

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

EMMANUELA NOGUEIRA DINIZ

**IMAGEM DO SOL, LINHA SEGMENTADA E A CAVERNA NA *POLITEIA* DE
PLATÃO**

JOÃO PESSOA – PB

2013

EMMANUELA NOGUEIRA DINIZ

**IMAGEM DO SOL, LINHA SEGMENTADA E A CAVERNA NA *POLITEIA* DE
PLATÃO**

Defesa de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal da
Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em
Letras Clássicas.

Área de concentração: Linguagem e Cultura

Linha de Pesquisa: Estudos Clássicos

Orientador: Prof. Dr. Milton Marques Junior

João Pessoa – PB

2013

D585i Diniz, Emmanuela Nogueira.

Imagem do sol, Linha Segmentada e A Caverna na Politeia de Platão / Emmanuel Nogueira Diniz.-- João Pessoa, 2013.

111f.

Orientador: Milton Marques Junior

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

EMMANUELA NOGUEIRA DINIZ

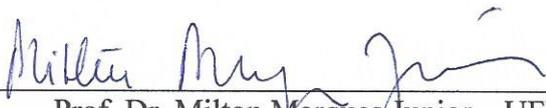
IMAGEM DO SOL, LINHA SEGMENTADA E A CAVERNA NA *POLITEIA* DE
PLATÃO

Defesa de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Letras, da Universidade Federal da
Paraíba, como requisito para obtenção do título de
Mestre em Letras Clássicas.

Aprovado em: 27 / 03 / 2014

Banca Examinadora:

Orientador:



Prof. Dr. Milton Marques Junior – UFPB

Membros da Banca:

Prof. Dr. José Rodrigues Seabra Filho - USP

Prof. Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho – UFPB

Suplentes:

Prof. Dr. Henrique Graciano Murachco - USP

Prof. Dr. Juvino Alves Maia Junior – UFPB

João Pessoa, PB
27 de março de 2014

AGRADECIMENTOS

Os primeiros votos de agradecimento são para minha mãe D. Cleonice Nogueira Lemos; minhas irmãs Ana Isaura e Paloma.

Em seguida, agradeço imensamente ao Prof. Dr. Milton Marques pela generosidade em me orientar junto ao PPGL-UEPB, além disso, pelo bom-humor, pela paciência, pelo alimento e por todas as oportunidades concedidas.

Ao Prof. Dr. Juvino Alves Maia pelos preciosos ensinamentos tanto na literatura dos diálogos platônicos quanto pela inserção na língua e literatura latinas.

Aos queridos professores Henrique Murachco e sua esposa France Yvone Murachco pelo acolhimento, diálogo, biblioteca, estudos, sobretudo, pelas *luzes* acerca do estudo em Platão e das línguas grega e latina.

Aos professores de Filosofia Prof. Francisco de Assis e Prof. Anderson D'Arce pelas correções e pela gentileza de cuidar do meu trabalho.

Ao professor de Francês, Heritier Kabamba Subssay pelo auxílio com a leitura das referências francesas.

Aos amigos, colegas e colaboradores neste estudo dissertativo: Abigail Brito, Stefano Alves, Ana Renata Medeiros, Lu Damasceno, Saulo Santana.

Aos queridos amigos: Prof^a Margarida Magalhães, Claudionísio, Júlio César, Lobo, Ricardo, Katuska, Eva, Michel, Nelsão (o poeta), Cícero, Carla.

Ao contramestre Coyote da escola de Capoeira Afro-Nagô e aos meus colegas: Klenilton (Bode), Luis Schroeder (Asteróide), Genilson Nóbrega (Pimenta), Prof. Jonas (Lagarta de fogo), Gabriel Braga (Biriba) e a pequena Sayuri Beatriz pelo lazer e pelo treinamento.

Aos músicos John Coltrane, Chet Baker, Miles Davis, Ella Fitzgerald, a dupla francesa Deep Forest, Chopin e aos felinos, Marie, Mané, Gigi, Alice e Pagu pela companhia noturna.

DEDICATÓRIA

Este estudo dissertativo é dedicado ao Professor Henrique Graciano Murachco pelos verdadeiros ensinamentos em Língua Grega e pelos esclarecimentos acerca do *ver* de Platão.

RESUMO

O presente estudo trabalha com as imagens do tratado de Platão *Politeia*, vulgarmente conhecida como *República*, no final do Livro VI e no início do Livro VII, com a finalidade de mostrar o problema das traduções modernas não dão conta de transmitir as ideias platônicas sobre a relação do Bem com o Sol, o Filho do Bem, a Linha Segmentada e a Caverna – tema do *corpus* aqui estudado –, não por incompetência dos tradutores, mas por causa das línguas modernas que se apoiaram especialmente nas traduções latinas clássicas ao longo do tempo e por demonstrarem uma grande influência tanto na dificuldade de interpretar o original em grego clássico quanto no vocabulário latino que não possui a mesma concretude e a mesma riqueza de aspectos verbais bem como o uso dos participípios, por exemplo, que acontece nos textos gregos. Todas as traduções da *Politeia* estão contaminadas por um vocabulário latino que paradoxalmente aprendeu a pensar com a filosofia de Platão. Com relação ao *corpus platonicum* delimitado, é possível provar que Platão não escreveu nenhuma Metáfora do Sol, não distinguiu exatamente um ‘mundo sensível’ de um ‘mundo inteligível’ em sua Linha Segmentada, nem escreveu um Mito da Caverna. Na verdade, o que acontece na literatura de Platão é que ele se utiliza de *imagens* – εἰκόνες – para tentar atingir o que não pode ser atingido pelo homem: o conhecimento do Bem – τὸ ἀγαθόν –, pois, é somente através dessas imagens que o pensamento e a língua grega construíram um caminho ‘além’ – μεθοδόν – para alcançar a verdade das coisas. Portanto, a educação – παιδεία – sendo posta no cerne da alma – ψυχή – humana, ele se tornará livre para trilhar esse caminho dialético em busca do que é a realidade.

Palavras-chave: Imagens, *Politeia*, diálogo, mito, *paideia* e Platão.

RÉSUMÉ

Le présent étude a l'intention de réaliser une analyse opérée avec les 'images' s'utilisées pour Platon à l'intérieur du contexte de la *Politeia* vulgairement connu comme 'République', à la fin du livre VI et du début du livre VII, afin de montrer que les traductions ne peuvent pas transmettre les idées platoniciennes par le rapport entre le Bien et le Soleil, les fils du Bien, la Ligne [Segmentée] et la Caverne – thème du corpus ici étudié. Le anachronisme issu de ce procès de traduction, en effet, assombrit le voir du Platon, non pas pour l'incompétence des traducteurs, mais à cause des langues modernes qu'ils se soutiennent, spécialement, dans traductions latines classiques au cours du temps et pour démontrer une grande influence sort dans le difficulté d'interpréter l'original en grec ancien sait dans le vocabulaire latin que ne possède pas la même concretude et la même richesse d'aspects verbaux ainsi que l'usage des participes, par exemple, que succède dans les texts grecs. Toutes les traductions du *Politeia* sont contagées par une vocabulaire latin que paradoxalement il a pris à penser comme la philosophie du platon. On rapport avec *corpus platonicum* délimitée, est possible prouver que Platon n'a pas écrit, précisément, une métaphore du Soleil, n'a pas distingué exactement un 'monde sensible' d'un 'monde visible' dans sa Ligne, ni n'a pas écrit un mythe du caverne. En vérité, ce qui paraît dans la littérature platonicienne, est que il utilise des *images* – *εἰκόνες* – pour essayer atteindre celle qui n'a pas été atteint pour la nature humaine: la connaissance du Bien – *τὸ ἀγαθόν* –, car, est seulement através de ces images que la pensée et la langue grecque ont construit un chemin 'au-delà de' – *μεθόδον* – pour atteindre la vérité des choses, donc, l'éducation – *παιδεία* – est posté au centre de l'âme humaine – *ψυχή* –, elle deviendra libre pour réaliser ou construire ce chemin dialectique dans la recherche de la réalité.

Mots-clé: Images, *République*, dialogue, mythe, *paideia*, Platon.

SUMÁRIO

Introdução	09
Divisão dos <i>corpus</i> selecionado para análise e cotejamento: VI, 506d6 – VII, 515d9	19
I. Contextualização da <i>Politeia</i> de Platão, objetivo e estrutura da obra	20
1. <i>Politeia</i> e o seu significado no contexto da obra	21
1.1. A Dialética ou Ciência Dialética – ‘ <i>Διαλεκτική</i> ’ ou ‘ <i>Διαλέγεσθαι Ἐπιστήμη</i> ’	22
1.2. Oralidade e Escrita	27
1.3. Mito e <i>Logos</i>	32
2. O objetivo da <i>Politeia</i> de Platão	34
3. Estrutura da <i>Politeia</i> de Platão	37
II. O Bem, a Imagens do Sol e da Linha Segmentada na <i>Politeia</i> de Platão	48
2.1. A ideia do Bem	48
2.2. A imagem do Sol: Filho do Bem	57
2.3. A Linha Segmentada	63
III. A Caverna: mito, <i>logos</i>, a <i>paideia</i> na Grécia Antiga e o paradigma de Platão	77
3.1. As definições de mito e <i>logos</i> na tradição grega e na <i>Politeia</i> de Platão	78
3.2. A <i>Paidéia</i> grega e o paradigma de Platão	86
3.3. A Caverna de Platão no Livro VII da <i>Politeia</i>	98
Conclusão	103
Referências	109

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa mostra dentro do diálogo *República* de Platão no final do livro VI e no início do livro VII (a partir entre os passos 506d6 e 515d9) – Imagem do Sol, Linha Segmentada e a Caverna –, em primeiro lugar, a ambiguidade de sentidos e o afastamento semântico causados pelas contínuas traduções desse diálogo ao longo do tempo – anacronismo –, realizando, deste modo, um confronto entre o texto original e as traduções portuguesas que se tem acesso nas universidades. Essa demonstração foi possível mediante leitura, tradução e compreensão do texto original da *Politeia* de Platão, mantendo-se a autenticidade do diálogo, assim como, dando voz ao autor. Em segundo lugar, a partir da análise da estrutura do texto original, trazendo luz aos principais passos que Platão recorre ao uso de imagens (*εἰκόνες* > *εἰκών*, *-όνος*), discurso racional (*λόγος*), mito (*μῦθος*) e analogia (*ἀναλογία* > *ἀνά λόγον*) reconhecidos dentro do *corpus* platônico.

Para tornar tal empresa possível foi necessário estabelecer uma abordagem da *Politeia* sob uma perspectiva literária, filosófica ou de um ponto de vista que envolva ambas as vertentes – tarefa necessária e difícil em qualquer contexto platônico –; requerendo inicialmente, como pressuposto, uma reinterpretação ou re-visão de algumas ideias em relação à obra em particular e ao próprio autor em geral. Sendo essa, afinal, uma consequência da eficácia histórica de qualquer texto ou *corpus* que, ao longo de vários séculos, perdura em diferentes épocas e períodos culturais como objeto de estudo e análise.

Alerta-se, entretanto, desde já que Platão pensou e escreveu uma *Politeia* – *Πολιτεία* –, cujo sentido etimológico é o governo, a administração, a gestão de uma cidade e, não, como se vê em Cícero que chegou a escrever uma versão romana *De Re Publica*, adaptada as exigências do império romano à proposta de governo ideal formulada por Platão; portanto, esse termo não cabe na *polis* grega da qual Platão, pela boca de Sócrates, descreve em seu diálogo. A ‘*polis*’ era uma cidade-estado. Nesse momento histórico, ser um *polites* – *πολίτης* –, um cidadão da *polis*, era uma honra. Significava que alguém tinha o direito de debater e votar a respeito das questões que afetavam a vida do cidadão e de toda a cidade. Por isso, não é de se espantar aqui o emprego do termo *Politeia* ao invés de *De Re Publica*, *Res Publica* ou *Civitas*, uma vez que esse é um dos principais objetivos dessa dissertação: deixar o texto falar.

Toma-se como objetivo geral o cotejamento da *Politeia* de Platão (1903) com a tradução portuguesa de J. Guinsburg (1965) que implica, por sua vez, em verificar, ao longo do *corpus* selecionado, em quais passagens ocorrem as principais dificuldades na transmissão dos temas trabalhados no texto original que impedem o leitor de perceber o ‘ver’ de Platão.

Ao identificar os casos e suas respectivas funções – tendo em vista não um simples formalismo gramatical que não acontece no grego clássico – e sua a relação orgânica, funcional, lógica e semântica dentro do enunciado; pode-se dar conta do quão distante se encontra daquilo que Platão, em verdade, pensou e escreveu. Contudo, em relação aos verbos do texto, identificar, sobretudo o aspecto – o tempo interno do processo verbal –, e o modo, a maneira como se realiza o ato verbal; é uma visão externa do processo verbal.

O que se intenta fazer aqui é um cotejamento, uma comparação ou, ainda, uma confrontação, com a tradução portuguesa, que apesar de ser didática, algumas vezes, apresenta-se incoerente com o diálogo original em grego clássico devido à dificuldade que a tradição latina seguida das traduções modernas encontraram para difundir as referidas ideias.

Esse cotejamento, especialmente nos capítulos II e III, se dará da seguinte maneira: comparando os textos, em grego e em português, e deles extraindo as principais falácias que geraram tamanhos problemas de sentido entre o vocabulário grego e o português; e explicar, exemplificando, de acordo com o grau de distanciamento semântico, a formas nominais além de considerar o caso em que elas se apresentam, visto que o que importa discernir é o significado, o sentido, que ela traz na sua raiz e não essencialmente a função dela dentro de um período, oração.

A comparação com a tradução em português é feita através da obra de J. Guinsburg (1965), publicada em dois volumes com introdução e notas de Robert Baccou, para que seja possível identificar se há influências da tradução moderna latina ou se o texto permanece com a originalidade de Platão. Há outra contribuição do artigo do professor Henrique Murachco (1998), na revista *Letras Clássicas* editada pela USP – a melhor dentre elas, especialmente por ser uma proposta de tradução linear do *corpus* a ser pesquisado –, foi fruto da experiência em sala de aula, serve de guia para a pesquisa, sendo aqui considerada a mais honesta e linear. E, enfim, a contribuição do Prof. Juvino Alves Maia Junior no início do livro VII, na Caverna, sua descrição e interpretação, fruto também da experiência em sala de aula, do Curso de Língua Grega II (2009) oferecida pelo Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal da Paraíba.

Todavia, os objetivos específicos propõem um trabalho com conceitos filosóficos contidos nessas imagens e com a busca pelo sentido dos nomes e verbos empregados no texto; a relação sujeito (ὄποκείμενον) e predicado (ῥήμα) identificando aquilo de que se diz alguma coisa, e a coisa que se diz dele pelo verbo articulado, em que o sujeito está presente pelas desinências pessoais. Todas as palavras extraídas do texto servem de base para a compreensão do vocabulário platônico a fim de aplicá-lo as três imagens – Sol, Linha e Caverna–, assim como, ao vocabulário do texto e à obra em sua totalidade.

Outra questão importante que a pesquisa toma como um dos objetivos específicos, é que através desse estudo realizado sobre o vocabulário de Platão pode-se apontar os principais equívocos das traduções portuguesas: reflexo da contaminação do vocabulário latino que influenciou diretamente as traduções modernas e que, por conseguinte, contaminou tanto as traduções portuguesas de Portugal quanto as traduções brasileiras: é o que se vê, inicialmente, com a Imagem do Sol e a Linha Dividida no final do Livro VI, entre os passos 506d6 e 511e.

A metodologia adotada procura levar em consideração todas essas traduções e trabalhar diretamente sobre o texto original, em grego clássico, buscando aquilo que já vem sendo semeado pelo Prof. Henrique Murachco: o de “deixar o texto falar”. No entanto, o que significa deixar o texto falar? Implica, no caso, realizar um estudo do texto original, em grego clássico - por meio de uma tradução do trecho escolhido, para demonstrar que há coisas na língua grega, palavras, verbos ou expressões, pensamentos ou ideias consideradas de difícil compreensão e tradução; provar que as ideias criadas e estabelecidas pela filosofia não foram necessariamente as mesmas ideias dialogadas por Sócrates nem as escritas por Platão em seus diálogos.

As ideias platônicas chegaram assim até nossa contemporaneidade por causa do *anacronismo* que se revela através do constante fluxo de traduções que esses diálogos platônicos sofreram ao longo dos séculos até os dias de hoje. A realidade, portanto, é que muitas das coisas ali discutidas simplesmente não foram compreendidas pelos autores que tentaram trazer à luz de suas culturas tais ideias genuinamente gregas de cunho tanto filosófico quanto literário.

O mais importante é elucidar porque essas coisas – anacronismos, erros de tradução, dentre outras – aqui levantadas no cerne da literatura e da filosofia de Platão não ficam claras quando lidas a partir de uma tradução latina, francesa, portuguesa, dentre outras, e, sim, apenas no original, em grego clássico. Este é um dos principais argumentos estabelecidos através dessa pesquisa: o de que não se deve ler Platão por meio de traduções, mas, sim, pelo original – por quem escreveu o diálogo, ou seja, o escritor do texto em grego clássico. Pois, tanto a língua latina, em especial, quanto às línguas modernas posteriormente – graças à influência latina da transmissão desses diálogos desde a modernidade até os dias de hoje –, não comportam nem superam o gênero do grego clássico – sintática e semanticamente –, nem a linguagem lógica e racional utilizada por Platão, em seus diálogos, no que diz respeito à compreensão do texto original e à difusão do seu pensamento.

Há, contudo, que se explicar de antemão qual a importância e a função de se ter como objetivo um cotejamento que revele os anacronismos contidos nas constantes traduções do texto de Platão em grego clássico não seria possível se não houvesse uma leitura do diálogo em grego, nem seria concebível estabelecer os pressupostos para a pesquisa, o que quer dizer, se não houver uma leitura

do diálogo a partir da língua original, acerca da imagem do Sol, da ilustração da Linha e da Caverna não poderia haver a possibilidade de um cotejamento entre o texto original e suas versões ou traduções.

Por outro lado, a pesquisa tem a intenção de separar o *corpus* demonstrando os diversos aspectos literários e linguísticos dentro da *Politeia* de Platão; buscando mostrar que tratar dos diálogos platônicos, em especial a *Politeia*, por esse aspecto ou por aquele outro não é possível nas obras platônicas, visto que nenhuma delas trata unicamente de filosofia ou literatura. É filosofia, poesia, mito, geometria, astronomia, matemática, método dialético, lógica, política, ética, dentre outros. É, com efeito, através do modelo dialético de Sócrates que Platão conseguiu compor seus diálogos, personagens e temas de modo que ‘nada’ ficasse de fora.

É necessário reconhecer que dentro do *corpus platonium* selecionado e em quase todos os seus diálogos há diversos aspectos literários e linguísticos dentre eles o diálogo socrático, a prosa, o mito, as imagens comparativas a partir do real, metáforas, além de aspectos matemáticos e filosóficos como a analogia, o método da dialética – jogo de perguntas e repostas sem economia de perguntas, usado exclusivamente por Sócrates e Platão –, axiomas constituídos a partir do discurso racional (*λόγος*), a teoria do conhecimento – ‘saber’ e ‘opinião’ – que se distribui e se concretiza ao longo de seus diálogos *Teeteto*, *Politeia (República)* e *Timeu*.

Outro fator importante e interessante no estudo da literatura platônica, é a possibilidade de trabalhar com outros diálogos do mesmo autor que discute, como por exemplo, a diferença entre ‘conhecimento’ e ‘opinião’ ou a questão do discurso racional em que o *λόγος* de Platão é congênere com aquilo de que se fala, ou melhor, “as palavras que explicam essas coisas, elas mesmas são congêneres ou parentes, delas mesmas”¹. O importante não é buscar uma referência ou um grande conhecedor da filosofia platônica, mas dialogar com o próprio Platão e dominar a língua e a cultura em que ele se encontra. No caso de Platão e da *Politeia*, pode servir-se dos diálogos *Timeu*, *Sofista*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Carta VII*, e de acordo com o desenrolar da pesquisa, especialmente no *Timeu*, pode-se tomá-lo como um modelo ou referência linguística e literária de Platão por possuir um vocabulário preciso e mais apurado dentro do conjunto de diálogos elaborados por ele.

Para que se tenha uma melhor noção sobre a ordem desse conjunto de obras platônicas, ressalta-se que o diálogo *Timeu* foi escrito depois da *Politeia*, ou seja, tanto o pensamento ou as ideias do personagem Sócrates estão bastante amadurecidos, quanto o vocabulário e o estilo de escrita platônico – puramente lógico e de uma rara perfeição racional – permite afirmar que, a partir

¹ PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. *Timeu*, 29b: ὃδε οὖν περί τε εἰκόνοσ καὶ περί τοῦ παραδείγματος αὐτῆσ διοριστέον ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταὶ τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖσ ὄντασ: “Desse modo, então, isto deve ser definido, acerca da imagem e do paradigma dela, de modo que as palavras são congêneres dessas mesmas coisas das quais são condutoras.” (Tradução operacional de Emmanuela Nogueira Diniz).

do *Timeu*, é possível demonstrar alguns axiomas ou, ainda, conceitos metafísicos que além de estar em sua melhor forma, essa base metafísica do pensamento racional de Platão, encontrada no *Timeu*², estende-se na proporção de todas as outras obras qualquer que seja o tema do diálogo.

Quais são, entretanto, as passagens aqui escolhidas e, principalmente, como deverá ser tratado o *λόγος* escrito por Platão? Em primeira ordem, faz-se necessário estabelecer uma disposição para as três *imagens* aqui propostas de acordo com cada capítulo.

O primeiro capítulo, dedicado à contextualização da *Politeia*, a estrutura da obra e ao objetivo do diálogo: demonstrando o sentido do título da obra acompanhado de um estudo sobre a ciência dialética – *διαλέγεσθαι ἐπιστήμη* –, o tema da oralidade e escrita em Platão, bem como, a questão do mito e do logos. A proposta desse capítulo é apresentar um panorama da obra e qual a sua principal intenção de acordo com Platão, enquanto escritor e filósofo. Nele pretende-se evocar o modo como Platão nos ensinou a olhar a realidade a partir de um novo paradigma e com um novo método, a dialética, a qual, através do diálogo, é o meio de conhecer “o que é”. Enquanto conhecimento verdadeiro, que se distingue da ignorância (*ἄγνοια*) e também da opinião (*δόξα*), ela é sinônimo de filosofia: o filósofo é um dialético. A dialética pode ser considerada a única ciência verdadeira: ela é o conhecimento da realidade.

A obra *Politeia*, no entanto, pode e deve ser analisada ainda tendo em vista o campo da oralidade versus o da escrita. A *Politeia* e a filosofia de Platão fazem uso de uma terminologia moderna para a época, séc. V a IV a. C., mais influente e mais estimulante, em relação ao estilo de Homero, século XII a VIII a. C., por exemplo. Segundo ele, a escritura, o ato de gravar, não aumenta o saber dos homens, mas aumenta a aparência do saber, ou seja, a opinião; além disso, não fortalece a memória, mas oferece apenas meios para ‘trazer à memória’ coisas já conhecidas³.

Aliando a todos os aspectos referidos sobre a *Politeia*, outra questão de grande alcance que merece ser estudado é o uso do ‘mito’ ao lado do ‘logos’ dentro do *corpus platonicum*, visto que Platão revaloriza o mito atribuindo-lhe valor em seus diálogos, além de modificar a estrutura e o sentido de ‘*mythos*’ em função das transformações que afetaram o vocabulário do “dizer” e da “palavra dita”. Num processo evolutivo histórico e etimológico a obra de Platão, antes dele quando ‘*mythos*’ significava simplesmente “palavra dita”, “opinião que se expressa”; e depois, quando passa também a designar o tipo de narrativa infalsificável que versa sobre os deuses, os ‘*daimones*’,

² PLATO, 1903. *Timeu*, 28a: τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ’ αὖ δόξει μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. “Um, é apreensível pela inteligência com razão, sendo sempre conforme um só e o mesmo; o outro, por sua vez, (é) opinável pela opinião com a sensação irracional, tornando-se e perecendo, verdadeiramente, nunca sendo.”

³ REALE, G. Platão: *História da filosofia grega e romana*, vol. III. 10ª edição corrigida. Edições Loyola. São Paulo, 2007, pp. 14-15.

os heróis, os habitantes do Hades e os homens do passado. Portanto, quando Platão passa a utilizar o vocábulo *μῦθος*, ele realiza duas operações: uma descritiva, a outra, crítica.

O segundo capítulo tratará, antes de tudo, de esclarecer a ideia do Bem, em seguida, abordará conjuntamente o *corpus* selecionado para a pesquisa, a saber, a imagem do Sol e a imagem da Linha Segmentada: ambas se encontram no final do Livro VI, a primeira entre os passos 506d – 509d e a segunda entre os passo 509d – 511e.

É comum encontrar, por exemplo, estudos sobre a ‘metáfora do Sol’, ‘mito ou alegoria da Caverna’ em Platão embora, esta não seja sua preocupação como escritor. Os seus diálogos não trataram de explicar o porquê do uso de metáforas ou alegorias, mas fazer delas e por meio delas imagens – *εἰκόνας* – das mais belas expressões do pensamento racional da história da humanidade, tanto em literatura quanto em filosofia.

De forma que o estilo de escrever de Platão envolve o método dialético iniciado por Sócrates, seu mestre e grande influenciador, e difundido por ele em seus diálogos; e as imagens que resgatam o propósito dos mitos, que, como se sabe, constituíam o alicerce estrutural do processo educativo na Grécia. Além disso, pode-se reconhecer nos escritos platônicos o uso de analogias que figura lado a lado com o *lógos* na obra platônica: ora, ajudando a compreender melhor a linha de raciocínio inerente aos temas dialogados; ora, ajudando a revelar o “ver” platônico acerca das coisas e de algumas ideias (sensível e inteligível, alma, ser e não-ser, essência, cosmo, dentre outras).

A função do método dialético e as imagens que resgata a propósito do mitos vem a constituir-se na forma que Platão escolheu para ensinar e transmitir suas idéias: evitando um discurso reto e de difícil linguagem, mas passando à capacidade de estabelecer analogias – *ἀνὰ λόγον* –, conforme uma razão que é própria do intelecto (*νοήσις*) e do raciocínio (*διάνοια*) humano para – partindo de imagens de tipo sensível, com formas propriamente sensíveis, mas apreendidas intuitivamente pela mesma inteligência – fazer chegar, através de um salto analógico, às formas inteligíveis, às ideias ou à própria ideia do Bem.

Na verdade, é Aristóteles o primeiro dentre os filósofos gregos a se preocupar em estabelecer uma definição sobre a natureza da metáfora e formular algumas regras quanto ao seu uso. As principais passagens – 1404 b, 32; 1405 b, 20 – dentro da *Retórica*, apontam isso como referência à linguagem poética e, denotando o bom uso metafórico é mostra de gênio, embora na linguagem científica, de acordo com Aristóteles, ela deva ser suprimida se se quiser evitar ambiguidades e erros.

O sentido de metáfora – *μεταφορά* –, recorrendo a uma averiguação etimológica do termo⁴, parte do verbo *μεταφέρω*, transportar, transladar, traduzir-se-ia por “transporte” ou “*transfert*”, se o termo grego não tivesse imposto no uso posterior (a versão latina tem “*translatio*”). O termo grego, desse modo, diz o movimento (*φορά*) de um local para outro, bastante próximo de *ἐπιφορά* que, na definição, aparece como o termo principal, traduzido em latim por “*illatio*”, trazido. Metáfora é, pois, definida como *ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά*⁵, ou seja, transporte de um nome alheio, estranho, quase “incompatível”; a partir disso, encontram-se os sentidos de transladação, mudança, daí, mudança de um sentido próprio para um sentido figurado.

Já, aquilo que Sócrates anuncia, antes da narração sobre o filho do Bem (*τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον*), é que essas coisas boas e belas das quais ele vai tratar, e das que ele já vem tratando no decorrer da *Politeia*, devem ser delimitadas pelo discurso⁶ - ‘*διορίζομεν τῷ λόγῳ*’, em português, ‘delimitamos pelo discurso’. É preciso, pois, que se demonstre, usando a tradução e analisando a estrutura do texto, como Platão, na boca de Sócrates, trata a possibilidade de dizer não o que as coisas são, como se se tratasse de algo já estabelecido para sempre, mas como se apresenta, em suas múltiplas relações de continuidade e de contiguidade, precisamente semânticas: a realidade já inteligida serve de metáfora simbólica para outras realidades a inteligir, operando através da *imagem* (*εἰκόν*) um salto semântico de um sentido possuído para um outro a possuir.

Depois de buscar os esclarecimentos necessários ao entendimento da Imagem do Sol, filho do Bem, e do efeito da ideia do Bem para o pensamento de Platão, segue imediatamente a Imagem ou ilustração da Linha Dividida, ocupando, assim, o final do Livro VI, a partir de 509d até 551e. Nela é fornecido um esquema de uma linha cortada em dois segmentos desiguais⁷, onde estão, de um lado, o gênero e o espaço do pensável ou inteligível – *τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου* – e, do outro, o gênero do visível – *τὸ δ’ αὖ ὄρατοῦ*.

No entanto, tendo tomado essa linha dupla, corta-se cada uma delas, do mesmo modo, obtendo-se, dessa maneira, um segmento de reta com quatro sub-segmentos, em que as primeiras partes de cada um destes, já subdivididos, é maior do que a segunda – dadas as devidas proporções do inteligível – primeira parte, maior – e do visível ou sensível – segunda parte, menor. A cada um destes quatro pedaços corresponde um segmento ontológico e epistêmico próprio, uma vez que

⁴ BELO, Fernando. *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche – A Poética e Sobre a verdade e a mentira*. Lisboa: Fundação Calouste e Gulbenkian, 1994, p. 136.

⁵ ARISTOTLE. *Aristotle's Ars Poetica* - ed. R. Kassel. Oxford: Clarendon Press. 1966, 1457b.

⁶ MURACHCO, Henrique Graciano. Platão, *República* VI 506d – VII 515d: Proposta de uma tradução linear. Universidade de São Paulo, Letras Clássicas, n. 2 1998, p. 174. VI - 507b: “Muitas coisas belas, disse eu, e muitas coisas e cada uma delas nós afirmamos que são assim e as delimitamos pelo discurso.” (*πολλὰ καλά, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ*).

⁷ Murachco, 1998, p. 178. VI – 509d: “Pois bem, é como, tendo tomado uma linha seccionada em dois segmentos desiguais...” (*ὥσπερ τοῖνον γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα...*).

Sócrates observa e estabelece no discurso duas visões⁸, a visível e a inteligível; e não, dois mundos – mundo inteligível e mundo sensível – separados como a maioria dos tradutores e filósofos interpretaram e adotaram durante séculos no ensino da filosofia, além de caracterizá-las como originais do pensamento platônico. Aqui não há divisão de mundos. Aliás, o diálogo que trata do princípio do ‘*kosmos*’ e de sua origem foram analisados no *Timeu*, obra que se segue ao encontro da *Politeia*; daí acredita-se haver um dos motivos pelo qual Sócrates não explicou a figura do Demiurgo ou Bem, mas, sim, a do filho do Bem: ele acreditava que o momento não era o mais apropriado.

É muito importante aqui considerar essas duas imagens anteriores à Alegoria da Caverna, Metáfora do Sol e Linha Dividida, pois elas preparam o raciocínio dos convidados na casa de Céfalo em ocasião das festividades em honra da deusa, para apreender bem essas considerações; além disso, introduz o próprio leitor ou estudioso atual à chegada ao Livro VII, sabendo aquilo que Platão quer dizer com luz (*τὸ φῶς* – 508a), sombras (*τὰς σκιὰς* – 515a) e imagens [*εἰκόνα* – 515a], bem como, qual a relação e o propósito com o ensino da sua filosofia e do seu pensamento, principalmente na função do filósofo dentro da cidade e do governo ideal.

O capítulo final analisará a Caverna que está no início do Livro VII, em 514a até o passo 515d9: trazendo primeiramente as principais definições de mito e a significação de *logos* e diálogos em Platão; a seguir, o tema da educação – *παιδεία* – na Grécia antiga e, concluirá com o paradigma educativo de Platão.

Em primeiro lugar, depois de feitas as considerações preliminares – *μετὰ ταῦτα* –, ou seja, referindo às imagens ditas anteriormente por Sócrates e dialogadas com Glauco e Adimanto; Sócrates pede aos seus ouvintes que se criem imagens – *ἀπεικασον* – com tamanho sentimento da nossa natureza – *τὴν ἡμετέραν φύσιν* –, natureza humana, acerca dos que têm educação – *περὶ παιδείας* – em relação com os que não têm educação – *τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας*⁹. Daí surge um das principais imagens escritas por Platão: a Caverna.

No caso da *Politeia*, uma das questões que cumpre reconsiderar refere-se ao uso do mito, assim como a distinção entre mito e alegoria, mais propriamente com o papel que estes assumem no esquema de um diálogo com um tão demarcado conteúdo filosófico, político, matemático, dentre outros, e, em última análise, com o modo como esses papéis potencializarão uma compreensão daquilo que se entende por “mito” e “alegoria” em Platão e na Grécia clássica.

⁸ Murachco, 1998, p. 177. VI – 509d: “Mas, então, tu tens essas duas visões, a visível e a inteligível?” (*ἀλλ’ οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὁρατὸν, νοητόν;*).

⁹ Murachco, 1998, p. 180. VII – 514a: “Então, depois disso, com esse tipo de afecção imagina) a nossa natureza do ponto de vista da educação ou da falta de educação.” (*μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπεικασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας.*)

As leituras mais tradicionais, com efeito, fazem equivaler ao mito uma modalidade narrativa que gera expressões como “discurso falso”, “fábula”, “histórias contadas às crianças” ou “lenda”, implicando no fato de que os mitos pouco contribuem para os desígnios da literatura e pensamento filosófico platônicos. Desta forma, com base em algumas reflexões teóricas sobre o mito, pretende-se ensaiar uma abordagem, tão delicada quanto audaciosa, que permita interpretar a *Politeia* de um modo mais desprendido das traduções encontradas, evitando, por outro lado, cair em anacronismos comprometedores. Intenta-se relê-la e reconsiderá-la à luz de pressupostos que permitam perceber de que modo a interpretação desses problemas possa seguir uma condução e um caminho diferentes.

Ora, como então, Sócrates e Platão procederam na tentativa de alcançar o caminho do conhecimento verdadeiro sobre todas as coisas, isto é, por meio de que labor eles procuraram a apreensão do *λόγος* próprio de cada coisa e da apreensão do *λόγος* universal próprio de todas essas coisas?

O método de Sócrates, em primeiro lugar, consistia em interrogar seus interlocutores simulando não conhecer o assunto. Além disso, interrompia os longos e brilhantes discursos e exigia dos outros sábios ou sofistas explicações precisas e justas sobre o tema em debate, em face da ignorância e da falta de sutileza que eles demonstravam. Desse modo, Sócrates, aos poucos, e à força de insistentes questões aparentemente fúteis, revelava aos seus interlocutores – tanto um sofista quanto um jovem ou, até mesmo, um escravo – as suas contradições e as imprecisões de sua linguagem, deixando-os embaraçados ou, por outro lado, conduzia aqueles que admitiam sua própria ignorância a descobrir por si mesmo a verdade da qual dizia estar rico; desempenhando sempre o papel do ignorante que interroga e nunca o do sábio que fornece a resposta pronta.

Os textos filosóficos de Platão, por sua vez, consistiam, antes de tudo, em procurar saber o que se diz – dizer o que é –, suprimindo as imprecisões da linguagem que geram falácias e rompendo com a superficialidade do discurso a fim de atingir ao seu sentido, a sua essência. Para tal, é necessário que a filosofia adote um método. E este método, para Platão, é a dialética. Portanto, se, para Platão, a filosofia, com efeito, só tem em vista a verdade, ela exige então um método dialético de dialogar por meio de um discurso que apreenda todas as coisas, definindo a dialética, então, como a arte de interrogar e de responder.

Entretanto, as chamadas alegorias ou, como o próprio autor as designa, “imagens”, – *εἰκόνες* –, não são meras formas literárias ou retóricas, que sirvam a beleza de um discurso ou mesmo que ajudem à sua compreensão: elas criam a realidade, na forma das intuições que provocam em quem com elas se aproximam. Deste modo, o papel das “alegorias” é o de provocar intuições, isto é, conhecimento imediato e direto, de tipo intelectual acerca do que está em causa.

Para finalizar, após todas essas considerações, há um aspecto da pesquisa que deve ser apontado e restabelecido: é o caso do cotejamento entre os textos, que a princípio tentou analisá-los, primeiramente, entre a versão original de Platão em grego clássico e as traduções latinas e, em segundo lugar, as versões portuguesas da *Politeia, República*.

O objetivo do cotejamento entre os textos permanece, pois é através dele que se torna possível provar o *anacronismo* nas traduções modernas da *Politeia*, bem como, mostrar a influência do vocabulário científico e filosófico que o latim desenvolveu para traduzir as ideias de Platão, refletido nas traduções modernas: francesas, italianas, alemãs, portuguesas, etc. Então, no que concerne ao confronto entre os textos serão utilizados para este estudo o texto original em grego clássico estabelecido por John Burnet – *Platonis Opera* pela Oxford University Press, 1903 –, as duas traduções portuguesas de J. Guinsburg, o volume segundo da edição de 1965 e a mais recente a de 2009, estudada com mais frequência nas universidades, além do artigo do Prof. Henrique Murachco (1998) que permanece como guia em português, pois, dentre as traduções apresentadas em português, é a única que lançou uma proposta de tradução linear. Contudo, isso não significa que o latim fique subentendido, pois é possível mostrá-lo dentro da pesquisa quando houver necessidade.

Portanto, a partir desse confronto de textos pode-se perceber a evolução do pensamento e da literatura platônica ao longo do tempo. Com a prática de estudos que ressaltam a leitura de um texto platônico diante de suas versões modernas ou, também, medievais, é possível observar como o texto original sofreu inúmeros anacronismos e mudanças de sentido, assim como, a dificuldade com a qual a língua latina e depois dela as neolatinas – italiano, francês, espanhol, português em especial – têm, primeiro, em traduzir; em seguida, em interpretar e transmitir as principais ideias aqui selecionadas no diálogo. Eis, portanto, a razão de se retomar a leitura e a tradução linear do *corpus platonicum*: a fim de que se possa revelar a sutileza, a inteligência e a arte de Platão como escritor e filósofo; visto que é a leitura acompanhada de uma tradução linear que permite um verdadeiro diálogo com o texto e que se torna necessariamente um diálogo com o autor.

Divisão do *corpus* selecionado para a análise e cotejamento: VI, 506d6 – VII, 515d9

Final do livro VI da *Politeia*: 506d6-511e

[506d6-507b4] Os “juros” da dívida de Sócrates: a narração do Filho do Bem.

[507b5-507b8] A função do *logos*: colocar todas as coisas múltiplas segundo uma só ideia de cada.

[507b9-507c] As coisas que são vistas e as ideias que são pensadas.

[507c-507c10] A visão, a audição e os outros sentidos.

[507d-508a6] O terceiro gênero: a luz.

[508a7-508b11] O Sol, causador da visão.

[508b12-508e] O Filho do Bem, gerado por analogia com o próprio Bem.

[508e-509d] A ideia do Bem: causa da ciência e da verdade.

[509d-509d5] As visões inteligível e sensível.

[509d6-510b4] A ilustração da Linha segmentada: o corte do gênero que é visto (sensível).

[510b5-511e] O segmento do inteligível.

Início do livro VII da *Politeia*: 514a-515d9

[514a1-2] O tema da natureza humana do ponto de vista da educação e da não educação.

[514a4-515c2] Descrição da caverna e de seus habitantes.

[515c3-515d9] Libertação e cura dos prisioneiros das amarras e da ignorância.

I. Contextualização da *Politeia* de Platão, objetivo e estrutura da obra

Este capítulo pretende realizar uma introdução à obra que se inicia por uma contextualização (1) em que seja possível apontar o sentido da palavra ‘*πολιτεία*’ atribuída a obra, esclarecer o método dialético usado por Platão (1.1) oriundo do método maiêutico praticado por Sócrates frente aos outros métodos e discursos que figuravam na Grécia dos séculos V a IV a.C. como, por exemplo, o método da sofística com o qual os sofistas persuadiam seus ouvintes e alunos se utilizando da retórica e da erística.

Por outro lado, no entanto, deve-se prosseguir com o estudo procurando entender qual a postura dele com relação à escrita e à oralidade (1.2), além de compreender as razões que o leva a defender que o saber não deve ser posto nem no discurso oral (na fala, nos sons), nem por escrito (em forma de corpo), mas deve estar presente na alma¹⁰, isto implicará que, para o raciocínio platônico, o filósofo não deve confiar aos escritos a discussão ou a definição das coisas “as mais honradas” ou “as de maior valor” – τὰ τιμώτερα –, nem mesmo à dialógica, mas somente à *oralidade dialética*.

O estudo tentará, ainda no corpo da contextualização, pontuar a relação entre o mito tradicional – que se baseava na poesia (*ποίησις, ποίημα*) de Homero e de Hesíodo – e o *logos* platônico (1.3), pois, é na *Politeia* que o mito é reconhecido como um poderoso instrumento de persuasão. Torna-se necessário, conforme o diálogo, uma crítica de cunho epistemológico que ressalte o caráter da poesia inspirada pelas Musas, embora, em seus diálogos, o discurso racional utilizado por Platão também trabalhe com mitos em conjunção com as imagens e as analogias que servem de meio para atingir a verossimilhança dos deuses, da justiça e de qualquer coisa que se pretenda buscar.

Além disso, há dois outros pontos a serem trabalhados na composição deste capítulo: o primeiro (2) deles se apoiará numa reflexão sobre o objetivo da construção da ‘*Politeia*’, ou seja, com a instauração de um programa com base numa educação – *παιδεία* – eficaz e formadora que aja tanto no corpo quanto na alma do homem e que direcione o cidadão, desde a infância, ao conhecimento da ideia do Bem. Visto que, é através desse caminho em união com o conhecimento da ciência dialética que o cidadão poderá alcançar racionalmente o que é a justiça e como ele deverá governar a cidade e sua própria vida de forma justa.

¹⁰ PLATÃO. *Carta VII* – texto estabelecido por J. Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Junior. Rio de Janeiro: Ed. PUC - Rio; São Paulo: Loyola, 2008, p. 91, 342c.

O segundo (3), por fim, se debruçará num delineamento da estrutura da *Politeia* mostrando os principais temas abordados pelo personagem Sócrates, de modo a realizar uma exposição analítica de cada um dos dez livros que compõem o diálogo, pois é na *Politeia* que se tocam todos os assuntos da reflexão platônica, isto é, do problema da alma, do conhecimento, da ética, da justiça, do mito e de sua importância, da educação.

1. *Politeia* e o seu significado no contexto da obra

A abordagem da obra *Politeia* de Platão e a superação do jargão *República*, causado pela influência do vocabulário latino no âmbito dos estudos e do conhecimento científico, filosófico e religioso entre grande parte dos séculos XIV a XVII d. C., que marcou profundamente nossa língua e as traduções modernas de todas as obras gregas, deve partir, em primeiro lugar, de uma explicação etimológica do termo ‘*politeia*’, bem como o seu sentido.

A palavra *Politeia* está ligada diretamente ao termo *πόλις* que, por sua vez, possui uma raiz em grego arcaico ‘*πόλις*’ com o mesmo significado de cidade, de fato, diferente de ‘*ἄστυ*’ considerada uma palavra que designa uma vila ou cidadela. De *πόλις* também se origina *πολίτης*, cidadão, bem como o verbo *πολιτεύομαι*, na voz médio-passiva, com o sentido de ter participação, contribuir como cidadão nas questões relativas à cidade.

O sentido da *πολιτεία* está mais relacionada com a figura e com a atitude do cidadão diante de sua *πόλις* do que com a própria cidade propriamente, pois, segundo Platão, o que se deve fazer para que se obtenha uma cidade justa deve ter início pelo cidadão que nela vive.

Para Platão o modo de governar a vida do cidadão e a cidade se tornará a principal preocupação dentro do contexto da *Politeia*, assim como, através de uma reflexão dos diversos aspectos que envolvem a postura do cidadão inserido numa cidade, compreender a necessidade de uma mudança radical com a finalidade de torná-la mais justa.

Essa árdua tarefa, no entanto, é trabalhada e demonstrada ao longo dos dez livros, em forma de diálogo, na ocasião da festa em honra a deusa Bendis, no início do Livro I, em que Sócrates e Glauco, são convidados por Céfalo a se hospedarem em sua casa com o intuito de conversarem sobre a velhice, que atinge Sócrates e Céfalo, o medo da morte, os prazeres da juventude, a riqueza e as obras realizadas em vida que direcionam o assunto, de certo modo, para o tema da justiça e de como levar uma vida justa, provida de bens e afastada da mentira, como é o exemplo do personagem Céfalo.

Após esta explanação sobre o sentido do nome ‘*politeia*’ eleito por Platão para criar um diálogo que permita a reflexão de uma cidade justa formada por cidadãos, do mesmo modo, justos e, especialmente, dentre as teses apresentadas na obra, a busca por uma definição acerca do que é a justiça (*δική*). O item prosseguirá com a demonstração do método dialético elaborado por Platão em face do método maiêutico socrático. Além disso, foram inseridos na discussão outros modelos de métodos como, por exemplo, o método sofístico com o fim de elucidar como eram pensadas e trabalhadas – na época da Atenas de Sócrates e Platão e no contexto da *Politeia* – as questões políticas sobre o governo da cidade e a sua relação com a justiça ou injustiça.

1.1. A Dialética ou Ciência Dialética – ‘*Διαλεκτική*’ ou ‘*Διαλέγεσθαι Ἐπιστήμη*’

Inicialmente, a dialética pode ser compreendida como uma técnica, a das perguntas e respostas que constitui um diálogo oral e que define seu técnico como ‘dialético’, “aquele que sabe interrogar e responder” (*Crát.*, 390c). Essa técnica deve, por sua vez, atingir o conhecimento de ‘o que é’, a coisa de que se fala, seja ele qual for; deve possibilitar aos que dialogam “aprender a razão do que é cada coisa”¹¹. Logo, é ao mesmo tempo através do discurso, da racionalidade discursiva (*λόγος*), e por meio do discurso (*διά-λογος*) que o pensamento pode alcançar o conhecimento do que são as coisas.

Entretanto, contra o uso retórico ou erístico do discurso, em que ambos procuram simplesmente persuadir, a dialética opõe, portanto, uma ciência da discussão, fundamentada em um método heurístico – um método de investigação, de descoberta e de ensino. A Erística, em grego ‘*εὐριστική*’, é formada por ‘*εὔ*’ – bem, facilmente –, *ἐριστικός*, -ή, -όν, relativo à disputa, à querela, derivada do substantivo ‘*ἔρις*’, que significa disputa, briga, discórdia e do sufixo -τικός, -τική, τικόν. A junção desses termos vai significar ‘a boa disputa’ ou a ‘boa discussão’ em que os participantes da conversa não precisam necessariamente concordar entre si, mas reconhecer em si, por si mesmos, que o fato de uma pessoa não concordar com o que o outro diz é absolutamente compreensível e comum, pois todos são de natureza humana.

É precisamente aquilo que Hesíodo distingue em *Trabalhos e Dias* – “*Ἔργα καὶ Ἡμέραι* – logo após a Invocação do poema, entre os versos 11 – 41, dois tipos de discórdias ou lutas (*ἔρις*): a Discórdia má – “*Ἐρίς κακόχαρτος*, v.28 – condenada pelo vate, pois, “faz crescer a guerra, as

¹¹ GUINSBURG, J. *A República de Platão*. Ed. Perspectiva, 2009 – VII, 532a, p. 288. “– Pois bem! Glauco – continuei – não é, afinal, esta ária mesma que a dialética executa? É puramente inteligível, mas não deixa de imitá-lo a capacidade da visão que, como dissemos intenta primeiro olhar os seres vivos, depois os astros e, por fim, o próprio sol. Assim, quando um homem intenta, pela dialética, sem o auxílio de nenhum sentido, mas por meio da razão, atingir a essência das coisas, e não se detém até que tenha apreendido pela só inteligência a essência do bem, ele alcança o termo do mundo visível”.

desavenças funestas, ninguém gosta dela”¹²; e a Discórdia boa ou a mais proveitosa – ἀγαθὴ Ἐρις, v. 24 – louvada por Hesíodo: mais velha, filha da noite¹³, faz bem aos homens, pois sua base é o trabalho – “Ela desperta ao trabalho mesmo o homem do braço indolente” [...] “Ela emula a inveja boa”¹⁴.

Sócrates, por sua vez, através da Maiêutica, sustentará que o ato de filosofar significa examinar, provar, curar e purificar a alma: e, segundo a sua opinião, isto só poderá se realizar através do diálogo vivo – no plano da oralidade – que confronta imediatamente alma com alma e permite pôr em prática o método maiêutico.

A arte da maiêutica – μαιευτικὴ τέχνη –, ou seja, a técnica utilizada por Sócrates não vê a virtude e a razão como coisas necessariamente contraditórias. O fato de ele ter nascido em Atenas, filho de um escultor, Sofronisco, e de uma parteira, Faenarete, foi mencionado por ele, ao que parece, numerosas vezes, relacionando-o com sua intenção de ser o parteiro das ideias, ou seja, “dar à luz” as ideias – dar algo à luz –, fazê-las nascer.

A partir disso, é possível considerar que Sócrates como o criador e o especialista em maiêutica porque ele surge perante todos os atenienses como um homem que oferece uma nova forma de questionar e interpretar a realidade da *polis* e as opiniões dos homens como os pensadores da Jônia, escola centrada em Mileto – composta por Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Xenófanos, Heráclito – e os pluralistas – escola formada por Empédocles, Anaxágoras – se prestavam a fazer, isto quer dizer, ao invés de debater todos os assuntos, como os sofistas, ele atacava as doutrinas que não tinham por objeto único o exame do conhecimento sobre o bem e o mal, especialmente a postura do Bem.

Sócrates e o seu método maiêutico mudaram, com efeito, o ‘μέτρον’ vigente de Protágoras – “homem é medida de todas as coisas; como ele é daquelas que são, como, por outro lado, ele não é daquelas que não são¹⁵” (“Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν”) –, bem como a direção do pensar no momento em que ele se contrapõe ao subjetivismo sofístico em que o homem é a “medida” ou o “espelho” da realidade de todas as coisas; e sendo estes multiformes, a medida e o espelho o são do mesmo modo.

Segundo Sócrates, a alma humana é o centro de toda a investigação e como esta se reduz a uma só questão ‘conhecer o bem’, logo, o homem tem uma só realidade. Em vista de outra contribuição socrática de imenso valor especialmente para a filosofia grega encontrada em todos os

¹² HESÍODO. *Os trabalhos e Dias*. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª edição. São Paulo: Puminuras, 1ª Parte, 1996. « ἡ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει, σχετλίη: οὔτις τήν γε φιλεῖ βροτός...», vv. 14-15, p. 22.

¹³ HESÍODO, 1996, « τὴν δ’ ἐτέρην προτέρην μὲν ἐγείνατο Νύξ ἐρεβεννή», v. 17, p. 22.

¹⁴ HESÍODO, 1996, « ἦτε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγειρεν.», v. 20, p.22.

¹⁵ Tradução operacional de Emmanuela Nogueira.

diálogos platônicos e que não pode ser posta de lado é a origem da pergunta ‘que é?’ – *τί ἐστίν;* – que em sua composição tem um interrogativo neutro de identidade ‘*τί*’ que sempre buscará uma resposta que identifique algo, qualificando-o e, por fim, dizendo o que ele é.

Em contraposição aos filósofos que o precederam, portanto, Sócrates defendeu que a filosofia se construía em vivo diálogo com os outros homens interessados em alcançar a verdade. Partindo da diversidade de opiniões que cada um possui, confrontando e refutando as diversas opiniões opostas, Sócrates estava convencido de que, com o diálogo, podia-se alcançar um acordo, uma opinião “comum” que obtivesse o consenso de todos os dialogantes¹⁶.

Já Platão se serve de alguns métodos que os próprios diálogos definem antes de usá-los, por exemplo, no final do Livro VI da *Politeia*, em 506d, o personagem Sócrates revela ter cuidado antes de expor a definição do Bem de modo a não emitir uma resposta desprovida de um *esquema*, racional e lógico, a fim de não provocar o riso. Para exprimir essa preocupação, Platão utilizou a frase ‘*προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω*’, em português, ‘mas, desejando vivamente (no ânimo) sem um esquema, provocarei o riso’.

A melhor forma de entender o desejo do personagem Sócrates, no entanto, é analisar o verbo e o complemento a ele ligado: ‘*προθυμούμενος*’ é o particípio presente médio-passivo do verbo *προθυμοῦμαι*, formado pelo prevérbio ‘*πρὸς*’ que intensifica ao extremo o sentido da ação verbal de *θυμοῦμαι* > *θυμόω*, desta maneira, pode-se compreendê-lo como um ato impulsivo, um ímpeto ou o desejo de realizar algo conduzido pelo ‘*θυμὸς*’, o ânimo, o peito, o coração. Portanto, esse desejar vivamente de Sócrates em explicar a princípio o que é o Bem tem de necessariamente estar provido de um ‘*σχῆμα*’, um esquema, uma forma, uma figura, uma maneira de ser – do aoristo infinitivo ativo *σχεῖν* do verbo *ἔχω* –, pois, do contrário, estando desprovido de um esquema fixado no *λόγος*, na condição de ἀσχημονῶν, a tentativa de qualquer discurso o levaria, e também a seus interlocutores, ao riso.

Todavia, Sócrates tenta estabelecer um acordo entre ele e os seus companheiros – *ἑταῖρε* –, isto é, ele os alerta que falar do Bem ou, por acaso, daquilo que ele é, não poderá ser atingido no momento porque a sua noção é maior do que a presente tentativa, mas que, se lhes agradam ouvir, por outro lado, sobre aquele que é nascido do Bem – *ἔκγονός τοῦ ἀγαθοῦ* – como juro a essa dívida, ele assim os sugere.

Há, no entanto, outro método de análise de um objeto de Platão que merece ser destacado, uma vez que, por meio dele, é possível perceber como o *λόγος* platônico opera, de acordo com a fala de Sócrates, em VI 507b:

¹⁶ CASERTANO, Giovanni. *Uma Introdução à República de Platão*. Paulus, 2011, p.7.

« πολλὰ καλά, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαιμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ. »

«Muitas coisas belas, disse eu, e muitas coisas boas e cada uma delas nós afirmamos ser assim e as delimitamos pelo discurso.¹⁷»

Isolando dela, a frase ‘διορίζομεν τῷ λόγῳ’, percebe-se, de um lado, ‘*διορίζομεν*’ que revela em seu tema a ação do definir por separação, ou seja, ele é composto por ‘*διὰ*’ (*δύο* > *δίς*) que traz consigo a noção de separação, divisão – através de, por meio de algo – e o verbo ‘*ὀρίζω*’, eu defino, separo; por outro lado, o instrumento ‘*τῷ λόγῳ*’ da definição, no caso Dativo Instrumental que tem em sua origem a pergunta *πῆ* em grego (‘*qua*’ em latim). A ideia primitiva é “por onde, por que”. Não se usa com preposição porque a ideia de espaço não é concreta, é muito tênue; na verdade a ideia de instrumento está mais próxima da ideia de *meio*, de *modo*.¹⁸ Portanto, o ‘*λόγος*’ de Platão é o instrumento pelo qual ele se utiliza para alcançar a definição do que é o Bem ou qualquer outra coisa dentro do seu discurso racional. É o modo como Platão se expressa.

A investigação acerca do Filho do Bem passará por um método de divisão dupla, ‘*δι-αίρεσις*’, *diairesis*, – bem como a Linha Segmentada e a Caverna em seguida –, e de reunião ‘*συν-αγωγή*’ (assembleia, sinagoga); pelo qual deve ser possível tanto definir ou identificar um objeto quanto reportar uma multiplicidade de elementos a uma só ideia, a uma unidade. É o que se pode observar ainda em 507b, logo acima, quando Platão fala de ‘*πολλὰ καλά καὶ πολλὰ ἀγαθὰ*’, as quais foram dialogadas ao longo dos Livros I a VI, como sendo a virtude, a justiça, a verdade dentre outros; mas que, nesse momento do diálogo, Platão, com o fim a que se propõe a ciência dialética as tomará enquanto ‘*αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν*’, isto quer dizer que, nesse ponto ele está se referindo ao próprio Belo e ao próprio Bem postos, dessa maneira, conforme uma só ideia de cada uma – *κατ’ ἰδέαν μίαν ἐκάστου* – como sendo uma só, una, – *ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες* –; logo, é, tão somente, operando dessa forma que o *λόγος* é capaz de postular (que está posto, estabelecido) ‘que é’ cada uma delas (*αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν*).

De acordo com a contribuição de Casertano¹⁹ em sua obra intitulada ‘*Uma introdução à República de Platão*’, há pelo menos três motivos que caracterizam, em geral, a dialética platônica: no primeiro, a dialética está indissolúvelmente ligada ao discurso, nasce no discurso e vive nele. Não se trata unicamente de uma procura pela verdade, mas também a correção lógica do desenrolar do discurso, correção que, por sua vez, se determina apenas no âmbito das premissas consentidas

¹⁷ Murachco, 1998, p. 174.

¹⁸ MURACHCO. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional* – vol. I. Discurso Editorial/Editora Vozes. 2001, p. 109.

¹⁹ Casertano, G. 2011, p. 105-110.

pelos interlocutores. Por um lado, a dialética mostra-se como a capacidade de “interrogar e responder” e, por conseguinte, como exigência lógica e metodológica; mas há também outro aspecto da dialética, que é o de ser capaz de “usar” os resultados das outras ciências e técnicas para os seus fins: é o horizonte dos diálogos como o *Mênon* (75d), o *Eutidemo* (290b-c), o *Crátilo* (390c-d), o *Fédon* (75-76; 78-79; 89d-91c).

No segundo, a dialética aparece como processo e como método, e consiste fundamentalmente em possuir o *logos*, a razão das coisas. Ao utilizar também as lógicas a-dialéticas das outras ciências em consideração sinóptica, a dialética mostra-se como o fim de todas as disciplinas e, conseqüentemente, como a capacidade de servir-se delas em âmbito prático, político. É, pois, o horizonte da *República*.

O terceiro motivo aponta a dialética como única ciência capaz de “distinguir por gêneros” e, portanto, ainda como *logos*, capacidade não só de relacionar, mas, precisamente enquanto relaciona, como o mais verdadeiro conhecimento, sinônimo da própria filosofia. Trata-se do horizonte de diálogos como o *Fedro* (266d-e), o *Parmênides* (135b-c), o *Sofista* (253c4-d1), o *Político* (285a-b), o *Filebo* (16-17), o *Timeu* (29b-c).

Contudo, a dialética parecerá no interior do panorama das disciplinas como aquela que é, absolutamente, necessária ao filósofo que deverá governar a cidade. E aparece como a disciplina que possui em máximo grau a característica de todas as ciências que a precediam. De fato, cada ciência aparece sempre como ciência das relações que dão a verdade.

A primeira definição de dialética é dada precisamente no horizonte da sua distinção das outras ciências, e é a típica definição do discurso platônico: todos os que são hábeis, valentes (VII, 531d9), nas outras ciências são ‘*dialektikói*’ – *διαλεκτικοί* > dialéticos –, porque são incapazes de *dar conta e receber razão* de uma coisa (VII, 531d9-e5), enquanto que esta é, conforme Casertano, a canção que a dialética leva a cabo. Portanto, a dialética é o que conclui – *περάινει*²⁰ –, a aprendizagem, isto é, aquilo que ao “dar conta” das outras ciências, lhes dá o sentido último.

Com relação ao conhecimento, a dialética configura-se como o único método que permite colher as ideias não mais como hipóteses, mas realmente como princípios. É o que se poderá perceber na imagem da Linha, em VI 510-511, assim que a pesquisa se concentrará na explicação da linha ao distinguir, no segmento do gênero inteligível, os degraus que a alma percorre, não mais precisando ‘ver’ as imagens, mas a própria verdade; só o método dialético, instaurado na *Politeia* de Platão, procede por esta via.

²⁰ A forma ‘*περάινει*’ do verbo ‘*περάινω*’ está na terceira pessoa do singular do Presente do Inflectum e, portanto, tem o significado etimológico de ‘leva ao fim’, ‘completa’; daí, ‘conclui’.

A dialética, como observa Casertano (2011), exprime não só o mais alto grau do conhecimento, mas também o momento em que o conhecimento se traduz em *práxis*. O degrau superior é o bem, a ideia do Bem: só quem a possui com saber certo, com verdade e não como opinião, é capaz de enfrentar todas as batalhas da refutação e da ação. Só o dialético que possui a ideia do bem, possui a ideia do *fim* de todos os seus conhecimentos; é ele que não somente conhece melhor do que os outros, mas é, por conseguinte, o único capaz de governar a cidade. Só o dialético cumpre o seu saber, aplicando-o no terreno não só do conhecimento teórico, mas também no do prático.

Há, no entanto, um lado interessante no estudo da contextualização da *Politeia* de Platão que serve para ilustrar não apenas o estilo de Platão e a construção do método dialético, mas também para compreender o fato de que é importante, quando se trata de cultura helênica, observar que tanto os escritos gregos quanto as ideias discutidas e transmitidas, antes mesmo de serem tornadas obras escritas (manuscritos, pergaminhos), passaram anteriormente pelo plano da oralidade.

Dentre muitos especialistas em Platão, Reale, com base nas discussões sobre os “autotestemunhos” não só encontrados no *Fedro*, mas também na *Carta VII*, já a partir de Schleiermacher, figura como um dos nomes que defende e concorda que Platão nos diz, com toda clareza e por escrito, o que ele pensa em geral *dos escritos* e, precisamente, *o que eles não são capazes de comunicar ao leitor, seja do ponto de vista do método, seja do ponto de vista do conteúdo*²¹.

Essa análise pertence, portanto, ao subitem seguinte e incidirá sobre a questão da oralidade e da escrita sob uma perspectiva da soberania do *não-escrito* perante o *escrito*, conforme o próprio Platão esclarece sistematicamente no *Fedro* e recoloca a discussão na *Carta VII* – embora haja nela uma mudança no ponto de vista de acerca da questão da escrita e dos ensinamentos orais de Platão, que constitui uma razão para duvidar da autenticidade da *Carta*; além de iniciar o assunto por uma abordagem da tradição oral em Homero a fim de que se faça perceber a ruptura entre a cultura oral e a escrita, e por uma reflexão da questão do valor e da função de cada uma delas (oralidade e escritura) nas dimensões da cultura helênica, desde Homero até Platão.

1.2. Oralidade e Escrita

A questão da oralidade e da escrita inseridas no contexto da literatura e da filosofia platônica e, também, do ânimo do próprio autor vem à tona neste estudo pelo fato de que é importante

²¹ Reale, G. 2004, p. 54.

elucidar que Platão valoriza mais a oralidade, que se dá no confronto dialético de alma contra alma, do que os diálogos por ele escritos. Essa preocupação reside na forma dialógica de suas obras, chamando a atenção para a importância da persuasão do interlocutor no confronto dialético, e considerando a verdade um atributo da alma e não do discurso, seja ele oral ou escrito.

Platão era crítico do próprio ato de escrever, que causa a limitação dos princípios verdadeiros, existentes somente em ideia. Mas, discípulos como Aristóteles, cientes de que registrar os estudos em textos escritos era uma necessidade da época, mesmo que sob advertência do mestre, construíram a tradição indireta das “doutrinas não-escritas”.

Segundo Reale²², a questão da oralidade e da escrita tem de ver com a relação estrutural entre 'aquilo que é escrito' e o 'não-escrito'. O que acontece a esse respeito, na verdade, é um grande choque cultural entre a cultura da “escrita” e a cultura da “oralidade” assim como os diferentes modos de transmitir as ideias e as obras filosóficas de Platão.

Platão, de fato, viveu em um momento no qual a dimensão da “oralidade”, que constituía o eixo de sustentação da cultura antiga, perdia importância em favor da dimensão da “escritura”, que se tornava predominante. Mais ainda, ele experimentou o choque entre as duas culturas de modo bastante intenso, uma vez que, por um lado, teve Sócrates como mestre, que encarnou de maneira paradigmática e num sentido global o modelo da cultura fundada sobre a “oralidade”; por outro, ele captou poderosamente as instâncias dos defensores da cultura fundada na “escritura”, ele mesmo possuindo o dom da escrita e da escritura dentre os maiores da antiguidade e de todos os tempos.

Na verdade, a posição platônica acerca da importância da oralidade diante do domínio da cultura da escritura desvela que o escrito possui a sua significação apenas para aquele que já sabe, como meio de recurso à memória. Portanto, o escrito mais perfeito deve imitar a forma do ensinamento oral exatamente com o fim de fazer lembrar o modo como aquele que conhece tornou-se cognoscente. Isto significa que, para Platão, as verdades supremas da filosofia, isto é, as coisas de maior valor, não podem de nenhuma maneira ser confiadas à escritura em nenhuma de suas formas, nem mesmo a do diálogo socrático que Platão desenvolve muito bem; mas, tão somente, à oralidade dialética.

Platão, todavia, com relação aos seus diálogos, conseguiu atingir algumas finalidades nas doutrinas expostas nos diálogos *Fedro* (em 275c) e na *Carta VII*, quando atribui ao escrito uma função de trazer à memória – *ὑπομνήσαι* – coisas já sabidas. A arte de gravar ou escrever, a escritura, conduz a um conhecimento que está fundado na dialética, do jogo entre alma contra alma

²² Reale, G. 2007, p. 7-30.

daquele a quem é dirigido; o discurso escrito, por sua vez, é como uma ‘imagem’ do discurso levado a cabo na dimensão da oralidade.

É necessário, por fim, esclarecer através desses fatos sobre a questão da escrita que aquilo que Platão percebeu, na realidade, é que não é possível representar as coisas “as mais valorosas/honradas” ou “as de maior valor” – τὰ τιμιώτερα – por meio de um recurso inferior ou “de menor valor” – τὰ φαῦλα –, pois, deve-se notar que uma ideia ou um raciocínio que foi construído primeiro na alma, esse discurso (*logos*) realizou-se por outro caminho, ou seja, na esfera da oralidade.

Há dois importantes fatos, conforme Reale refletiu, que os estudos mais recentes trouxeram a luz e que impõem a necessidade de introduzir um novo critério e mais adequado para ler e compreender Platão²³:

1) Nos autotestemunhos do *Fedro*, Platão diz expressamente que o filósofo *não consigna por escrito* as coisas de “maior valor”, que são justamente as que tornam um homem filósofo; e confirma largamente essa afirmação na *Carta VII*.

2) Existe uma tradição indireta que atesta a existência de “Doutrinas não-escritas” de Platão e transmite seus principais conteúdos.

As discussões sobre os autotestemunhos do *Fedro*, já a partir de Schleiermacher, e sobre os autotestemunhos da *Carta VII* no curso do nosso século foram numerosíssimas e com razão. Segundo o estudo de Reale²⁴, pode-se concluir a apresentação dos autotestemunhos do *Fedro*, resumindo em poucas proposições, antes de passar para a *Carta VII*, do seguinte modo.

(a) A escritura não aumenta a sabedoria dos homens, mas aumenta a aparência de saber (ou seja, a opinião); ademais, não reforça a memória, mas oferece apenas meios para “trazer a memória” coisas que já se sabe.

(b) O escrito é inanimado, e não é capaz de falar de modo ativo, nem de se livrar e se defender das críticas sem a interferência do autor.

(c) Muito melhor e muito mais poderoso do que o discurso consignado à escritura é, ao invés, *o discurso vivo e animado mantido na dimensão da oralidade e, mediante a ciência, impresso na alma de quem aprende*.

(d) A escritura implica grande parte de “jogo”, enquanto a oralidade implica uma notável “seriedade”; e, por mais belo que possa ser esse jogo em certos escritos, muito mais belo se mostra

²³ A necessidade de um novo modelo para ler e entender Platão foi apresentado de maneira sistemática pela primeira vez pela Escola de Tübingen, particularmente, os seguintes especialistas: L. Robin, Heinrich Gomperz e, sobretudo, J. Stenzel. Veja-se ainda: H. Krämer, K. Gaiser e Th. A. Szlezák.

²⁴ Reale, G. 2004, p. 54-68.

o empenho em que a oralidade dialética exige em torno dos mesmos temas dos quais tratam os escritos, e muito mais válidos se mostram os resultados que ela alcança.

(e) O escrito, para ser conduzido corretamente, implica um conhecimento do verdadeiro fundado pela dialética e, ao mesmo tempo, um conhecimento da alma daquele a quem se dirige; de fato, somente à oralidade dialética se ligam a clareza, a completude e a seriedade.

(f) O filósofo não põe por escrito o que tem “seriedade” e “maior valor”; antes, só é “filósofo” *se não põe essas coisas por escrito*. Escritor-filósofo é aquele que compôs obras conhecendo a verdade, e que é capaz de socorrê-las e defendê-las, quando se faz necessário.

Antes de apontar os quatro pontos acerca dos autotestemunhos explícitos por Platão na *Carta VII*, ainda no que diz respeito a o estudo de Reale, é preciso perceber que a tese das Doutrinas não-escritas é retomada, em paralelo, no contexto da *Carta*. Isto implica em considerar, conforme a opinião de Terence H. Irwin²⁵, que tanto o *Fedro* como a *Carta* sugerem que as composições filosóficas escritas são meios inadequados para a expressão do conhecimento filosófico. Mas as duas passagens diferem radicalmente acerca do que se acha errado nas composições escritas.

O *Fedro* não afirma que é difícil ou impossível expressar o conhecimento filosófico por escrito. Entretanto, a *Carta* dá uma razão completamente diversa para desconfiar da escrita. Razão que não se aplica apenas à escrita. Sustenta que a compreensão filosófica não é de todo expressável verbal ou conceitualmente e que, portanto, não pode ser transmitida pela comunicação do pensamento conceitual. Assim, nem a escrita, nem a fala podem exprimir a compreensão filosófica. Deste ponto de vista, o questionamento dialético é não menos inadequado do que a escrita para exprimir a compreensão filosófica.

Da *Carta*, segundo a análise de Terence H. Irwin, não se infere que a percepção filosófica profunda é absolutamente incomunicável. Apenas sugere que ela pode ser adquirida como resultado de uma “convivência” íntima. A súbita visão é o resultado da investigação e do raciocínio, mas o conteúdo da visão de cada um não é expressável pelo pensamento racional e pela linguagem.

Todavia, reposicionando as pontuações feitas por Reale (2004) sobre os *excursos* da *Carta VII*, encontra-se, em quatro pontos, o modo com o qual Platão retoma a doutrina que fora examinada no *Fedro* em relação ao escrito – para explicar e motivar as suas relações pessoais com o tirano Dionísio de Siracusa. Ele os expõe da seguinte maneira:

(1) Em primeiro lugar, Platão explica em que consiste a “prova” à qual submetia os que se aproximavam da filosofia, para verificar se eram capazes de praticá-la.

²⁵ PLATÃO. *Carta VII* – texto estabelecido por J. Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Junior. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008, p. 37-38.

(2) Ilustra, logo em seguida, os péssimos resultados da “prova” aplicada a Dionísio, o qual, depois de ter ouvido uma única lição oral de Platão, considerou que podia escrever até mesmo o que se refere às “coisas maiores”, ou seja, justamente as coisas sobre as quais Platão negava firmemente a conveniência e a utilidade do escrito, explicando suas razões.

(3) Para melhor compreender essas razões, Platão se remete a alguns argumentos gnosiológicos fundamentais, para concluir que, se um escritor é “sério”, as coisas que ele confia ao escrito não são para ele “as mais sérias”, já que o escritor-filósofo mantém essas coisas na parte melhor de si (ou seja, na própria alma).

(4) Consequentemente, Dionísio e quem escreveu sobre aquelas coisas, que para Platão são as “coisas supremas” (“coisas as mais valiosas”), não o fizeram por boas razões, mas por objetivos maus.

Com base nessa comparação pontuada acima, pode-se notar que os temas dos “autotestemunhos” da *Carta VII* são os mesmos do *Fedro*, mas fazem emergir de maneira mais explícita as indicações dos conteúdos sobre os quais Platão se recusava a escrever. As conclusões a respeito dos “autotestemunhos” da *Carta* e de todas as coisas que foram discutidas e examinadas nesse subitem são demonstradas por Reale através de um esquema dos termos e das expressões as quais Platão indica esses conteúdos sobre os quais versam as suas “Doutrinas não-escritas”:

- (1) o inteiro, ou seja, o todo – τὸ ὅλον²⁶;
- (2) as coisas maiores – τὰ μέγιστα²⁷;
- (3) a natureza, ou seja, a realidade no seu fundamento – φύσις²⁸;
- (4) o bem – τὸ ἀγαθόν²⁹;
- (5) a verdade da virtude e do vício – ἀλήθεια ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατόν καὶ κακίας³⁰;
- (6) o falso e o verdadeiro de todo ser – τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας³¹;
- (7) as coisas mais sérias – τὰ σπουδαιότατα³²;
- (8) os princípios primeiros e supremos da realidade – τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα³³.

Como se percebe, nessa sinopse elaborada por Reale, temas como o Bem, o ser, dentre outros, não foram, de fato, explicados nos diálogos platônicos, ao contrário, sempre foram consideradas questões aporéticas. Na verdade, esses temas parecem ter uma grande aproximação com o núcleo do

²⁶ *Carta VII*, 2008, 341a2.

²⁷ *Carta VII*, 2008, 341b1.

²⁸ *Carta VII*, 2008, 341d7.

²⁹ *Carta VII*, 2008, 342d4.

³⁰ *Carta VII*, 2008, 344a8.

³¹ *Carta VII*, 2008, 344b2.

³² *Carta VII*, 2008, 344c6.

³³ *Carta VII*, 2008, 344d4-5.

pensamento platônico. O próprio Aristóteles, no livro Δ da Física (Δ, 2, 209b 11-17) afirma que esses ensinamentos dos quais Platão comunicava somente por meio da “oralidade” eram chamados “doutrinas não-escritas” – ἄγραφα δόγματα.

Portanto, conforme a perspectiva de que o ensino oral de Platão, mais do que pelos diálogos, contém sua filosofia autêntica, tem sido defendido por alguns críticos modernos. O ponto de vista do estudo de Terence H. Irwin (2008) conclui que nenhum argumento plausível, histórico ou filosófico avançou para defender esta posição. Nenhuma das duas fontes platônicas – o *Fedro* ou a *Carta VII* – lhe forneceu algum apoio. O que acontece, na verdade, segundo a opinião do Prof. Juvino Maia (2008), os conteúdos indicam que a autoria da *Carta* atribuída a Platão parece duvidosa.

1.3. Mito e Logos

O que se pretender expor neste subitem, que encerra a primeira parte da contextualização da *Politeia*, é, dentre alguns aspectos do mito, a maneira como ele atuava na tradição grega, observando como ele era transmitido, que lugar ocupava na cultura grega antiga, assim como, revelar a passagem da tradição do mito para os diversos tipos de literatura escrita.

Após esse esclarecimento, o estudo prossegue emitindo uma demonstração da relação entre o mito tradicional (oral e/ou escrito) e o ‘logos’ de Platão, a fim de verificar a forma com a qual Platão cumpriu sua análise acerca do mito – μῦθος – na *Politeia*, cujo cerne da discussão é encontrado no livro III e retomado no livro X. O ‘logos’ de Platão, não obstante, tece ao longo desses livros uma crítica de cunho epistemológico e ético que possa atestar a veracidade do discurso mítico, isto é, certificar se há verdade ou falsidade no mito, ou seja, até que ponto é possível considerar o mito (ou a mitologia) como o único verdadeiro.

Contudo, o curso dessa análise do mito na composição da *Politeia* levará a compreensão de que Platão – assim como Homero, Hesíodo, Parmênides e toda a tradição anterior a ele – também se serviu do mito como meio de transmitir suas ideias e pensamentos em seus diálogos. Na verdade, ele elaborou – especificamente no desdobramento da *Politeia* – uma linguagem ‘platônica’ que é apoiada na narração de muitos mitos: tende-se a considerar a escrita mítica de Platão como estando integrada e servindo ao discurso racional.

De acordo com Platão, o mito tradicional aparece como o discurso ou a narrativa mediante a qual é comunicado tudo o que o coletivo conserva na memória de seu passado – o que ele considera serem seus valores – e que transmite oralmente de uma geração a outra, quer esse discurso tenha sido elaborado por alguém que domine a arte do falar ou do cantar, como o poeta, o aedo ou não.

O mito fala de acontecimentos ou de uma narrativa que se desenrolaram em um passado longínquo e em um local distante o bastante, ou indeterminado, a fim de que aquele que conta e aqueles que ouvem não possam verificar a realidade deles. Esses acontecimentos, por sua vez, são transmitidos oralmente, o que explica que a última versão dessa narrativa pode ser considerada a única e, enfim, a versão original.

Entretanto, o mito pode ser representado no contexto da “oralidade”, quando é *fabricado* pelo poeta ou vate, que o reorganiza numa narrativa tradicional dando-lhe uma forma particular. Ao se tornar uma narrativa mítica, o mito abandona o plano da oralidade e o que ocorre é um processo de imitação – *μίμησις* –: o poeta imita os seus personagens, quer fabrique ou narre um mito, e aqueles que ouvem se identificam com prazer com esses personagens.

Platão, ao reconhecer no mito um temível instrumento de persuasão, sente a necessidade de contestar seu domínio. Ele faz duas críticas de tipo epistemológico ao mito, após ter condenado nos livros II e III da *Politeia*, denunciando a imagem – inaceitável – que os mitos dão dos deuses, dos *daimones* – *δαίμονες* –, dos heróis, dos mortos e, até mesmo, dos homens do passado.

A primeira crítica reside no fato de o mito ser um discurso infalsificável na medida em que é estritamente impossível estabelecer uma relação ainda que indireta, com os fatos que ele narra; a segunda aponta o mito como uma narrativa que nunca faz intervir alguma argumentação, tendo em vista que o mito não possui uma forma racional, um conteúdo de natureza filosófica e epistêmica, com finalidade argumentativa e demonstrativa; mas, sim, um canto de um poeta inspirado pelas Musas ou por uma musa ou, ainda, por uma divindade que ao invocar a deusa segue cantando o desfecho do tema do poema através de uma proposição.

Contudo, a discussão sobre o mito atingirá seu cume no capítulo terceiro desta dissertação no momento em que tratará da Caverna – ora vista como mito, ora como alegoria – um dos nossos objetivos é o de analisar as definições de mito na tradição grega e na visão de Platão de acordo com os diálogos *Politeia* e, também, no *Timeu*, buscando esclarecer as principais distinções entre mito, metáfora, analogia e alegoria. A função do mito no *logos* de Platão, por sua vez, procura um esclarecimento no *logos* e considera o *logos* um complemento no mito, com relação aos seus diálogos e à tradição mítica grega. É compreensível, pois, reconhecer em Platão um apelo frequente, em seus diálogos, ao uso do mito como ‘*imagens*’ para representar a realidade, além do fato de ele mesmo ser um fabricante de mitos através dessas imagens (*εἰκόνες*).

Tendo feitas essas considerações como uma maneira de contextualização clara e que possam abranger o conteúdo da *Politeia*, aproximando-se das ideias e do ponto de vista platônico, conservado no discurso do personagem Sócrates, a pesquisa se encaminha para a segunda parte que compõe o primeiro capítulo desse estudo. Trata-se de esclarecer o objetivo ou os objetivos de Platão

com a feitura dessa obra, projeto ao qual o filósofo dedicou muitos anos de sua vida de escritor e de pensador. Com efeito, sendo a *Politeia* um texto muito longo, é provável que a sua redação tenha-o ocupado por certo tempo.

2. O objetivo da *Politeia* de Platão

Dentre os muitos assuntos discorridos na *Politeia*, há um deles que prevalece por toda a obra e que se estabelece na pergunta inaugural do diálogo a qual, em geral, marca o tema central do colóquio. É a busca pela definição de justiça e do (cidadão) justo que conduz a um longo discurso sobre os governantes filósofos (livros V-VII), em que Sócrates procura saber como pode a cidade justa realizar-se.

O problema mais importante para uma vida ordenada da cidade é certamente o da justiça e, por conseguinte, o problema político torna-se o mais relevante para a *Politeia*; pois, com efeito, a justiça é o que regula as relações dos homens no interior de uma comunidade. Portanto, chegar a uma definição de justiça e de como aplicá-la na cidade e na vida do cidadão é um dos principais objetivos propostos nesse diálogo.

No entanto, tendo em vista a tradição nomotética grega, ou melhor, a *νομοθεσία*, que nada mais é do que as leis estabelecidas como as mais justas para o governo da cidade e do cidadão, palavra cujo sentido etimológico é composto por ‘νόμος’, que significa o costume, o hábito, o uso que se torna uma lei, e pelo termo ‘θεσία’ que, em sua raiz, apresenta-se na forma ‘θη > θέ’ aorista do verbo ‘τίθημι’ que tem o sentido primeiro de pôr, colocar, mas, também, o sentido de ‘estabelecer’ algo uma vez que está posto, que foi colocado assim, logo isento de mudanças ou alterações. A *nomothesia*, portanto, deve ser compreendida, dentro do contexto da Atenas do século V a. C., como a ação de dar as leis e de criar os códigos de leis, a legislação que comandará a vida dos cidadãos atenienses.

Platão situa-se, em grande parte, em uma posição de clara ruptura com a tradição grega, na medida em que seu pensamento sobre a *pólis* e sobre sua melhor organização não tomara como paradigma estruturador a soberania da lei escrita frente ao ideal de justiça que reside na prática da justiça. Pelo contrário, o regime ideal proposto na *Politeia*, como estabelecimento de uma ordem pública fundada no saber e na eficácia formadora da educação – *παιδεία* – problematiza a natureza da lei, da justiça, da educação, bem como procura saber se elas desempenham bem o seu papel em cada cidadão e na cidade. E aí está, certamente, o elemento que marca o afastamento de Platão de grande parte das doutrinas éticas e políticas gregas.

Na *Carta VII*, Platão discorre sobre sua experiência direta da péssima qualidade das leis que não tomavam como paradigma o saber ou a verdadeira noção de justiça, além do fracasso dessas leis numa real sustentação de um comando ou governo justo pelo seu arconte ou arcontado (*ἀρχόντες*) responsável.

Por outro lado, a Sofística atua no cenário da *pólis* grega opondo o mundo necessário da natureza (*φύσις*) ao mundo das convenções políticas e das regras jurídicas, desconstruía a ideia de uma lei objetiva e imparcial e esvaziava o campo direto de qualquer determinação universal. A lei (*νόμος*) no contexto do discurso relativista dos Sofistas se transformava, desse modo, em um mero artifício humano, variável de acordo com os costumes e crenças de cada povo ou cidade, sem nenhuma garantia de estabilidade.

No Livro I da *Politeia*, a personagem de Trasímaco representa muito bem o movimento da Sofística dentro dos costumes da Atenas dos séc. V a IV a.C., pois ele lança um discurso que está em contraposição ao pensamento de Sócrates sobre a justiça e a vida justa que está mais voltada para uma visão filosófica. Os argumentos suscitam aquilo que se distingue entre as ideias do que é próprio da justiça, da coragem, assim como, a concretização do projeto platônico: a formulação de uma *παιδεία*, coroada em seu vértice pela aquisição da ciência dialética do bem e responsável pela interiorização na alma humana dos valores da excelência da justiça e de uma vida justa.

Perante os argumentos de que a justiça, ou o homem justo, – *τὸ δίκαιον* – dá a cada um aquilo que lhe é devido³⁴ ou sendo aquela que beneficia os amigos e prejudica os inimigos³⁵, Trasímaco diz que seus companheiros falam absurdos e defendendo a sua própria opinião, afirma que “justiça não passa do interesse do mais forte”³⁶. Ampliando, diz que, quer o estado seja governado por tirano, quer por aristocrata ou democracia, os poderes governantes fazem as leis visando o seu próprio proveito. Fazendo estas leis, declaram que é justo para seus súditos o que os beneficia e punem a todos os que se afastam delas como transgressores e malfeitores. Uma vez que o governo detém o poder, a justiça em toda parte é o que beneficia o mais forte.

A justiça, pois, é o interesse do mais forte e o súdito justo, para sua própria desvantagem, servirá ao governante e obedecerá às suas leis. Mais tarde, porém, Trasímaco dirá que para julgar as vantagens da injustiça, ou melhor, do injusto – *ἄδικον* –, dever-se-ia considerá-la em sua forma mais extrema, a do tirano que se apoderou do poder por uma combinação de força e traição. Malfeitores em pequena escala são punidos e desgraçados, mas àquele homem se bajula e se chama feliz e abençoado.

³⁴ Guinsburg, 2009, I, 331e, p. 28.

³⁵ Guinsburg, 2009, I, 334b, p. 32-33.

³⁶ Guinsburg, 2009, I, 338c, p. 39.

O tirano rouba e pilha, não no varejo, mas no atacado, não respeitando nem sagrado nem profano, nem propriedade particular nem pública. Ele é o exemplo acabado e supremo de injustiça e, isso, conclui Trasímaco, prova sua observação de que a injustiça é mais forte, mais livre e mais despótica que a justiça, e que o interesse do mais forte é justiça, enquanto a injustiça é o interesse e o proveito de si próprio.

Entretanto, é recorrendo a um programa educacional erguido a princípio sobre as bases tradicionais do ensino da ginástica e da música, de forma equilibrada entre si no cidadão da *pólis*, e concluído pela visão inteligível da ideia do bem – *τοῦ ἰδέαν ἀγαθοῦ* –, que Platão encontrará meios para fornecer uma refutação satisfatória do relativismo legal dos sofistas, para o qual toda a norma e todo o valor não eram senão o produto precário de um artifício, obtendo a fundamentação da problemática da justiça em bases racionais. O processo educacional de uma bem sucedida *παιδεία* aliada a um perfeito sistema pedagógico de ensino produzirá a formação de cidadãos justos, a lei enquanto tal ocupará no paradigma platônico do regime ideal uma posição nitidamente secundária e subalterna.

A *Politeia* exige, por sua vez, a colocação do problema da formação do '*ethos*' e da consciência humana por um código de valores corretos, em que a fundamentação desse código de valores no terreno epistemológico de um saber do bem. Em uma cidade justa na qual esses princípios se tenham estabelecido, atingindo a educação os seus objetivos fundamentais, os preceitos jurídicos impostos aos cidadãos são obrigatoriamente muito reduzidos como Sócrates faz notar a seu interlocutor Adimanto.

Contudo, para que se atinja o objetivo de construir uma cidade justa formada por cidadãos justos e instruídos, de acordo com o estudo de Casertano sobre a *República*, Platão desenhou, entre os livros II e IV, um novo programa educativo que deveria ser realizado na nova cidade. Mas o programa da *paideia* não se encerra com estes livros, pois ela também atravessará os livros V e VII.

Tal como a cidade “educada” é aquela na qual há um equilíbrio harmônico entre as várias partes que a constituem, assim também o homem “educado” será o cidadão que, na sua individualidade, tiver conseguido instaurar um equilíbrio harmônico em si. Logo, a reforma educacional – *παιδεία* – que deve ser realizada na *pólis* grega, segundo o modelo de Platão, concerne ao corpo e à alma, ou seja, ao homem por inteiro, ao homem na sua totalidade³⁷.

Na realidade, o aprofundamento do tema *paideia* proposto por Platão é o principal tema desenvolvido no terceiro capítulo desta dissertação. No entanto, como aqui teve-se a intenção de mencionar o objetivo da obra e do autor conjuntamente, é fundamental apontar, desde então, que na

³⁷ Casertano, G. 2011, p. 46.

paideia de Platão há uma relação entre justiça, felicidade e educação. A solução platônica prevê – como única e verdadeira condição de felicidade – uma necessária mudança que é profundamente revolucionária em relação ao existente na sociedade e na cultura grega.

Desse modo, Platão, por meio da Caverna e no decorrer do Livro VII, foi capaz de lançar seus principais temas filosóficos – educação, ciência, opinião, verdade, conhecimento – e, com o desenvolvimento da ciência dialética, instaurou um novo paradigma educativo que envolve a ontologia platônica, a epistemologia, a própria dialética, a ética, e também a política.

Certamente, um dos objetivos que o mito da Caverna no contexto da *Politeia*, como observou Reale³⁸, atinge pelo discurso do personagem Sócrates, antes de tudo, é o de simbolizar os vários graus ontológicos da realidade, isto é, os *planos do ser sensível e supra-sensível* (sensível e inteligível); além de representar os *planos do conhecimento*, nos seus diferentes níveis e nos vários graus desses níveis. Mas, é tão somente pela dialética que o homem é capaz de ver o princípio de tudo – *τοῦ παντὸς ἀρχή* – e o dialético, que, conforme Platão, se identifica com o filósofo, é definido como aquele capaz de olhar a realidade sinoticamente, ou seja, é capaz de ver o todo, isto é, de recolher a pluralidade na unidade, os muito no uno³⁹.

3. Estrutura da *Politeia* de Platão

A intenção de se lançar mão de um espaço para uma análise sobre a estrutura geral da *Politeia* de Platão para este estudo dissertativo, sendo esta a última parte deste capítulo, dá-se por uma questão puramente didática que leva em consideração as dimensões do próprio diálogo – o mais extenso dentre todos os diálogos platônicos. Por conseguinte, considera-se que o esquema dos temas desenvolvido durante toda a conversa está encadeado por um elo de ideias estendidas ao longo dos dez livros e que deve ser esclarecido, pois, é extremamente importante acompanhar a ordem em que os temas e as ideias estão dispostas.

É necessário, no entanto, levar em consideração que o discurso sobre o cidadão justo – *δίκαιον* – e o injusto – *ἀδίκον* –, bem como, o próprio conceito de justiça dentro da cidadela cercada por muralhas ou da vida no campo, apreende desde os tempos de Homero e Hesíodo, entre os séculos X a VIII a. C., percorrendo o governo dos Trinta Tiranos no século V, até chegar a sua contemporaneidade, isto quer dizer, até se tornar *pólis*, entre os séculos V e IV a. C.

Na realidade, não se deve pensar que na Atenas dessa época, em que se abateu o desmoronamento do poderio e do terror causados pelos Trinta Tiranos, embora Trasíbulo, em 403,

³⁸ Reale, G., 2007, p. 293-299.

³⁹ Reale, G., 2007, p. 306.

tenha conduzido a cidade ao restabelecimento da democracia e a uma anistia concebida e executada com generosidade, aconteceu uma genuína restauração, coisa que, aliás, também não se verificou em nenhum momento da história de nenhum modo.

A antiga *pólis*, do séc. X ao VI a. C. não podia ressurgir, pois sua estrutura social e cultural havia sucumbido para sempre. A grandeza e força das devastações deixadas pela guerra do Peloponeso, em 414, afetaram profundamente a *pólis* desde a camada dos grandes proprietários até à dos pequenos lavradores e camponeses; por outro lado, a especulação ofereceu ocasiões favoráveis aos novos ricos para fazer crescer rapidamente as suas riquezas.

Dentro do contexto cultural e literário no século IV, em primeiro plano, destacam-se as formas artísticas da prosa que só então alcança o seu apogeu clássico. Porém, o antigo mito – *μῦθος* – em que a poesia do séc. V encontrava alento vital – e embora quando esta se encontrava em confrontação com ele, como em Eurípides – transformou-se em grande repertório de tradições – especialmente em Homero e Hesíodo –, agora privado de vida interna.

A *pólis* grega prepara-se, no entanto, para o que se denominará mais tarde ‘Helenismo’. O predomínio da prosa é apenas um fenômeno externo, pois no momento problemas de outro caráter norteiam a vida do cidadão grego da época. Quando o problema da educação ocupa, então, o primeiro lugar, por ele se faz sentir o particular da herança sofística, quer o problema seja colocado por Platão, quer por Isócrates, discípulo de Górgias.

O antagonismo sofístico, que surgiu com os Sofistas, entre o modo de vida teórico e o prático, ou seja, entre levar uma vida contemplativa ou uma vida voltada somente para o que é útil, na verdade, está na adversidade entre dois tipos de homens e, certamente, entre a Filosofia e a Retórica – a qual eles mesmos deram início e que perdurou ao longo dos séculos – que disputam entre si a educação (*παιδεία*) do jovem –, tornando-se o principal fenômeno da história cultural neste período.

A consequência disso, portanto, prova como a política, ao modo do século V, perdeu sua excelência. A idealização da antiga ordem no panegírico oratório e a tentativa radical dos filósofos de a substituir por uma estrutura completamente nova expressam grande clareza que neste tempo de transição a vida dos gregos aspirava a novos modelos.

Tendo feito essas considerações acerca da obra *Politeia* e do modo como Platão escreve e trabalha seus temas em forma de diálogo, é chegado o momento de realizar outro estudo que envolve a contextualização de cada livro, visto que essa divisão em dez livros, em verdade, não remonta a Platão, mas a uma tradição científica que estuda e traduz esses diálogos platônicos ao longo de muitos séculos, de modo a mostrar brevemente, dada a extensão da obra, os principais temas e argumentos que se desdobram ao longo desses dez livros. Passa-se, portanto, para a transcrição dos livros.

Livro I [327a – 354c]: Marco da *Politeia*, pois dele surge a pergunta inaugural a partir da conversa entre Céfalo e Sócrates, em que Céfalo é considerado o modelo de homem justo, pois nunca mentiu nem cometeu injustiça contra alguém. Sócrates, então, em 331c, questiona-o sobre a justiça: “Mas, acerca desta virtude mesma, a justiça, afirmamos simplesmente que consiste em dizer a verdade e em devolver o que se recebeu de alguém ou que agir deste modo é às vezes justo e outras vezes injusto?”. O que ocorre no Livro I é a observação de que há muitas teses para a justiça e para a injustiça, bem como a opinião de cada um sobre o que é justiça e injustiça. De acordo com Simônides⁴⁰, 331c, a justiça consiste em dizer a verdade e devolver o que se recebeu de alguém, embora sendo ora justo, ora injusto. Trasímaco, elevando-se a favor da sofística e do discurso retórico, defende que a justiça é a conveniência ou a vantagem do mais forte, ou seja, o forte ou poderoso a que ele se refere é o governante da cidade que estabelece as leis conforme a sua própria vontade, declarando-as justas para si e punindo aqueles que as transgridem. Sócrates, portanto, coloca o problema da justiça por um caminho que investiga se é melhor e mais vantajoso ao homem viver de forma justa ou injusta, mas as suas conclusões serão expostas no Livro II.

Livro II [357a – 388c]: Depois do episódio anterior, Glauco, no início do Livro II, lamenta que não foi fácil refutar Trasímaco. Ele próprio quer ouvir de Sócrates a prova da sua afirmação de que “sejam, justiça e injustiça, e que consequências tem cada uma por si e em si, por sua presença na alma⁴¹”, sem levar em conta recompensas e outras conseqüências estranhas. Quer ouvir louvar a justiça por si mesma, mas, para trazê-la à tona, primeiro precisa expor a Sócrates toda hipótese contra ela com toda a plenitude de sua força apresentando-lhe tudo o que “se diz” sobre sua origem e natureza. Sócrates, por sua vez, examina a justiça. Outro tema de Platão nesse momento da obra, pela boca do personagem Sócrates, está na instauração da educação que os guardiães da *pólis* devem seguir desde criança, a saber, a música – *μουσική* – para a alma e a ginástica – *γυμναστική* – para o corpo. A educação dos guardiães deve ser em prol da cidade, pois Platão percebe que o paradigma dos poetas já não serve mais. A crítica platônica à poesia integra, antes de tudo, um projeto radical de formação do cidadão para o exercício justo do poder, a partir da busca dialética do que podem e devem ser a alma e a cidade humanas.

⁴⁰ Simônides foi um poeta lírico, cerca de 556 – 468 a. C., natural de Ceos, uma pequena ilha grega em frente à costa da Ática.

⁴¹ Guinsburg, 2009, II, 358b, p. 63.

Livro III [386a – 417b]: Platão continua contestando a maneira como os deuses e os heróis são representados na poesia épica da *Ilíada* e da *Odisséia* de Homero, em Hesíodo e Ésquilo, pois, para ele, o paradigma ético que o homem deve seguir, portanto, deve afastar da imagem dos deuses e dos heróis toda ira, escárnio, inveja, vício, ardil e se concentrar somente no Bem como o paradigma ou o modelo que visa à educação dos jovens, naquilo que de bom exemplo eles possam veicular. Platão, por sua vez, não admite que os deuses sejam suscetíveis à mudança de forma, ‘antropomorfismo’, pois são perfeitos e imutáveis; não enganam os homens nem com ações, nem com palavras. Portanto, para fundar uma cidade da melhor maneira possível, é preciso que ela esteja livre de tudo o quanto nela for imitação perniciososa. Em 393c, ele ataca a *μίμησις* e toda forma de imitação na epopeia, tragédia, comédia, nos dítirambos e em muitos outros gêneros; pois, para a educação dos guardiões da *pólis* esse tipo de paradigma os tornariam imitadores e cidadãos duplos, uma vez que, as virtudes como a coragem, temperança, pureza, sabedoria, liberdade dentre outras, não devem ser imitadas por eles, mas, sim, qualidades que lhes convêm adquirir desde a infância. De certo modo, Platão, conclui com a superioridade da educação pela música (*μουσική*) em relação à ginástica (*γυμναστική*).

Livro IV [419a – 445e]: Platão continua a discorrer sobre a educação do guardião da cidade, mas questionando em que consiste a felicidade dele: se está na riqueza que engendra o luxo, na preguiça e no gosto da novidade ou está na pobreza que gera o servilismo e a ineficiência, além do gosto pela novidade? Pois ambas, pobreza e riqueza, degeneram igualmente o produto do trabalho e os artesões. Aqui, também Platão vai citar, pela primeira vez, a cidade ideal ou perfeita que deve ser fundada sobre quatro princípios: a sabedoria (*σοφία*), a coragem (*ανδρεία*), a temperança (*σωφροσύνη*) e a prática da justiça (*δικαιοσύνη*). A sabedoria é a virtude típica dos guardiões que têm o dever de governar; a coragem é a virtude típica dos guardiões que têm o dever de defender a cidade dos perigos extremos e internos, no sentido de que deverão salvaguardar a “boa opinião”, fundada sobre a educação, sobre as coisas temíveis e não temíveis; a temperança é a virtude típica dos agricultores e dos artesões, mas deve pertencer também às outras duas classes; por fim, a justiça é a virtude de todas as três classes. Ela consiste em “fazer aquilo que lhe é próprio”, que significa cumprir o seu próprio dever específico na cidade; com efeito, a injustiça é fazer demasiadas coisas e trocar de lugar dentro das várias classes (427c-434c). Uma vez encontrada a justiça na cidade, agora é preciso ver em que consiste a justiça de cada indivíduo. Ela será a mesma que a da cidade.

Livro V [449a – 480a]: Sócrates pretende demonstrar como é realizável o governo da cidade ideal, lembrando-nos de que foi a partir da investigação sobre a natureza da justiça e da injustiça que

conduziu a discussão até aqui. Ora, isso é o que o discurso tenta traçar: o modelo de uma boa cidade, apontando qual vício interno não a faz ser boa e justa. Em primeiro lugar o filósofo deve ser ou rei ou o chefe, pois se o poder e a filosofia não se aliarem no mesmo sujeito, jamais a cidade antes construída por Sócrates se realizará e nem verá a luz do dia. Entretanto, há a preocupação em saber a quais filósofos se deve confiar o governo da *pólis*, além de concentrar o assunto na figura do filósofo quando demonstra que ele deseja a filosofia, não nesta ou naquela de suas partes, mas por inteiro. Os verdadeiros filósofos, portanto, são aqueles que se comprazem na contemplação da verdade, segundo Sócrates. Além disso, o discurso elucidará, de um lado, os que amam os espetáculos, as artes e são homens práticos; de outro, os filósofos dos quais o discurso já vem tratando. O importante é perceber a descrição feita por Platão a respeito desses dois tipos de homens: os práticos e os que amam o espetáculo da verdade, cuja curiosidade tem como morada os olhos, os ouvidos; sua inteligência é incapaz de ver e amar a natureza do belo em si, pois julgam pela opinião – *δόξα* –, tornado-se amantes dos espetáculos. Ao contrário disso, os filósofos, amantes da verdade, são mais raros porque para eles a ciência – *ἐπιστήμη* – e conhecimento – *γνώμη* –, versando por natureza sobre o que é, tem por objetivo conhecer o que é e, ainda, atingir o próprio belo vendo-o em sua essência. Portanto, a opinião é um intermediário, um meio – *μετάξις* – entre o saber e a ignorância.

Livro VI [484a – 511e]: Nesse livro, Platão vai se debruçar sobre o amante da filosofia – *οἱ φιλόσοφοι*. Segundo Sócrates, a conversa se dirigirá pela busca de quais filósofos se devem confiar o governo da *pólis*, separando os que são filósofos daqueles que não são, atingindo sua maior profundidade no momento em que realizar um exame sobre a ideia do Bem (*ἡ ἀγαθοῦ ἰδέαν τοῦ*).

No entanto, conforme o discurso de Sócrates, caberá o comando (*ἀρχή*) da cidade aos filósofos, visto que podem atingir o Bem e não ‘andar’ na errância da multiplicidade causada, forçosamente, pelas opiniões. Quanto às qualidades do filósofo, por sua vez, pode-se apontar em primeiro que seja amante da verdade e da sabedoria e, não, da mentira e da falsidade. Esse desejo, por sua vez, leva certos homens para o caminho da sabedoria, a ser entendida como a experiência do pensamento que encontra a sua realização no conhecimento das coisas que são ou a realidade, na intelecção das formas inteligíveis, mas também como aquela conversão da alma que se revela ser a condição da vida boa, justa e feliz; tende a apreciar os prazeres relativos à alma não valorizando a vida humana em demasia. Dentre as virtudes dos filósofos pode-se destacar a coragem, a magnificência, a facilidade para aprender, e que é imprescindível ter boa memória, embora essa descrição pareça a Adimanto a de seres estranhos, perversos e inúteis.

Sendo assim, Platão mostra ao mesmo tempo em que busca a natureza do filósofo – *τῶν φιλοσόφων φύσεων* – bem como um modelo no qual o filósofo seja capaz de moldar a bela cidade concordando com a ideia do Bem que se indica pela analogia ou imagem do Sol no final do Livro VI.

O guardião da cidade deve, portanto, ser um filósofo e seguir o caminho mais longo do conhecimento que conduz à ideia do Bem por meio da dialética e do inteligível e das coisas inteligíveis, ou seja, do *εἶδος* e da *ιδέα* das realidades imutáveis e universais, dependentes da inteligência humana que as percebe. São, ademais, as únicas realidades, pois é participando do *εἶδος* e da *ιδέα* que todas as coisas existem. Opondo-se a isso, as coisas visíveis só são apreendidas pela luz emitida pelo Sol, filho ou descendente do Bem – *ἔκγονον τοῦ ἀγαθοῦ* – sobre elas, tornando-as vistas aos olhos como instrumento mais semelhante à forma do Sol. Do mesmo modo, a verdade só é apreendida na alma quando é iluminada pela ideia do Bem a qual está acima, em excelência e poder, da ciência, da essência e da verdade.

Portanto, se o Sol é a causa da origem, do alimento e fonte de luz e calor essenciais à vida neste cosmos, o Bem é a causa do que é, da ciência ou conhecimento e da essência porque é a ideia do Bem que fornece a verdade às coisas que vão sendo reconhecidas e que dá a capacidade ao (sujeito) que reconhece⁴². Os degraus que o filósofo, assim como o próprio pensamento humano, tem de seguir a fim de alcançar o conhecimento de todas as coisas serão ilustrados na imagem da Linha segmentada em dois cortes desiguais, o do gênero do visível e do inteligível, conforme uma razão, uma proporção – *ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον* – após a imagem do Sol.

Livro VII [514a – 541b]: O Livro VII é claramente introduzido no final do livro VI além de retomar os temas do discurso. Desse modo, se não se conhece a ideia do bem e o seu sentido, não se reconhece que a capacidade intelectual humana não possui todos os meios para dizer o que é o Bem, embora Sócrates tenha tentado comparando-os, por analogia, ao Sol, filho do Bem. Depois dessas coisas – *μετὰ ταῦτα* – sobre os modos de conhecer do homem e das coisas dialogadas anteriormente, Platão inaugura a comparação da Caverna, anunciando que a discussão gira em torno de nossa natureza – *τὴν ἡμετέραν φύσιν* – acerca daqueles que possuem educação e daqueles que não têm instrução – *παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας*.

Essa imagem comparativa ou assimilação que está na descrição da caverna e dos seres, que lá estão acorrentados desde a infância, e suas condições de vida mostra que as sombras são a sua

⁴² Murachco, 1998, p.176. VI, 508e: “Pois bem, o que fornece a verdade às coisas que vão sendo (re)conhecidas, e que dá a capacidade ao que (re)conhece, dize tu ser a ideia do Bem; (τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινώσκουσιν καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι).

realidade e que, quando desligados dela, continuarão a acreditar que as sombras que antes viam são mais verdadeiras que as coisas, ou a realidade, que agora são mostradas fora da caverna, ou seja, à luz do dia.

A educação refletida nesse momento da *Politeia* é aquela que permite tirar o cidadão das sombras e trazê-lo à luz, pois antes Platão tinha a ginástica e a música; todavia, há outra educação acerca do número e do cálculo – *ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν* –, que consiste em mostrar que os sentidos confundem certa qualidade dos objetos as quais precisam ser distinguidas pela inteligência, ao invés do sensível.

As disciplinas lançadas são, em primeiro lugar, a estereometria – que investiga a profundidade das coisas, em seguida a aritmética, a geometria e a astronomia. Na opinião de Sócrates há, ainda, uma ciência capaz de fazer com que a alma olhe para cima e é aquela que tem como objeto o existente ou o real e o invisível. Para a investigação do belo e do bem e de todos esses estudos acima enumerados, é preciso que todos eles sejam relacionados entre si, isto é, a dialética, sendo exclusiva do intelecto, com a ajuda da razão (*λόγος*) e sem a intervenção de nada sensível (*τὰ αἰσθητὰ*) a fim de atingir o que é o Bem em si, é o libertar-se dos grilhões e voltar-se das sombras em direção às imagens e ao fogo e à luz do sol.

A dialética, então, permite e produz os estudos de todas as outras ciências mencionadas – estereometria, aritmética, geometria e astronomia – elevando o intelecto, que reside na alma, por uma via gradual que toma por base o corpo sensível e segue para a contemplação do que existe de mais luminoso no espaço material e visível. Só é possível, portanto, chegar a esse conhecimento das quatro disciplinas por meio da dialética.

Livro VIII [543a – 569c]: Após elencar todos os pontos sobre a cidade e como deve ser a educação dos guardiães e os reis que devem comandá-la, bem como estabelecer uma educação comum a todos os homens, mulheres e crianças – *κοινὸς δὲ παιδὰς εἶναι καὶ πᾶσαν παιδείαν*, em 543a –, Platão nessa altura da conversa realizará um discurso sobre os governos e suas formas, levando em consideração que ambos se assemelham aos caracteres humanos, pois são constituídos de homens.

Glauco, entretanto, quer saber quais são as quatro formas – *τέτταρα εἶδη*’ ou, também, *τὰς τέτταρας πολιτείας*’ – de governo das quais Sócrates fala, a saber, a mais louvada, em primeiro lugar, a dos cretenses e lacedemônios, a timocracia ou timarquia – *ἢ τιμοκρατίαν ἢ τιμαρχίαν* –, baseada na força do amor pela vitória e pela honra – *τὸν φιλόνηκόν τε καὶ φιλότιμον* –; em segundo, a oligarquia – *ὀλιγαρχία* – regime, segundo a análise de Sócrates, em que surge a acumulação de riquezas pelos cidadãos e de seus gastos cada vez maiores; mas a principal característica dessa forma de governo está baseada na concentração de poucos homens, aquilo que Xenócrates define

como “plutocracia”, poder baseado na riqueza – *πλοῦτος* –; a terceira, a democracia – *δημοκρατία* – cujo princípio está na liberdade – *ἐλευθερία* –, pois, aparenta ser uma das mais belas formas de governo quando, na verdade, esse excesso de liberdade, que se transforma em certo nível em libertinagem, torna a cidade e o cidadão anárquico e variado/multicolorido – *ἀναρχος καὶ ποικίλη* –, onde se confere igualdade tanto ao que é igual quanto ao que é desigual – *ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις* –, uma vez que, na opinião de Platão, todos os homens são, por natureza, desiguais, a menos que esse cidadão possua uma natureza e uma educação com base nas coisas belas; e a quarta, a tirania – *ἡ γενναία τυραννίς* – em que a liberdade atinge o ponto máximo e os resultados desse fenômeno causam um excesso de cruel escravidão – *εἰς ἄγαν δουλείαν* – quer na cidade quer no cidadão. Platão, ainda, insere uma quinta forma de governo que envolve as dinastias hereditárias ou principados venais – *δυναστεῖαι γὰρ καὶ ὀνήται βασιλεῖαι καὶ τοιαῦτά τινες πολιτεῖαι* – definindo-as como formas intermediárias de governar.

Livro IX [571a – 592b]: Platão dedica esse livro a discorrer sobre a natureza do homem tirânico, que nasce do democrático, a fim de mostrar que o perfil do tirano é traçado a partir dos desejos e apetites que ele manifesta desde a infância ou os que são inatos até se tornar rei ou chefe como, por exemplo, o amor, a embriaguez e a loucura são diferentes tipos de tirania. Ele acredita que à medida em que esses desejos – *ἐπιθυμία* – vão se acumulando na alma do cidadão, os homens tirânicos subtraem seus recursos: não são amigos de ninguém, mas sempre déspotas de alguns e escravos de outro; a natureza tirânica jamais conhecerá o gosto pela verdadeira liberdade ou amizade.

Platão, em seguida, diferencia o reino tirânico do reino filosófico, em que num reina a escravidão – *δούλην* –, isto é, a vontade e os desejos estabelecem o caminho para a cidade e para a vida dos cidadãos, bem como, o próprio tirano porque ele é escravo desses desejos irrefreáveis; noutro, por sua vez, pensa a cidade antes como um todo e que deve ser governada pelo melhor, mais justo e também o mais feliz – *τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιοτάτον εὐδαιμονέστατον*. Esse homem é, portanto, o mais régio e aquele que governa a si mesmo, afastado de toda e qualquer tirania – *τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὐτοῦ*.

A alma do tirano, no entanto, agindo não conforme sua razão, e sim conforme a inclinação de seus apetites torna a *pólis* e o *polites*, necessariamente, escravos, pois, são dominado por um tirano cuja autoridade não permite a cidade e o cidadão fazer de modo algum o que quer, ou seja, exercer aquilo que se chama de cidadania, mais do que isso, é ter domínio sobre sua vida e sua felicidade.

A partir disso, Platão realiza um exame da alma conforme suas três formas – *κατὰ τρία εἴδη*: a primeira, aquela por meio do qual ou como o homem conhece – *ᾧ μαθάνει ἄνθρωπος* –; a segunda, a irascível, que o torna furioso e desmedido – *ᾧ θυμοῦται* –; enfim, a terceira, a apetitiva –

ἐπιθυμητικὸν – responsável pelas ações do comer, do beber, do amar e de outros prazeres semelhantes a esses.

Livro X [595a – 621d]: A princípio, Sócrates retoma o problema da ‘*μιμήσις*’ (*mímesis*) exposta nos Livros II e III, como imitação do real e da figura do poeta cujo canto era suficiente para representar todas as coisas, as virtudes, os deuses e as leis divinas. Mas, no entanto, o objetivo do diálogo nesse momento é responder a seguinte questão: ‘o que é a imitação?’.

A imitação ou aquilo que se refere à imitação – *μιμητική* – é aquela que se encontra a três graus de afastamento da verdade, ou seja, Platão estabelece uma crítica ontológica e epistemológica à poesia e a outras artes imitativas, a partir da distinção entre ser e aparência – verdadeiramente, entre o sensível, a opinião e o inteligível –, e sabendo que há três tipos de artefato, por exemplo, a ideia de cama – *ἰδέα* – que seria uma fagulha que se capta da inteligência divina, aliás, do verdadeiro criador dela – *ποιητῆς ὄντως οὐσίας* –; a criada ou fabricada pelo marceneiro – *τέκτονα* –; e a imitada pelo pintor – *ζωγράφον*.

O imitador – *μιμητής* –, por sua vez, nada sabe sobre a realidade, mas tão somente daquilo que ele imita, isto é, ele apenas sabe imitar os objetos da realidade e conhece a realidade apenas na sua aparência, pois, muitas vezes, formula opiniões contrárias sobre o mesmo objeto sem, contudo, esclarecê-las. Mediante o surgimento da filosofia e da figura do sábio, o poeta não servia mais de paradigma para a cidade e o cidadão, tanto por uma questão histórica e cultural, quanto, no ver de Platão, pela capacidade de dizer cantando que o poema traz, imitando as maldades e vícios ao invés de bondades.

O cerne do pensamento platônico, como ficou claro no final do Livro VI, está em seu paradigma: o Bem. O mal, por outro lado, não deve ser considerado. O mito de Er aparece no livro X da *Politeia* para concluí-lo, para enfatizar a importância da razão e da prudência para que as almas possam alcançar uma vida justa e feliz, indicando também que as que se movem pela paixão serão infelizes e terão muitos sofrimentos.

Evoca-se, além disso, outra importante questão, a da imortalidade da alma, a partir da narração de Sócrates sobre o armênio e panfílio de nascimento Er, morto em batalha, e que ressuscita após o décimo segundo dia narrando aos concidadãos o que virá ao mundo dos mortos, de como as almas escolhem seus destinos e como as filhas da Necessidade tecem-nos, mostrando, assim, que cada um escolhe, com seus critérios, a vida que deseja levar, e que o destino não é, de nenhum modo, imposto pelos deuses. Assim, é útil ao homem educar-se na filosofia e na virtude para bem escolher sua próxima vida.

A justiça é, portanto, um Bem e deve ser praticada diariamente pelo bem que ela causa à alma. Justiça para Platão é a prática da justiça. Ele, por outro lado, acredita que o homem pratica o mal por ignorância.

Para finalizar o tema da estrutura da *Politeia*, é cabível uma breve exposição sobre os personagens que dão vida e voz ao diálogo e ao autor, tendo em vista o propósito de cada um deles e a perspectiva lançada por Platão no argumento ou no discurso que cada personagem traz consigo.

A opção de escrever diálogos em que Sócrates desempenha o papel principal, entretanto, não é própria de Platão, isto é, há outros discípulos de Sócrates – Xenofonte, Antístenes, Ésquines de Sfeto, Fédon – que compuseram igualmente “diálogos socráticos” (*λόγοι σωκρατικοί*)⁴³ e fizeram portanto dele o personagem principal de seus diálogos.⁴⁴

O personagem Sócrates, no entanto, não é tão somente o condutor das questões discorridas, mas aquele que – mais do que qualquer outro para torná-lo enigmático – é qualificado por alguns de seus interlocutores, em virtude de seu caráter inapreensível, como *ἄτοπος*⁴⁵. A *ἀτοπία*, atribuída a Sócrates, no sentido etimológico, significa não estar em seu lugar (*τόπος*), numa palavra, não estar onde todo mundo esperaria que estivesse, daí a sua expressão ser tomada por estranha, excêntrica, desconcertante, mas também perturbadora daquele que, como Sócrates, não trilha veredas batidas⁴⁶.

De acordo com Dorion (2011), um dos principais fatores da *ἀτοπία* de Sócrates é a sua célebre ironia, ou seja, o expediente pelo qual, ele se arroga a posição de questionador e instiga seu interlocutor, que tem a imprudência de atribuir-se um saber, a responder pela posição que se julga em condição de justificar.

A ironia socrática, como ele observa, consiste numa dupla dissimulação: não somente simula ignorância, mas finge igualmente reconhecer o saber que seu interlocutor pretende possuir⁴⁷. Outro fator da *ἀτοπία* de Sócrates refere-se à sua prática de refutação (*ἔλεγχος*). Refutando seus interlocutores, isto é, revelando-lhes que têm opiniões contraditórias sobre os assuntos mais importantes (o bem e o mal, o justo e o injusto, dentre outros) ou ainda que seu modo de viver está em desacordo com suas opiniões, Sócrates deixa-nos na perplexidade, em aporia (*ἀπορία*)⁴⁸.

No que concerne aos outros personagens, *Adimanto*, filho de Céfalo, assume o papel de interlocutor capital de Sócrates com um feitio moderado e reflexivo; *Polemárcos*, irmão de Adimanto e de Glauco, amante da filosofia, tomava abertamente o partido da facção democrática e

⁴³ Sobre o reconhecimento do *logos sokratikos* como gênero literário, ver ARISTÓTELES, *Poética* I, 1447a28-b13; *Retórica* III, 16, 1417a18-21; e o frag. 72 Rose (citado por ATENEU XV, 505c).

⁴⁴ FRONTEROTTA, F. e BRISSON, L. (orgs.). *Platão: leituras*. Edições Loyola, São Paulo, 2011, p. 29.

⁴⁵ Ver *Alcibíades* 106a; *Banquete* 215a, 221c-d; *Fedro* 229c, 230c; *Teeteto*, 149a.

⁴⁶ *Op. cit.* (2011). Parte um, no artigo de Louis-André Dorion ‘A figura paradoxal de Sócrates nos diálogos de Platão’, p 31-32.

⁴⁷ Ver *Apologia* 19d, 33a; *Hípias maior* 286c.

⁴⁸ Ver *Teeteto*, 149a; *Mênon* 80a-b; *República* I, 334b.

foi vítima da repressão antidemocrática do regime dos Trinta Tiranos, que o obrigaram, em 404 a. C., a beber cicuta; *Glauco*, irmão de Adimanto e Polemarco, que também está destinado a assumir o papel de interlocutor de Sócrates, porém apresenta um caráter mais passional e com mais dotes especulativo.

O personagem *Céfalo*, pai dos três personagens acima mencionados, era um rico “industrial”, que veio de Siracusa a Atenas por convite de Péricles em 447 a. C. ‘grosso modo’, instalou uma fábrica de escudos no Pireu que a dirigiu por trinta anos. Céfalo, por sua vez, acreditava que o maior bem que deriva da riqueza é não dever cometer ações injustas e não ficar em dívida para com os deuses e os homens. *Trasímaco* de Calcedônia, cujo nome grego significa precisamente “audaz em batalha”, era um famoso sofista de tendências antidemocráticas que difundiu as ideias dos grandes nomes da sofística, Protágoras e Górgias, e que se contrapõe claramente às ideias de Sócrates.

Portanto, é a fim de que se perceba que, a partir da abordagem da *Politeia* como foi feita até aqui, este termo *politeia*, traduzido e popularizado pela expressão latina *res publica*, tornou ambígua a intenção tão logicamente manifesta no original grego.

Além disso, observou-se que o *logos* de Platão, em seus diálogos, não corresponde mais ao mito tradicional da poesia homérica e hesiódica porque ele traçou um objetivo próprio capaz de estabelecer um programa político e educativo que levasse o cidadão, por meio do método dialético desenvolvido na *Politeia*, rumo ao governo não apenas da cidade com base no conhecimento da justiça, mas também o governo de si mesmo para que todos os cidadãos possam viver finalmente uma vida justa e serem felizes.

II. O Bem, a imagem do Sol e a Linha Segmentada na *Politeia* de Platão

O presente capítulo tem o propósito de analisar o sentido da ideia do Bem, da imagem do Sol, o filho do Bem, e da Linha Segmentada que se encontram no final do livro VI da *Politeia*, entre os passos 506d6-511e. O estudo, por sua vez, realizará um esclarecimento da visão platônica nos temas delimitados, acompanhando a ordem em que as imagens ocorrem no discurso de Sócrates, e um cotejamento – especialmente na imagem do Sol e na Linha – com a finalidade de apontar os principais erros cometidos pelas traduções que, de certo modo, obscurecem as ideias e o ‘ver’ de Platão, quando a intenção delas, na realidade, é a de esclarecer o que está no texto.

Em todas elas, pretende-se formalizar uma análise que revele o sentido primeiro ou linear que subjaz à estrutura do texto original de Platão, ao mesmo tempo em que, examina como as traduções de J. Guinsburg (1965 e 2009) interpretaram o conjunto das imagens, do Sol e da Linha. Conforme afirma Casertano (2011), entre o fim do livro VI e o início do livro VII desenvolvem-se alguns dos temas mais significativos da *República*.

Há, no entanto, outro aspecto a ser observado nessas imagens: o momento e a maneira com a qual o personagem Sócrates instaura a ideia do Bem no diálogo, reconhecendo perante os companheiros a dificuldade de defini-la em si mesma. Entretanto, ao ser abandonada, ela é conduzida, por analogia, ao “juro” dessa dívida, nascido do próprio Bem, isto é, ao Sol, o filho do Bem. Do mesmo modo, a imagem do Sol é superada pela ilustração da Linha. Ambas encerram o assunto do livro VI e estão intrinsecamente ligadas à Caverna, no começo do livro VII. Pode-se dizer, então, que na Caverna há uma aplicação das imagens precedentes.

Portanto, ao realizar o cotejamento ou confronto entre o texto de Platão, em grego clássico, com as traduções portuguesas de J. Guinsburg (1965 e 2009), assinalando as passagens basilares à compreensão das imagens – do Sol e da Linha – e da estrutura delineada por Platão, deve-se, afinal, desvelar o quê a literalidade ou a livre interpretação escondem em suas traduções.

2.1. A ideia do Bem na *Politeia* de Platão

O livro VI têm uma função e uma intenção em si, isto é, tratar da figura do filósofo e da ciência dialética desenvolvida na filosofia platônica como principal caminho (meio) de se alcançar a justiça para a vida do cidadão e para o governo da cidade.

Os filósofos – *οἱ φιλόσοφοι* –, de um lado, preferindo uma vida justa a uma injusta, são aqueles capazes de atingir (tocar) aquilo que sempre é um só e o mesmo, que se mantém da mesma maneira – *οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐράπτεσθαι* –, a saber, coisas eternas e

imutáveis e que não participam das mudanças ou do devir. Os não filósofos – *οὐ φιλόσοφοι* – de outro lado, não são capazes porque se mantêm vagando, errantes, são muitos e de toda espécie – *οἱ δὲ μὴ ἀλλ' ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἰσχοῦσιν πλανώμενοι* –, e que não devem ser condutores das cidades – *ποτέρους δὴ δεῖ πόλεως ἡγεμόνας εἶναι*;. Portanto, os filósofos, no ver de Platão, são os mais capazes de se mostrarem guardiães dos costumes, das leis – *φυλάξαι νόμους* – e dos modos de viver, das ocupações das cidades – *ἐπιτηδεύματα πόλεων*.

No entanto, conforme Pradeau⁴⁹, a primeira menção do natural “filósofo” no diálogo *República*, acha-se no Livro II, em 375d-376c, quando Sócrates descreve o estado natural do guardião da cidade, o qual, como um cão de boa raça, consegue reunir duas qualidades contrárias: manso com as pessoas da sua casa, mas completamente o contrário com os desconhecidos.

Por outro ângulo, o Livro V da *Politeia* tenta persuadir os incrédulos interlocutores de que os “filósofos” devem governar – ou de que os governantes devem filosofar – e os outros cidadãos obedecer a eles. Em 476b-d, Sócrates explica que os filósofos têm como particularidade contemplar o belo em si e compreender que as coisas todas em seu conjunto são manifestação do belo em si, dito de outro modo, o bem é a causa de todas as coisas boas e belas. A filosofia é assim definida como pensamento do inteligível, percepção da realidade verdadeira. Ela é, por conseguinte, do ponto de vista de Pradeau (2011), um saber, uma ciência, uma aptidão para ver, por meio do intelecto, a realidade verdadeira que os sentidos não percebem.

A *Politeia*, entretanto, prossegue com o diálogo acerca do filósofo e da filosofia por uma dupla via: de uma parte ela explicita mais profundamente no que consiste a apreensão da realidade verdadeira, a favor do desenvolvimento sobre os diferentes modos de percepção, ou de pensar algo, que se encontra no Livro VI, 509d-511e, precisamente na ilustração da Linha. De outra parte, ela conclui o modelo dos filósofos descrevendo, no Livro VII, a educação que devem receber os governantes filósofos da cidade, cujo curso progressivo percorre sucessivamente na instrução das ciências que culmina na intelecção – *νόησις* – da realidade, das coisas que são – *τὰ ὄντα* – e na dialética que a torna possível.

Contudo, o último ponto deste trajeto, a própria filosofia, é a contemplação do bem em si, em benefício da qual uma atividade e uma vida verdadeiramente boas tornam-se possíveis para o cidadão que contempla e para a cidade que ele governa. O filósofo, conclui Pradeau (2011), é aquele que, contemplando o princípio (*ἀρχή*), vem tomá-lo por modelo de sua vida e de sua conduta.

⁴⁹ Fronterotta e Brisson - Parte II, no artigo de Jean-François Pradeau ‘Os governantes divinos: a filosofia segundo Platão’, p. 94.

Tendo feito alguns apontamentos que elucidam a relação do filósofo e da filosofia com o Bem, é possível, neste momento, iniciar a exposição do sentido do Bem que, desde a *Politeia* em diante, desempenha um papel determinante tanto na obra quanto no pensamento platônico; para isso, o estudo recorrerá a uma análise acerca da ideia do Bem, na estrutura do Livro VI, levando em consideração, antes de tudo, que ela ainda não pode ser definida por Platão, pois se encontra, segundo Sócrates, num ponto próximo do inatingível. É o que se evidencia em 506d-e:

« ἀλλ', ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι – πλεον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν –»

« Mas, meus alegres, o Bem, o que por acaso ele é, deixemo-lo por agora, pois ele me parece maior para atingir do que pela presente tentativa;⁵⁰ »

Além disso, há duas importantes passagens dentro do contexto da *Politeia* em torno da definição do Bem e da ciência dialética, contidas, antes, no Livro IV, em 435d, e depois no próprio Livro VI, em 504c–d e em 505a–b, que merecem ser destacadas como forma de uma contextualização da noção do Bem em Platão e na *Politeia*.

A primeira passagem, em 435d, traz consigo uma introdução à ideia do Bem, embora o Bem ou a ideia do Bem não seja citada, e, ao mesmo tempo, aponta-a como um caminho mais longo e maior a ser percorrido até que se alcance a definição de justiça e das virtudes que o guardião da *pólis* deve conhecer e que já foram enumeradas por Platão, bem como o próprio Bem o qual Sócrates cogita pela primeira vez quando enuncia, no final do trecho 435d, como é a opinião dele – ὡς ἢ ἐμὴ δόξα⁵¹.

« – ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα – »

« – pois, é outro o caminho, mais longo e maior, o que conduz até isso –⁵² »

A locução empregada por Platão ‘ἐπὶ τοῦτο’ formada pela preposição ‘ἐπὶ’ com acusativo – τοῦτο – exprime um movimento de direção sobre algo, para cima de, com movimento, intenção, geradas pela noção espacial do acusativo e que implica, enfim, na realização e complementação do ato verbal contidas no particípio presente [ἢ] ἄγουσα. O sujeito desse particípio, por sua vez, remete tanto pelo caso/função quanto semanticamente a ‘ὁδὸς’, pois se encontra na forma de um particípio *inflectum* no nominativo feminino, logo uma oração subordinada substantiva – que aponta

⁵⁰ Murachco, 1998, p. 173.

⁵¹ Plato, 1903, IV, 435c-d.

⁵² Tradução Operacional de Emmanuela Nogueira Diniz.

o lugar a ser atingido (até esse ponto) –, e que faz Sócrates confirmar a necessidade de se seguir outro caminho – *ἄλλη ὁδὸς* – mais longo e maior – *μακροτέρα καὶ πλείων* –, ambos aposto de *ἄλλη ὁδὸς*, para atingir as idéias de justiça, de virtude e do Bem. Então, somente o caminho do Bem e da dialética podem conduzir ao entendimento dessas ideias. Mas, é tão somente no final do Livro VI, exatamente com a ilustração da Linha, que Platão cuidará de explicar em que consiste esse caminho e aquilo que ele alcança.

A segunda passagem encontra-se no final do Livro VI, em 504a, antes mesmo de ser introduzida a imagem do Bem e do Filho do Bem, o Sol, quando Glauco pergunta a Sócrates de que se tratam essas ‘ciências maiores’ – *μαθήματα μέγιστα* – às quais os guardiães, além dos trabalhos, perigos e prazeres suportados, é necessário que se submetam, também, ao estudo e reflexão dessas ciências ou lições superiores, pois são elas que permitem conhecer a natureza da justiça e das virtudes. Sócrates, em seguida, retoma a questão do caminho mais longo e maior a ser construído, em 504b, acrescentando-lhe que ao guardião tanto é devido seguir esse caminho do instruir-se pelas lições superiores quanto trabalhar o corpo pela ginástica⁵³.

Na verdade, Sócrates, nesse momento da *Politeia*, está tentando realizar uma síntese a respeito de todas as coisas que foram colocadas sobre a justiça, a educação do guardião, dentre outras ao longo dos cinco livros anteriores da obra, a fim de concluir o raciocínio sobre a figura do filósofo, da importância da filosofia e do conhecimento do Bem pela ciência dialética como paradigma para atingir a verdade sobre a justiça e as virtudes colocadas, bem como, a explicação da natureza da justiça, da temperança, da coragem e da sabedoria. Não basta apenas que o guardião seja justo, temperante, corajoso e sábio; é preciso saber a natureza e a definição de cada uma dessas virtudes – assim como o que é virtude – com o auxílio da dialética que se torna a ciência por excelência na contribuição do pensamento platônico.

No entanto, pela primeira vez, em 505a, ocorre a expressão ‘a ideia do Bem’ – *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* –, que de acordo com Sócrates é o mais alto dos conhecimentos – *μέγιστον μάθημα* – e, além disso, a justiça e as outras virtudes servem-se dela para suas utilidades, seus proveitos e para suas vantagens – *χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα*.

Após a explicação sobre o ‘ver’ e o ‘ser visto’ que se manifestam, de acordo com o pensamento platônico, de maneira sensível, é bom considerar e compreender que Platão percebeu a relação entre aquele que vê/enxerga e a coisa que é vista aliada a um terceiro gênero – a luz, e depois, o Sol, Filho do Bem, como o deus causador – de um modo puramente sensível, pois é espacial e perceptível pelos sentidos. Antes de tudo, é primordial que haja um espaço (*τόπος*) entre aquele que

⁵³ Plato, 1903, VI, 504d.

vê e a coisa que é vista no qual a luz do dia espalha as cores que cada coisa manifesta e fornece a visão clara aos que depositam a vista nelas, pois, do contrário, quando a claridade noturna incide sobre as coisas, os olhos vêem turvo as coisas que são vistas e parecem próximos da cegueira, como se não houvesse uma visão limpa, pura⁵⁴.

Tendo estabelecido uma base sensível que, a princípio, será analisada no tópico seguinte com a Imagem do Sol, Filho do Bem, a conversa prosseguirá rumo à explicação de como a ideia do Bem age quando ilumina a alma, da mesma maneira que o Sol ilumina a visão e a permite enxergar as coisas que são visíveis.

Todavia, quando ‘a verdade’ e ‘o que é’ – *ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν* – espalham a luz – *καταλάμπει* – a alma – *τῆς ψυχῆς* – se apóia nesse ponto, nisso – *εἰς τοῦτο* (acusativo de direção)–, ela o pensa e o reconhece e, portanto, parece ter inteligência; quando, por outro lado, a alma está misturada, confundida pela escuridão – *τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον* –, ou seja, pelo o que se torna e pelo o que perece – *τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον* –, ela opina e vê mal – *δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει* –, mudando com as opiniões – *τὰς δόξας μεταβάλλον* – para cima e para baixo – *ἄνω καὶ κάτω* – e, por sua vez, parece com o que não tem inteligência – *καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι*.

Contudo, é preciso aprender, com essa passagem, que com a luz da *verdade* e *do que é* a alma se fixa neles e parece ter inteligência, pois está firme num ponto em que há o domínio da verdade e daquilo que é e que não muda, é imutável, pois não deixa nunca de ser o que é; do contrário, quando a alma se mistura com as opiniões obscuras que não se preocupam com a verossimilhança do que se diz, ela apenas conjectura e se ofusca, de certo modo, e se mostra sem inteligência.

A partir desse ponto, revela-se a epistemologia ou teoria do conhecimento que Platão estabelece em seu pensamento e que é perceptível claramente na Linha Segmentada e, por outra via, na Caverna, no que concerne aos que têm educação (fogo, luz) e aos que não tem instrução (sombras). Isso vai mais além, ou seja, ela se estende em outros diálogos posteriores a *Politeia*, por exemplo, o *Timeu*, que ao realizar uma comparação com a base metafísica para explicar racionalmente a criação e formação do cosmo, encontraremos muitos dos elementos que compõem tanto o raciocínio da alma, em 508d, quanto nos segmentos do gênero visível e do gênero do inteligível demonstrados por ele na Linha Segmentada, 509d, no final do Livro VI da *Politeia*.

No *Timeu*, em 27d - 28a, Platão ao enunciar a pergunta inaugural do diálogo estabelece junto a ela que essas coisas devem ser distinguíveis (*τὰ διαιρετέον* – 27d), a saber, *τὸ ὄν αἰεί*, ‘aquilo que sempre é’, mas que não tem origem, gênese – *γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*, – e *τὸ γιγνόμενον αἰεί*, ‘aquilo que sempre se torna’, mas, na verdade, nunca é – *ὄν δὲ οὐδέποτε*; –, ambas aparecem em forma de

⁵⁴ Plato, 1903, VI, 508c.

pergunta mantendo o estilo dialético de Platão. A partir dessa questão podem-se entender as primeiras e principais características de *τὸ ὄν αἰεί* e *τὸ γιγνόμενον αἰεί*, em que a natureza de um deles sempre é, portanto, imutável, e não participa da origem, isto é, do nascer e do perecer em oposição à natureza do que sempre se torna, vindo a ser e perecendo, mas, na verdade, nunca sendo, pois não se mantêm o mesmo.

Em seguida, temos um paralelismo (μὲν...δὲ) que serve para demonstrar como *τὸ ὄν* e *τὸ γιγνόμενον* são descritos no discurso, nesse momento, por um aspecto epistemológico:

« τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεί κατὰ ταῦτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν.
»

“Um, é apreensível pela inteligência com razão, sendo sempre um só e o mesmo; o outro, por sua vez, opinável pela opinião com a sensação desprovida de razão, tornando-se e perecendo, verdadeiramente, nunca sendo.”⁵⁵

A noção de ‘τὸ ὄν αἰεί’ é caracterizada por um adjetivo verbal *τὸ περιληπτόν*, cujo sufixo ‘-τός, -τή, -τόν’ traz consigo a marca da potencialidade, da possibilidade de realização do ato verbal contida no tema aoristo ‘ληπ-’ do verbo *λαμβάνω*, que significa: eu tomo, pego. Entretanto, ‘*περιληπτόν*’, significa aquilo que pode ser tomado por todos os lados, que é compreensível ou, melhor, apreensível pela inteligência – νοήσει – com razão – μετὰ λόγου –, em que há uma noção instrumental expressa pelo dativo em ‘νοήσει’ e outra noção de participação expressa pela locução μετὰ com genitivo em ‘μετὰ λόγου’.

O resultado desse axioma é enunciado pela expressão *αἰεί κατὰ ταῦτὰ ὄν* a qual se refere claramente a *τὸ ὄν αἰεί*, pois ocorre no final do período com o sentido linear de ‘sendo sempre essas coisas conforme elas mesmas’. Cícero, em sua versão latina *Timaeus*⁵⁶, apresentou uma tradução da locução adverbial ‘κατὰ ταῦτὰ’ que expõem bem o significado inerente a ela: *unum atque idem (quod semper est)*, ou seja, ‘um só e o mesmo’ (aquilo que sempre é um só e o mesmo)

No outro plano do axioma, o discurso de Timeu afirma que, por oposição à concepção de *τὸ ὄν αἰεί*, *τὸ γιγνόμενον αἰεί* é *τὸ δοξαστόν*, isto quer dizer, é opinável pela opinião – δόξει – com a sensação desprovida de razão – μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου –, ou seja, tornando-se e perecendo – *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον*. Os participios médios, no nominativo neutro, são usados como apostos explicativos de *τὸ δοξαστόν*; contudo, aquilo que é opinável, na verdade, nunca é – ὅντως δὲ

⁵⁵ Tradução operacional de Emmanuela Nogueira Diniz.

⁵⁶ CICERONIS, M. Tulli. *Scripta quae manserunt omnia* – fasc. 46: *De divinatione, De fato, Timaeus*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana Stuttgartiae in aedibus B.G. Teubneri, 1965, p. 155.

οὐδέποτε ὄν –, pois deixar de ser ou está em constante mudança. ‘O que vem a ser’ age, portanto, pelos sentidos que recebem uma informação desprovida de qualquer processo racional, mas é a partir destes (sentidos) que a inteligência (intelecto) elabora a opinião.

Todavia, observa-se que as noções de *τὸ ὄν* e *τὸ γιγνόμενον* mantêm relações de similitude com as imagens da Linha, do Sol e do Bem, pois todas elas são trabalhadas nos textos e no pensamento de Platão por um aspecto puramente onto-epistemológico, isto é, daquilo que se pode obter com verdade através da inteligência e daquelas que se podem alcançar pela opinião com a sensação (o problema do conhecimento em Platão). Daí, também, a razão de Sócrates afirmar que alma estando iluminada pela ‘verdade’ e por ‘o que é’ vê claramente e parece ter inteligência, mas, por outro lado, quando está confundida com a ‘opinião’ ela vê turvo e opina, parecendo não ter inteligência.

No que diz respeito à noção grega de verdade – *ἀλήθεια* – é preciso entender que o termo é composto por um alfa privativo (*α-*) e pelo verbo ‘*λανθάνω*’, cujo tema é *λαθ-/ληθ-* e que é o mesmo que ‘*λήθω*’, mais frequente no dialeto homérico e empregado, sobretudo, em seus poemas, com o sentido de ‘faço esquecer’ e de ‘estou oculto’. Possui uma forma substantiva *λήθη,-ης, ἡ* que significa o esquecimento, olvido, portanto, a *α- λήθη* > *ἀλήθεια* é o não esquecimento, isto é, o desvelamento, a ilatência, cujo sentido de ‘verdade’ ou ‘verdadeiro’ é uma herança do termo latino ‘*veritas*’.

A conclusão acerca da ideia do Bem de acordo com o *logos* de Platão, que ocorre entre 508e e 509b, foi difundida por ele primeiramente buscando conhecer *como* é correto pensar sobre o Bem – para daí traçar um caminho epistemológico –, considerando que ele é anterior e está para lá da essência, em dignidade e poder. Só é correto pensá-lo como algo diferente, outra coisa, e ainda mais belo do que esses – *ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων*.

Deve-se compreender, em seguida, que realizar uma busca pela definição do Bem na *Politeia* implica necessariamente fazer uma analogia com a Imagem do Sol, o Filho do Bem e o mais semelhante a ele, porque essa não foi divulgada em um diálogo específico, mas sim foi colocada, quando necessário a ele, em algumas passagens ao longo dos diálogos posteriores a *Politeia*, por exemplo, *Sofista*, *Timeu*, *Parmênides*, *Teeteto*, dentre outros.

Sócrates, em 509a, afirma que com relação à ciência/conhecimento e a verdade – *ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν* – é correto considerar que a luz e a visão – *φῶς τε καὶ ὄψιν* – possuam um aspecto ou a forma semelhante a do sol – *ἡλιοειδῆ* –, mas não é correto pensar que elas são o próprio sol. Do mesmo modo, é justo pensar que o conhecimento e a verdade têm o aspecto do bem – *ἀγαθοειδῆ* –, mas julgar que essas duas coisas são o mesmo que o Bem, não; pois, deve-se, ao contrário disso, dar ainda mais valor ao Bem – *ἀλλ’ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν*.

Acerca da ideia do Bem, é preciso compreender duas importantes colocações no discurso de Sócrates:

1ª) o Bem, em 508e, é o que fornece a verdade às coisas que não sendo conhecidas e o que dá capacidade, potência ao que conhece, por conseguinte, é a causa da ciência e da verdade, sendo conhecida pelo raciocínio, reflexão, e assim sendo, ambas são belas;

« τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ: »

« Isso, na verdade, é o que fornece a verdade às coisas que são conhecidas e o que atribui potência ao que conhece, diz tu ser a ideia do Bem; sendo a causa da ciência e da verdade, como sendo conhecida pelo raciocínio, e desse modo sendo ambos belos, conhecimento e verdade, e, ainda, julgando (ser ele) outra coisa e mais belo do que esses, tu pensarás corretamente: ⁵⁷ »

2ª) em 509b, para as coisas que são conhecidas ou conhecíveis – *τοῖς γινωσκομένοις* – não apenas o ser conhecido – *τὸ γινώσκεσθαι* – está presente sob o efeito do Bem, isto é, por causa do Bem – *ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ* –; mas, também, o ser/o existir e a essência – *τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν* – se acrescentam a elas por causa do Bem. Entretanto, não se deve confundir o Bem com a essência, pois o Bem está de longe acima dela em excelência e potência.

« καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. »

« E, então, para as coisas conhecidas não só dizer que o ser conhecido está presente por causa do Bem, mas, também, o ser e a essência estão junto a elas por causa dele, não sendo o Bem a essência, mas ultrapassando acima daquelas coisas em excelência e potência. ⁵⁸ »

No entanto, partindo para o cotejamento com a tradução de J. Guinsburg, sobre a ideia do Bem, podem ser demonstradas, somente após a leitura e a interpretação do original, algumas dificuldades e anacronismos que são observáveis pelo confrontamento entre os textos ao longo desse estudo.

⁵⁷ Tradução linear de Emmanuela Nogueira Diniz.

⁵⁸ *idem*.

A primeira passagem está em 508d, sobre a alma, onde o tradutor afirma que “... quando ela (a alma) fixa os olhares sobre aquilo que a verdade e o ser iluminam...”⁵⁹, na verdade, o texto grego, no original, diz que a alma quando está iluminada pela luz da verdade e do que é, fornecida pelo Bem, ela se fixa nisso, ela o pensa e o reconhece, parecendo ter inteligência. Há uma confusão, na tradução, sobre o que se fixa em quê e como, ou melhor, a alma não fixa “os olhares” em algo, como se quisesse ver algo, pois a questão do ver, da visão e do ser visto em comparação com o Sol se encontra, por analogia, com a análise da alma que é iluminada pelo Bem e que conhece as coisas que são conhecidas por causa dele.

Portanto, se é permitida a comparação: assim como o Sol é o terceiro gênero que permite a vista ver/enxergar e as coisas visíveis serem vistas/enxergadas, o Bem é o terceiro gênero que permite que a alma daquele que conhece conhecer as coisas que são conhecidas (coisas conhecíveis).

Outra passagem que traduz, mas não explica o raciocínio e o texto de Platão no que concerne ao Bem, está em 508e: “– Ora, aquilo que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor a capacidade de conhecer, é a ideia do bem...”. A tradução de J. Guinsburg chama de ‘objetos do conhecimento’ e ‘sujeito conhecedor’ os participios gregos ‘τοις γινωσκομένοις’ e ‘τῷ γινώσκοντι’; um deles na voz médio-passiva e o outro na voz ativa do verbo ‘γινώσκω’ – eu tomo conhecimento de, conheço. Isso significa que, a ação de conhecer cabe àquele que conhece e que possui a alma como cognoscente, portanto o sentido do verbo é ativo. Por outro lado, ‘as coisas que vão sendo conhecidas’ ou ‘que são conhecidas’ é alvo do conhecer, do tomar conhecimento, por isso se apresenta na voz médio-passiva e está no plural, pois são múltiplas as coisas das quais é possível tomar conhecimento.

Para finalizar o cotejamento dos textos a respeito da ideia do Bem, há um distanciamento de sentido, no passo 509b da tradução portuguesa: “O mesmo dirás das coisas inteligíveis que não devem apenas ao bem sua inteligibilidade...”⁶⁰, onde a noção do participio ‘τοις γινωσκομένοις’ é traduzido como ‘as coisas inteligíveis’ e não por ‘coisas que são conhecidas’ invertendo o sentido primeiro do verbo ‘γινώσκω’ para o do verbo ‘voέω’, ou seja, para dizer no contexto platônico que há coisas inteligíveis é empregado o participio ‘τὰ νοούμενα’; o mesmo acontece com o infinitivo ‘τὸ γινώσκεσθαι’ que é traduzido por ‘inteligibilidade’ quando, de fato, exprime a ação pura do verbo, isto é, o ser conhecido.

Considerando que a possibilidade de definir o Bem em si – *αὐτὸ τ’ἀγαθὸν* – sem o auxílio de qualquer comparação, imagem ou analogia, requer de Platão um caminho (método) mais longo e

⁵⁹ Guinsburg, 2009, p. 257.

⁶⁰ Guinsburg, 2009, p. 258.

que, por si mesmo, está repleto de obstáculos, evidente que essa definição nunca foi enunciada em seus diálogos, pois se trata precisamente das coisas de maior valor – τὰ τιμιώτερα.

Contudo, o que é provável, no contexto da *Politeia*, é a certeza de que a ideia do Bem é o princípio que rege todas as coisas, uma vez que, é ela quem dá ao homem (o conhecedor – τοῖς γιγνωσκομένοις) a potência, a capacidade de conhecer (τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν), sendo o Bem o princípio da ciência e da verdade e estando, portanto, acima do ‘ser’ e da ‘essência’ em excelência e poder – πρεσβεία καὶ δυνάμει.

2.2. A imagem do Sol: Filho do Bem

Uma vez que Sócrates não pode definir o que é o Bem, ele salda a dívida com seus companheiros, discorrendo acerca do Filho Bem.

« τοῦτον δὲ δὴ οὖν τὸν τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κομίσασθε. »

“Esse juro aí, nascido do próprio Bem, tomai-o.”⁶¹”

Tendo sido feito um acordo [*διομολογησάμενός*] sobre a narração do filho do Bem, e não do próprio Bem, Sócrates parte, em primeiro lugar, para a delimitação da multiplicidade das coisas por meio do discurso que leva as noções discutidas em direção à unidade de cada uma, segundo uma só ideia de cada, a fim de definir o que é cada uma, a saber, sobre o próprio Belo e o próprio Bem [*αὐτὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν*]; em segundo lugar, é proposta uma importante divisão a respeito das coisas [*τὰ* – neutro plural] que são vistas, mas não pensadas e das ideias [*τὰς ἰδέας*] que são pensadas, mas não vistas como os são as coisas que a vista alcança e percebe pela vista.

Este trecho é essencial para a compreensão do pensamento de Platão e da sua filosofia, visto que além de mostrar o método por ele utilizado, ele estabelece um axioma que comporta uma estrutura lógica e racional de difícil corrupção enquanto síntese do entendimento entre o que é sensível e o que é inteligível:

« καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ’ οὐ, τὰς δ’ αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ’ οὐ. »

“E também [dizemos] que umas são vistas, mas não pensadas; e que as ideias são pensadas, mas não vistas.”⁶²”

⁶¹ Murachco, 1998, p. 173.

⁶² Murachco, 1998, p. 174.

Ha dois pontos nele que devem ser explicados e estabelecidos, pois se tronaram uma importante base da teoria do conhecimento desenvolvida na *Politeia* e que se estende por todo o pensamento platônico: ‘τὰ’, que representa todas as coisas em sua multiplicidade, enquanto um acusativo neutro plural, portanto é o sujeito do infinitivo de ver ‘ὀράω’; e, ‘τὰς ἰδέας’ que é claramente um substantivo aoristo e, sendo assim, tem significado pontual, pois seu tema deriva de *fid-*, que por sua vez, não tem *infectum*.

As ideias que Platão coloca no discurso de Sócrates, devem ser entendidas como o instante, momento pontual da percepção visual, isto é, da visão pela mente; mas, é a visão ativa, de ponto de partida. As ideias, segundo Platão, são pensadas; o contrário não acontece, pois não participam do visível. As ideias – τὰς ἰδέας – na forma de acusativo plural é o sujeito do infinitivo médio passivo de ‘voέω’. Logo, tanto as coisas em sua multiplicidade e totalidade estão para o ver e o ser visto – ὁρᾶν τε καὶ ὀρᾶσθαι –, quanto às ideias estão para o ser pensado, o inteligir.

A tradução portuguesa de J. Guinsburg trata a noção verbal de ‘voεῖσθαι’ como ‘o pensamento’, o que não deixa de ser conveniente ao nosso entendimento e aprendizado sobre o pensamento e a filosofia de Platão, mas não transmite com justeza o discurso criado por Platão. É o que se pode perceber através da tradução dele, em 507b:

« E dizemos que umas são percebidas pela vista e não pelo pensamento, mas que as ideias são pensamentos e não são visões⁶³ »

Após a distinção e o entendimento entre ‘as coisas que são olháveis, visíveis, mas não pensadas’ e ‘as ideias que são pensadas, mas não são olhadas, vistas’, Sócrates projeta o diálogo analisando a primeira delas – τὰ –, tomando-as como ponto de partida, ou seja, ele interroga Glauco, primeiramente, acerca de qual instrumento eles vêem essas coisas que são vistas – τὰ ὀρᾶσθαι. A noção de instrumento é transmitida pelo uso de um pronome interrogativo no Dativo Instrumental – τῷ –, que significa ‘com o quê?’, ‘por meio de quê?’, e cuja resposta alcançada se encontra da mesma maneira na forma de um Dativo Instrumental – τῇ ὄψει – pela visão.

Ora, se vemos todas as coisas possíveis de serem apreendidas com a visão, o mesmo se dá quando ouvimos as coisas audíveis com a audição – ἀκοῇ τὰ ἀκουόμενα; – e, da mesma forma, quando sentimos todas as outras coisas sensíveis – καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά.

Aquilo que Sócrates percebeu é que há outro gênero – γένους ἄλλου –, um terceiro gênero – τρίτον – que, se não se fizer presente – εἰ μὴ παραγένηται – nem a audição ouvirá nem a voz e os sons serão ouvidos. Esse terceiro gênero é, do mesmo modo, aquilo que faz com que a visão

⁶³ Guinsburg, 2009, p. 255.

perceba as coisas visíveis e com que elas se tornem visíveis para a visão; pois, do contrário, a visão nada veria, enxergaria e as coisas vistas – apreensíveis pela visão –, se tornariam distante de uma visão clara. O passo 507d-e diz o seguinte:

« ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρουσίας δὲ χροῶς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ’ αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἢ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα.»

« Existindo na vista a visão, e tentando o possuidor servir-se dela e existindo cores nas coisas, se não se fizer presente um terceiro elemento, apropriadamente nascido para isso mesmo, tu sabes que a visão nada verá e as colorações serão invisíveis.»⁶⁴

« - Admitindo que os olhos sejam dotados da capacidade de ver, que o possuidor desta capacidade se esforça por servir-se dela e que os objetos aos quais ele a aplica sejam coloridos, se não intervier um terceiro elemento, destinado precisamente a este fim, bem sabes que a vista nada perceberá e que as cores serão invisíveis.»⁶⁵

Contudo, Glauco questiona de que se trata esse terceiro gênero com relação à visão e às coisas que são vistas e Sócrates, por sua vez, responde-lhe que é a luz – *φῶς* – o terceiro gênero que existe entre o ver e o ser visto, permitindo que os olhos percebam, reconheçam pela visão as coisas que são visíveis ou olháveis – *τὰ ὁρώμενα*. Na realidade, ele diz mais: o sentido de ver, a luz – como um intermediário entre o ver e o ser visto – e a capacidade de ser visto foram ligadas por um liame, laço mais valioso do que qualquer outro, se é que a luz não é sem valor, de acordo com os passos 507e - 508a:

« οὐ μικρᾶ ἄρα ἰδέα ἢ τοῦ ὀράν αἰσθησις καὶ ἢ τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς. »

« Então, não é por uma pequena ideia que o sentido do ver e a capacidade de ser visto foram ligados por um liame mais valioso do que os outros laços, se é que a luz não é sem valor.»⁶⁶

Entretanto, Sócrates interroga, mais uma vez, sobre quem dos deuses no céu pode-se indicar como o senhor disso cuja luz faz a nossa visão – *ἡμῶν ὄψιν* – ver o mais belamente possível e (faz) as coisas visíveis serem vistas – *τὰ ὁρώμενα ὀρᾶσθαι*. Glauco, por sua vez, afirma ser o sol aquilo de que ele está perguntando. Na verdade, a questão envolve não a apenas uma direção para a causa do ver e do ser visto, mas, também, a explicação da natureza da visão em nós e qual a sua relação com esse deus causador, o Sol.

⁶⁴ Murachco, 1998, p. 175.

⁶⁵ Guinsburg, 2009, p. 256.

⁶⁶ Murachco, 1998, p. 175.

Parte-se, portanto, sempre seguindo a linha de pensamento de Platão própria da estrutura de seus diálogos, para um estudo da explicação em primeiro lugar, da distinção entre os substantivos gregos ‘ὄψις’, ‘ὄμμα’ e ‘ὀφθαλμοί’ e as formas verbais ‘ὀρᾶσθαι’, ‘ὀρᾶν’, ‘τὰ ὀρώμενα’, com a intenção de esclarecê-los etimologicamente, ou seja, mostrando o seu sentido primeiro, bem como analisar a função e a importância de cada um deles dentro da construção da epistemologia platônica que atinge seu cume com a ilustração da Linha Segmentada. Isto se dá logo em seguida a explicação dessa base sensível da qual o homem se serve como instrumento que permite conhecer pela visão as coisas, embora estejam a certo grau de distanciamento da ciência dialética que pode atingir esse conhecimento, saber.

O sentido da palavra ὄψις utilizado na imagem do Sol por Platão, entre os passos 508α e 509α, é o de visão – outro significado encontrado para ὄψις é exame –, cujo tema é ‘οπ-’, na expressão aorista e perfeita, semanticamente incompatível com o infectum, o qual juntamente com o sufixo -σις – *-tione* em latim, -ção em português – exprime o ato verbal, isto é, a ação de ver, o ato de ver, em que geralmente o sufixo -σις forma um substantivo abstrato.

O termo ὄμμα, por sua vez, em 507d e 508d, tem a mesma raiz de ὄψις [οπ-], mas, dessa vez, está acompanhado pelo sufixo -ματ > μα que exprime o resultado da ação, ou seja, a vista como o produto do ver. A tradução latina por ‘*oculis*’, olhos, é aceitável por ausência de outra palavra, mas deve-se entender que o sentido de *oculis* é o de olho como depositário da faculdade de ver e não olhos como o instrumento do ver, do olhar, aos quais são chamados por Platão de ὀφθαλμοί cuja raiz é a mesma de ὄμμα e ὄψις e que, de acordo com a fala de Sócrates em 508c-d, eles somente vêem claramente quando o sol espalha a luz, pois se a luminosidade do sol não estiver presente eles verão as cores, que existem nas coisas, turvas e próximas da cegueira como se lá não houvesse a mesma visão fornecida pela luz diurna.

Além de descrever como a visão e os olhos captam as imagens das coisas que são, por natureza, visíveis e a relação deles com a luz do sol, Platão percebeu, como é comentado por Sócrates em 508b, que há uma semelhança entre o sol e a visão a qual dentre os órgão dos sentidos – τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων – é a que mais tem a forma do sol – ἡλιοειδέστατόν.

As formas verbais encontradas no centro da Imagem do Sol, no Livro VI da *Politeia*, e que estão ligadas à noção de visão, de vista e dos olhos são ὀρᾶσθαι, ὀρᾶν e τὰ ὀρώμενα – ver, ser visto e as coisas que são vistas, respectivamente – são todas oriundas do verbo ὀράω, eu olho, vejo. No entanto, o sentido de ὀρᾶσθαι, no infinitivo passivo de ὀρᾶν, exprime a ação de ver, ou seja, de ter os olhos abertos, atentos, como os da sentinela que olha para algo enxergando (olhar-enxergar). A tradução latina, que influenciará completamente as traduções portuguesas modernas, usa *cerni*, ser

distinguido, discernido pela visão. É o que se pode perceber no passo 507b “as ideias são pensadas, mas não vistas (olhadas, enxergadas pela visão)” – τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ.

Por outro lado, o particípio médio-passivo no neutro plural, τὰ ὁρώμενα significa, em sentido primeiro, ‘as coisas que são vistas’, ‘olhadas’, é interpretado de diversas maneiras no latim, por exemplo, encontram-se as formas *oculis objecta*, em 508a – lançadas diante dos olhos; *quae videntur*, em 508c – que são vistas; *quae cernuntur*, em 509b – que são discernidas; *species quae cernuntur*, em 510a – visões, formas que são discernidas. Essa desvantagem da língua latina em não ter artigo explica porque o vocabulário latino se vê obrigado a criar uma flexão, não apenas para o particípio, mas também para o infinitivo, dando-lhe o nome de gerúndio, cujo emprego é muito menos freqüente em latim do que em grego. Ao contrário disso, a língua grega que possui artigo e os usa com todos os particípios e infinitivos tem a vantagem de descarregar no artigo todas as funções do verbo-substantivo, gerando, desse modo, todos os particípio e infinitivos em todos os aspectos e vozes.

A conseqüência disso, então, é visivelmente perceptível na tradução portuguesa adotada para o confronto nesse estudo, em que o tradutor no Livro VI, em 508a, traduz o particípio τὰ ὁρώμενα por ‘objetos visíveis’, como segue o trecho abaixo:

« τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὅψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι; »

“– Qual é, pois, de todos os deuses do céu o que podes designar como senhor disso, aquele cuja luz permite que os olhos vejam da melhor maneira possível e os objetos visíveis sejam vistos?”⁶⁷

Observando o mesmo trecho por uma tradução linear, mais colada ao grego clássico, tem-se o seguinte resultado:

“Então, quem dos deuses no céu tu podes apontar como senhor disso, cuja luz faz a nossa visão ver o melhor possível e as coisas olhadas serem vistas?”⁶⁸

Essa é, portanto, uma das causas da importância de se procurar entender o particípio grego no original, bem como, seu uso e função no *logos* de Platão, pois, do contrário, ocorre, em primeiro lugar, um rompimento com a tradição filosófica e, principalmente, com as ideias que Sócrates e Platão transmitiram; em segundo, esse particípio além de ser uma marca forte da língua grega no discurso de Sócrates e no *logos* platônico, ele é o sujeito ou a coisa da qual se diz algo, ou melhor,

⁶⁷ Guinsburg, 2009, VI, 508a, p. 256.

⁶⁸ Murachco, 1998, p. 175.

‘τὰ ὁρώμενα’ constitui a base da teoria do conhecimento platônica que será figurada na Linha Segmentada em oposição às coisas que são pensadas – τὰ νοούμενα.

Ora, as conclusões a que se pode chegar nesse momento sobre o que é a visão e sua relação com o sol dentro dessa imagem são as seguintes: a visão – ὄψις, de acordo com o raciocínio do diálogo, em 508a e 508b, está de nascença – πέφυκεν – ligada a (em relação a) esse deus, o sol – ἥλιος –, embora ela não seja o mesmo que ele – οὐκ ἔστιν ἥλιος ἢ ὄψις –, nem ela mesma – οὔτε αὐτὴ –, nem o em que ela nasce – οὔτ’ ἐν ᾧ ἐγγίγνεται – aquilo que chamamos vista – ὄμμα. Não é conveniente, dentro da análise, permitir que visão e sol se confundam, assim como, deixar de esclarecer que o sol é o causador dela e a vista é o lugar em que a visão nasce como se observa na conversa entre Sócrates e Glauco. Porém, a capacidade – τὴν δύναμιν – que a visão possui é fornecida a partir do sol de modo a derramar sobre ela esse poder.

Por outro lado, uma vez que a visão não é o sol – ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν –, também o sol não é a visão, mas é o causador dela – αἴτιος δ’ ὧν αὐτῆς – e, sendo assim, ele é visto por ela mesma – ὁράται ὑπ’ αὐτῆς ταύτης. A causa do ver e do ser visto que Sócrates atribui ao Sol é o que ele diz ser o Filho do Bem – τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον – e que, por sua vez, foi gerado pelo Bem, análogo a ele – ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ –, portanto, há um elo que conduz tanto a reflexão de Platão quanto a forma como o ver se realiza apenas pela luz do sol e que, a seu turno, é o intermediário entre a visão e o Bem; entretanto, a visão não pode atingir diretamente o Bem como acontece com o seu causador, pois, somente com as ideias é que se pode conquistar esse conhecimento sobre o que é o Bem.

No final do Livro VI, entre os passos 508b e 508c, há um ponto principal em que Platão instaura a analogia entre o Sol e o Bem, em que o personagem Sócrates afirma:

« ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. »

“... e o que ele [Bem] é no espaço do inteligível em relação à inteligência e às coisas que são pensadas, isso mesmo esse [Sol] é no espaço visível em relação à visão e às coisas que são vistas.⁶⁹”

Portanto, o que se pode pensar e considerar acerca dessa analogia entre o Bem e o Sol, Filho do Bem, é que ela prepara a reflexão para a ilustração da Linha Segmentada porque tomará o espaço do visível como o gênero do visível – ὁρατοῦ γένους – e o espaço inteligível, da mesma forma, como o gênero do inteligível – νοητοῦ γένους –, ambos aparecem no genitivo porque

⁶⁹ Murachco, 1998, p. 176.

complementam o infinitivo ‘*βασιλεύειν*’ implicando, por isso, uma noção de separação causada pela ideia de poder que o próprio verbo ‘*βασιλεύω*’ transmite.

2.3. A Linha Segmentada

Consecutivamente à Imagem do Sol, Filho do Bem – entre os passos 509d e 511e – Platão introduz, pela boca de Sócrates, o esquema da Linha Segmentada ou cortada – *γραμμὴν τετμημένην* – cuja proposta desta análise é a exposição, – em companhia de um cotejamento ou confronto entre o texto original grego a as versões portuguesas indicadas na introdução deste estudo – da composição da Linha, que encerra o VI livro da *Politeia*, e de quais elementos cada segmento é formado.

Com o fim de contribuir com uma representação visual ou em forma de figura da Linha de Platão, este estudo se espelha, em alguns aspectos, no esquema da Linha idealizado por Baccou⁷⁰, no que concerne às divisões ou cortes, à posição horizontal de expô-la e a maneira de nomear os segmentos. Na verdade, o estudo apresentado por Baccou, em torno da *Politeia*, é de cunho matemático, ou seja, ele utiliza, conforme os temas desenvolvidos nesse diálogo, uma linguagem matemática e lógica (e também filosófica) que é facilmente reconhecida na própria linguagem e no próprio raciocínio de Platão.

Em primeiro lugar, antes mesmo de ele começar a desenhar a linha, Sócrates concebe que sejam duas coisas e que elas regem, uma, o gênero e o espaço inteligível – *νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου* –, a outra, o visível – *ὄρατοῦ*. Na realidade, ele denomina em seguida que esses dois gêneros são duas visões (*εἶδη* – *species*, em latim), a visível e a inteligível, cujo termo ‘*εἶδη*’ é o nominativo neutro plural de *εἶδος* e deve ser compreendido como a forma aparente, a visão, o aspecto externo de uma ideia. Como *ἰδέα* é um substantivo aoristo, *εἶδος* é um substantivo infectum, pois, é formado sobre o tema ‘*εἶδ-*’ do *infectum* e o sufixo nominal *-ες, -ος*, de nomes neutros de significado abstrato, que expressam o efeito ou produto da ação no tema verbal de *ὄραω*, vejo, olho. Portanto, além de grande ser a dificuldade de se entender essa ‘forma’, ‘visão’ – no latim, *species* com o sentido de “percepção do aspecto exterior na sua extensão” – que Platão usa no texto, maior é a variedade de sentidos de que o termo *εἶδος* se sobrecarrega ao longo de séculos de estudo e tradução.

Entretanto, fica estabelecida, de acordo com o discurso Sócrates, a seguinte divisão:

⁷⁰ PLATON. *La République*. Introduction, traduction et notes par Robert Baccou. Paris: Flammarion, 1966, p. 438-9.

« ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὁρατόν, νοητόν; »

« Mas, então, tu tens essas duas visões, a visível e a inteligível?⁷¹ »

A versão portuguesa de J. Guinsburg desse trecho, por sua vez, traduz *εἶδος* por *γένους* porque recebeu do latim a noção do par *species/genus*, onde *species* significa a forma aparente, *infantum*, e *genus* para a visão aorista do efeito ou produto do “vir a ser, nascer”:

« Mas consegues imaginar estes dois gêneros, o visível e o inteligível?⁷² »

A seguir, Sócrates compara essa duas visões com uma linha cortada em dois segmentos, de cortes desiguais – *δίχα ἄνισα τμήματα* – em que o advérbio *δίχα* transmite a ideia de algo separado em dois, que foi cortado, com o sentido de distância, afastamento e, em consequência disso, transmite a ideia de oposição, oposto. Neste ponto, cabe uma breve discussão acerca do termo ‘*ἄνισα*’ e a relação dessa medida com a expressão ‘*ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον*’, pois ambas determinam as dimensões, na realidade as proporções, dos segmentos, bem como, da estrutura geral da linha.

A discussão, no entanto, remete à questão acerca da similitude ou não similitude entre os segmentos do gênero visível e do gênero inteligível. Reflete talvez sobre a superioridade das coisas que são pensadas sobre as coisas que são vistas e a sua diferença. Mas, se os segmentos são desiguais (*ἄνισα*), qual o mais comprido? Segundo uns, que acompanham Plutarco⁷³ é o primeiro, pois representa o domínio das coisas múltiplas. Segundo outros – Steinhart, Adam⁷⁴, é o segundo, pois a desigualdade corresponde à diferença entre o grau de clareza e não clareza como o próprio contexto parece indicar, em 509d:

« (...) καί σοι ἔσται σαφινεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα »

«(...) e, com nitidez e sem nitidez, a ti estarão (tu terás), um em relação ao outro»⁷⁵

Seguindo o raciocínio do texto de Platão, a interpretação acima mencionada é mais satisfatória do que a explicação apresentada por Plutarco. Todavia, suscita graves dificuldades, como advertem as notas de Robert Baccou, que podem ser evitadas, se se considera cada segmento

⁷¹ Murachco, 1998, p. 177.

⁷² Guinsburg, 2009, p. 258.

⁷³ Plutarch. *Platonicae Quaestiones*. Moralia. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig. Teubner. 1895. 6.

⁷⁴ ADAM, James. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

⁷⁵ Murachco, 1998, p. 178.

como representante da *extensão real*⁷⁶ dos domínios do inteligível e do visível (sensível), e de suas subdivisões. Logo, conforme esta hipótese, o domínio do visível será o segmento menos extenso, pois seus objetos só reproduzem – em múltiplos exemplares, mas de realidade muito enfraquecida – certos aspectos do domínio do inteligível.

De acordo com o discurso do personagem Sócrates, a linha é seccionada, primeiro, em dois segmentos desiguais que representam, um, o gênero do que é visto visível (sensível) e, o outro, o do pensado (inteligível), dispostos, então, em dois segmentos opostos:

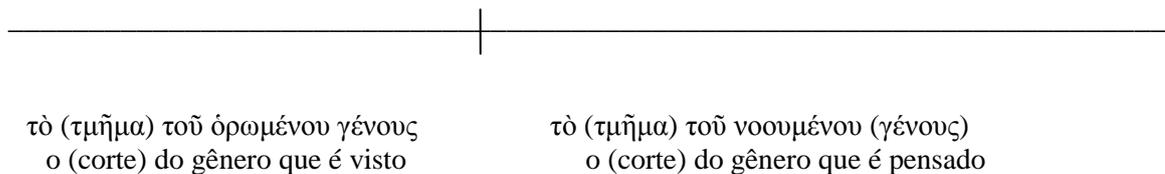


Figura 1

Um dos pontos mais relevantes para o cotejamento é observar como as versões portuguesas interpretaram a noção de ‘gênero do que é visto’ ora é interpretada por ‘gênero visível’, ora por ‘mundo sensível’, como ocorre na tradução de Guinsburg (1973)⁷⁷:

« ... um representando o gênero visível e outro o gênero inteligível, e secciona de novo cada segmento segundo a mesma proporção; terás então, classificando a divisões obtidas conforme o seu grau de clareza ou de obscuridade, no mundo visível ... »

A mudança de sentido acontece no momento em que Platão utiliza a expressão ‘ἐν μὲν τῷ ὁραμένῳ’ para indicar o lugar ou local onde deve ser feita a(s) secção(s) no segmento. No entanto, como a noção de lugar, local, em grego, é expressa pela preposição ‘ἐν’ com Dativo-Locativo; daí decorrem as relações de espaço e tempo, no sentido concreto e abstrato. A ideia de espaço se transfere (metáfora) para a ideia de tempo, também estático, isto é, um espaço, um momento de tempo. Embora nas relações de tempo seu uso seja menos frequente, a relação espacial é suficiente para que haja uma assimilação semântica entre o lugar e o mundo, pois o uso da preposição se faz necessário sempre que se quer enfatizar ou precisar o espaço⁷⁸.

⁷⁶ Entende-se, de acordo com Baccou, por *extensão real* desses domínios a soma, considerada metaforicamente como extensiva, das realidades que abrangem (1966, p. 98).

⁷⁷ Guinsburg, 1973, VI, 509d-e, p. 97-8.

⁷⁸ Murachco, 2007, p. 111.

Por outro lado, há a influência da versão bilíngue – grego e latim – de Marsilio Ficino⁷⁹, a *Platonis Opera Omnia*, que usou a expressão ‘*in genere locoque intelligibili (regnare), alterum inuisibili*’ para dizer que, de um lado, rege o gênero e o espaço inteligível e, de outro, por sua vez, o do visível – τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου τὸ δ’ αὖ ὄρατοῦ⁸⁰. A grande questão reside em assimilar o sentido de ‘*loco*’ – ablativo singular de *locus*, -i, que tem o sentido de lugar, local, sítio, região – com o de ‘*mundus*’ ou ‘*uniuersus*’.

Para Platão só existe o mundo sensível que é representado no diálogo *Timeu* pelo particípio ‘τὸ γιγνόμενον αἰεί’, ‘aquilo que sempre se torna’ e que, em seguida, é qualificado como ‘o opinável pelos sentidos sem uso da razão’, em oposição a ‘τὸ ὄν αἰεί’, como sendo ‘o apreensível pelo intelecto com a razão’. A noção de “mundo inteligível” aparece somente muitos séculos depois dele⁸¹.

O mundo deve ser considerado como a totalidade ordenada de todas as coisas sensíveis e que foi chamada de algumas formas, de acordo com o *Timeu*: ou ela é o “todo” – τὸ πᾶν – aquilo que se denomina “universo”, “mundo” (*uniuersus*, *mundus* em latim); ou o todo ordenado, a ordem – κόσμος –; ou, enfim, o céu – οὐρανός –, ou seja, mais precisamente, a região do universo que apresenta a maior regularidade e a menor permanência, que é a mais ordenada. Portanto, em Platão, o mundo existe, ele é uno (*Tim.*, 31a-b, 55c-d) e é um vivente, um ser vivo, animado e inteligente – ζῶον ἔμψυχον ἔννοον – dotado de um corpo – σῶμα – e de uma alma – ψυχή⁸². Esse vivente pode ser representado como tendo sido fabricado por um demiurgo que trabalha com os olhos fixos no que é eterno, no que dura para sempre, em grego ‘τὸ αἰδίων’⁸³.

Contudo, esse é um dos problemas decorrentes da teoria platônica das Formas: o seu ‘τόπος’, sua localização. O interesse de Platão, conforme o contexto da linha na *Politeia*, é o de separar, uma vez que são dois (δύο αὐτὸ εἶναι – VI, 509d1), o ‘reinado’ ou o ‘domínio’ de aplicação do gênero e do espaço inteligível em paralelo com o do visível.

⁷⁹ DIVINI PLATONIS OPERA OMNIA QUAE EXSTANT: Marsilio Ficino Interprete. Lugduni: Apud Franciscum le Preux – John Adams Library at the Boston Public Library, 1590, p. 479.

⁸⁰ Plato, 1903, VI, 509d: “ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἐκάτερον τὸ τμήμα ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὀρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὀρωμένῳ...”. “Pois bem, é como tendo tomado uma linha seccionada em dois segmentos desiguais, secciona novamente cada um dos segmentos, segundo a mesma proporção, o do gênero que é visto e o do gênero pensado, e, com nitidez e sem nitidez a ti estarão (tu terás), um em relação ao outro, no segmento que é visto...” (Tradução linear de Henrique Murachco, 1998, p.178).

⁸¹ Brisson e Pradeau, 2010, p.53.

⁸² Brisson e Pradeau, 2010, p. 53-4.

⁸³ Plato, 1903, 29a2-3: “εἰ μὲν δὴ καλὸς ἔστιν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν: εἰ δὲ ὁ μὴδ’ εἰπεῖν τι θεμῖς, πρὸς γεγονός.”. “Se, de um lado, este mundo é belo e este demiurgo é bom, é evidente que ele olhava para o (que é) eterno; se por outro lado, não o é, não é lícito para alguém dizer que ele olhava para o que está gerado.” – (Tradução operacional de Emmanuela Nogueira Diniz).

Entretanto, Platão é categórico quando afirma que os *eide*, que estão no inteligível, não existem em parte alguma (*Symp.* 211a; confrontar Aristóteles, *Phys.*, III, 203a); ainda que, outros passos indiquem, de fato, uma «localização» num sentido mais lato do termo (*Rep.* VI, 508c, 507b; *Fedro*, 247c-e).

Esta é, certamente, uma discussão que não está na Linha, pois não é de modo algum clara a forma como Platão viu os agrupamentos superiores dos *eide* (*eidos/idea*). *Eidos* era um termo já bem consagrado e mesmo bastante sofisticado muito antes de ser consagrado por Platão. O seu primeiro significado, e o uso é corrente em Homero, é “aquilo que se vê”, “aparência”, “forma”, normalmente do corpo de uma coisa de natureza sensível.

Quanto ao uso filosófico de *eidos*, no entanto, a concepção platônica afirma que os *eide* existiam separadamente (ver *Tim.*, 52a-c) e as razões disto podem ser encontradas levando-se em consideração que o *eidos*, *eide* ou *idea* – εἶδος, εἶδη, ἰδέα – é a causa – αἰτία – dos *aistheta*, das coisas sensíveis – τὰ αἰσθητά –, e diz-se que essas últimas participam – *methexis* > μέθεξις – dos *eide*. As formas não dependem da sensação nem da opinião, ao invés disso, elas permitem explicar a existência das coisas sensíveis, pois é na alma, e mais exatamente na sua capacidade chamada de intelecto – νοῦς –, que é possível perceber as formas “inteligíveis”. Em suma, numa elaborada metáfora, constante em Platão, o *aistheton* é explicado como uma cópia ou imagem – *eikon* > εἰκών – do seu modelo eterno – *paradeigma* > παράδειγμα – o *eidos*⁸⁴.

Para concluir com as considerações feitas acerca das interpretações “literárias” ou “livres” dentre os gêneros que compõem a imagem da linha de Platão (a saber, do que é visto e do que é pensado) e que foram traduzidos por ‘mundo sensível’ e ‘mundo inteligível’, este estudo se presta a esclarecer, em primeiro lugar, que a linha está intimamente ligada às imagens do Sol e da Caverna: a imagem do Sol passa para a da Linha, a imagem da Caverna deve ser aplicada à imagem que se concluiu, isto é, à da linha, pois uma imagem explica a outra.

Em segundo lugar, que a intenção da Linha não é essencialmente a de discernir o mundo sensível do mundo inteligível, nem se trata de uma distinção ontológica que se refira à existência ou não existência de algo; mas demonstrar que os graus relativos aos segmentos não dizem respeito à realidade, mas à verdade. Isto aparece de maneira clara em VI 510a9: é em relação à verdade que as imagens se distinguem daquilo de que são imagens, mas todas, as imagens que “aparecem” e as coisas que “são”, pertencem ao plano da realidade.

⁸⁴ PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico* – prefácio de Miguel Baptista Pereira e tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, 1974, p. 64.

Portanto, a distinção parece pertencer ao nível epistemológico: a isto alude não só a relação entre clareza e obscuridade (VI 509d9), mas também a outra, problemática, referente ao “opinável” e ao “cognoscível” ou “conhecível” (VI 510a9) em que ambas as relações, com efeito, se distinguem “pela verdade” ou “pela não verdade” (VI 510a8) – *διηρησθαι ἀληθεία τε καὶ μὴ (ἀληθεία)*.

O termo ‘ἀληθεία’ aparece, não por acaso, no dativo instrumental cuja origem está na questão *πῆ* em grego com a ideia primeira de “por onde (?), por que (?)”. O instrumento ou meio seria o objeto ou ser inerte, que não exerce o ato verbal, mas é por ele que o ato verbal passa: ele não pratica a ação porque é ou está inerte (um ser animado também pode ser instrumento).

A verdade é, no contexto da Linha e da epistemologia de Platão, o *μέτρον*, a medida pela qual as outras coisas possam ser definidas por ‘opináveis’ ou ‘conhecidas’, ou seja, é tão somente em relação a ‘o que é verdadeiro’ e a ‘o que não é’ que é possível dizer que algo é opinião, conhecimento ou ciência.

Sócrates, no entanto, realiza um novo corte – *ἐκάτερον τὸ τμήμα* –, em 509d-e, no segmento que é visto – *ἐν μὲν τῷ ὀρωμένῳ* – e, desse modo, insere na linha as “imagens” – *εἰκόνες*. Por *imagens*, em primeiro lugar, ele denomina *as sombras* – *τὰς σκιάς* –; a seguir, *as aparições* ou *projeções nas águas* – *τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα* – e nos corpos, quantos (*ὅσα* – com a ideia de dimensão, valor), em sua composição, sejam sólidos, lisos e brilhantes – *πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ* –, e em todas as coisas quantas são desses gêneros.

O segmento das *imagens* – *εἰκόνες* – compreende tanto as *sombras* quanto as *aparições nas águas* as quais Platão denomina por ‘*τὰς σκιάς*’ e ‘*τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα*’, ao que parece, há nelas uma influência da proporção dos cortes da linha estabelecida pela presença e ausência de luz – clareza e não clareza – que as tornam, deste modo, por um lado obscuras e, por outro, manifestas, claras.

A transmissão do sentido de *σκιά* em Guinsburg (1983) como sombra ou como algo que se encontra num estado de obscuridade causado pela ausência de luz está de acordo com a perspectiva de Platão, pois as sombras representam, na Caverna, a condição humana dentre os que acreditam ser realidade as sombras dos objetos artificiais projetadas na parede, porque não podem liberta-se das amarras, dirigir o olhar para a luz e enxergar a realidade dos sons e dos passantes além do muro. Portanto, *σκιά*, na Linha de Platão, pode ser compreendido como o lado obscuro de algo que é aparente, que parece verdade.

Por outro lado, a noção de *φαντάσμα* apresenta algumas dificuldades quanto à tradução utilizada para cotejamento. O termo ‘*φαντάσμα*’ etimologicamente tem o sentido de ‘aparição’, ‘visão’, ‘fantasma’, *derivado* do verbo ‘*φαίνομαι*’, a partir do radical *φαντ-* que aparece em

numerosos derivados, e que é livremente tirado do verbo denominativo ‘φαντάζομαι’, com o sentido de «tornar-se visível, aparecer»⁸⁵.

Em Platão, segundo o dicionário de Mora⁸⁶, o *phantasma* é a representação que surge do *φαίνομαι*, o fazer “aparecer”, “aparecer”; daí o substantivo, “aparicação”, “visão”, “manifestação”, com cores e formas como não ocorre com as sombras (*σκιά*). Neste sentido, de coisa ‘aparente’, ‘que parece’, a noção de *φαντάσμα* se contrapõe a de conhecimento de ‘o que é’ e da verdadeira realidade das coisas que são – τὰ ὄντα > τὸ ὄν.

A tradução de Guinsburg associa ‘τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσμα’ a ‘os reflexos que avistamos nas águas’⁸⁷; mas a raiz latina que aparece em *reflexus*, -a, -um (particípio perfeito passivo de *reflectō*, *xī*, *xum*: volto para trás, viro, recurvo, reflito) significa aquilo que está voltado para trás, revirado; daí, o que está refletido. Entretanto, há alguns termos que possuem uma aproximação semântica com os ‘φαντάσμα’ da Linha de Platão que caberiam com maior justeza, dentre eles, ‘aparicações’, ‘projeções’, ‘simulacros’, ou, até mesmo, ‘os fantasmas’.

Muitas vezes os ‘*phantasma*’ podem ser facilmente confundidos com os reflexos no espelho, mas não havia espelhos de vidro na época em que Platão escreveu a *Politeia*. Quando se trata de aparicações ou manifestações visuais para os gregos o que se deve conjecturar a esse respeito são as aparicações que se manifestam nas águas e as projeções que são perceptíveis no bronze ou na prata polida.

Mas, o que parece é que Platão considera os ‘φαντάσμα’ como uma manifestação da opinião – δόξα –, que engendra simples imagens em vez de representar ideias e formas verdadeiras ou as mais semelhantes à verdade (*εἶδη*, *ιδέας*). No corte do segmento do sensível, a opinião está representada como uma das faces das imagens (nos *phantasmatas*), revelando o lado não obscuro dessa imagem, mas aquele que induz o intelecto e a alma a confundir a verdade com aquilo que parece ser verdade.

No contexto do diálogo *Sofista* de Platão, por exemplo, as noções de *εἰκόν* e *φαντάσμα* – a cópia (imagem de algo) e o simulacro – possuem acepções e formas de tratamento diferente daquelas que se encontra nos cortes do segmento do sensível na *Politeia*. No entanto, em essência, estes termos possuem uma relação com os segmentos tendo em vista que tanto em um diálogo quanto em outro, ambos estão apontando a relação entre os graus de verdade, assim como ficou estabelecido, por analogia, no passo 507b no Livro VI da *Politeia*⁸⁸.

⁸⁵ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984. 2 vols., p.1171.

⁸⁶ MORA, J. Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ed. Ariel S.A, 1994, Tomo II, p. 1215 -6.

⁸⁷ Guinsburg, 1973, VI, 510a, p. 99.

⁸⁸ Ver nota 73 *supra*.

A técnica do sofista, entretanto, resulta em um tipo especial de imagem (*εἶδωλον*), o simulacro⁸⁹. A palavra ‘simulacro’ etimologicamente deriva do substantivo neutro latino ‘*simulacrum*’ e que, por sua vez, reúne os sentidos de *εἰκών* e *φαντάσμα* em um só termo: imagem, representação (pela pintura, pela escultura, etc.), imitação, simulacro, fantasma⁹⁰; também pode significar uma representação material das ideias, um retrato moral, aparência⁹¹.

O personagem Estrangeiro de Eléia do *Sofista* define o *εἰκών*, em 235d-e2, como a imagem que transporta as proporções exatas do modelo (*κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας*). O *φαντάσμα*, por outro lado, é o simulacro de imagem, uma imagem menos fiel de uma obra de proporções para espectadores desfavoravelmente colocados (236b4-7). Desse modo, o Estrangeiro situa o *φαντάσμα* em um plano inferior entre as imagens (*εἰκόνες* > *εἰκών*). O atributo principal do *φαντάσμα*, contudo, é a dificuldade em discerni-lo, quando confrontado com o original.

Portanto, o *φαντάσμα* – as aparições/projeções nas águas – é da ordem da aparência. O *εἰκών*, por outro lado, é descrito em termos de semelhança com o modelo, o que significa que a relação de semelhança não é enganosa, por que admite o reconhecimento de que se está diante de dois termos diferentes, ainda que associados por uma relação de imitação⁹².

Depois de elucidar o corte das “imagens”, Sócrates coloca outro segmento – *τὸ ἕτερον τίθει* –, ainda no segmento que é visto, que é parecido com o anterior (*εἰκόνες*): os seres vivos em torno de nós – *τά περὶ ἡμᾶς ζῶς* –, nos quais estão compreendidos o gênero que se planta (todas as coisas plantáveis) – *πᾶν τὸ φυτευτὸν (γένος)* – e o gênero que é fabricado (tudo quanto é equipamento, coisas preparadas, utensílios, artefatos, etc.) – *τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος*.

O corte do gênero visível e suas porções podem, então, ser figurados como mostra o esquema abaixo:

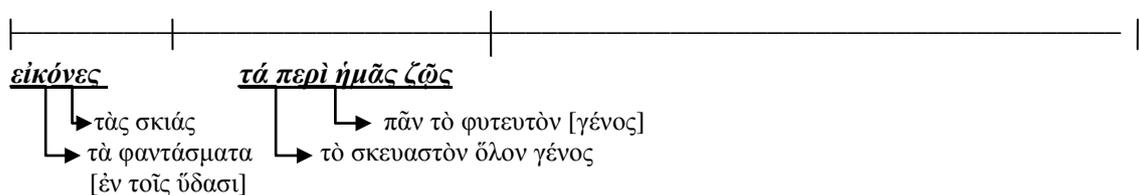


Fig. 2 – O segmento do gênero que é visto (sensível)

⁸⁹ SOUZA, Eliane Christina. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o sofista*. Inijuí: Ed. Inijuí, 2009, p. 173.

⁹⁰ TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*, 8ª edição. Porto: Gráficos Reunidos Ltda., 1998, p. 800.

⁹¹ FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*, 3ª edição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura — Departamento Nacional de Educação — Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

⁹² Souza, E., 2009, p. 174.

Após a narração do segmento sensível, Sócrates, no final do VI livro em 510b, pede a Glauco que observe, neste momento, de que maneira o ‘corte do pensável’ – *τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν* –, traduzido literariamente por ‘mundo inteligível’, em Guinsburg (1973), deve ser seccionado – *τμητέον*. Através do cotejamento, é possível perceber como a interpretação livre pode atingir um sentido que não se harmoniza com o resultado de uma interpretação linear:

«σκόπει δὴ αὖ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον.⁹³»

«Examina, agora, como é preciso dividir o mundo inteligível.⁹⁴»

«Então observa agora o segmento do inteligível, de que maneira ele deve ser seccionado.⁹⁵»

O raciocínio de Platão nessa passagem, ao concluir o segmento do sensível e partir para a descrição do segmento inteligível, está marcado pelo advérbio demonstrativo ‘*ἢ*’ que possui a função sintática de um relativo de lugar, exprimindo a noção de espaço e indicando o caminho ‘pelo que’ ou o lugar ‘por onde’ se deve caminhar. Esse dêitico surge sempre em resposta a pergunta ‘*πῆ;* (por onde?)’, que é lançada por Glauco logo em seguida e que é retomada no início da fala de Sócrates pelo mesmo advérbio de lugar só que na forma ‘*ἢ*’. Então, a intenção dessa construção é a de apontar o local pelo que, assim como, de que maneira deve ser seccionado o corte do inteligível, mas não se trata necessariamente de uma divisão do mundo (talvez em submundos) do inteligível como se lê na versão de Guinsburg.

Há, entretanto, no discurso de Sócrates, toda necessidade de que se faça a demonstração da maneira pela qual a alma apreende o inteligível, que, por sua vez, seguindo a ordem em que o discurso ocorre, é anterior a enumeração dos gêneros que compõem os segmentos do gênero inteligível.

A alma, servindo-se de imagens (*εἰκόσιν* > *εἰκόνων*) de coisas então imitadas, é forçada a buscar, de uma parte dele, a partir de hipótese – *ἐξ ὑποθέσεων* – dirigindo-se não para o princípio – *οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν* – mas para a conclusão, o término – *ἐπὶ τελευτήν* –; da outra parte, sobre o princípio não-hipotético – *τὸ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον* –, alma vai, a partir de uma hipótese sem imagens – *ἄνευ τῶν εἰκόνων* –, e busca esse princípio que não está numa hipótese (*ἀν-υπόθετον*), fazendo seu caminho – *τὴν μέθοδον* – com as próprias imagens – *αὐτοῖς εἶδεσι* – e a partir das visões – *δι’ αὐτῶν (εἰδῶν > εἶδεσι)*.

⁹³ Plato, 1903, VI, 510b.

⁹⁴ Guinsburg, 1973, VI, 510b, p. 100.

⁹⁵ Murachco, 1998, p. 178.

No entanto, através dessa ilustração do movimento que alma faz em busca de conhecimento – quer, tomando as hipóteses como conclusões, quer partindo dessas hipóteses em direção ao princípio não-hipotético –, Platão absorveu a linguagem dos matemáticos e dos geômetras, aplicou em seus diálogos, ao mesmo tempo, construiu o alicerce de sua epistemologia ou teoria do conhecimento, com o interesse em discernir a opinião do verdadeiro conhecimento.

Os matemáticos fundamentaram, de acordo com o raciocínio da Linha, sobre suas hipóteses aquilo que eles consideram como princípios. Porém, a hipótese, em grego *ὑπόθεσις*, formada pela preposição ‘ὑπό’ – sob, embaixo de, sob o efeito de – e pelo nome *θέσις*, ‘a ação de colocar’, ‘colocação’, ‘posição’, cuja origem está no verbo, por, colocar; daí estabelecer; é precisamente aquilo que está posto, que foi estabelecido sob o efeito de algo e que, portanto, pode assumir o sentido de princípio. O princípio, por sua vez, *ἀρχή*, encontrada no vocabulário de Platão, tem o sentido de ‘começo’, de ‘comando’ que o próprio substantivo transmite. O princípio, aquilo que está no comando, portanto, precede tanto as hipóteses, as opiniões e as conclusões, quanto é anterior a origem e a causa de todas as coisas.

O método dialético platônico que será descrita no livro VII da *Politeia*, ao invés de partir das hipóteses como fazem os matemáticos, ela as considera como tais, e não as utiliza como ponto de apoio, nem como o ponto essencial do conhecimento. De degrau em degrau, ela se eleva seguindo até alcançar o princípio do todo (*τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν*), a ideia do Bem. Quando ela se segurou nesse princípio não-hipotético, ela desça até a conclusão. Ela é, portanto, propriamente dita, a única ciência verdadeira, pois através das Formas em que ela se estende, ela sobe novamente ao princípio do ser (‘o que é’ – *τὸ ὄν*)⁹⁶.

Na passagem que inicia em 510b e finda em 511d, no final do VI livro, o discurso de Sócrates tanto observa quanto elucida que não é mais importante dar razão as hipóteses do que ao princípio não-hipotético. As hipóteses que o dialético utiliza devem, elas também, obter confirmação num princípio não-hipotético. Contudo, a única coisa que falta, pois, àqueles que se ocupam da geometria – *περὶ τὰς γεωμετρίας* –, do cálculo – *λογισμῶν* – e de coisas desse tipo – *τὰ τοιαῦτα*, é um fundamento independente, que não seja colocado, estabelecido, isto é, *ἀν-υπόθετον*, no mesmo nível que as hipóteses.

É essa, portanto, a visão do inteligível – *νοητὸν τὸ εἶδος* –, em que Sócrates afirma que a alma é obrigada a se servir de hipóteses em torno da investigação a respeito dela, como se não pudessem sair delas para o mais alto (princípio), julgando, assim, a partir das de baixo, serem elas coisas evidentes. Mas, em relação ao outro segmento do inteligível – *τὸ ἕτερον τμήμα τοῦ νοητοῦ* –, em que

⁹⁶ Platon, 1966, p. 37-38.

a própria razão – *αὐτὸς ὁ λόγος* – atinge pela força da dialética – *ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει* –, tomando as hipóteses, como aquilo que elas são, ‘degraus’ e ‘lances’ – *ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς* –, a fim de chegar ao não-hipotético – *ἀν-υπόθετον* –, ou seja, para o princípio do todo – *ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν*.

A alma, tendo subido e atingido o princípio não-hipotético, ela desce até a conclusão – *ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνη* –, apoiando-se em nada sensível – *αἰσθητῶ οὐδενὶ* –, mas, tão somente, nas próprias visões – *εἶδεσιν αὐτοῖς* –, através delas – *δι’ αὐτῶν* –, para elas – *εἰς αὐτά* – e termina em visões – *τελευτᾷ εἰς εἶδη*⁹⁷.

Neste ponto, como observa Casertano (2011), há uma intervenção de Glauco, que agora declara compreender, embora não o suficiente, porque lhe parece que Sócrates fala de uma operação especial – *συχνὸν ἔργον* –, na verdade, o sentido linear é de um contínuo e longo trabalho. E oferece um resumo das considerações feitas por Sócrates:

«μανθάνω, ἔφη, ἰκανῶς μὲν οὐ—δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν ἔργον λέγειν—ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἰ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοία μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ’ ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ’ οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν.⁹⁸»

«Estou entendendo, mas não suficientemente; porque tu me parecees falar de uma operação especial. Pois eu entendo que tu queres definir que é mais seguro o que é contemplado do ser e do inteligível pela ciência da dialética do que pelas chamadas artes, pelas quais as hipóteses são princípios e os que contemplam são obrigados a contemplá-las pelo raciocínio mas não pelos sentidos, e, pelo fato de observarem não subindo ao princípio mas a partir das hipóteses, eles não te parecem ter inteligência em torno dessas coisas, mesmo elas sendo inteligíveis com o princípio. Tu me parecees chamar raciocínio a postura dos geômetras e dos do mesmo gênero, mas não inteligência, como se o raciocínio estivesse num espaço intermediário entre a opinião e a inteligência.⁹⁹»

Sócrates, após ter aprovado a reflexão de Glauco, em 511d-e, lança neste momento sobre quatro segmentos – *ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι* – essas quatro afecções – *τέτταρα ταῦτα παθήματα* – que, por sua vez, nascem na alma – *ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα*: sobre o mais alto a inteligência – *νόησις* –, sobre o segundo, o raciocínio – *διάνοια* –, ao terceiro, atribui a crença – *πίστις* – e ao quarto, a imaginação – *εἰκασία*. Consecutivamente, ordena as quatro afecções, sensações da alma segundo

⁹⁷ Murachco, 1998, p. 179.

⁹⁸ Plato, 1903, VI, 511c-d.

⁹⁹ Murachco, 1998, 179-180.

uma razão – *ἀνὰ λόγον*: julgando terem desse modo participação da clareza – *ταῦτα σαφηνείας μετέχειν* – aqueles nos que do mesmo modo é possível participar da verdade – *ἀληθείας μετέχει*.

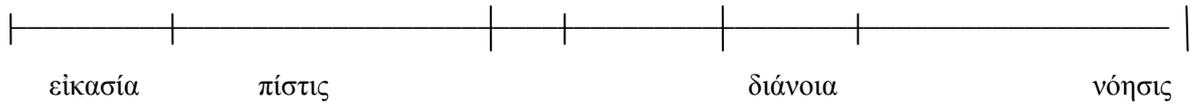


Fig. 3: O segmento do inteligível

Portanto, é possível perceber que os segmentos do inteligível são colocados de acordo com uma relação analógica (*ἀνὰ λόγον*) cuja essência participa da verdade e da clareza, relação que liga os quatro segmentos da linha. Cada segmento, entendido de acordo com uma faculdade, possui uma capacidade maior, relativamente ao segmento ou aos segmentos que o precedem, de alcançar a verdade e a clareza, isto é, há uma possibilidade maior de ser objeto de conhecimento verdadeiro e claro¹⁰⁰.

Para encerrar este item dedicado a Linha e, simultaneamente, encerrar o capítulo de análise do *corpus* no final do livro VI da *Politeia*, o estudo propõe que se esclareça o vocabulário que Platão se serve para denominar os cortes do segmento inteligível. A ordem de análise dos termos segue a mesma ordem exposta no discurso de Sócrates, conforme o passo 511d-e.

A *νόησις* (*noesis*) é a ação do *νοῦς* (*nous*), significa pensar em oposição a sentir, intuição como oposto ao raciocínio discursivo. A distinção previamente traçada no Livro IV da *Politeia*¹⁰¹ entre a *episteme* e a *doxa* é mantida no segmento inteligível, mas descobre-se que há mais de um tipo de *episteme* na Linha de Platão: a parte superior da linha que representava o conhecimento dos inteligíveis (*νοητά/noeta*) é ainda subdividida naquilo que Platão denomina *noesis* e *dianoia* (talvez ponto 10-p. 151).

Com efeito, *νοήσις* é um substantivo derivado do verbo *νοῶ*, eu penso, exerço o intelecto, a inteligência, e indica a ação do *νοῦς*: o ato de pensar é aquilo que se designa, segundo Henrique Murachco por “intelecção”. O *νοῦς*, por sua vez, é um modo de conhecer específico, intuitivo e direto, ou seja, é a capacidade de apreender ideias.

Na Linha de Platão, a *διάνοια* (*dianoia*) é um tipo de cognição entre a *δόξα* (*doxa*) e a *νοήσις* (*noesis*). O prefixo ‘*δια-*’ indica a separação e também a presença ou a passagem através de algo;

¹⁰⁰ Casertano, G., 2011, p. 96.

¹⁰¹ Guinsburg, J. *A República de Platão*. São Paulo: Perspectiva (Textos 19), 2007, 476a-480a, p. 215-221.

pode ter o mesmo sentido que *inter*, em latim. A *διάνοια* parece-se justamente a própria inteligência naquilo que ela percebe as ideias e as processa.

O termo *πίστις* (*pistis*), por sua vez, tem o sentido de crença, algo que inspira crença, uma convicção subjetiva. No esquema da Linha, os estados mentais que não são verdadeiro conhecimento (*ἐπιστήμη* > *episteme*), mas possuem, antes de tudo, semelhança com a opinião são divididos em duas classes: uma diz respeito às imagens (*εἰκόνες* > *eikones*) das coisas que são sensíveis, enquanto a outra, descrita como *pistis*, é a percepção das coisas sensíveis.

A crença é uma atitude do espírito frente ao vir a ser que comporta uma adesão não isenta de incerteza, pois remete ao que é imagem do ser.

Por fim, a palavra *εἰκασία* (*eikasias*), derivada de *εἰκών* (*eikon*), com a acepção de imagem, reflexo, denota o estado de perceber meras imagens e reflexos é o segmento inferior do corte do inteligível na Linha platônica – 509e. O universo visível, segundo Peters¹⁰², é o *eikon* do universo inteligível que abrange os *εἶδη* (*eide*) – as formas, visões, imagens –; assim como, o tempo é uma imagem da eternidade.

Os dois termos *εἰκών* e *εἰκώς* têm como origem o verbo *εἶκω* do qual existem só algumas formas, e que significa “ser semelhante”, “parecer com algo”. No entanto, Sócrates já definiu o *εἰκών*, no segmento do sensível, em 509e:

« λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσοις πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.»

«E eu chamo imagens, em primeiro lugar, as sombras; a seguir, as aparições/projeções nas águas e nos corpos, quantos, em sua consistência, são sólidos, lisos e brilhantes, e tudo quanto é desse gênero, se é que tu estás me entendendo.¹⁰³»

Aparência, imagem da realidade, semelhança incerta, *εἰκών* e *εἰκώς* são o que o homem é capaz de apreender num primeiro momento, e às vezes não é capaz de ultrapassar esse estágio até quando vislumbra uma realidade superior¹⁰⁴.

Pode-se concluir, portanto, que a intenção da imagem da Linha Segmentada, no final do livro VI da *Politeia* de Platão, é fazer a distinção entre o conhecimento – *ἐπιστήμη* – e a opinião – *δόξα* – para que se perceba que ambos estão relacionados com a *paideia* dos filósofos-governantes que

¹⁰² Peters, F. E., 1974, p. 67-68.

¹⁰³ Murachco, 1998, p. 178.

¹⁰⁴ MURACHCO, F. Y. *Cícero e o Timeu*. 105f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas: Estudos Clássicos) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004, p. 230.

culmina com a ciência dialética como forma de saber filosófico acompanhadas pela matemática e pela astronomia, juntamente com as ciências do cálculo e do número, todas elas como graus que conduzem ao conhecimento do Bem e da verdade.

III. A Caverna: mito, *logos*, a *paideia* na Grécia Antiga e o paradigma de Platão

Este último capítulo é dedicado ao estudo da Caverna de Platão, situada no início do livro VII da *Politeia*, desde 514a até 515d9, tendo em vista que é nela o ponto culminante na sequência das três imagens que ocorrem, uma após a outra, entre o final do VI livro (em 506d6-511e) e o VII livro, no *corpus* acima mencionado.

No entanto, para realizar este estudo, idealizou-se primeiro uma análise acerca de ser a Caverna um mito, uma alegoria ou simplesmente mais uma das imagens (*εἰκόνας*) reconhecidas no discurso de Sócrates; depois, deve-se observar qual a finalidade de Platão com essa imagem, dito de outro modo, qual o verdadeiro sentido e que aprendizado se devem obter com a imagem da Caverna.

A abordagem acerca da questão do mito, por sua vez, envolverá algumas das principais definições de mito encontradas poesia clássica de Hesíodo e na literatura de Plotino, bem como, a perspectiva de Platão de acordo com a *Politeia* cujas definições foram construídas no livro III e retomadas no livro X. Em seguida, apresentar-se-á a definição de *logos* em Platão, por conseguinte a de diálogo, a fim de perceber de que modo Platão usou o *logos* incluindo também a oposição entre *mythos* e *logos* em que este significa um relato ou discurso verdadeiro e analítico.

O segundo ponto a ser trabalhado a respeito da Caverna de Platão – que é evocado pela educação – partirá pela perspectiva da *paideia* helênica: nele, pretende-se realizar um panorama da *paideia* clássica se apoiando sob os dois principais modelos de educação grega, Esparta e Atenas. Além disso, deve-se expor a influência da Sofística na *paideia* grega que culminará com o ideal platônico discorrido pelo personagem Sócrates, no livro VII da *Politeia*, e a ilustração das disciplinas matemáticas como parte essencial da educação do guardião destinado a comandar a *pólis*.

O paradigma platônico apontado na *Politeia*, por sua vez, apresenta uma educação dialética a ser instituída pelo filósofo e todos aqueles que queiram agir conforme princípios éticos e políticos que desenvolva no cidadão – desde a infância – o pensamento racional e crítico. Platão percebeu que a educação poética detentora dos costumes e das tradições era inadequada, pois não conseguia ultrapassar os limites da imagem – *μίμησις* – e atingir o conhecimento do inteligível que permite apreender a ideia do Bem.

Por fim, a última parte deste capítulo, cuidará da Caverna, entre os passos 514a-515d9, realizando uma descrição acerca da imagem do que seja a habitação subterrânea e daqueles habitantes acorrentados que são forçados a olhar apenas para as sombras daqueles objetos projetadas na parede, considerando ser a realidade aquilo que eles vêem. O cotejamento ocorrerá

nas passagens em que seja essencial o esclarecimento daquilo que se apresenta no discurso de Sócrates, mas que não esteja bem colocada na versão escolhida para o confronto.

3.1. As definições de mito e *logos* na tradição grega e na *Politeia* de Platão

Para compreender o que significa mito na tradição grega, apesar de Platão não ter desenvolvido nenhum diálogo que cuidasse de definir o que é o mito, acredita-se ser muito proveitosa e interessante mostrar a contribuição de Plotino¹⁰⁵ acerca do tema, pois sua definição de mito, além de ser importante, é paradigmática com o uso filosófico do mito. Plotino percebeu que tradicionalmente o mito era definido como um discurso falso que aparenta ser verdadeiro.

« μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδὲς εἰκονίζων ἀλήθειαν¹⁰⁶ »

« mito é o discurso falso que parece verdade¹⁰⁷ »

Mitos, segundo Plotino, são usados pelos filósofos para, primeiro, separar – *μερίζειν* – o processo metafísico em tempos diferentes, e, segundo, dividir – *διαίρειν* – os seres inteligíveis que estão juntos, mas diferem em relação a sua posição hierárquica e seu poder metafísico.

A definição de mito como discurso mentiroso é encontrada também em Hesíodo na *Teogonia*, nos versos 27-28, mas a opinião de Platão sobre mito na *Politeia* está voltada para a questão dele não servir para a educação das crianças, pois ao fazê-lo incute-se o discurso mentiroso ou falso ao invés do discurso verdadeiro sobre as coisas. No que concerne ao próêmio do hino às Musas na *Teogonia*, narra-se a primeira aparição das musas a Hesíodo, entre os versos 22-28, que por sua vez, descreve a concepção hesiódica da linguagem e a sua experiência com a linguagem, além de realizar o encontro da verdade como interpelação das Musas. De acordo com o verso 24, a palavra *μῦθον* é sinônima de *λόγος*, assim como é sinônima de *ἔπος*, pois, ‘*μῦθος, λόγος* e *ἔπος*’ designam o ato de falar, a palavra.

« αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδῆν,
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπο ζαθέοιο.
τόνδε δέ με πρότιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο:

¹⁰⁵ Filósofo neoplatônico nascido em Licópolis no ano 205 d. C. e morreu no Egito em 270 d. C.

¹⁰⁶ Esta caracterização é encontrada, dentre outros, nas definições de mito – *μῦθος* – dadas por Hesíodo (*Teog.* 27-28), Platão (*Rep.* 377a; *Crat.* 408c) e Plutarco (*De glor. Ath.*, 4, 348b).

¹⁰⁷ Tradução linear de Emmanuela Nogueira Diniz.

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι. »

«Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto
quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.
Esta *palavra* primeiro disseram-me as Deusas
Musa olimpíades, virgens de Zeus porta-égide:
“Pastores agrestes, vis infâmias e ventre só,
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações.”¹⁰⁸ »

Esses versos trazem implícito um conceito de mito como forma de linguagem, além de se referirem às palavras com que as Musas mesmas se apresentam a Hesíodo, com que as Musas se definem a si mesmas e ao que é, perante elas, a realidade humana, isto significa que, elas primeiro definem a realidade humana como o interlocutor delas, a quem se dirigem e a quem interpelam, e depois se apresentam a si mesmas como senhoras cujo domínio é o das mentiras e das verdades, revelações ou, ainda, desvelamentos.

Entretanto, retomando o pensamento de Plotino, ele traz essa definição tradicional de mito para um discurso racional que serve de raciocínio, reflexão filosófica inspirado no método dialético de Platão. A “mentira” ou “falsidade” que caracterizava o mito agora é definida, primeiro, por uma genealogia aplicada a coisas não geradas, ou seja, esses mitos verdadeiros, que desvelam o oculto, narram histórias sobre coisas não geradas como se tivessem sido geradas e falam sobre realidades unas como se fossem múltiplas ou divididas; e, em segundo, a divisão aplicada às coisas unas expressando a sincronicidade por meio da diacronicidade, e a unidade por meio da divisão.

Há, contudo, outro aspecto a respeito da definição de mito em Plotino que não se preocupa necessariamente com o discurso ou aquilo que se diz sobre algo, mas está relacionado com o ensinamento que eles portam e transmitem em seu discurso. Isto quer dizer que deve-se entender e captar seus ensinamentos, suas lições; assim, este último ponto é chamado por ele de *sunairesis* e que pode ser compreendido como uma reunião dos elementos antes separados.

Portanto, a posição de Plotino acerca da tradição mítica pressupõe como óbvia a superioridade do *logos* sobre o mito, isto é, se realmente quiserem ser mitos, estes devem separar, na sucessão do tempo, o que é extratemporal. Plotino, com efeito, reconheceu nas expressões não míticas a maior aproximação com aquilo que é indizível¹⁰⁹.

¹⁰⁸ HESÍODO. *Teogonia – A origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano, 3ª edição. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995, p. 88, v. 22-28.

¹⁰⁹ SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino* – tradução Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010, p. 49.

Na *Politeia* de Platão, a opção pelo mito como primeira forma de educar o cidadão na infância se justifica pela dificuldade de descobrir uma melhor que a usada há muito tempo: ginástica para o corpo e música para a alma. Por música entende-se a poesia tradicional – épica, lírica e dramática – da qual a música não se dissocia; por música entende-se, também, os dons das Musas. Trata-se de compreender o mito e sua palavra narrativa do ponto de vista do discurso filosófico – *λόγοι* –; há de se compreender a concepção da tradição grega de verdade e de linguagem assim como o legado dessa experiência. Cabe na *Politeia* de Platão, o exame dessa ambiguidade entre *μυθῶδες* e *ἀληθές*, característica do mito – e com ele o da poesia tradicional –, embora o discurso filosófico também possa ser atingido por essa ambiguidade.

Com efeito, quando o mito é tomado alegoricamente, ele se converte num relato ou numa narrativa que possui dois aspectos, ambos igualmente necessários: o fictício e o real. O fictício consiste no que, de fato, ocorre no que diz o relato mítico. O real consiste naquilo que de algum modo o que diz o relato mítico corresponde à realidade.

Os pré-socráticos, por sua vez, consideraram o mito de um modo ambivalente, ou seja, por um lado, descartaram o mito como narrativa em lugar do *logos*; por outro lado, fizeram crescer o *logos* sobre a marca de um prévio mito. O mais freqüente foi entrelaçar os dois – mito e *lógos* – pelo menos na linguagem.

Os sofistas, por sua vez, tenderam a separar mito de *logos*, razão, mas nem sempre para sacrificar inteiramente o primeiro, pois com freqüência admitiram a narração mitológica como invólucro da verdade filosófica.

Nas obras de Platão, esta visão é retomada na medida em que ele considerou o mito como um modo de expressar certas verdades que escapam ao raciocínio, isto é, que são inatingíveis pelo *logos*. Nesse sentido, o mito não pode ser eliminado da filosofia platônica, pois, desapareceriam, por conseguinte, de seus diálogos as imagens do mundo, da realidade, da alma e do Demiurgo, assim como, enquanto sua exposição. Não seria a mesma coisa ler e estudar um diálogo como a *Politeia*, por exemplo, sem a imagem do Sol, o Filho do Bem, a Caverna ou o mito de Er no Livro X da *Politeia*, ou simplesmente, não seria a mesma coisa a filosofia de Platão e os seus textos sem recorrer ao uso do mito em seu *logos*.

No diálogo *Sofista*, o personagem Estrangeiro de Eléia revela ao seu interlocutor, Teeteto – a respeito da tradição grega em que cada pensador narra um mito acerca de ‘o que é’, do ‘ser’ (*τὸ ὄν; εἶναι*) –, que o mito tornou-se uma narrativa ou estória que se conta às crianças. É que querendo

superar o mito, o seu relato ainda parece mítico à Platão, isto é, sem método demonstrativo da verdade que portam nas palavras. Então, em 242c, o hóspede afirma o seguinte:

«μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγῆσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν...¹¹⁰»

«Parece que cada um deles nos narrou um mito, como se fôssemos crianças¹¹¹.»

É, segundo Pradeau (2011), a narrativa sem objeto verdadeiro que as avós contam às crianças. Nos diálogos platônicos, que perseguem a distinção do mito e o discurso racional e verdadeiro (o *λόγος*), o *μῦθος* se torna uma verdadeira categoria de discurso, um gênero ao qual Platão atribui duas qualidades e um estatuto equívoco: de um lado, o mito é um discurso nitidamente diferenciado do discurso racional; de outro, o mito é um discurso que se pronuncia sobre realidades afastadas, passadas ou longínquas, às quais o exame racional parece não poder conformar-se.

É no *Timeu*, com efeito, que Platão nos fornece um raciocínio acerca dos sentidos essenciais de *μῦθος* e das considerações sobre os discursos – *τοὺς λόγους*. A discussão no *Timeu* (1903), no passo 29b, exige do *lógos* a condição de que ele seja congênere com a coisa da qual ele interpreta:

«ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ, ὧντέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖσ ὄντασ.»

Então, isto deve ser delimitado acerca da imagem e do modelo dela: que as palavras (os discursos) são congêneres das mesmas coisas das quais elas são condutoras¹¹²:

De acordo com o que o texto diz, em seguida, em 29b-c, o que convém aos discursos, é que eles sejam tanto irrefutáveis – *ἀνελέγκτοισ* – quanto invencíveis – *ἀνικήτοισ* –, o quanto for possível, pois, esses mesmos discursos congêneres que foram feitos imagens, sendo imagem ou cópia, devem criar uma verossimilhança – *εἰκότασ* – em relação ao modelo – *παραδειγμα*. Se os *λόγουσ*, como discursos que geram imagens verossímeis, são análogos, ou seja, estão em conformidade com uma razão – *ἀνὰ λόγον* –, então, eles se tornam imagens daquelas de que são condutoras. Logo, eles deverão, por necessidade, conduzir ou reproduzir aquilo que Platão chama de paradigma (Bem, belo), e não conduzir à opinião que está obscurecida, confundida pelo movimento entre o que é e do que deixa de ser.

No entanto, o prelúdio do discurso do personagem Timeu, entre as passagens 29c -29d, se encerra, concluindo que o mito verossímil (*εἰκῶσ μῦθοσ*) é aquele que deve ser aceito, simplesmente

¹¹⁰ Plato, *Sofista*, 1903.

¹¹¹ Platão, *Sofista*, 242c, 2011, p. 211.

¹¹² Tradução operacional de Emmanuela Nogueira Diniz.

porque este discurso não pode ser verdadeiro em pleno sentido de termo, uma vez que versa sobre imagens, visões, e não sobre a realidade verdadeira e imutável que é o seu modelo (*παράδειγμα*):

«ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπικριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης: ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.¹¹³»

« Se então, ó Sócrates, não nos tornemos capazes de devolver (restituir) os discursos, com relação a muitas coisas de muitos – acerca dos deuses e da origem do todo –, de modo o mais perfeito, não te admires: mas, portanto, se fornecemos nada menos verossímil (semelhante), é bom alegrar-se, lembrando-se que eu o que falo, e vós, os juizes, temos a natureza humana, e que aceitando o mito verossímil acerca deles, convém ainda buscar nada mais além disso.¹¹⁴»

Platão, no livro III da *Politeia*, realiza uma análise do discurso mítico com o fim de verificar o que, afinal, esses discursos incutem no cidadão, desde crianças (*ἐκ παίδων* – III, 386a), quando eles reproduzem os deuses. A intenção do personagem Sócrates é de que se faça ‘ver’ que quanto mais poética for a visão do Hades, a mansão dos mortos, dos genitores e dos próprios deuses, menos se ajustará aos ouvidos das crianças e dos homens que devem tornar-se livres e temer a escravidão mais do que a morte (III, 387b).

É preciso banir as poesias e todos os mitos que causam medo da morte ou que represente os heróis e os deuses a chorar ou a sofrer, ou, ainda, que os representem como seres intemperantes e ávidos. Segundo o estudo de Casertano¹¹⁵, Platão revela que tudo isto é mentira, e só os governantes, ou os médicos, têm o direito de mentir no interesse dos governados, ou dos doentes.

Contudo, o modo correto de se referir aos deuses, aos heróis, aos *daimones* e aos habitantes do Hades, conforme Platão, implica necessariamente em separar deles os nomes terríveis e apavorantes, assim como, descartar as lamentações (*ὀδυρμός*), o pranto, as queixas e as lamúrias, pois essas mentiras, com efeito, são inúteis aos deuses e úteis apenas aos homens (III, 389b).

Portanto não se deve convencer e instruir os jovens de que os deuses criam coisas más, nem que a figura do herói se mostre em nada melhor do que os homens porque, para Platão, é impossível que o mal provenhas dos deuses:

¹¹³ Plato, 1903, 27c-d.

¹¹⁴ Tradução operacional de Emmanuela Nogueira Diniz.

¹¹⁵ Casertano, G., 2011, p. 17-18.

«...ὥς οἱ θεοὶ κακὰ γεννῶσιν, καὶ ἥρωες ἀνθρώπων οὐδὲν βελτίους· ὅπερ γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν οὐθ' ὅσια ταῦτα οὔτε ἀληθῆ: ἐπεδείξαμεν γὰρ πού ὅτι ἐκ θεῶν κακὰ γίνεσθαι ἀδύνατον.¹¹⁶»

«...que os deuses criam coisas más e que os heróis não se mostram melhor em nada melhores do que os homens. Como dizíamos há pouco, estas palavras são ímpias e falsas; pois demonstramos ser impossível que o mal provenha dos deuses.¹¹⁷»

No entanto, tendo em vista essas considerações, há outra forma de discursos (*εἶδος λόγων*) a que cabe uma análise: aquela que concerne aos homens, poetas (*ποιηταὶ*) e fazedores de fábulas (*λογοποιοὶ*). Platão, no livro III da *Politeia*, distinguiu em número de três as formas das obras literárias (ou poéticas): a forma narrativa imitativa (imitação), a narração ou o relato simples e a mista, isto é, que deriva da combinação das duas primeiras.

A narrativa imitativa ou imitação – *μίμησις*¹¹⁸ – é a dos poemas em que o poeta narra em primeira pessoa, ou seja, tanto o poeta pode imitar o personagem (narrativa autodiegética), plasmando a linguagem ao feitio do personagem o mais próximo possível – é o caso, por exemplo, das tragédias e das comédias –; quanto, a personagem pode narrar a sua história ou estória (narrativa homodiegética no nível intradiegético). Portanto, a imitação se torna conforme o outro, assumindo a identidade do outro.

Na narração ou relato simples – *ἀπλῆ διήγησις*¹¹⁹ –, sem uso de imitações (*ἄνευ μιμήσεως*), a narrativa se dá em terceira pessoa, os fatos são narrados pelo poeta sem se identificar com a personagem (narrativa heterodiegética). Pois, é o poeta quem diz tudo, ele domina a palavra, o verso (*ἔπος*).

Finalmente, a narrativa mista, composta por ambas – *δι' ἀμφοτέρων*¹²⁰ –, ou seja, aquela que une a imitação com a narração simples, em uso na epopeia e em outros gêneros literários. Nela, o poeta fala em primeira pessoa, mas depois reproduz os discursos feitos pelas suas personagens como se fosse elas a falar – é o caso, por exemplo, dos poemas homéricos e de todos os poemas épicos.

De acordo com a contribuição de Vernant¹²¹, *mythos*, em grego, designa uma palavra formulada quer se trate de uma narrativa (em poesia), de um diálogo ou da enunciação de um projeto. '*Mythos*' é, então, da ordem do '*légein*', infinitivo de *λέγω*, como indicam os compostos

¹¹⁶ Plato, 1903, III, 391d6-e2.

¹¹⁷ Guinsburg, J., 2009, p. 106.

¹¹⁸ Plato, 1903, III, 393c9.

¹¹⁹ Plato, 1903, III, 394b.

¹²⁰ Plato, 1903, III, 394c4.

¹²¹ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora José Olympo, 1999, p. 172.

mythologeîn – *μυθολογεῖν* – e *mythologia* – *μυθολογία* – e não contrasta inicialmente com os ‘*logoi*’ – *λόγοι* –, termos cujos valores semânticos são próximos e que se relacionam às diversas formas do que é dito.

A passagem da tradição oral para os diversos tipos de literatura escrita – poema, discurso em prosa e verso, comédia, diálogos – é um dos principais elementos a ser discutido nesse plano. A escrita em prosa marca um novo patamar – tratados médicos, narrativas históricas, discursos de oradores em defesa de uma causa, dissertações de filósofos – constituindo, não somente em relação à tradição oral e às criações poéticas, um outro modo de expressão, mas sim uma nova forma de pensamento.

A elaboração da linguagem filosófica e da linguagem matemática vai mais longe, tanto pelo nível de abstração dos conceitos – na própria maneira de definir alguma coisa – e no emprego de um vocabulário que visa dizer o ser quanto pela exigência de um novo tipo de rigor no raciocínio, por exemplo, às técnicas persuasivas da argumentação retórica, é contraposta a criação de um discurso cujo modelo é fornecido pelos axiomas matemáticos, operando sobre os números e as figuras.

É importante, todavia, acrescentar a isso que através do *λόγος* como um tipo de discurso racional, o qual possui uma estrutura da língua e um vocabulário que possibilita uma definição sobre algo. Destarte, ele deixou de ser o *λόγος* que significava ‘palavra’ e assumiu o valor de uma demonstração racional e verossímil ao verdadeiro, contrapondo-se nesse plano à ‘palavra’ do *mythos*, tanto pela forma – através da separação entre a demonstração argumentativa e a textura narrativa da narrativa mítica –, quanto pelo fundo – através da distância entre as entidades abstratas do filósofo e as potências divinas, cujas aventuras dramáticas são contadas pelo mito.

No *λόγος* platônico, por sua vez, é possível demonstrar em que sentido Platão ataca o mito na *Politeia*: refutando o discurso que possa produzir uma imitação do real, ou seja, a *μίμησις* – imagem, o ato de imitar –, e o efeito da poesia mimética na alma dos cidadãos. Platão teme, na poesia mimética, a possibilidade de a mesma ser tomada como detentora da verdade ou tratada como coisa séria por seus ouvintes, pois isso afetaria os preceitos éticos e políticos que ficaram determinados na legislação da cidade construída com palavras, o de manter a cidade e seus cidadãos fundamentados na justiça e nas demais virtudes.

Portanto, o primeiro plano da censura de Platão à poesia e às demais artes miméticas concentra-se no fato de as mesmas produzirem obras enganosas e afastadas da verdade, o que dá à *mimesis* certo estatuto epistemológico, além de ontológico, ético e político. Seu ataque concentra-se na pretensão do produtor mimético passar para seu ouvinte a impressão de ser capaz de conhecer todas as artes e todos os saberes, sem realmente ter deles senão uma vaga opinião. Ao demarcar a

diferença entre o filósofo e aquele que mimetiza, Platão rompe com a tradicional educação ateniense pela poesia e propõe como opção a educação dos cidadãos pela dialética.

A marca do estilo de Platão é, em grande parte, o *λόγος* que subjaz em seus diálogos, no sentido de que este mesmo *λόγος* – discurso racional que se serve da dialética como instrumento que atinge as ideias e ao conhecimento do que é – encontra-se por oposição a *‘μῦθος’*, *‘ἱστορία’* e *‘ποίησις’* – mito, história e poesia. Mas, isso não implica necessariamente que Platão não faça uso deles; pelo contrário o *logos platônico* se alia a esses discursos bem como as imagens – *εἰκόνες* – que são encontradas como recurso desse próprio *logos* a fim de explicar uma ideia.

O termo grego *λόγος* de forma isolada pode implicar vários sentidos, traduzindo-se por “palavra”, “discurso”, “razão”, dentre outros que derivam desses três principais significados. A esta multiplicidade de sentidos, muito comum de se encontrar em alguns vocábulos quando se estuda o grego clássico, entretanto, se agregam outras, ou se derivam delas, ou ainda podem combinar-se a algumas delas; dessa maneira, o *λόγος* pode se entender como uma “lei”, “princípio”, “discurso racional”, “léxico”, etc. A raiz do termo *λόγος* está no verbo *λέγω* cujo sentido original é reunir, juntar, colher, escolher as palavras como se faz ao ler e se obtêm, portanto, “o dito”, “o discurso”, “a razão”.

O verbo *λέγω*, conforme o dicionário etimológico grego de Chantraine (1984), às vezes significa “enumero”, “converso”, “discorro” e, desse modo, nasce o emprego desse verbo no sentido de “conto”, “digo”. Entre os compostos de *λέγω*, com o sentido de ‘dizer’, aquele que mais se identifica com o *λόγος πλατωνικός*, servindo de exemplo da combinação entre *λέγω* e as partículas prefixais e sufixais que a ele se agregam, é certamente *διαλέγομαι*, “converso”, “dialogo”, “pratico a dialética”, “discuto”, “discorro”.

O *λόγος* ou ‘discurso’ em Platão, de acordo com o diálogo *Sofista*, será explicado juntamente com a noção de ‘pensamento’, em que ambos, pensamento e discurso – *διάνοια καὶ λόγος* – são, pois, a mesma coisa – *ταυτόν* – exceto (*πλὴν*) pelo fato de que uma, a *διάνοια*, é o diálogo interior da alma frente a ela mesma, ou ela mesma na direção dela mesma (*πρὸς αὐτήν*), – *ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτήν διάλογος* – sem som, separada de som – *ἄνευ φωνῆς* –; enquanto o outro, o *λόγος*, é o fluxo, a corrente – *ῥεῦμα* –, a partir daquela, a *διάνοια* – *ἀπ’ ἐκείνης* – estando, por sua vez, na alma (*ἐντὸς τῆς ψυχῆς*), ‘que vai’ ou ‘que sai a partir da alma indo’ através/ por meio da boca – *διὰ τοῦ στόματος* – com a participação do som – *μετὰ φθόγγου*¹²².

¹²² Na versão, em grego clássico, do *Sofista*, em 263e, temos a seguinte conversa entre o Estrangeiro ou Hóspede de Eléia (Ξένος) e Teeteto (Θεαίτητος):
Ξένος· οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταυτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτήν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ’ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;
Θεαίτητος· πάνυ μὲν οὖν.

Os diálogos platônicos, por outro lado, são precisamente denominados “aporéticos” – em grego ‘ἀπορητικὸς’ do verbo ‘ἀπορέω’ que tem um sentido primeiro de ‘estou sem saída’, ‘incerto’, ‘em dificuldade’ –, pois eles não encontram uma saída, um poro (ἄπορος), um orifício que lhes permitam a descoberta ou o desvelamento de uma questão.

Essas *aporias*, por outro lado, podem ser vistas, como uma contribuição ao pensamento humano de perceber a capacidade de investigação racional, assim como, a ignorância sobre todas as coisas inerentes ao homem, seguindo um λόγος próprio, sem ter a pretensão de impor uma ciência, que reconhece os limites da inteligência do homem, da mesma forma que, sua potência, capacidade (δύναμις) de entender por meio do intelecto, razão tais coisas e, além disso, demonstrar que o caminho da busca para essa apreensão não está estabelecido, mas há de ser construído.

O diálogo de Platão, assim sendo, é um método rigoroso de criar ou até mesmo de fabricar conceitos, isto quer dizer, apontar partindo do sensível em direção ao inteligível, seguindo o método dialético, o que é aquilo que se quer definir – seja a justiça, a injustiça, a alma, o conhecimento, etc. Assim como em Sócrates, Platão usa o diálogo como forma de expressão filosófica baseada numa estrutura dialética que antes foi pensada e investigada pelo ‘νοῦς’, o pensamento.

Os diálogos, portanto, foram escritos de forma a estimular o leitor a que venha a refletir por si mesmo sobre as ideias discutidas, apresentando, dessa maneira, um autêntico exercício de filosofia e não somente um exercício propedêutico. Não se considera, entretanto, que eles ofereçam as conclusões totalmente elaboradas. Na verdade, dá-se o caso de o leitor ir mais longe em seu raciocínio no ato de responder seja por trabalho de interpretação, seja por uma investigação filosófica.

3.2. A *Paideia* grega e o paradigma de Platão

A proposta de um espaço para tratar da *paideia* helenística, tanto na sociedade e cultura gregas quanto no contexto da *Politeia* de Platão, deu-se, em primeiro lugar, por causa do tema estabelecido no início da Caverna – παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας (VII, 514a) – sendo explicitado no decorrer do VII livro; em seguida, pela necessidade de esclarecer a *quê* e a *quem* Platão, na *Politeia*, – inserindo-o num contexto cultural e político – se direciona ao descrever a

Ξένος· τὸ δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος;
Θεαίτητος· ἀληθῆ.

Hóspede de Eléia: Pois bem, pensamento e discurso são o mesmo, mas o primeiro, que é o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz, é esse mesmo que foi por nós denominado pensamento?

Teeteto: Muito bem.

Hóspede de Eléia: E o outro, um fluxo a partir da alma, indo através da boca com som, se chama discurso?

Teeteto: É verdade.

imagem da Caverna e ao instaurar a educação do filósofo pela dialética, do ponto de vista da nossa humana – *τὴν ἡμετέραν φύσιν* –, bem como, demonstrar o paradigma instaurado pela análise de Platão que revela seu cuidado para com o homem tal qual é e não como deveria ser.

Nesta perspectiva, a reflexão platônica acerca da educação articula-se numa dupla problemática, antropológica e política: antropológica porque a definição de educação e o programa educativo fundam-se numa concepção da natureza humana; política porque a finalidade da educação é a possibilidade do bom funcionamento da cidade¹²³.

Todavia, o estudo da *paideia* helenística principia com uma abordagem que delimitará a educação no modelo de Esparta – *Σπάρτη* – e de Atenas – *Ἀθῆναι* –, uma vez que essas ‘*poleis*’ eram as duas mais poderosas cidades gregas do século V a. C., lutaram pela liderança da Grécia durante mais de um século depois da Guerra Persa¹²⁴, assim como, figuraram como os dois grandes centros culturais, industriais e políticos helênicos, ainda que essencialmente elas fossem muito diferentes.

A educação espartana era um treinamento rigoroso para a capacidade do sofrimento e a obediência. Os meninos eram classificados em grupos de idade, com curiosos nomes arcaicos e sob a supervisão de pessoas mais velhas; grande parte de sua vida adulta continuava sendo passada em público, numa espécie de quartel.

O sistema espartano, contudo, manteve-se, sem dúvida, devido ao seu êxito: o exército, melhor treinado e mais eficiente do que qualquer outro na Grécia, era temido por todos, e participar dele constituía um motivo de satisfação pessoal.

Atenas, por sua vez, estava num ponto de convergência, sendo um movimentado centro comercial e industrial: seu principal produto agrícola, o azeite de oliveira, era fabricado principalmente para exportação; seu porto, o Pireu, era um dos maiores do Mediterrâneo, garantindo aos atenienses a fama de ser uma grande potência naval.

Além disso, Atenas produzira uma vasta produção dramática, as tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, as comédias de Aristófanes, foi o berço de historiadores como Heródoto e Tucídides, e filósofos com Sócrates e Platão, do mesmo modo que, na poesia ática (Homero, Hesíodo).

Havia, entretanto, algumas razões para que os intelectuais dentre outros atenienses admirassem Esparta, dentre elas, a de que todos os gregos concordavam que o Estado existia para melhorar a vida de seus cidadãos. Isso significava que o Estado devia treinar e disciplinar seus

¹²³ Fronterotta e Brisson, 2011, no artigo de Leticia Mouze ‘*Educar o humano no homem: a obra estética e política do filósofo*’, p. 180.

¹²⁴ O Império Persa formou-se de maneira repentina graças às vitórias de Ciro, o Grande (550-530 a. C.), da mesma forma como seria destruído pouco mais de dois séculos depois, graças às vitórias de Alexandre Magno.

cidadãos para que levassem uma vida digna. A concepção espartana de vida digna era limitada: as únicas virtudes reconhecidas eram o patriotismo, a coragem e a disciplina. Platão, dentre os pensadores, é um exemplo destacado, pois enxergava no modelo de Esparta uma aproximação, embora imperfeita, de seu ideal¹²⁵.

A legislação de Esparta se atribui a Licurgo, mas ele não foi quem estabeleceu em Esparta a dignidade régia, cujo poder estava reduzido quase ao mando dos exércitos: ao Conselho, de onde se preparavam as leis; e a Assembleia do povo em que estas leis recebiam seu assentimento (sanção); todas estas instituições remontavam aos tempos heróicos; e na remota antiguidade foram comuns a todos os Estados da Grécia.

Dentre as cidades gregas, Esparta foi quase que única na preservação da monarquia – *μοναρχία* –, isto é, havia dois reis hereditários, de duas famílias reais, dispendo de poderes iguais. Os reis haviam perdido a maioria de seus poderes internos, mas continuavam sendo os comandantes-chefes do exército espartano, e no campo de batalha sua autoridade era absoluta. A formação do Estado espartano possuía basicamente as mesmas instituições atenienses, a saber, *Ecclesia* (Assembleia) e Apela, para a Assembleia; Areópago e Gerusia, para o Conselho; e Arcontes e Éforos, para os Magistrados.

A Assembleia, em grego *ἐκκλησία*, de todos os espartanos votava sobre questões importantes, como a paz e a guerra, mas não tinha poderes de tomar iniciativas ou debater as questões a ela submetidas. Havia um Conselho dos mais velhos, *γερονσία*, com trinta membros, incluindo os dois reis, o qual era constituído pelos anciões com mais de sessenta anos no momento de eleição, exercendo o cargo vitaliciamente. Por fim, havia a junta anual de cinco Éforos – *ἔφορος*, o vigilante de Esparta, muito mais poderosos que o Conselho –, que constituía o verdadeiro governo de Esparta: eram escolhidos por um método que Aristóteles descreve como “extremamente infantil¹²⁶”, mas que permitia até ao mais humilde ocupar o cargo.

A constituição era, no entanto, dentro da classe dos espartanos, bastante democrática, e como eles eram um grupo muito homogêneo, os “Pares” – *ὄμοιοι* –, e além disso tinham um forte laço de interesse comum, não era difícil obter a unanimidade. Entretanto, era proibido aos “*pares*” de se dedicarem a quaisquer outras atividades¹²⁷ estranhas à guerra – agrícolas, comerciais, industriais ou artesanais –, pois em Esparta essas ocupações eram indignas de homens livres. Para essa *pólis* apenas a guerra, e a sua conseqüente preparação, prestigiava e dignificava os cidadãos.

¹²⁵ LLOYD-JONES, Hugh. *O mundo grego*. Tradução de Waltensir Dutra, 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997, p. 68.

¹²⁶ Lloyd-Jones, H., 1997, p. 67.

¹²⁷ Para a proibição de os cidadãos espartanos se dedicarem a atividades econômicas cf. Xenofonte, *República dos Lacedemônios* 7; Plutarco, *Licurgo* 23, 2-3.

Contudo, retornando ao tema da *paideia*, Esparta instituiu um tipo de educação cujo nome técnico era *agogê*, em grego *ἀγωγή*, que significa, num sentido primeiro, ação de conduzir, acompanhar, levar consigo, daí, então, ação de direcionar o espírito, educar. Organizada em função das necessidades da *pólis*, toda ela estava nas mãos do Estado: as crianças pertenciam, desde que nascem, ao Estado espartano e, a partir dos sete anos, passavam a posse dele, e assim pertenciam-lhe por inteiro até a morte.

A educação propriamente dita durava até os vinte anos: sujeitos a uma vida parca e austera, os jovens espartanos, proibidos de se dedicarem a trabalhos manuais, viviam em comum, divididos em grupos, de acordo com as idades, dirigidos pelo mais prudente de cada um desses corpos. Trata-se, portanto, de uma educação coletiva que retira a criança dos pais para fazê-la viver numa comunidade de jovens. Segundo Marrou¹²⁸, essa educação abrangia treze anos, agrupados em três períodos: dos sete aos onze anos; dos doze aos quinze; e dos dezesseis aos vinte, a época da *efebia*, ou a época em que o jovem ou *efebo* era *eiren – εἰρήνη* – o jovem de até 20 anos em Esparta¹²⁹.

Todavia, o propósito desta educação era fazer desses jovens soldados, pelo que tudo era sacrificado a esse fim único. Priorizavam-se os exercícios físicos, ao ar livre, com o objetivo apenas de desenvolver a força e resistência do corpo, a que se juntava a aprendizagem direta do ofício de soldado. Os exercícios preparatórios para o combate consistiam no treino com armas e de tática de formação, mas apenas os que recebem esse tipo de educação têm as condições necessárias para o exercício dos direitos cívicos (cf. Xenofonte, *República dos Lacedemônios* 10. 7; Plutarco, *Instituta Laconica* 238F 21)¹³⁰.

A educação espartana dava tanta importância ao aspecto moral como à preparação técnica do soldado, pois era supervisionada por um magistrado especial, o *paidonomo – παιδονόμος* – encarregado da educação das crianças; uma espécie de magistrado que vigiava, tomava conta da educação das crianças em Esparta. Trata-se de uma educação toda ela ordenada a incutir no jovem o ideal de patriotismo, o espírito de disciplina – a ponto de a obediência ser considerada a virtude fundamental e quase única – e a devoção à *pólis* até a morte.

Todo esforço visava, destarte, à preparação militar: pode-se dizer que a educação física ocupava o primeiro lugar; mas a prática dos esportes atléticos, e com estes a caça, já não estava mais ligado a um estilo de vida nobre, porém estritamente subordinada ao desenvolvimento da força física. Entretanto, Esparta não está estreitamente limitada ao aprendizado direto do ofício militar:

¹²⁸ MARROU, Henri-Iréné. *História da educação na antiguidade* – tradução de Prof. Mário Leônidas Casanova. 4ª reimpressão. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária (E.P.U.), 1975, p. 42.

¹²⁹ MURACHCO, Henrique G. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, 3ª edição. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001, II volume: Prática, p. 503.

¹³⁰ FERREIRA, José R., LEÃO, Delfim F. e FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e Paidéia na Grécia Antiga*, 2ª ed. Coimbra: Ed. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Imprensa Simões e Linhares, LDA, 2010, p. 22.ζ

desde suas origens cavalheirescas ela conservava muitos outros traços e maior riqueza, a começar pelo gosto e prática dos esportes hípicas e atléticos.

Mas, na cultura espartana, a *agogê* não cultivava somente a educação física: pouco “letrada”, ela não ignorava as artes; como na educação homérica, o elemento intelectual é aí essencialmente representado pela música, que, alojada no centro da cultura, assegura a ligação entre seus diversos aspectos, isto é, pela dança, ela dá a mão à ginástica; pelo canto, veicula a poesia, única forma arcaica da literatura¹³¹.

Todas essas considerações concernem à educação dos rapazes; as das moças era objeto de um esforço paralelo: recebiam elas uma formação rigorosamente regulamentada, na qual a música, a dança e o canto desempenham uma função mais apagada que a ginástica e o esporte. Sua educação estava submetida a uma preocupação de *eugenia* – *εὐγένεια* (*εὐγένης*), bom nascimento, a nobreza de origem: a mulher espartana tinha o dever de ser, antes de tudo, uma mãe fecunda em filhos vigorosos. Esparta queria, na verdade, fazer delas mães robustas que pudessem dar à *pólis* futuros cidadãos robustos.

Em suma, a *agogê* espartana era organizada *ab integro* em função das necessidades do Estado, significa estar inteiramente nas mãos do Estado. Receber a *agogê*, ser educado conforme as normas, é uma condição necessária, senão suficiente, para o exercício dos direitos cívicos. Esparta, com efeito, ocupa um lugar privilegiado em relação à história da educação e, mais geralmente ainda, da cultura helênica, pois permite atingir um estado arcaico, precocemente alcançado, da civilização antiga, e isso numa época em que Atenas, por exemplo, não poderia ensinar, praticamente não existindo. Desde o século VIII, a arte florescera na Lacônia e o século VII é o grande século de Esparta, cujo auge, cume, em grego ‘*ἀκμή*’, se situaria por volta de 600 a.C.¹³².

No que concerne a *paideia* ateniense antiga, ela pode, por um lado, ser considerada ‘arcaica’ por causa da forma definitiva que assumiria a educação clássica no momento em que Atenas abandona o ideal cívico do século VII a.C., visto em Esparta, e se torna a primeira *pólis* grega a adotar um gênero de vida menos rude (despidos de armaduras) e mais civilizado. Por outro lado, observando-se pelo plano cronológico, o que se percebe são algumas diferenças na cultura e no estado da educação ateniense durante a primeira parte do século V a.C. anteriormente às grandes inovações pedagógicas que trouxeram, no último terço do século, a geração dos Sofistas e de Sócrates.

O ensino era, a princípio, exclusivamente militar, com a finalidade única de adestrar os futuros defensores da *polis* no manejo das armas. Aos poucos, porém, vai sendo substituído por um

¹³¹ Marrou, Henri-Irénée, 1975, p. 37.

¹³² *idem*, p. 33.

sistema harmônico das faculdades: o lugar onde isso primeiro se verificar é em Atenas, a época é o séc. VI a. C.¹³³

Foi em Atenas, com efeito, que, a uma data difícil de ser precisada – em algum momento do sexto século¹³⁴ – perdeu a *paideia* seu caráter essencialmente militar; por isso, ela representou um notável progresso na evolução geral que devia levar de uma cultura de guerreiros a uma cultura de escribas. A vida grega, a cultura e a educação, tornaram-se primacialmente civis.

No período em que estão se estabelecendo as *póleis*, em meados do séc. VIII a. C., a excelência ou a virtude do homem grego – ἀρετή – era o ideal heróico, a coragem e a destreza no combate figuravam como o paradigma nos primeiros séculos de existência da *pólis*. Desse modo, a *paideia* da criança e do jovem era essencialmente militar e visava à aprendizagem direta ou indiretamente no manejo das armas. Por outro lado, Platão e Aristóteles, entre os séculos V e III a. C., como muitos outros pensadores gregos dessa época, consideravam a *pólis* a única base possível de uma existência civilizada e livre.

A Atenas do séc. V a. C. assim como todas as outras *póleis* eram constituídas por núcleos comuns de instituições a princípios com funções idênticas em todas elas, ou seja, cada *pólis* possuía uma Assembleia do povo – ἐκκλησία –; o Conselho deliberativo – βουλή – e o Arcontado ou Magistrado – ἀρχόντες – a que tinham acesso e neles participavam ativamente apenas os cidadãos.

Na formação da *pólis* grega havia pessoas livres e não-livres. Eram livres os cidadãos que eram habitantes da terra e os estrangeiros – ξένος – com autorização de residência, conhecidos por *metecos* – μετέχος. Entre os não-livres incluem-se os habitantes que estão submetidos a qualquer grau de dependência e não podem de sua pessoa, dentre eles pode-se considerar animais ou coisas – os escravos mercadoria, algo que se compra e se vende –, os servos que, obrigados a trabalhar nas terras de outros senhores, tinham de entregar uma parte de sua produção e, de acordo com o estatuto, encontravam-se numa situação melhor do que os anteriores.

A composição e o funcionamento de uma ‘*Ecclesia*’ ou Assembleia grega se dava a partir de duas condições que deviam ser cumpridas a fim de que fosse possível participar dela: a primeira, era preciso ser ateniense, isto é, cidadão – πολίτης –; a segunda, ser maior, ou seja, a maioria era alcançada aos dezoito anos, mas como era preciso se submeter por dois anos ao serviço militar, esses jovens cidadãos somente se apresentavam à Assembleia depois dos 20 anos. Os metecos, por sua vez, chegaram a ser inscrever e, em seguida, a se introduzir na ‘*Ecclesia*’.

¹³³ ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. *Estudos de história da cultura clássica: cultura grega*, 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, I volume, p. 260.

¹³⁴ Marrou, Henri-Irénée, 1975, p. 66.

Com relação ao Conselho – *Βουλή* – que deliberava as leis, devia-se confiar a ele a delegação da sua soberania a um corpo que era investido de um poder deliberativo – *βουλευέειν* – e posta no topo de um poder executivo – *ἄρχειν* – que assegurava a execução de suas vontades e zelava sobre a administração pública. Mesmo com a ajuda de um Conselho permanente, o povo não podia executar suas vontades, de modo que confiava uma parte de sua soberania a alguns magistrados – *ἀρχόντες*. Assim, havia de se distinguir entre os empregos públicos e as magistraturas propriamente ditas, de ordem governamental ou política – *ἀρχαί* – e as funções puramente administrativas – *ἐπιμελείαι* – sem enumerar as funções subalternas – *ὑπηρεσίαι* – que poderiam ser dadas aos metecos, aos escravos, assim como, aos cidadãos.

A delegação da soberania era conferida aos altos magistrados, dentro do limite de suas atribuições, os seguintes poderes: primeiro, o direito de agir espontaneamente em conformidade com as leis que os constituíram ou de consultar a Assembleia ou o Conselho em vista de novas deliberações – *βουλευσασθαι* –; em segundo, o direito essencial de comandar e de prender com medidas obrigatórias – *ἐπιτάξαι* – que implicavam no direito de punir um criminoso – *ἐπιβολὰς ἐπιβάλλειν* – aplicando-lhe uma multa que variava de valor de acordo com as magistraturas, de cinquenta e cinco por cento de dracmas, ou como bem outorgasse os tribunais para uma punição mais forte; por fim, a competência judiciária dentro das causas determinadas – *κρίναι* –, competência que não comportava mais o direito de decidir, mas somente aquele de receber as queixas, as reclamações, de fazer a instrução e de liderar o tribunal – *ἡγεμονία*.

A assembleia, segundo Lloyd-Jones (1997), se reunia a céu aberto, no monte de Pnyx, em frente à Acrópole, e como o fazia frequentemente, pelo menos 40 vezes por ano, e resolvia tanto as grandes questões políticas quanto os pormenores administrativos, o cidadão comum tinha ampla oportunidade de fazer valer sua opinião, e uma responsabilidade séria na conduta dos negócios públicos.

O grande número de assuntos sobre os quais a assembleia deliberava não lhe podia ser apresentado sem informações. Para a preparação da agenda havia uma comissão especial, o Conselho dos Quinhentos. O conselho também poupava tempo à assembleia preparando projetos de resoluções sobre questões não-controversas ou técnicas. Os conselheiros, por sua vez, eram escolhidos anualmente, pela sorte, em todas as camadas de Atenas e das aldeias da Ática, de acordo com a proporção de suas populações, e nenhum cidadão podia servir por mais de duas vezes em toda sua vida. Desse modo, evitava-se qualquer espírito de grupo entre os conselheiros, além de ser estruturalmente idealizado para que o conselho não se transformasse num órgão bastante influente, capaz de controlar a política, reduzindo a assembleia a uma mera formalidade aprovadora.

Contudo, há outros elementos importantes na constituição atenienses, os tribunais, que não só decidiam os casos privados como também executavam os exames rotineiros dos magistrados ao término de seus mandatos, julgavam os impedimentos dos generais e políticos, e eram os árbitros finais de questões constitucionais. Também deles qualquer cidadão podia participar.

Por fim, os trezentos e cinquenta magistrados, aproximadamente, que punham em prática a administração, eram quase todos escolhidos anualmente pela sorte – o sorteio era feito exclusivamente entre os cidadãos que nele se inscrevessem, e o povo ateniense esperava, e exigia, um padrão muito elevado de seus magistrados, e, portanto de todo o Conselho –, e nenhum cidadão podia ocupar o posto duas vezes¹³⁵.

As instituições atenienses, com relação à educação dos jovens, não trataram de ver na criança e no adolescente, antes de tudo, um futuro hoplita, exigindo-lhe treze anos de formação militar cadenciada. Sob o nome de *efebia* – *ἐφηβία* (de ἔφηβος) que significa a juventude, o jovem próximo a idade adulta –, em um notável sistema de formação militar obrigatória, os jovens cidadãos estavam sujeitos a dois anos de serviço, dos dezoito aos vinte anos.

Na época clássica, a escola onde se aprendia a ler, a escrever e a contar está bem integrada nos costumes: a criança freqüenta não dois, mas três mestres, ou seja, ao lado do pedótriba e do citarista, há o *γραμματιστής*, aquele que ensina as letras, que se tornará um dia, por sinédoque, o “mestre” por excelência, o mestre no sentido estrito – *διδάσκαλος*.

O mestre da educação física – cujo ensino da ginástica é o sucessor imediato da milícia – é o *παιδοτρίβης*, que se vê representado em inúmeros vasos gregos, segurando na mão uma vara bifurcada própria para o seu ofício. As lições, por sua vez, eram realizadas no ginásio ou na palestra. Além deste, há o *κιθαριστής*, que ensina as crianças a tocar cítara, para se acompanharem enquanto cantam as obras dos grandes poetas.

O mestre de ler e escrever, ou *γραμματιστής*, parece datar somente dos começos do séc. V a. C. Os três, contudo, são citados na longa dissertação sobre educação antiga do *Protágoras* de Platão¹³⁶. Na escola, as crianças escreviam em tabuinhas, cuja superfície era untada de cera. Com o auxílio de um estilete de ponta aguda, traçavam as letras e apagavam-nas com o lado contrário, que era achatado.

A educação física permaneceu como uns dos aspectos essenciais da iniciação à vida civilizada da educação ateniense. Cabia-lhe, no entanto, o lugar de honra, isto é, preparar a criança para as

¹³⁵ Lloyd-Jones, H., 1997, p. 73-4.

¹³⁶ PLATÃO, *Protágoras* – Tradução, estudo introdutório e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, 325c-326e, p. 108-9.

disputas, segundo as normas, das provas de atletismo, por exemplo, o próprio atletismo, a corrida a pé, o salto em extensão, o lançamento de disco, o lançamento de dardo, a luta, o boxe e o pancrácio.

Na *Politeia*, a antiga educação de Homero que Platão compreendia por um duplo aspecto, a saber, a ginástica para o corpo e a música para alma: por música – *μουσικκή* –, Platão entende, de maneira bastante compreensiva, o domínio das Musas. Não há dúvida que essa educação situava em primeiro plano, nessa categoria, a música no sentido restrito, ou seja, a música vocal e instrumental.

Como está bem delineado por Marrou¹³⁷, é pelo canto e pela poesia que se veicula o ensinamento doutrinário. Possuindo algum conhecimento dos poemas de Homero, que muito cedo, sem dúvida, se tornaram “clássicos”, o menino devia acumular, antes de tudo, um repertório de poesias líricas com o fim de participar honrosamente dos banquetes – *συμπόσιον* –, do clube de homens, o *ἀνδρεῖον* cretense, a *ἐταιρεία* ateniense, e da conversação – *λέσχῃ*.

No final da época antiga, o ideal a atingir não é só cobrir-se de glória, como o fora no tempo dos heróis homéricos. É algo de mais completo, que se exprime pela palavra *καλοκάγαθία*, derivada de *καλός κάγαθία*, ou como se lê muitas vezes, *καλός τε καὶ ἀγαθός*– «belo e bom». Pretende-se alcançar, simultaneamente, a excelência moral e física¹³⁸. Não há dúvida que o *καλός κάγαθός*, nesse período, é, antes de tudo um esportista. Se há nesta educação, segundo Marrou (1975), um aspecto moral, é no esporte e pelo esporte que ele se concretiza; mas, ao menos, tanto quanto o caráter, o que esta educação visa formar é o corpo.

Atenas, em contraposição ao modelo espartano que erige um ideal em defesa da *pólis* centrado na atividade militar, não centrou a sua formação exclusivamente no treino físico e na preparação militar, mas evoluiu para um sistema educativo que visava o desenvolvimento harmônico das faculdades. Entretanto, o combate em defesa da *pólis* continuou a ser o principal meio de alcançar a glória, mas não como em Esparta que vivia para a guerra, o combate e em função dela, pois Atenas foi a primeira dentre as *póleis* a abandonar o hábito de os cidadãos portarem armas de ferro, entregando-se, por sua vez, a uma vida mais civilizada.

Contudo, é necessário entender que além dessas características das *póleis* gregas, em especial as duas mais influentes dentre elas, Atenas e Esparta, há um modelo ideológico de educação que vigora desde Homero, ou melhor, desde a instituição do ensino de sua poesia como modelo cultural e educacional do cidadão grego e que compreende, por sua vez, a fusão de dois fundos de cultura, o micênico e o arcaico, compondo, assim, a base da civilização helênica.

Entretanto, o ideal de virtude em Platão, e, evidentemente, em Sócrates, em função do qual informam seus discípulos, é um ideal com base na sabedoria – *σοφία* – mais que na eficiência

¹³⁷ MARROU, Henri-Irénée, 1975, p. 74-5.

¹³⁸ ROCHA PEREIRA, M. Helena, 1967, p. 272.

prática. Os sofistas, por outro lado, a partir da segunda metade do quinto século, põe seu ensino em favor de um novo ideal: o da *ἀρετή* política¹³⁹, isto quer dizer, equipar o cidadão para a carreira de homem de Estado, formar a personalidade do futuro dirigente da cidade; isto torna-se, portanto, o programa que eles concebem.

Na verdade, os Sofistas não pertencem rigorosamente ao âmbito da filosofia ou das ciências, mas foram capazes de agitar muitas ideias, algumas das quais receberam de outro – Protágoras, por exemplo, de Heráclito; e Górgias, dos Eleatas ou de Empédocles, outras – lhes sendo próprias, não sendo considerados necessariamente pensadores, investigadores da verdade. Na verdade, eram pedagogos¹⁴⁰: “educavam homens” – *παιδεύειν ἀνθρώπους* –, esta é a definição que, segundo Platão¹⁴¹, Protágoras dá de sua própria arte.

A virtude ensinada pelos sofistas, precisamente no programa de ensino de Protágoras, idealizava “tornar cada homem excelente – *ἀρετή* – na ação e na palavra (discurso)”. Esse ideal de educação foi a meta dos sofistas¹⁴². Contudo, se a ideia geral grega de virtude é a da excelência da coisa, quando essa coisa é o homem, então a virtude significa a excelência do cidadão, seu esforço para tornar-se o melhor possível e atingir o ideal de homem verdadeiramente homem: *καλός κάγαθός*.

O modelo de *paideia* de Platão ultrapassa em importância histórica o papel propriamente político que ele lhe havia designado. Opondo-se ao pragmatismo dos sofistas, demasiado apegados à eficácia imediata, Platão traça um plano educacional sobre a noção fundamental da verdade, sobre a conquista da verdade pela ciência racional.

Para Platão, a música ocupa sempre um lugar na educação, e, para ele, um lugar de maior honra (*κυριωτάτη*): a criança aprenderá, pois, do mestre de música, o canto e o manejo da lira. Já a música propriamente dita “o canto e as melodias” começa a ceder o passo às letras – a criança deverá aprender a ler e escrever, depois passará aos outros autores clássicos; aos poetas, Platão junta autores em prosa; os estudos literários são, naturalmente, sancionados em concursos ou jogos musicais¹⁴³. O papel da educação física é passado para segundo plano, pois, lentamente, a cultura helênica se distancia de suas origens cavalheirescas e evolui na direção de uma cultura de letrados.

De acordo com Reale (2007), a *paideia* ginástico-musical produz os efeitos do Bem, mas não o conhecimento do Bem. Ao invés, é esta a meta da educação filosófica: alcançar o “conhecimento máximo” – *μέγιστον μάθημα* –, vale dizer, a posse do “*Bem em si*” na ordem do conhecimento. Para

¹³⁹ Platão, *Protágoras*, 1986, 316b; 319a, p. 101; 103.

¹⁴⁰ Marrou, 1975, p. 85.

¹⁴¹ Platão, *Protágoras*, 1986, 317b, p. 102.

¹⁴² Platão, *Protágoras*, 1986, 317b, p. 18-19.

¹⁴³ Marrou, 1975, p. 118-9.

atingir o “conhecimento máximo”, o *efebo* deve passar por um longo caminho, segundo o discurso de Sócrates, através da aritmética, geometria plana e no espaço, da astronomia e da ciência harmonia.

Com efeito, essas ciências obrigam a alma a buscar o conhecimento verdadeiro empregando a inteligência como instrumento que percorre o “longo caminho”; mas, o trecho que é de longe o mais exigente e árduo do longo caminho é constituído pela dialética, com a qual a alma se desprende completamente dos sentidos para alcançar o inteligível, avançando por meio das ideias até apreender a ideia do Bem em si, o “conhecimento máximo”. A função do estudo das matemáticas “puras”, em Platão, é a de ajudar a alma a subir do sensível ao inteligível, e a do estudo das matemáticas “aplicadas” é o de permitir constatar a presença do inteligível no sensível.

Estas observações contidas no VII livro da *Politeia* revelam que neste paradigma estão o método e o conteúdo da *paideia* direcionados aos governantes e dirigentes da *polis*, isto significa que, nele estão precisamente o método e conteúdo da filosofia platônica cuja finalidade é atingir a ideia do Bem.

Os primeiros ensinamentos matemáticos, por exemplo, deverão, de acordo com a visão de Platão, ser propostos sob a forma de jogo e não impostos, pois, desse modo, se mostrarão eficazes e capazes de revelar a natureza dos jovens. Este primeiro ciclo, que compreende dos sete aos vinte anos, constitui, na realidade, um momento propedêutico – *προπαιδεία* – da *paideia* idealizada por Platão aos quais os jovens destinados a se tornarem governantes-filósofos deviam ser encaminhados.

No segundo ciclo da *paideia* platônica, por sua vez, que durava dos vinte aos trinta anos, é necessário descobrir quais dentre esses jovens eram dotados de natureza dialética: nesse período, o que é assinalado nesses estudos, nas fadigas, e na capacidade de enfrentar diversos perigos, serão educados a entender as afinidades existentes entre essas disciplinas e a natureza do ser – *τῆς τοῦ ὄντος φύσεως*¹⁴⁴.

A natureza do dialético é a capacidade de ver o conjunto – *σύννοσις* –, a capacidade que o próprio Platão define como o tender da alma “ao inteiro – *ὅλον* – e ao todo – *πᾶν*”¹⁴⁵.

Aos trinta anos, os que tenham revelado natureza dialética serão postos à prova, a fim de verificar se eles são capazes, renunciando a visão e os outros órgãos dos sentidos, se abandonarem a dialética, ou seja, o caminho que leva ao conhecimento de ‘o que é’ com a participação da verdade. Aqueles que superarem a prova serão educados na dialética por cinco anos. Enfim, dos trinta e

¹⁴⁴ Plato, 1903, VI, 537c.

¹⁴⁵ Reale, 2007, p. 261.

cinco aos cinquenta anos, deverão voltar a ser provados com a realidade empírica, assumindo comandos militares e diversos cargos.

Para ilustrar o esquema das disciplinas matemáticas da *paideia* idealizada por Platão na *Politeia*, assim como encerrar o tema da *paideia*, que percorreu desde a cultura grega arcaica até Platão, a pesquisa se utiliza da contribuição de Brisson¹⁴⁶, com a intenção de mostrar o programa que Sócrates descreve a Glauco – numa longa passagem que ocupa o VII livro entre os passos 522b-531c – para formar os guerreiros destinados a tornarem-se filósofos.

Dentre o panorama da educação tradicional grega que forma as crianças pela ginástica e pela música, enquanto Glauco tenta mostrar o que, em cada caso, poderia apresentar uma utilidade concreta para um guerreiro, Sócrates insiste no caráter abstrato de cada um dos ramos das matemáticas.

1. A aritmética: de fato, apenas com a aritmética (VII, 522c-526c) é que se começa a apreender algo superior ao sensível, uma vez que a ginástica tem como prioridade o corpo e a música se refere ao ouvido imposto pelo hábito; logo, são incapazes de escapar do sensível.
2. A geometria dos planos: é também indispensável para se ter acesso a uma educação superior, embora tenha uma aplicação prática, a de “medir a terra”, na opinião de Sócrates, ela pode alcançar resultados abstratos e, até mesmo, eternos.
3. A geometria dos sólidos ou estereometria: a geometria é entendida geralmente como a geometria dos planos. Mas é preciso também levar em consideração a geometria dos sólidos, isto é, a estereometria (VII, 527d-528e), pois é requerida para a aplicação das matemáticas à astronomia, que é a ciência dos corpos celestes em movimento.
4. A geometria dos corpos em movimento aplicada à astronomia: do mesmo modo que a geometria, a astronomia deve ir além dos fenômenos para determinar os princípios gerais que dão conta do movimento dos sólidos. Deve, portanto, abandonar a contemplação do céu para ocupar-se dos verdadeiros problemas que são de natureza matemática, estudando teoremas abstratos.
5. A harmonia: tornar-se filósofo implica em elevar-se à contemplação universal e abstrata das relações harmônicas em si, como se vê no *Timeu*, no qual essas relações explicam a regularidade dos movimentos dos corpos celestes que não emitem nenhum som. Daí a importância da harmonia (VII, 530c-531c)¹⁴⁷.

Os ramos da matemática acima expostos pertencem ao grupo das matemáticas “puras” cujo estudo permite a alma subir do sensível ao inteligível. O outro grupo pertence às matemáticas “aplicadas” que permite constatar a presença do inteligível no sensível (Cosmologia, Astronomia,

¹⁴⁶ Fronterotta e Brisson, 2011, em seu artigo *A ciência e os saberes*, p. 79-92.

¹⁴⁷ Fronterotta e Brisson, 2011, p. 82-84.

Física e Química, Biologia). A preferência em destacar apenas as matemáticas “puras” deu-se pelo papel essencial na educação e na preparação dos guardiães da *polis* que se tornarão os filósofos-reis aptos a comandar a cidade.

Passa-se, portanto, ao estudo da Caverna de Platão, a fim de detalhar a caverna em si, dos homens acorrentados que habitam uma espécie de morada subterrânea, assim como a realidade a que eles estão submetidos.

3.3. A Caverna de Platão no Livro VII da *Politeia*

A Caverna de Platão, no início do Livro VII da *Politeia*, apresenta dois pontos interessantes para este estudo que devem ser mostrados antes de realizar uma análise e uma ilustração da própria caverna, da realidade dos seres que lá habitam e o desfecho da ciência dialética após esta imagem: trata-se, na verdade, da expressão ‘*μετὰ ταῦτα*’ e do termo ‘*πάθει*’ nos dizeres de Sócrates, em 514a:

« *μετὰ ταῦτα* δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. »

«Depois dessas coisas, disse, imagina com tamanha afecção a nossa natureza acerca dos que tem educação em relação aos que são sem instrução.¹⁴⁸»

A expressão ‘*μετὰ ταῦτα*’ refere-se claramente às imagem do Sol e da Linha que acabaram de ser elucidadas no diálogo e das quais partirá, desde este momento, para uma interpretação da *paideia*. O uso dos termos ‘*παθήματα*’ no final do Livro VI, na Linha, e ‘*πάθει*’ no início do Livro VII com a Caverna atribui-se a um sentido que muitas vezes fica implícito nas traduções, ou seja, a palavra *πάθος* imprime não somente uma sensação mas uma marca, um signo na alma de alguém, pois revela um estado passivo, uma disposição da alma humana.

Além dessas considerações iniciais, há outras de grande relevância ao estudo que são encontradas ainda no prelúdio da caverna, em 514a: é o caso do verbo ‘*ἀπείκασον*’, utilizado por Sócrates na conversa com Glauco e ou outros companheiros como um exortativo ligado a tonalidades de imperativo no seu sentido de modo do diálogo e não de ordem ou proibição.

Ἀπείκασον aparece na segunda pessoa do singular, no modo imperativo aoristo do verbo ‘*ἀπεικάζω*’ que, por sua vez, é formado pelo prevérbio ‘*ἀπὸ*’ – visto como o esgotamento do ato verbal desde o ponto de partida¹⁴⁹ – e pelo verbo ‘*εἰκάζω*’ – que significa “eu imagino”, “conjecturo”, “formo uma imagem”, “represento pela imagem”, cujo tema verbal forma também o

¹⁴⁸ Tradução linear de Emmanuela Nogueira Diniz.

¹⁴⁹ Murachco, 2001, vol. I, p.546.

substantivo ‘εἰκών, -όνος’, a imagem. Portanto, ἀπεικάζω tem o sentido de ‘eu comparo’, ‘faço uma imagem a partir de’, mas ele também pode ser traduzido com o sentido de ‘reproduzir por imitação’, o que sugere sempre um modelo a copiar.

Na versão de Guinsburg (1965), nesse mesmo trecho que inicia a proposta do livro VII, tanto o verbo ἀπεικάζω quanto o verbo ἰδέ¹⁵⁰ – imperativo aoristo de ὀράω, eu vejo – são traduzidos por ‘imaginar’ e ‘representar’:

«Agora – continuei – representa da seguinte forma o estado de nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens...»

O que ocorre na tradução portuguesa é que o sentido do verbo ἀπεικάζω está confundido com o do verbo ἰδέ. Sócrates convida Glauco, primeiro, a formar uma imagem e, em seguida, a ver, olhar homens que habitam uma morada subterrânea. O movimento entre o ‘imaginar’ e o ‘olhar’ no contexto da versão original está claro e transparente, mas, por outro lado, entre ‘imaginar’ e ‘representar’ essa clareza se desfaz no momento em que o vocabulário de Platão não é mantido.

Outro ponto importante do trecho em destaque, diz respeito ao tema do qual Platão vai inserir ao longo desse livro, ou seja, a nossa natureza – τὴν ἡμετέραν φύσιν – com relação aos que possuem educação e àqueles que não possuem instrução – παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας.

O termo ‘παιδεία’ significa instrução, educação no sentido de que ela era voltada para a criança, pois, é formada a partir do substantivo ‘παῖς’, com o genitivo ‘παιδός’. A palavra grega παιδευσία é a que se traduz por ‘ação de educar’, de ‘instruir’ – também guarda o sentido de ‘cultura’ –, sinônima de παιδεία, que com ela concorre em contextos similares. A educação grega, *a priori*, tinha por finalidade a preparação do cidadão para a defesa do seu território, país, sendo eles conduzidos desde crianças até atingirem a maturidade tornando-se os defensores da πόλις.

O personagem Sócrates, após estabelecer o tema da παιδεία, dá início a narração de uma nova imagem: a Caverna. Glauco, por sua vez, é convidado a olhar, a ver ‘homens’, na acepção concreta do termo ἄνθρωπος, que estão situados numa habitação ou numa morada subterrânea – ἐν καταγείῳ οἰκῆσει – em forma de caverna – σπηλαιώδει.

Esta habitação em forma de caverna, no entanto, é descrita minuciosamente: apresenta-se tendo uma grande entrada – τὴν εἴσοδον ἐχούση μακρὰν – cuja abertura está voltada para a luz, ou seja, na extensão de toda a abertura da caverna – παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον – há uma luz que vai de encontro à entrada dela – πρὸς τὸ φῶς –, lançando uma luminosidade que é exterior a caverna para o interior dela.

¹⁵⁰ Plato, 1903, VII, 514a: “ἰδὲ γὰρ ἄνθρωπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει...”

Os seres – ὄντας – que na caverna habitam, estão desde crianças ou desde a infância – ἐκ παιδῶν – em amarras, acorrentados – ἐν δεσμοῖς – tanto nas pernas (membros) quanto no pescoço – καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς ἀγκύνας. Destarte, esses homens permanecem sob o círculo do grilhão – κύκλω ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ – com as cabeças – τὰς κεφαλὰς – impossibilitadas de ver ao redor – ἀδυνάτους περιάγειν; logo, os prisioneiros estão fixos no mesmo lugar condicionados a olhar somente para frente – πρόσθεν μόνον ὄραν.

Pela mureta da morada subterrânea, esses prisioneiros vêem apenas as sombras – τὰς σκιὰς – projetadas sob o efeito de um fogo – ὑπὸ τοῦ πυρός –, e que, na realidade, pode ser visto como um grandioso feixe de luz que parte de cima e de longe – ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν –, por trás desses homens. A mureta encontra-se, entre o fogo e os seres acorrentados – μεταξὺ δὲ τοῦ πυρός καὶ τῶν δεσμοῦτων –; nesse caminho acima – ἐπάνω ὁδόν –, há uma passagem ao longo da qual um muro construído pela metade está disposto diante desses seres, como espetáculo por cima do qual demonstram coisas admiráveis – τὰ θαύματα.

Porém, as projeções revelam, na parede frontal da caverna, um jogo de sombras e luz que permite aos homens acorrentados olharem, ultrapassando a mureta, outros homens portando objetos de todas as origens:

«καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῶα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα¹⁵¹»

«tanto estátuas quanto outros animais de pedra e de madeira e toda a variedade de artefatos¹⁵²»

Dentre os carregadores – τῶν παραφερόντων – que passam em frente à entrada da caverna, de modo natural, uns, estão reproduzindo sons – τοὺς μὲν φθεγγομένους –, como se estivessem falando; os outros, se mantêm em silêncio – τοὺς δὲ σιγῶντας.

Glauco, todavia, acha estranhas aquelas imagens – ἄτοπον εἰκόνα – e estranhos aqueles prisioneiros – δεσμώτας ἀτόπους – representados nas condições em que são descritos. Mas, a seguir, em 515a, Sócrates observa que aqueles habitantes são semelhantes a nós – ὁμοίους ἡμῶν –, pois, se estivéssemos nas mesmas circunstâncias que eles, certamente não teríamos visto outra coisa senão as sombras – ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς – que se projetam por causa do fogo na parede do fundo da caverna.

Além disso, Sócrates observa que, se os prisioneiros pudessem dialogar entre si, eles poderiam nomear como coisas reais (a realidade) precisamente as mesmas coisas que estivessem vendo passar diante deles. Por conseguinte, esses aí não acreditariam que o verdadeiro – τὸ ἀληθές –

¹⁵¹ Plato, 1903, VII, 514c-515a.

¹⁵² Murachco, 1998, p. 180.

fosse outra coisa senão as sombras – τὰς σκιάς – dentre as coisas fabricadas, os artefatos de todo tipo – τῶν σκευαστῶν.

Para finalizar a ilustração da imagem da Caverna, é importante expor a proposta de Platão com a soltura, libertação – λύσιν – e a cura – ἴασιν – daqueles prisioneiros das amarras – τῶν δεσμῶν – e da ignorância – τῆς ἀφροσύνης. Sócrates discorre, em 515c, aos seus ouvintes, acerca da possibilidade de algum, dentre os homens da caverna, ser libertado – λυθείη – e forçado a se levantar de repente, girar o pescoço – περιάγειν τὸν ἀύχένα –, andar e dirigir a vista para a luz – πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν – que irradia do lado externo da caverna.

Sob tais circunstâncias, tendo sido habituado a viver na escuridão das sombras, o prisioneiro, a princípio, teria a vista ofuscada por causa da escuridão a que estava acostumado. Com dores, ele não discerniria nada daquilo que está ao seu redor, isto é, a verdadeira realidade. De modo natural e espontâneo, recolocaria seu olhar nas sombras que não magoariam mais seus olhos e durante algum tempo ele acreditaria ser a realidade o novo lugar ao qual foi transportado.

Contudo, quando seus olhos estiverem acostumados com a condição da luminosidade, ele perceberá as coisas que se manifestam nos reflexos das águas, em seguida, se defrontaria com os objetos passantes. À noite ele contemplaria a lua e as constelações e, por fim, ele se tornaria capaz de suportar os raios luminosos do sol.

Logo, ele perceberia que sua vida anterior se resumiria a uma realidade obscurecida pelas sombras, e se lamentaria dos seus antigos companheiros de prisão. Mas, se ele tornasse a descer até eles para instruí-los, para mostrá-los o vazio e a futilidade das sombras da caverna; e, ainda, descrever-lhes o mundo exterior à caverna em que reina a clareza da luz do sol e, sobretudo, fornecer aos seus companheiros uma revelação dentro desse discurso que só é possível pela libertação daquela habitação. O mais sábio, dentre eles, então, será tratado como louco e, se persistir em sua generosa tentativa de explicar aos habitantes, será, até mesmo, ameaçado de morte.

De acordo com Baccou¹⁵³, distingue-se com facilidade a significação desta imagem: os homens que estão naquela morada subterrânea são escravos daquela condição de sombras; na obscuridade do mundo da matéria, em constante devir, eles apenas percebem as sombras ou vagos reflexos a passar diante de suas vistas. Mas os modelos dessas sombras e a origem luminosa desses reflexos pertencem a um ponto desconhecidos que eles suspeitam embora não faça parte daquela existência.

No entanto, a única ciência – aquela que eles denominam por esse nome – consiste em descobrir certa ordem naquelas aparências e numa continuação previsível, ou conjecturada, do

¹⁵³ Baccou, R., 1966, p38-39.

interminável desfile de sombras que ora passam ora retornam diante dos olhos, movendo-se de modo misterioso. Mas, o verdadeiro fulgor das essências, que apenas é permitido contemplar e fixar na alma, tendo sido rompidas as amarras, e elevando-se para além das trevas da caverna até o reino do Sol.

Com efeito, a alma é como a vista que se torna turva com a brusca passagem da luz à obscuridade e da obscuridade à luz, por conseguinte, ela é a possuidora da faculdade natural de conhecer, assim como o olho o de ver, enxergar. A educação – *παιδεία* –, por sua vez, não tem outro desígnio que o de bem orientar essa faculdade da alma, isto significa, de transformar as perspectivas que sobem e descem, aparecem e desaparecem, do devir em formas imutáveis de ‘o que é’ (ser).

Portanto, a verdadeira intenção da Caverna é a de mostrar que a capacidade inerente da alma é o conhecer; e que a educação é a arte (*τέχνη > τῆς περιαγωγῆς*) que se propõe a esse fim: o de conduzir a alma mudar de direção, de hábito (*μεταστρέφω*)¹⁵⁴. Ao personagem Sócrates cabe o papel de insistir no fato de que só existem opiniões a respeito daquilo que constitui um conhecimento completo acerca da ideia do Bem.

¹⁵⁴ Plato, 1903, VII, 518d.

CONCLUSÃO

A importância de uma tradução linear ou operacional nos estudos clássicos, em geral, e, de modo especial, em Platão é a sua eficácia. A leitura e a compreensão de um diálogo platônico, em grego, requerem em primeiro lugar o conhecimento em língua grega clássica, no dialeto ático, a fim de que, tendo sido feitas inúmeras leituras acerca de um mesmo *corpus*, se possa chegar às conclusões do ‘ver’ de Platão. Muitas vezes, essas conclusões nem sempre estão tão aparentes.

A linguagem de Platão é rica e opera de modo especial: o *lóγος* (*logos*), característica essencial dos diálogos platônicos, é aquele que porta e transmite o *νοῦς* (*vous*). Entretanto, cada diálogo em si possui um tema que toca todos os domínios e conceitos que as “ciências” – matemática, aritmética, política, artes, poesia, etc – daquela época tinham a oferecer. Não é novidade que Platão, para compor suas obras, se servia do mito, assim como, dos recursos da linguagem matemática, a analogia, e dos próprios métodos criados por ele mesmo como acontece com a ciência dialética, cuja inspiração e aprendizado têm origem em Parmênides.

A ‘*ἀναλογία*’ – analogia – ou a expressão adverbial ‘*ἀνά λόγον*’, podem ser consideradas como a relação entre duas ou mais coisas que portam um traço comum. Quando Platão usa o termo *ἀναλογία* para estabelecer uma relação entre o Bem e o Sol, filho do Bem, ou entre o gênero do que é visto’ e o gênero do que é pensado’, ele está, portanto, anunciando algo no sentido rigoroso da expressão frequentemente encontrada como *ἀνά λόγον* ou *ἀνάλογον*: segundo uma razão.

Todavia, o germe desta filosofia é oriundo da matemática, mas foi uma descoberta não no campo da aritmética ou da geometria, mas da música – *ἁρμονία*.

Há, no diálogo *Timeu* de Platão, uma referência à *ἀναλογία κάλλιστα* que é, sem dúvida, a razão áurea ou a proporção áurea pitagórica, que implica na divisão de um segmento em média e extrema razão, conhecido por “secção”. É precisamente o que se pode perceber, a seguir, na passagem 31b-c do *Timeu*:

«δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωριστῶν δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.»

«E não é possível duas coisas únicas serem belamente constituídas sem uma terceira; pois é preciso existir no meio algum liame que ajuntou as duas. E o mais belo dos liames é o que faria que ele e as coisas amarradas fossem uma só o quanto possível, e resultar isso: a mais bela analogia está gerada.¹⁵⁵ »

¹⁵⁵ É preciso esclarecer que essa tradução foi gerada a partir da dissertação da Prof^a. France Murachco, mas que ela sofreu uma intervenção minha no último período do trecho, exatamente em, ‘*τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν*’.

Por outro lado, Platão, especialmente entre o livros V, VI e VII, dá início ao desenvolvimento do método dialético, herança recebida do seu mestre Sócrates, um método que possibilitava à alma ter acesso à verdade. É o método do diálogo por perguntas e respostas que permite a refutação (*ἔλεγχος*) das opiniões falsas numa busca da definição. Por acreditar que a educação do guardião da *polis* não deveria ser confiada absolutamente aos discursos poéticos, pois esses discursos não se prestavam a fins educativos, Platão, exatamente porque desenvolve a questão pelo horizonte da *paideia*, põe-se diante de uma relação ambígua entre o verdadeiro, o falso e o *ὄσιον*¹⁵⁶ – sagrado, lícito, não-profano – que deve ser o fim da educação dos jovens.

A mais estimada lição tirada a partir do estudo das imagens de Platão nos livros VI e VII da *Politeia*, é que a tradução de uma obra platônica não é o mais importante de tudo, ou seja, ela não se torna o ponto decisivo para o entendimento do pensamento e do material escrito deixados por Platão. Na verdade, o que é mais relevante para a análise das imagens platônicas é apreender o quê ele quer dizer com elas.

Em suma, a dificuldade de toda tradução é encontrar na língua em que se traduz palavras que contenham os conceitos que parecem ser expressos no texto traduzido. Essas considerações acerca do papel da tradução dos diálogos platônicos, ou de qualquer outra obra grega clássica, serve para mostrar que, se o estudioso quer de fato penetrar no pensamento de Platão, não deve confiar cegamente na primeira tradução que lhe vem à mão.

O exemplo da imagem do Sol, o filho do Bem, traz as primeiras definições sobre ‘as coisas que são vistas’ – *τὰ ὁρώμενα* –, mas não pensadas e as ‘ideias que são pensadas’ – *αἱ νοούμεναι ἰδέαι* (*τὰς ἰδέας νοεῖσθαι*) –, mas não vistas, com o intento de separar a causa do sentido do ver – *ἡ τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις* – e faculdade de ser visto – *ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις* – é a luz do sol – *τὸ φῶς* –, o terceiro gênero – *γένος τρίτον* –; e, que a causa do ‘conhecer’ – *γινώσκειν* – e do ‘ser conhecido’ – *γινώσκεισθαι* – só é possível pela ideia do Bem.

No entanto, o que se deve apreender com a imagem do Sol está no cerne da seguinte analogia, em 508b-c:

«τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.»

«Pois bem, disse eu, tenhas claro que é esse que eu dizia ser o filho do Bem, que o Bem gerou segundo ele próprio, e o que ele é no espaço inteligível em relação à inteligência e às coisas que são pensadas, isso mesmo esse é no espaço visível em relação à visão e às coisas que são vistas.¹⁵⁷»

¹⁵⁶ A questão é amplamente discutida no livro III da *Politeia*, especialmente em 391a-e e ss.

¹⁵⁷ Murachco, 1998, p. 176.

As duas outras lições fundamentais que auxiliam a compreensão dessa imagem aparecem no discurso de Sócrates, em 508e, quando ele elucida a Glauco sobre a ideia do Bem; em seguida, em 509b, quando ele anuncia, com as considerações finais acerca do Sol, as formas corretas de se pensar acerca da ideia do Bem o do Sol, o filho do Bem, afim de não confundi-las. Os passos destacados acima são estes:

«τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδίδον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ:»

« Pois bem, o que fornece a verdade às coisas que não sendo (re)conhecidas, e que dá a capacidade ao que (re)conhece, diz (tu) que é a ideia do Bem, e raciocina que é a causa da ciência e da verdade enquanto conhecidas, e assim, sendo ambas belas: o conhecimento e a verdade, julgando ser ele diferente e ainda mais belo do que elas, tu pensarás corretamente.¹⁵⁸»

«τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.»

« Tu dirás, eu creio, que o sol não só fornece às coisas que são vistas a faculdade de serem vistas, mas também a origem, o crescimento e o alimento, mesmo não sendo ele a origem.¹⁵⁹»

Portanto, ao dar uma posição clara em relação ao Bem e ao Sol, a imagem por si só fornece os critérios para que Platão possa lançar a próxima imagem, a da Linha. Esses critérios são mostrados na fala de Sócrates no instante em que ele estabelece que o existir e a essência estão sob o efeito do Bem, isto é, o Bem é superior em excelência e poder a todas essas coisas.

No entanto, na Linha essa separação foi detalhada em seus por menores, ou seja, o domínio do Sol e das coisas sensíveis se configura em oposição ao caminho que é preciso ser feito, unicamente pelo inteligível, para atingir a ideia do Bem. A linha comporta duas seções principais: uma representa o que procede dos sentidos – o gênero visível –, a outra o que procede da inteligência – o gênero inteligível. A seção visível, que corresponde ao sensível, compreende as coisas sensíveis e a outra as imagens destas, faz também intervir aí metáforas visuais. A seção inteligível comporta também duas partes, uma correspondente ao domínio das matemáticas e a outra a das Formas.

Cumpra-se, portanto, persistir no fato de que Platão não distingue, como dizem algumas teorias do conhecimento posteriores, *graus* do conhecimento, ou seja, diferentes maneiras de conhecer mais ou menos um mesmo objeto, mas busca ordenar o conjunto dos distintos modos de

¹⁵⁸ *ibid.*

¹⁵⁹ Murachco, 1998, p. 177.

conhecimento cada qual com seu objeto próprio. Além disso, é mais coerente reconhecer na imagem da Linha seu aspecto gnoseológico, que se serve de um esquema e de uma linguagem matemáticas, do que acreditar que essa imagem quer distinguir mundo sensível e de mundo inteligível.

A imagem da caverna de Platão, todavia, envolve tanto a imagem do Sol quanto a da Linha, no sentido de que nela, a educação dos que possuem a natureza humana deve percorrer um caminho ascendente que é descrito na Linha e reafirmado na Caverna, como o caminho que conduz a alma, por meio da dialética, a conhecer a verdadeira realidade.

De acordo com o estudo de Casertano¹⁶⁰, que leva em consideração a verdade, podem-se identificar, na Caverna, quatro pontos importantes: para aqueles que estão dentro da morada subterrânea em forma de caverna, (1) a verdade não pode senão ser as sombras dos objetos artificiais. E, se alguém fosse obrigado a olhar para os objetos fora da caverna, (2) ficaria com dúvidas e julgaria mais verdadeiras as coisas que via antes do que as lhe fossem mostradas agora. E depois, (3) chegado à luz, com os olhos ofuscados, não poderia sequer ver uma das coisas que agora são ditas verdadeiras. Por fim, (4) quando finalmente pudesse ver o sol em si mesmo, lembrando-se da antiga habitação “e da sapiência que tinha lá”, sentir-se-ia feliz pela mudança.

Uma das faces mais importantes e geniais da análise platônica é a que cuida da educação. Nenhum pensador antes dele, e bem pouco após ele, soube perceber a influência do processo educacional na construção do homem e, por conseguinte, na estruturação de uma *pólis* digna da racionalidade proposta em seus escritos.

A compreensão de *paideia* em Platão, apresentada após a comparação com a Caverna, tem início em 518c, no momento em que ele, inicialmente, afirma que a educação ‘não é da qualidade’ da qual alguns dizem ser – *τὴν παιδείαν οὐχ οἷον τινὲς ἐπαγγελλόμενοι φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ εἶναι* –; mas, como se pode perceber em 518d, ela é uma arte – *τέχνη* – que tem a finalidade de atingir o conhecimento do Bem a partir de uma mudança de hábito – *μεταστρέφω* – em olhar na direção correta. Como se a alma estivesse mal disposta e houvesse a necessidade de fazê-la enxergar, buscando meios para que consiga obtê-lo das coisas transitórias para o Bem.

A preocupação de Platão, especialmente no VII livro, com a educação dos guardiães da *polis* tem um fim: o de esclarecer que o termo “justiça” tem um sentido universal, independente de todas as várias coisas que são chamadas de justas. Para que este sentido possa ser definido e conhecido,

¹⁶⁰ CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão* – tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 120.

não em absoluto, Platão usa a “forma” – *εἶδος* –, com o sentido de algo fixo na natureza das coisas, imutável, além do alcance dos decretos de qualquer grupo ou indivíduo¹⁶¹.

Quando se trata de justiça como “ideal”, segundo Cornford (2005), também se quer dizer que ela pode nunca ter sido completamente incorporada por nenhum homem ou por nenhum sistema de instituições. Não se trata de uma simples ideia, com o sentido de pensamento ou de uma noção da mente, pois as noções das mentes humanas são confusas e conflitantes. São, na verdade, apenas apreensões vagas e inadequadas do que a justiça em si mesma. A justiça em si mesma não é um pensamento, mas um objeto eterno do pensamento.

Não há, como hoje, assumir as metas proposta na *Politeia* por Platão. Nem mesmo percebendo o que o mestre ático intentava com elas. Sabe-se que o processo educacional é uma decorrência do econômico (ou do político), decorrência dialética que retira a ilusão de que os homens são resultado apenas de uma formação intelectual. Platão intuiu, em sua condição arquetípica, que a decadência de Atenas estava ligada a sua expansão econômica desordenada e causadora de distúrbios internos constantes, com o interesse geral sendo abandonado. Logo, é somente numa cidade renovada que se pode realizar aquele “modelo divino” (500e3: *theíos parádeigma*) que desenhamos com nossos discursos¹⁶².

No entanto, havia um distanciamento fundamental, no que concerne ao ideal político e educacional espartano, entre a escola de pensamento representada por Platão e os ideais dos democratas atenienses. Um dos principais anseios da democracia era a liberdade – de palavra e de ação – e por isso entendiam o mesmo que acontece atualmente: o direito de se pensar e dizer o que se desejasse, dentro, naturalmente, dos limites da lei.

Mas, para Platão, esse estado de ‘plena liberdade’ é considerado injusto, pois, antes dele, os cidadãos são todos diferentes, ao invés de se ajustarem, harmonizarem a um tipo ideal criado por um governo sábio e justo¹⁶³. Embora os filósofos e os teóricos políticos, como Platão, Isócrates e Aristóteles, pudessem publicar suas críticas radicais ao ideal democrático, e viver sem ser molestados, em Esparta, segundo Demóstenes, não era permitido louvar as leis de Atenas ou de qualquer outro Estado; longe disso, os espartanos louvavam o que se conforma às suas instituições.

Os democratas, em discordância radical com Platão, não aceitavam a perspectiva platônica de que o governo era uma arte muito difícil, que deveria ser limitada aos peritos, e que idealizava uma constituição na qual uma elite formada por filósofos, voltados para a educação e domínio da ciência dialética, deveria dispor do poder sem ter de prestar contas à verdade, aos deuses, à *polis*. Eles

¹⁶¹ Cornford, 2005, p. 54-55.

¹⁶² Casertano, 2011, p. 68.

¹⁶³ Lloyd-Jones, H., 1997, p. 68-9.

desconfiavam das instituições representativas e teriam considerado o sistema parlamentar como uma forma de aristocracia eletiva, pois elas afetavam a grande aspiração da democracia: a igualdade. Todos os cidadãos tinham não apenas direitos iguais perante a lei, mas uma voz igual no governo prático do estado. Era isso o que a democracia significava para os gregos.

REFERÊNCIAS

1. Corpus do estudo

FICCINO, Marsilio. *Divini Patonis Opera Omnia quae exstant: graece et latine*. Interprete Marsilio Ficino. Lugduni: Apud Franciscum le Preux – John Adams Library at the Boston Public Library, 1590.

PLATÃO, *A República* – introdução e notas de Robert Baccou; tradução J. Guinsburg. São Paulo: DIFEL, 1965 e 1973, 2 volumes.

PLATÃO. *Carta VII* – texto estabelecido por J. Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Junior. Rio de Janeiro: Ed. PUC - Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO, *República* – tradução e organização J. Guinsburg – São Paulo: Perspectiva, 2009.

PLATÃO, *República*. Trad. Carlo Alberto Nunes, 3ª ed. revisada. Ed. UFPA, Belém, 2000.

PLATÃO, *Sofista*. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.

PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet – Tomo IV: *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*. London: Oxford University Press. 1903.

PLATO. *Platonis Opera* – ex recensione – C. E. CH. Schneideri. Volumen Secundum – Graece et Latine. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, M DCCC XLVI.

PLATON. *La République*. Introduction, traduction et notes par Robert Baccou. GF Flammarion. Paris, 1966.

PLATONE. *Repubblica*. Traduzione di Giovanni Caccia. A cura di Enrico V. Maltese. Newton Compton Editori, Roma, 2008.

STALLBAUM, Godofredus. *Platonis Opera Omnia* – uno volumine comprehensa. Lipsiae, Londini, 1850.

2. Geral (Crítica)

ARISTOTLE. *Aristotle's Ars Poetica* - ed. R. Kassel. Oxford: Clarendon Press. 1966.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1989.

BELO, Fernando. *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche – A Poética e Sobre a verdade e a mentira*. Lisboa: Fundação Calouste e Gulbenkian, 1994.

- BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean-François. Vocabulário de Platão, 1ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- BURKET, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, 1ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República de Platão*. Paulus. São Paulo, 2011.
- _____. *Paradigmas da verdade em Platão* – tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984. 2 vols.
- CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*, 3ª edição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura — Departamento Nacional de Educação — Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.
- FELIX, Buffiere. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Société d'Éditions “Les Belles Lettres”, 1956.
- FERREIRA, José R., LEÃO, Delfim F. e FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e Paidéia na Grécia Antiga*, 2ª ed. Coimbra: Ed. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Impressão Simões e Linhares, LDA, 2010.
- FRONTEROTTA, F. e BRISSON, L. (orgs.). *Platão: leituras*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- GLOTZ, G. *La cité grecque*. Paris: Éditions Albin Michael, 1953.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Editora Paulus, 1995.
- HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R. *Plotini Opera, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), vv. I-III, 1964-1982.
- HESÍODO, *Os trabalhos e Dias*. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª edição. São Paulo: Iluminuras, 1996. 1ª Parte.
- _____. *Teogonia – A origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano, 3ª edição. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.
- LESKY, Albin. *História da Literatura Grega*. Trad. Manuel Losa, 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.
- LETRAS CLÁSSICAS. n. 2, MURACHCO Henrique Graciano, p. 171 – 186. São Paulo: Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1998.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*. London: Oxford Clarendon Press, 1990.

- LLOYD-JONES, Hugh. *O mundo grego*. Tradução de Waltensir Dutra, 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.
- MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade* – tradução de Prof. Mário Leônidas Casanova. 4ª reimpressão. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária (E.P.U.), 1975.
- MORA, J. Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ed. Ariel S.A, 1994, 4 volumes.
- MURACHCO, F. Y. *Cícero e o Timeu*. 105f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas: Estudos Clássicos) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- MURACHCO, Henrique G. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, 3ª edição. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001, II volumes.
- NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico* – prefácio de Miguel Baptista Pereira e tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa, 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- PIERRE, Maxime-Schuhl. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. 2ª ed. Paris: Presses Universitaire de France, 1949.
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, 2ª edição. Edições Loyola. São Paulo, 2004.
- _____. *Platão: História da filosofia grega e romana*, 10ª edição corrigida. Edições Loyola. São Paulo, 2007, vol. III.
- _____. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Ed. Paulus, São Paulo, 2002.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. *Estudos de história da cultura clássica: cultura grega*, 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, I volume.
- SOUZA, Eliane Christina. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o sofista*. Injuí: Ed. Injuí, 2009.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino* – tradução Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*, 8ª edição. Porto: Gráficos Reunidos Ltda., 1998.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. José Olympo, 1999.
- _____. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª edição. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1990.