* do Bem pode, por outro lado, tornar-se numa medida prudente.

A analogia entre a dialética no *Sofista*, na *República*, no *Banquete* e no *Fedro* é de fato, indiscutível. Nos três últimos, encontramos a referência do Bem/Belo e do modo correto de alcançá-lo. O Eros que Diotima descreve, na condição de gênio, situa-se entre o homem e a divindade e é ele próprio um filósofo. Tanto no *Banquete* quanto no *Fedro*, encontramos a típica linguagem mítica de Platão. Ocorre neles, inicialmente, um raciocínio simples e místico, porém, aos poucos, ascende para uma dimensão metafísica.

Assim, compreendemos também que a dialética, oriunda do solo helênico, teve o seu progresso com o passar dos séculos. A dialética, enquanto tema de filosofia, não se esgota no tempo, o que significa que o trabalho em questão não desdobrou, sem dúvida, todos os detalhes existentes. Os detalhes são vastos e aí estão para se tornar objetos específicos, ou outros temas dentro do campo dialético. Em síntese, as teses platônicas não são satisfatórias, como, de fato, nenhuma outra tese de qualquer outro pensador, em sentido absoluto, também não o é.

⁴ *Rep.* VII 532b; Cf. JAEGER, 1995:911.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Platão

PLATO. *Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.

PLATÃO. *Diálogos - Banquete - Fédon - Sofista - Político*. 4. ed., Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. *Fedro*. 4. ed. Lisboa: Guimarães. 1989.

_____. *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, v. I e II, 1980.

_____. *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, v. III e IV, 1980.

_____. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. *Apologia de Sócrates, Críton*. Brasília: UNB, 1997.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1947. 12.v.

Obras sobre Platão e filosofia grega

ARISTÓTELES, *Metafísica*, livros I e II. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BOCHENSKI, I. M. *A filosofia contemporânea universal*. São Paulo: Herder, 1968.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1997. BRUN, Jean. *Sócrates, Platão e Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes* 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

FERRO, Mário; TAVARES, Manuel. *Análise das obras Górgias e Fédon de Platão*. Lisboa: Presença, 1999.

FINE, Gail. *Knowledge and Belief in Republic 5-7*. In Gail Fine (Org). *Metaphysics and Epistemology*. New York: Oxford University, 1999.

FOULQUIÉ, Paul. *A Dialética*. [s.l.]: Europa-América, 1978.

FREDE, Michael. *The literary for of the Sophist*. In; GILL C; McCABE, M.M. (Org). *Form and argument in late Plato*. Oxford: University Press, 2000. p. 135-151.

FREIRE, Antônio. *O pensamento de Platão*. Braga: Livraria Braga, 1967.

GONZÁLEZ, Francisco J. *Dialectic and Dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston: Northwestern University, 1998.

GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek Philosophy. Plato: the man and his dialogues earlier period* Cambridge: Cambridge University Press, v. IV, 1995.

HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Melhoramentos, [1980?].

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MORGAN, Michael L. *Plato and the Greek Religion*. In KRAUT, Richard. (Org.). *The Cambridge Companion to Plato*. 5. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MANON, Simone. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PAPPAS, Nickolas. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 1995.

OWEN, G. E. L. *Plato on not-being*. In; Gail Fine (Org). *Metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University, 1999.

PAVIANI, Jayme. *Dialética e linguagem em Platão*. *Veritas*. Porto Alegre, v. 40, n 160, p. 729-739, 1995.

- _____. *Escrita e Linguagem em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- _____. A gênese da Dialética em Platão. In: BOMBASSARO, L.C.; PAVIANI, Jayme (Org). *Filosofia, lógica e existência*. Caxias do Sul: Educs, 1997. p. 97-104.
- _____. Identificação dos Processos dialéticos em Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 817-841, 1998.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário. grego-português e português-grego*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1997.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. In: *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1974.
- PHILONENKO, Aléxis. *Lições platônicas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- PIETTRE, Bernard. *A República, livro VII*. 2.ed. Brasília: UnB, 1996.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994, v 2.
- _____. *Para uma nova uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.
- REEVE C. D. C. *Philosopher-Kings: a argument of Plato's Republic*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: Nacional, 1967. v. 1.
- SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Presença, 1973.
- WATANABE, Lígia Araújo. *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1996.
- WHITE, Nicholas P. *A companion to Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett, 1984.

Questões essenciais da dialética em Platão

Lutecildo Fanticelli



O leitor atento e sensato da epistemologia platônica, ao concluir a leitura de alguns Diálogos, tende, certamente, a perceber que o embate dialético empreendido deixa alguns indícios de fragilidade. Algumas vezes é possível perceber na dialética uma forte analogia com a própria sofística, ou seja, com o seu próprio alvo de ataque. Foi, a princípio, essa questão da sua fragilidade que nos motivou a escrever o presente livro. É que Platão, enquanto destemido paladino da razão, fá-lo exercitando a sua dialética como uma espécie de arma poderosa.



méritos
editora

www.meritos.com.br