

J.
mar. 1966

ANTÔNIO JORGE SOARES

***O PAPEL DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO
POLÍTICO DE PLATÃO***

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1995

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE BC
 N.º CHAMADA: 71UNICAMP
5011p
 V. Ex.
 TOMBO BC/ 27052
 PROC. 667/96
 C ☐ D ☒
 PREÇO R\$ 11,00
 DATA 20/03/96
 N.º CPD

CM-00085283-8

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
 BIBLIOTECA DA FE/UNICAMP**

Soares, Antônio Jorge
 So11p O papel da educação no pensamento político de Platão/ Antônio
 Jorge Soares. – Campinas, SP : [s.n.], 1995

Orientador : Silvio Ancízar Sánchez Gamboa
 Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas,
 Faculdade de Educação.

1. Platão. 2. Filosofia. 3. Política e educação. 4. Dialética.
 5. Geometria. I. Sánchez Gamboa, Silvio Ancízar. II. Universidade
 Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

ANTÔNIO JORGE SOARES

Este exemplar corresponde à redação final da Tese de Doutorado defendida por *Antônio Jorge Soares* e aprovada pela Comissão Julgadora em

Data: 04/12/95

Assinatura: 

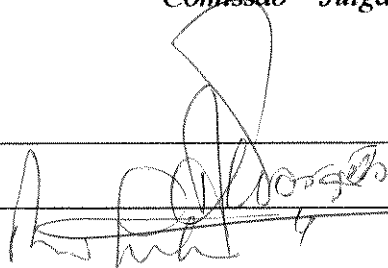
**O PAPEL DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO
POLÍTICO DE PLATÃO**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

1995

Tese apresentada como exigência parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação (Filosofia da Educação), à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. **Silvio Ancízar Sánchez Gamboa**.

Comissão Julgadora


Handwritten signature of a member of the judging committee.

Refuso a receber
João Carlos Rodrigues
Assim não assino

AGRADECIMENTOS

À CAPES, a todo pessoal que faz o PICD na URRN, particularmente a *Almir da Silva*, e a todos os amigos que ora compõem o Depto. de Filosofia - URRN, a *Tebas* em especial.

Ao Prof. Dr. *Silvio Gamboa*, meu orientador, que, na simplicidade que lhe é peculiar, soube tão bem dosar orientação e liberdade, a ponto de gerenciarmos, juntos, um Doutorado em menos de dois anos e meio.

A todos os professores que, de uma forma ou de outra, contribuíram nesta minha escalada, em particular aos Doutores Luiz Sigrist, Aquiles Von Zuben, Benjamim de Souza Netto, Régis de Moraes e Hermas Arana.

À família Cortez, pela acolhida, o apoio e o carinho que legou a mim e à minha família.

DEDICATÓRIA

Ao meu pai (*in memoriam*): “quanto é vã a vitória e ilusória a glória quando não podemos partilhá-las com aqueles que são partes de nós mesmos”.

À minha mãe que, em sua simplicidade, me ensinou a ver no estudar uma trilha a percorrer e um desafio a vencer.

A Íris, minha esposa, de quem subtraí preciosos momentos para dedicar-me a este trabalho.

“Parece-me que as verdadeiras aventuras ocorrem na Filosofia. A gente se diverte tanto quanto com um bom romance e aprende mais. Lamento o fato de especialistas tediosos não divulgarem os textos filosóficos, desviando deles os leitores ingênuos.”

Friedrich Dürrenmatt (1921 - 1990)

- Romancista e dramaturgo suíço -

“I have to speak to you of one who was in many ways the greatest man that ever lived, Plato of Atenas. You will not expect, of course, that I should attempt to give anything like a complete account of his philosophy. That cannot be done yet. We are beginning to see, indeed, that Plato has been the source of all that is best and of most importance in our civilization, but the time has not yet come when it will be possible to show in detail how this is so, and it may be that it will never come completely.”

John Burnet (1863 - 1928)

- Filósofo inglês -

RESUMO

O pensamento de Platão acha-se preferencialmente voltado às questões políticas, como o comprova bem, aliás, suas duas mais volumosas obras, a **República** e as **Leis**, e as três viagens que empreendera na esperança de ver surgir a cidade concebida em pensamento. Examinamos, aqui, o papel que a educação desempenha no âmbito deste pensamento. Para isto, dividimos nosso trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo, abordamos o que seria o método em Platão. Ora, sabe-se que seu método é a Dialética, mas ele próprio havia aconselhado que a melhor maneira de cultivá-la era iniciando-se pelas matemáticas, particularmente a Geometria. É que os geômetras usavam um método secreto de resolução composto de dois movimentos, um ascendente e outro descendente: o método de análise-síntese. O capítulo encerra-se com um tratamento da Dialética e da Geometria em Platão. O segundo capítulo é dedicado à função política da educação na **República** e inicia-se pelo exame da dificuldade que o Paradoxo do **Mênnon** suscita a todo e qualquer tipo de investigação. A solução é ensaiada no próprio **Mênnon** e no **Fédon**, embora ela só ocorra no *Fedro*, pela prova da imortalidade da alma, e na **República** e no **Teeteto**, via um certo apriorismo. A seguir, após o exercício do método perpassar toda a **República**, discute-se o papel político da educação nesta obra. O terceiro capítulo expõe, de início, as dificuldades enfrentadas numa possível realização da cidade pintada na **República**, as tentativas de superação destas questões, no **Crátilo**, no **Parmênides** e no **Teeteto**, antes de apresentar a solução em três momentos distintos, mas complementares e relevantes ao advento da segunda cidade: no **Sofista**, a solução no plano metafísico, no **Timeu** a solução cosmológica e no **Filebo** a solução no plano humano. A seguir, detemo-nos nas **Leis**, antes de examinarmos a importância da educação na segunda cidade. Por fim, apresentamos nossas considerações finais.

SUMMARY

Today, one knows that the thought of Plato aimed to Politics like proof his bigger works, the **Republic** and the **Laws**, and his three travels to invite of Dion. Here, we look for to account for the politics play of Education in this philosopher. For that, we divide our work into three chapters. In the first chapter, we account for the dialectic method having as starting point the geometric method, like Plato himself taught. However, the geometric method in the time of Plato was the method of analysis-synthesis. At last, we finish the chapter studying the relations between Dialectic and Geometry. The second chapter looks for to study the politics play of Education in the *Republic*. At first, the Menon's paradox is studied and a result to it is got in the *Phaedrus* through of the proof of the immortality soul e one other solution is obtained, in *Republic* and in the *Theaetetus*, through of an "apriorism". The exercise of the method is account for in the *Republic*. After that, we study the importance of the Education this Plato's work. The third chapter studies the Education plays in the *Laws*. Over there, we study it in three stage: the difficulties about the first city and the search of a solution to them; the metaphysic solution in the *Sophist*, the cosmologic solution in the *Timaeus* and the life human solution in the *Philebus*. After that we interpret the *Laws*, we analyse the education that is in the *Laws*. After all, we introduce our final conclusions.

SUMÁRIO

Introdução	11
CAPÍTULO I - Considerações sobre o método em Platão.....	21
1.1. Dialética: a interpretação comumente aceita.....	24
1.2. O método geométrico.....	30
1.2.1. Dificuldades na interpretação do método geométrico.....	35
1.3. Geometria e dialética em Platão.....	54
CAPÍTULO II - Política e educação I.....	73
2.1. Paradoxo do Mênon: dificuldades do pesquisar.....	76
2.2. A República.....	89
2.3. Política e educação na República.....	113
CAPÍTULO III - Política e educação II.....	137
3.1. A problemática da República.....	140
3.2. O Sofista: a superação no plano metafísico.....	163
3.3. O Timeu e a superação cosmológica.....	167
3.4. A superação na esfera humana.....	178
3.5. As Leis ou a Política II.....	186
3.6. Política e educação nas Leis.....	209
Considerações finais.....	219
Bibliografia	236

INTRODUÇÃO

Tratar de algo que teria ocorrido na História torna-se, em nossos dias, empresa cada vez mais difícil, uma vez que estamos sempre inclinados a projetar no passado nosso estado de coisas, muitas vezes sem cuidarmos que o passado, mais do que o presente, é algo de que não podemos falar com certeza. Todavia, movidos, talvez, por um sentimento de entendermos nosso presente e prevermos algo nosso no futuro, somos impulsionados ao passado na esperança de captarmos um fio condutor que nos leve a atingir tais anseios. Para isso, entretanto, dispomos apenas de um certo número disperso de peças que devemos juntar na tentativa de compormos tão difícil quebra-cabeça.

Este quebra-cabeça torna-se muito mais complexo quando diz respeito à reconstrução de uma concepção filosófica de mundo. É que a Filosofia, além de se caracterizar pela insolubilidade de seus problemas genuínos, por serem de natureza perene e receberem apenas soluções provisórias, só pôde ser gerada no seio da vida na cidade. Ora, a vida nas antigas cidades gregas não nos é de todo conhecida, tampouco dispomos de meios totalmente seguros para desenvolvermos tamanho empreendimento, uma vez que os escritos de que dispomos sobre tal tema retratam já uma seleção de fatos, não obstante os esforços de um Tucídides¹ em nos legar os fatos como realmente teriam eles ocorridos.

Mas, se ainda não bastasse tudo isso, a filosofia que nos dispomos a abordar encontra-se tão impregnada de mitos e de figuras de linguagem que nossas dificuldades ampliam-se consideravelmente. Além disso, há toda uma tradição que nos informa de um ensinamento oral no seio da Academia, que seria muito mais amplo do que o que hoje dispomos em forma escrita, pretendo objeto de nossa análise. Estamos falando do pensamento de Platão, cujos escritos poderiam representar apenas alguns subsídios

¹ . Historiador grego antigo, considerado por W. JAEGER como o criador da História Política. *Paidéia*, 306.

provocativos às discussões no âmbito da Academia, algumas sumas extraídas de tais discussões ou, ainda, registros que se destinariam a público, senão mais amplo, pelo menos ausente no momento de tais discussões.

O pensamento de Platão tem desafiado seus pesquisadores em seus mais de dois mil anos de existência. As várias interpretações, porém, trazem como temas centrais a preocupação com a Política, a teoria das formas, o Bem como princípio máximo, a participação das coisas nas formas, a teoria do amor, a importância da Educação, a relevância da dialética e o papel das ciências, notadamente das matemáticas.

Não obstante isto, as interpretações geralmente diferem entre si à medida que prioriza um ou mais dos temas acima enumerados. O motivo disso, contudo, parece residir no fato de que, no plano dos estudos, a razão tende a buscar um fio condutor que, uma vez eleito, permita uma concatenação harmoniosa do autor ou do tema em questão. Goldschmidt, porém, aponta os perigos que uma tentativa de sistematização pode trazer quando o autor em foco se chama Platão².

Cornford chama nossa atenção para o fato de que, na relação existente entre Platão e Sócrates, há um dilema: se o discípulo não for genial, não saberá avaliar o peso da doutrina de seu mestre, o que teria ocorrido com Xenofonte; se ele for genial, não ficará apenas na reprodução, o que teria ocorrido com Platão. Neste caso, ele poderá ultrapassar a doutrina do próprio mestre e converter a verdade de tal modo que dificilmente este último a reconheceria³. Ora, sabemos que Platão fora genial ao ponto de Burnet iniciar uma de suas obras assim: "Eu devo falar a vocês de alguém que foi, em muitos aspectos, o maior homem que já viveu, Platão de Atenas"⁴. Se assim é, devemos dar ouvidos a Diógenes Laércio

². Victor GOLDSCHMIDT. *Questions platoniciennes*, 35.

³. Cf. F.M. CORNFORD. *Before and after Socrates*, 55. As passagens intercaladas são nossas.

⁴. I have to speak to you of one who was in many ways the greatest man that ever lived, Plato of Athens. J. BURNET. *Platonism*, 1.

quando nos assegura que quando “Sócrates, ouvindo Platão ler o *Lísis*, exclamou: Por Heraclés! Quantas mentiras esse rapaz me fez dizer!” e acrescenta “Com efeito, Platão atribui a Sócrates não poucas afirmações que este jamais fez”⁵, fazendo eco às suspeitas de Cornford. Porém, se isso for assim mesmo, a concepção segundo a qual Platão só iniciara seus escritos filosóficos após a morte de Sócrates desabarà pesadamente. Todavia, esta última questão é delicada e se ousamos tocar nela foi por pretendermos mostrar as dificuldades que tal tema pode suscitar.

Ademais, não obstante todos os escritos atribuídos a Platão de que temos notícias, chegarem até nós, há imensas controvérsias acerca da autenticidade deles e das ordens lógica e cronológica em que foram escritos. Tais controvérsias são pertinentes não em nome da erudição, embora, devemos confessar, que esta não deixe de estar presente, mas, principalmente, por facilitar, uma vez estabelecida a autenticidade deste ou daquele escrito e a data, mesmo aproximativa, de sua confecção, a devida compreensão do *corpus platonicum*.

Todavia, isto não tem sido tarefa fácil. De fato, no que diz respeito à autenticidade dos escritos, Diógenes Laércio⁶ nos informa que alguns deles já eram considerados apócrifos na Antigüidade. Mas, mesmo os trinta e seis Diálogos apontados por Trasilos⁷ como autênticos, passarão por um exame severo a partir das observações da crítica moderna que atinge seu ápice na metade do século passado, especialmente com os alemães. Taylor, em poucas palavras, nos expõe o modismo inaugurado pela crítica alemã: Ast teria considerado espúrios as *Leis*; Zeller, o *Parmênides*, *Sofista* e o *Político*; outros mais extremistas reduziram o número de Diálogos autênticos a nove. Campbell recuperaria a autenticidade do *Sofista* e do *Político*; e, já em nosso século, o próprio Taylor consideraria

⁵. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, III, 35.

⁶. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, III, 62.

⁷. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, III, 57.

todos como platônicos, embora nem todos de Platão: dele, apenas vinte e oito dos trinta e seis classificados por Trasilos⁸.

Uma vez lançada alguma luz sobre a nuvem escura que pairava sobre a autenticidade dos Diálogos, resta ainda destinar algumas palavras à questão da cronologia. Diès, tomando o trabalho de mais de vinte anos de duração de M. Ritter, coloca-nos a par das dificuldades que envolvem este tema. Para tentar estabelecer a cronologia dos Diálogos a crítica se apoiara em cinco critérios: 1º) alusão a eventos contemporâneos - a alusão ao “dioikismo” dos arcádios permitira datar o **Banquete** em 385/4 a.C., mas a batalha de Coríntios, mencionada no **Teeteto**, devido a nossa superficialidade acerca da história grega, não pôde ser precisada; 2º) relação com obras de outros escritores - paralelo entre o **Fedro** e o **Discurso contra os sofistas** de Isócrates, ou de Platão e Xenofonte acerca de Sócrates, mas algumas dificuldades levaram alguns filólogos a se perguntarem, por exemplo, se Platão teria ultrapassado ou não a Sócrates; 3º) referência de um Diálogo a um outro que lhe seria anterior - o **Sofista** alude ao **Teeteto**, o **Político** ao **Sofista** e ao **Teeteto**, o **Teeteto** e o **Sofista** ao **Parmênides**, o **Crítias** ao **Timeu**, as **Leis** à **República** e só; 4º) conteúdo doutrinal - só para se ter uma breve noção do grau de dificuldade que enfrenta este critério, basta-nos dizer que de 1792, com Tennemann, a 1905, com Windelband, o **Fédon** recebeu, sucessivamente, as seguintes posições: 9ª, 17ª, 7ª, 24ª, 11ª, 21ª, 22ª, 16ª e 21ª; o **Parmênides**, 16ª, 6ª, 15ª, 14ª, 12ª, 1ª, 22ª, 21ª, 19ª e 20ª; o **Sofista**, 13ª, 14ª, 12ª, 19ª, 23ª, 22ª e 16ª; 5º) forma literária, o estilo - a estilística se aplicaria apenas ao corpo de Diálogos de um dado período, posto que correria grande risco de se projetar as características de um período em outro, como, por exemplo, se se pretendesse julgar o **Menão** sob os mesmos critérios que se usados para avaliar o **Político**⁹.

⁸. A. E. TAYLOR. *Plato: the man and his work*, 11-16. A partir da 3a. edição desta obra, Taylor abre um apêndice para tratar dos Diálogos que ele considera apócrifos, 521-55.

⁹. A. DIÈS. *Autour de Platon*, p. 245 -271.

Não pretendemos, aqui, porém, entrar neste campo de discussão e, se fizemos alusão a ele, foi meramente com o intuito de ilustrarmos, um pouco mais, o imenso leque de dificuldades que nos espera nessa nossa caminhada.

Nossa pretensão, aqui, é mostrar que a Educação em Platão é, sobretudo, um instrumento político, do qual depende o assentamento da cidade. Muito já se tem falado e escrito sobre a educação neste filósofo, mas até onde temos notícia ainda não se tratou, conjuntamente, num só trabalho, dos efeitos da educação e sua importância no assentamento e na durabilidade da política na cidade primeira pintada na **República** e a na cidade segunda tratada nas **Leis**. De fato, o que encontramos sob o título de educação em Platão detém-se, quase sempre, na **República**, e na maioria das vezes apenas numa parte desta, negligenciando-se a proposta educativa contida nas **Leis**. Talvez, ousemos conjecturar, porque as **Leis** sejam uma obra longa e inacabada, conhecida por poucos, em oposição à **República**, que é uma obra acabada e, embora longa, mereceu inúmeros estudos e comentários desde a Antigüidade até nossos dias, tornando-a, assim, muito mais conhecida. Ou talvez, continuemos especulando, a falta de ordenação, lacunas e passagens repetidas nas **Leis** tenham desestimulado estudiosos que não souberam ver ali o mesmo Platão que nos maravilha e encanta na **República**, no **Mênon**, no **Banquete**, no **Fedro**, no **Sofista** e no **Político**. De qualquer modo, fazendo jus à lenda, segundo a qual poucos a haviam lido, as **Leis** constituem uma obra um tanto quanto esquecida dos filósofos em geral, salvo raríssimas exceções, e dos educadores em específico.

Para examinar-mos, porém, o teor político que se encontra nas propostas educativas de Platão, compreendemos que deveríamos ter claro a política que perpassa a **República** e as **Leis**. Esta, contudo, depende da explicitação dos alicerces onde ela está apoiada. Mas a devida compreensão disto pressupõe a concepção clara do método que o filósofo se serviu.

Em face a disso, estamos ousando apresentar uma leitura de Platão que, porém, de certo modo, não é totalmente nova. De fato, tanto Diógenes Laércio, em suas **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**, quanto Proclus, em seus **Comentários**, apontam para o relevante papel que a Geometria exerce como paradigma metodológico em Platão. É que não estamos satisfeitos com as interpretações, segundo as quais a dialética seria identificada com o método da divisão. Pensamos, como pretendemos mostrar adiante, que o método da divisão constitui-se apenas numa parte da dialética, sem chegar a haver, de fato, duas dialéticas, uma ascendente e outra descendente. Ora, Platão, repetidamente, aconselha que o melhor meio de atingir o estágio dialético é se exercitando nas matemáticas, em especial na Geometria.

Mas isto tinha uma razão muito forte de ser. De fato, os geômetras de seu tempo partilhavam de um método secreto de resolução, e o guardavam a sete chaves. Ora, num contexto, em que não havia ainda a sistematização e a axiomatização empreendida por Euclides, um método heurístico de resolução de problemas era de grande valia e devia mesmo ser guardado sob sete chaves, pois era uma ferramenta preciosa, ao evitar o tatear cego do pesquisar. Este fato, aliás, fazia da Geometria um modelo de ciência que deveria ser copiado.

Platão compreende isto, mas compreende também que, por sua própria natureza, a Geometria não poderia alçar vôo até os primeiros princípios. Fazia-se, pois, necessária uma ciência que alcançasse estes princípios. Ora, como o modelo de ciência disponível era a Geometria, Platão compreendeu a necessidade de se apoiar nela para construir esta nova ciência, mais elevada e mais útil à Filosofia e à Política: a Dialética. Com efeito, tomaremos cada Diálogo, aqui, como um estádio acabado, mas não independente, a ser cumprido como um passo imprescindível que ensina a se elevar à Dialética.

Em face disso, o presente trabalho, **O Papel da Educação no Pensamento Político de Platão**, será constituído de três capítulos, além da introdução, as considerações finais e a bibliografia. No primeiro capítulo, abordaremos as questões concernentes ao método geométrico e ao método dialético cultivado por Platão no seio da Academia. Num segundo capítulo, veremos como o exercício do método se processa no seio da **República**, mas antes nos determos nas dificuldades suscitada pelo Paradoxo do **Mênnon** e nas tentativas que este Diálogo e o **Fédon** empreendem. A seguir, fechando o capítulo, examinaremos o papel político inserido na proposta educativa que a obra nos lega. No terceiro capítulo, iniciando-se nas críticas que foram dirigidas à **República**, passaremos a expor as dificuldades que o **Crátilo**, o **Parmênides** e o **Teeteto** não conseguem resolver. A seguir, exporemos a superação destas dificuldades em três momentos distintos, mas complementares, ocorrendo cada um deles numa instância diferente, antes do passo seguinte, onde abordaremos a política, traduzida na segunda cidade, a cidade das **Leis**. Encerraremos o capítulo tratando da função que a educação ali contida exerce, visando a fundação da cidade legal. Por fim, antes de apresentarmos nossa bibliografia, traçaremos nossas considerações finais.

Com efeito, este trabalho, longe de ser uma mera continuidade da nossa Dissertação de Mestrado¹⁰, posto que várias posições por nós ali assumidas serão, aqui, questionadas, apresentar-se-á como algo mais ambicioso: o oferecimento de uma leitura do pensamento de Platão.

Ainda à guisa de introdução, convém, dedicarmos algumas palavras à vida na *pólis*. Alertarmos, contudo, que se fizermos uma pequena incursão à vida nas cidades gregas, longe está a pretensão de uma abordagem conseqüente sobre tema tão delicado e

¹⁰. Da necessidade do seduzir na educação escolar defendida na própria Faculdade de Educação da Unicamp, em outubro de 1993.

que foge aos objetivos deste trabalho. Em face disso, nosso tratamento acerca deste tema não poderá deixar de ser digno de críticas e acréscimos¹¹.

A vida na *pólis* grega era, em vários aspectos, bastante diferente da nossa. Num primeiro aspecto, deparamo-nos com a ausência da consideração ao social, ficando a vida restrita apenas às instâncias privada e pública. Um segundo aspecto diz respeito à nítida distinção que havia, no âmbito da atividade produtiva, entre o labor e o trabalho.

Na esfera privada, entendida como o espaço no qual não se é visto nem ouvido, em visível oposição ao espaço público, onde se é visto ou ouvido por todos, o poder do senhor era inquestionável. Ali, os escravos, em sua grande maioria prisioneiros de guerra, submetiam-se a atividades que eram indignas de serem praticadas por homens livres. O labor e o trabalho, praticamente, eram exercidos por eles. O labor era considerado uma atividade árdua, cujo produto, de curta duração, porque estava destinado ao consumo imediato, visava apenas atender às necessidades vitais do corpo humano; enquanto o trabalho era a atividade através da qual se dava forma à matéria naturalmente preexistente, para transformá-la em aparatos artificiais que, não sendo produzidos para o consumo imediato, possuíam, por conseguinte, uma certa durabilidade.

A esfera pública só poderia ser alcançada por aqueles que, uma vez tendo superado as necessidades vitais do corpo e da produção de artefatos, passavam a dispor de tempo livres para se preocuparem com o belo, algo não necessariamente útil à vida, quer por via dos prazeres corpóreos, da vida na *pólis* ou da vida contemplativa do filósofo. Todavia, a superação do labor e do trabalho pelos homens livres, pelo simples fato de o trabalho escravo lhes proporcionar isto, sob a prerrogativa de se estar apto a penetrar na esfera pública, impunha-lhes a necessidade de agirem e gerenciarem os negócios da *pólis*,

¹¹. Nossa abordagem deve muito a Hannah ARENDT, a quem remeteremos o leitor interessado em aprofundá-lo, notadamente aos quatro primeiros capítulos da *A condição humana*, 15 - 187.

quer em tempo de paz, quando se assentavam nos conselhos, quer em tempo de guerra, quando compunham os exércitos ou armadas e saíam a combater, em defesa da cidade.

No âmbito da esfera pública, diferentemente do que ocorria na esfera privada, a violência deveria ser substituída pelo dom da palavra. Nesta instância, a palavra se opunha ao feito, podendo estimulá-lo ou evitar que ele fosse realizado. A importância da palavra era tamanha, na esfera pública, que os gregos chamavam de bárbaros todos aqueles povos que não preservavam a esfera pública como instância suprema do uso da oratória e lançavam, ali, mão da violência. Sob este aspecto, parece ser interessante observar que até os séculos V e IV a.C. a palavra oral exercia predominância sobre a escrita. No **Fedro**, por exemplo, Platão faz Sócrates nos contar o que motivava isto: a palavra escrita estimula a preguiça da memória¹². Contudo, a partir daqueles séculos a palavra escrita já se colocava no mesmo patamar da falada.

Aristóteles, aliás, não definira o homem, como pensa muita gente, como “animal racional”, *zoon logon ekhon*, pois, se se acrescentar a isto *zoon politikon*, “animal político”, constatar-se-á a necessidade de se traduzir *zoon logon ekhon* não como “ser vivo dotado de razão”, mas como “ser vivo dotado de palavra”. Com isto, Aristóteles não só ilustrou a importância da palavra para o grego, mas também restringiu a definição de homem não ao leque de animais que pensam, mas aos animais que falam. Por outras palavras, para Aristóteles, descrevendo os costumes correntes no seu contexto, o conceito “homem” não poderia ser atribuído a escravos, mas apenas a homens livres¹³.

Contudo, o feito também desempenhava relevante papel no seio da esfera pública. Ora, sendo um espaço onde todos que ali se encontravam eram considerados iguais, a diferença individual só poderia vir, de um lado, pelo dom da oratória, e, de outro, pelos

¹². PLATÃO. **Fedro**, 274 e - 275 d.

¹³. Cf. Hannah ARENDT. **A condição humana**, 36.

feitos espetaculares. À luz deles selecionavam-se os melhores em cada arte. Assim é que os melhores deveriam ser escolhidos para exercerem os mais altos cargos quer na guerra, quando os generais eram escolhidos por aclamação, quer na paz, quando os melhores eram escolhidos para se assentarem nos Conselhos. Em consequência, a coragem, a prudência, a sabedoria, a justiça e a piedade, que assumiam sentido político, exerciam um papel primordial no que tange ao bom zelo e à preservação da cidade.

Atenas, por exemplo, era muito rígida neste sentido e havia mesmo legislação para evitar a neutralidade, exigindo que se tomasse sempre parte de uma facção em disputa, sob pena de se perder a cidadania. Contraditoriamente, porém, se não foi ali o berço da Filosofia, podemos estar certos que foi exatamente ali que ela atingiu seu ápice. É que a vida contemplativa do filósofo exigia que este vivesse sob a mais completa quietude. Ora, a quietude era o requisito básico para se submeter à experiência do contemplar, atividade que ultrapassava, em excelência, as atividades do labor e do trabalho, por dirigir sua atenção para o eterno que, por sua vez, não poderia ser nem mesmo comparado, em beleza, àquilo que fosse produzido pelo labor do corpo ou pelo trabalho das mãos.

Esta contradição, entretanto, permitiu, pela primeira vez, que o filósofo passasse também a se preocupar com as coisas da *pólis*. Isto tem início com a sofística, toma impulso na moralidade socrática e atinge seu apogeu em Platão, como veremos adiante.

CAPÍTULO I

CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO EM PLATÃO

O pesquisador que hoje ousa se aventurar numa investigação de cunho histórico deve sempre se esforçar para não projetar aquilo que é próprio de sua época, por meio do qual aprendeu a ver o mundo, numa época passada em que os parâmetros do presente já não conseguem dar conta da riqueza dos fatos. É que, parece-nos, somos prisioneiros de nosso próprio tempo e, por isso, estamos sempre inclinados a ver o mundo dos outros com os mesmos olhos que olhamos e dizemos compreender o nosso mundo.

Platão, porém, em várias passagens de sua vasta obra escrita, aconselha-nos que o esforço no pesquisar nunca é vão e é sempre superior à atitude da preguiça. Todavia, como e por onde se iniciar uma abordagem de um pensamento tão sujeito a reconsiderações como o de Platão? Goldschmidt nos aconselha, mesmo ressaltando que Platão dificilmente teria formado um sistema, que a melhor maneira de se suscitar o todo de uma obra filosófica é buscar o fio metodológico, do qual o autor teria se servido. Ora, *“Sabe-se que, para Platão, o método, em certo sentido, é a própria filosofia”*¹⁴.

Todavia, não parece tarefa fácil detectar em Platão sua concepção de método, posto que, aceitando-se a famosa e já usual tripartição de seus escritos, a primeira fase de sua produção filosófica se caracteriza pela presença marcante da figura de Sócrates, manifesta no método de pergunta-resposta curta sem se chegar, porém, a conclusão alguma. Contudo, da fase dita intermediária em diante já se delineia uma concepção própria de método, mas não o suficientemente claro para uma abordagem conclusiva.

De fato, os escritos de Platão, notadamente os do período da maturidade, em que os comentadores vislumbram resquícios isolados ou parciais de um método, parecem apresentar certas discrepâncias entre o método concebido e o método aplicado.

¹⁴. On sait que pour Platon, la méthode, en un sens, est la philosophie même. V. GOLDSCHMIDT. *Questions platoniciennes*, 31.

Goldschmidt, porém, nos aconselha que, para “*interpréter este célèbre método*” devemos antes dedicarmo-nos ao “*estudo paciente e minucioso da estrutura dos Diálogos e de seus procedimentos dialéticos*”¹⁵. Eis por que consideraremos cada Diálogo como uma etapa a ser cumprida na perseguição da ária maior a ser alcançada: a Dialética.

Em face disso, num primeiro momento, deter-nos-emos na interpretação comumente aceita da dialética, em que se destacará uma dialética de natureza ascendente e outra descendente; a seguir, focalizaremos o método geométrico, enquanto propedêutico à devida compreensão do método dialético, antes de tratarmos, na terceira e última seção deste capítulo, da Geometria e da Dialética em Platão.

¹⁵. Interpréter cette célèbre méthode (...) étude patiente et minutieuse de la structure des Dialogues et de leurs procédés dialectiques. V. GOLDSCHMIDT. *Questions platoniciennes*, 32.

1.1. Dialética: a interpretação comumente aceita

Todo estudante de Filosofia sabe que o método de Platão, na História da Filosofia, recebe o nome de dialético. Contudo, poucos são aqueles que saberiam dizer algo a respeito, se lhes fosse indagado em que consistiria tal método ou qual o sentido do termo “dialética” em Platão. A razão disso, dentre outros fatores, parece residir na variedade de significados que este termo tem assumindo em nossos dias, embora, de certo modo, isto já houvesse ocorrido entre os próprios gregos antigos.

De fato, podemos encontrar, no mínimo, quatro sentidos para este termo na Grécia Antiga, conforme fosse sendo considerado por Heráclito, Zenão, Sócrates, Platão, Aristóteles ou pelos estóicos. Contudo, uma abordagem da dialética em cada um destes filósofos poderia, de certo modo, nos afastar dos objetivos deste trabalho e, assim, preferimos abordar o sentido de “dialética” somente em Platão, filósofo cujo pensamento se coloca como objeto central de nosso trabalho.

Todavia, esta restrição ao exame da dialética apenas em Platão não é tarefa facilmente executável, posto que, havendo uma tradição oral a respeito da qual não poderemos levantar senão conjecturas, muitas delas, aliás, mirabolantes, seremos forçados a buscar nas linha e nas entrelinhas de seus escritos o sentido mais apropriado ao termo em questão. Isto, por si só, já aponta para uma abordagem limitada e parcial do tema, uma vez que nas entrelinhas dos escritos já se apresenta uma interpretação que, por sua própria natureza, não pode deixar de vir maculada de prejuízos e preconceitos, no sentido próprio destes termos.

Não obstante isso, existe, na literatura corrente, uma interpretação que, aparando-se as arestas, pode ser considerada como comumente aceita. Esta interpretação apoia-se, notadamente, nos Livros VI e VII da **República** e no **Sofista**.

Com efeito, no Livro VI da **República**, Platão traça a distinção entre os diversos graus de conhecimento, fazendo, de modo alegórico, um paralelo entre a luz do Sol, enquanto fonte maior de luminosidade das coisas visíveis, e a forma suprema do Bem, maior fonte iluminadora das coisas apenas inteligíveis. O conhecimento de cada objeto, pertencente a este ou àquele grau, é hierarquizado conforme a luminosidade que este recebe. Assim é que no nível mais baixo encontra-se o reino das imagens (*eikones*) que, por seus reflexos nas águas, provoca ilusões (*eikasía*). No nível seguinte, colocado imediatamente acima do reino das imagens, localiza-se o reino dos seres vivos (*zoa*) e os objetos do mundo, acessíveis ao entendimento através dos sentidos, mediante um voto de fé (*pístis*). O reino seguinte, onde habita o entendimento ou a razão discursiva (*diánoia*) é característico dos objetos matemáticos, por já haver superado a tendência a se recorrer ao sensível como parâmetro confirmador de verdade. O mais elevado destes reinos, *nóeta* superiores, onde habita a razão intuitiva (*nóesis*) é próprio da Filosofia, ou seja, da razão dialética.

No final do Livro VI, encontramos ainda, fazendo um paralelo entre o método geométrico e o dialético, a descrição de um movimento ascendente e outro descendente como próprios da dialética:

*fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até aquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingindo o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão*¹⁶.

Já no Livro VII, em primeiro plano, Platão, numa linguagem metafórica, expõe a famosa Alegoria da Caverna, onde os quatro níveis de conhecimento acima estão presentes e o verdadeiro filósofo deve se comprometer, uma vez tendo ascendido ao Bem e estando por ele iluminado, a voltar e conduzir aqueles que estão ainda presos nos reinos anteriores,

¹⁶. PLATÃO. **República**, 511 b.

gradativamente, à luz. Além disso, o Livro VII traça um itinerário que a educação deve seguir para permitir a aprendizagem não com os olhos do corpo, mas com os olhos da alma.

Estes dois Livros, pois, nos notificam que há um processo dialético ascendente que parte da multiplicidade do mundo à forma de Bem, e uma dialética descendente que parte da forma para a multiplicidade. O primeiro processo, segundo a interpretação comumente aceita, seria considerado sintético e indutivo, por partir da multiplicidade a um princípio único; e o segundo processo seria analítico e dedutivo, por iniciar-se do princípio e seguir em direção à multiplicidade. Deste modo, haveria, pois, uma dialética ascendente e uma dialética descendente.

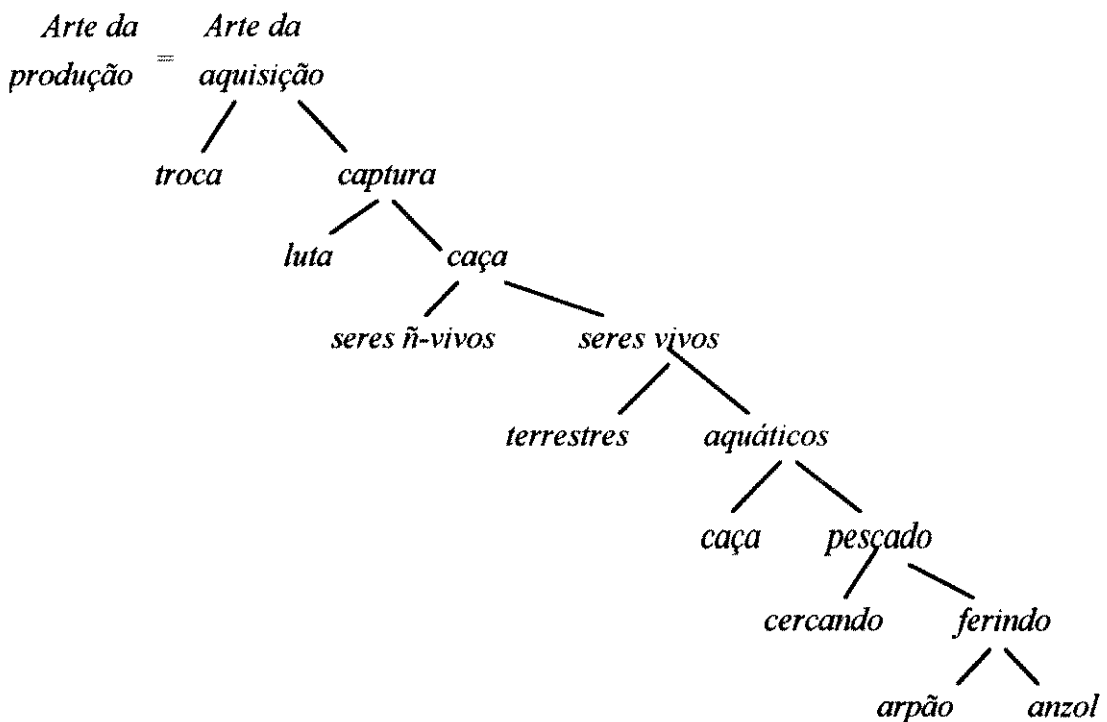
O perfil da dialética ascendente seria traçado no Livro VII da **República** quando se expõe, minuciosamente, a trajetória que o aspirante a filósofo deve seguir, aprendendo, gradativamente, a se livrar da tentação de ver com os olhos do corpo para ver com os olhos da alma. Este processo deveria se iniciar com o cultivo das matemáticas, Aritmética, Geometria Plana e Geometria Espacial, passar pela Astronomia e atingir seu ápice na “visão” do Bem.

Já a dialética descendente seria melhor vislumbrada, por ser identificada com o método da divisão, no **Sofista**. De fato, na tentativa de obter uma definição adequada à figura do sofista, Platão faz o estrangeiro da Eléia exemplificar o método que pretende se utilizar nesta empreitada:

o método aceito por todos, e em todo lugar, para levar a bom termo as grandes obras é o de se dever procurar, principalmente, ensaiar em exemplos pequenos e mais fáceis antes de chegar propriamente aos temas grandiosos¹⁷.

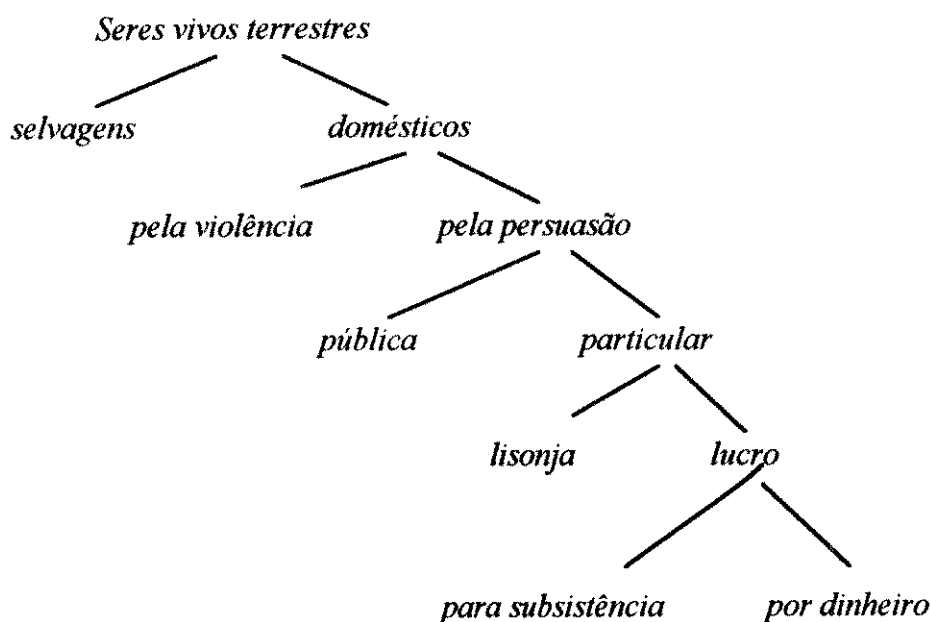
¹⁷. PLATÃO. *Sofista*, 218 c - d.

Sugere, então, o estrangeiro que se tome a arte do pescador com anzol para exame. Ora, toda arte é arte de produção, produção a partir do nada ou a partir do preexistente. Mas, a arte que se apropria do preexistente deve ser chamada de arte da aquisição. Há, porém, duas formas de aquisição: a que se processa por meio da troca e que ocorre por meio da captura. A captura pode ser feita tanto às claras quanto às escuras, caracterizando, respectivamente, a luta aberta e a caça mediante armadilhas. Mas, pode-se caçar tanto o inanimado quanto o animado, caracterizando, assim, a caça aos seres não-vivos e a caça aos seres vivos. Ora, os seres vivos andam sobre a terra ou vivem nas águas: caça aos terrestres e caça aos aquáticos. Entre os aquáticos, porém, há os que voam e os que só vivem na água, tendo-se, então, a caça às aves e a pesca. Esta se processa ou por cerco, através de redes, ou ferindo-se a presa: caça vulnerante. Mas, a caça vulnerante se processa ferindo-se a presa de cima para baixo ou de baixo para cima, obtendo-se, em consequência, a pesca com arpão e a pesca com anzol. Eis, pois, o objeto procurado: a arte do pescador com anzol. Esquemáticamente, temos:



Em suma, considerando as artes, a metade delas se revelou arte da aquisição. Na aquisição havia a captura; nesta, a caça aos seres vivos; nesta, a caça aos seres aquáticos; nesta, a caça do pescado; nesta, a caça com anzol, ou seja, a arte do pescador.

Após isto, traçando-se um paralelo entre o pescador com anzol e o sofista, em busca de uma definição adequada para este último, espelhando-se no exemplo metodológico acima, seguem-se os seguintes passos: partindo da caça aos seres vivos, Platão faz o estrangeiro tomar como ponto de partida não mais os seres vivos aquáticos, como foi feito acima, mas os seres terrestres. Contudo, a caça aos seres vivos terrestres pode ocorrer tanto por perseguição aos animais selvagens quanto aos domésticos. Ora, a caça aos animais domésticos ocorre mediante a violência ou pela persuasão. A persuasão, por seu turno, dá-se ao público ou ao particular. A caça ao particular se processa pela lisonja ou pelo lucro. A caça pelo lucro ocorre apenas para a própria subsistência ou por um bom montante de dinheiro. Eis, neste último, o caso do sofista: caçador interesseiro de jovens ricos. Esquemáticamente, temos, então:



Recapitulando, temos: na caça aos seres vivos de terra firme, encontra-se a caça aos animais domésticos; nesta, a que se processa pela persuasão; nesta, a que se acerca do privado; nesta, a que visa o lucro; nesta, a que almeja o enriquecimento por dinheiro.

Tal método, pois, procede sempre

*dividindo em dois o gênero proposto, e seguindo sempre a parte da direita de nossas divisões, e prendendo-nos ao que eles apresentam de comum com o sofista, até que, havendo-o despojado de tudo que ele tem de comum, só lhe deixamos a sua natureza própria*¹⁸.

Eis o método da divisão que a interpretação corrente identifica com a dialética descendente. Mas, a dialética descendente não poderia ocorrer sem o processo traçado pela dialética ascendente e fora justamente por isso que Platão só a teria introduzido, explicitamente, no seu período de maturidade produtiva, momento em que já havia assentado, na **República**, o caminhar ascendente até a forma suprema de Bem, e as críticas à teoria das formas, onde havia sido alicerçada a proposta política da **República**, já haviam ocorrido.

Todavia, para nós, não há uma dialética ascendente e outra descendente, mas um processo ascendente e outro descendente que se complementam e que compõem o método dialético. Entretanto, pensamos que para se entender isso deve-se tomar não só as matemáticas de um modo geral como propedêuticas, como nos aconselha Platão, particularmente na **República**, mas, principalmente, ter claro a importância da Geometria na **Academia** e de como o método geométrico pode auxiliar na devida compreensão do método dialético, ambos velhos conhecidos daquela escola. Isto, porém, já é tema para as seções seguintes.

¹⁸. PLATÃO. *Sofista*, 264 d.

1.2. O Método Geométrico

Os historiadores da Filosofia e os comentadores de Platão sublinham o papel e a importância das matemáticas no pensamento deste filósofo, notadamente no que diz respeito à Geometria. De fato, sua obra encontra-se repleta de passagens relacionadas com Aritmética e com a Geometria. Todavia, uma vez que a Aritmética de seu tempo se achava envolvida com o difícil problema dos incomensuráveis, a Geometria assumia a vanguarda das ciências, convertendo-se, assim, em modelo de racionalidade e paradigma de certeza.

Com efeito, até mesmo os problemas da Aritmética, para os quais esta não conseguia apresentar uma solução, a resolução era obtida por recursos geométricos. Um exemplo disto, podemos encontrar no **Menão** de Platão, quando, na impossibilidade, ante o problema dos incomensuráveis, de se obter “*qual o lado de um quadrado cuja área mede oito unidades?*” por recursos estritamente aritméticos, a solução é-nos apresentada por meios geométricos¹⁹. Aliás, a escolha sugere que Platão não só estava a par dos problemas e descobertas das matemáticas de seu tempo, mas também que tinha estas últimas em alto apreço.

Contudo, o apreço pela Geometria era algo partilhado pelos maiores matemáticos da época. Apolônio, Arquimedes, Diofante e Euclides, para citarmos apenas os mais conhecidos, dedicaram-se muito mais à Geometria do que a qualquer outro ramo do saber. Aliás, a posição da Geometria na Antiguidade era tamanha que não fora a Aritmética, mas a Geometria que se tornara objeto das preocupações de uma sistematização axiomática de um Euclides.

¹⁹. Cf. PLATÃO. **Menão**, 83 e - 85 b.

Todavia, o grande desenvolvimento alcançado pela Geometria no mundo grego antigo parece, em grande medida, ter sido impulsionado pelo cultivo de um método de resolução que teria sido partilhado pelos grandes matemáticos do tempo, dentre eles Eudoxo, matemático oficial da Academia, a saber, o método de análise e síntese.

Entretanto, a relativa escassez documental que enfrentam os historiadores da Matemática de nosso tempo, acerca da descrição do método geométrico em questão, dificulta, em muito, nossa compreensão global das descobertas e dos problemas enfrentados pelos matemáticos gregos do tempo de Platão. Não obstante isto, algumas obras, ou melhor, alguns fragmentos de algumas obras, nos foram fortuitamente, legados. Dentre eles, deparamo-nos com o **Tesouro da Análise**, onde Pappus de Alexandria nos oferece a melhor descrição de que dispomos do método geométrico²⁰:

A análise, então, toma aquilo que é procurado como se fosse admitido e disso, através de sucessivas consequências(διὰ τῶν ἐξῆς ἀκολουθῶν), passa para algo que é admitido como resultado de síntese: pois, na análise, assumimos aquilo que se procura como se (já) tivesse sido feito (γεγονός), e investigamos de que é que isto resulta, e novamente qual é a causa antecedente deste último, e assim por diante até que, seguindo nossos passos na ordem inversa, alcancemos algo já conhecido ou pertencente à classe dos primeiros princípios; e a tal método chamamos de análise, como solução de trás para diante(ἀνὰ πάλιν λύειν).

Mas na síntese, revertendo o processo tomamos como já feito o que se alcançou por último na análise, e, colocando na sua ordem natural de consequências o que eram antecedentes e conectando-os sucessivamente uns aos outros, chegamos finalmente à construção do que era procurado; e a isso chamamos síntese.

A análise é de dois tipos, o primeiro dirigido para a busca da verdade e chamado teórico, o segundo dirigido para a descoberta do que nos é dito encontrar, e chamado problemático. (1) Na análise teórica, assumimos o que se procura como se fosse existente e verdadeiro, e depois passamos através de suas sucessivas consequências(τῶν ἐξῆς ἀκολουθῶν), como se eles fossem também verdadeiros e estabelecidos em virtude da nossa hipótese, para algo admitido: (a) se o que é admitido é verdadeiro, então o que é

²⁰ . Nos servimos, aqui, da tradução de Heath utilizada por Richard ROBINSON. **A análise na geometria grega**, 7. A tradução para o português é de Roberto Lima de Souza.

procurado será também verdadeiro, e a demonstração corresponderá ao caminho reverso da análise; mas (b) se o que é alcançado é algo que se admite como falso, o que se procura é igualmente falso. (2) Na análise problemática assumimos o que é proposto como se fosse conhecido, e depois passamos através de suas sucessivas conseqüências(τῶν ἑξῆς ἀκολουθῶν), tomando-as como verdadeiras, até chegarmos a algo admitido: (a) se o que é admitido é possível e obtível, isto é, se se trata do que os matemáticos chamam de dado, então o que era originalmente proposto será também possível, e a demonstração corresponderá, novamente, à ordem inversa da análise; mas (b) se chegarmos a algo que se admite como impossível, o problema será também impossível²¹.

Nos manuscritos do Livro XIII dos **Elementos**, numa passagem que, provavelmente, não é de autoria de Euclides, encontramos a seguinte descrição:

A análise é assumir o que é procurado, como se fosse admitido, [e a passagem] através de suas conseqüências(διὰ τῶν ἀκολουθῶν) para algo [que é] admitido verdadeiro. Síntese é assumir o que é admitido [e a passagem] através de suas conseqüências(διὰ τῶν ἀκολουθῶν) para o término ou a consecução do que é procurado²².

Assim, a análise é sempre seguida de uma síntese, que, de um lado, constitui uma verificação da análise, com o objetivo de assegurar que não se cometeu erro algum e, por outro lado, uma vez constatada a inexistência de erro, constitui a demonstração ou solução efetiva, cuja busca motivara a realização da análise.

Convém observarmos que Pappus nos notifica de dois tipos de análise: a teórica e a problemática. A teórica é apropriada para resoluções proposicionais, enquanto a problemática para construção de figuras geométricas. Além disso, segundo interpretação tradicionalmente aceita, tanto a análise quanto a síntese são movimentos inteiramente

²¹ . Richard ROBINSON. *A análise na geometria grega*, 7.

²² . HEAT. *The thirteen books of Euclid's Elements*, i, 138, citado por Richard ROBINSON. *A análise na geometria grega*, 7.

dedutivos. Tomemos, à guisa de ilustração, o exemplo escolhido por Souza²³, o da análise *teórica*, onde se pretende alcançar a prova da proposição $N^2 + 2N + 1 = \frac{(N^2 + N)^2}{N^2}$.

Análise:

(1). $N^2 + 2N + 1 = \frac{(N^2 + N)^2}{N^2}$, assumida como verdadeira, como aconselha o método.

(i). $(N + N)^2 = N^2 + 2N + 1$, pela propriedade do quadrado da soma.

(2). $(N + 1)^2 = \frac{(N^2 + N)^2}{N^2}$, de (1) e (i), por substituição

(ii). $\frac{(N^2 + N)^2}{N^2} = \left(\frac{N^2 + N}{N} \right)^2$, p/ propriedade do quadrado de uma fração.

(3). $(N + 1)^2 = \left(\frac{N^2 + N}{N} \right)^2$, de (2) e (ii), por substituição.

(4). $N + 1 = \frac{N^2 + N}{N}$, de (3), por simplificação (redução dos expoentes)

(5). $N(N + 1) = N^2 + N$, de (4), por transposição.

(6). $N^2 + 1 = N^2 + 1$, de (5), por distriuição.

Uma vez atingido um princípio comumente aceito como verdadeiro, no caso acima o da Identidade, convém que se inicie a síntese imediatamente para se obter a prova propriamente dita, em sua ordem natural.

Síntese:

²³. Roberto Lima de SOUZA. Sobre o problema da interpretação do método de análise; da concepção clássica à visão de Hintikka e Remes, 102 - 04.

(6). $N^2 + N = N^2 + N$, princípio da identidade, incondicionalmente aceito como verdadeiro

(5). $N(N+1) = N^2 + N$, de (6), pondo-se "N" em evidência.

(4). $N+1 = \frac{N^2+N}{N}$, de (5), por transposição.

(3). $(N+1)^2 = \left(\frac{N^2+N}{N} \right)^2$, de (4), por alteração homogênea dos termos da equação.

(ii). $\left(\frac{N^2+N}{N} \right)^2 = \frac{(N^2+N)^2}{N^2}$, propriedade do quadrado de uma fração.

(2). $(N+1)^2 = \frac{(N^2+N)^2}{N^2}$, de (3) e (ii), por substituição.

(i). $(N+1)^2 = N^2 + 2N + 1$, propriedade do quadrado da soma

(1). $N^2 + 2N + 1 = \frac{(N^2+N)^2}{N^2}$, (2) e (i), por substituição.

Assim, esquematicamente, temos:

Análise: (1) $\rightarrow$ (i) $\rightarrow$ (2) $\rightarrow$ (ii) $\rightarrow$ (3) $\rightarrow$ (4) $\rightarrow$ (5) $\rightarrow$ (6).

Síntese: (6) $\rightarrow$ (5) $\rightarrow$ (4) $\rightarrow$ (3) $\rightarrow$ (ii) $\rightarrow$ (2) $\rightarrow$ (i) $\rightarrow$ (1).

Não obstante isso, porém, os historiadores da matemática grega divergem entre si, a respeito de: a análise é ou não uma solução de trás para frente? ela se constitui ou não num procedimento dedutivo? Eis de que trataremos, ainda que de modo introdutório, na seção seguinte.

*trás para frente, depararmo-nos com algo já conhecido ou sustentando a posição de um primeiro princípio*²⁶.

Segundo Cornford, não se pode seguir a mesma sequência de passos, primeiro em um sentido, depois no sentido oposto, e chegar a consequências lógicas em ambas direções. Eis por que, assegura-nos ainda Cornford, Pappus fez questão de adicionar ἐξῆς para indicar que os passos “*seguem em sucessão*”, mas não, como ἀκόλουθα sozinho sugeriria, “*logicamente conseqüente*” na direção ascendente. E, se na passagem dos **Elementos** acima citada encontra-se apenas ἀκόλλουθα, sem a presença de ἐξῆς, seria porque ela não passa de uma abreviação do enunciado de Pappus²⁷. Portanto, para Cornford, a análise, embora ascendente, não seria dedutiva, mas intuitiva.

Em 1936, contudo, Robinson, em **A análise na geometria grega**, procura rebater as observações de Cornford, na tentativa de restaurar a interpretação tradicionalmente aceita. A crítica de Robinson a Cornford pode ser considerada em quatro instantes distintos. No primeiro, Robinson alega que Cornford encontra-se influenciado por um duvidoso princípio a priori que ele próprio instituiu, a saber, “*não se pode seguir a mesma sequência de passos num sentido e depois no sentido oposto, e se chegar a consequências lógicas nas duas direções*”. Ora, observa Robinson, as três proposições a seguir apresentam uma sequência que fornecerá consequências lógicas em qualquer direção: (1). $3x=4y$; (2). $3x+y=5y$; (3). $3x+2y=6y$. E, ironicamente, Robinson finaliza que é pena que Cornford não esteja a par dos resultados num campo em que sua Universidade tem dado tantas contribuições²⁸.

²⁶. For in Analysis we suppose (ὑποθέμενοι) the desired result to be already accomplished, and look for that (prior proposition) from which it results, and the again for the proposition leading to that, until, by tracing our steps backwards in this way, we meet with something already known or holding the rank of a first principle. F. M. CORNFORD. **Mathematics and dialectic in the Republic** vi-vii, 46. A tradução é nossa.

²⁷. Cf. F. M. CORNFORD. **Op. Cit.**, 47.

²⁸. Cf. Richard ROBINSON. **A análise na geometria grega**, 10.

Já o segundo argumento de Robinson contra a posição de Cornford alega que este último deixa de explicar vários textos importantes ao restringir suas observações apenas à análise teórica, mais apropriada à Lógica e à Metodologia, esquecendo a análise problemática, mais adequada à Geometria. Além disso, Robinson chama a atenção para o fato de que se as descrições do método são escassas, as exemplificações são numerosas, bastando, para verificar isso, consultar-se o Livro II de Arquimedes, **Sobre a esfera e o cilindro**, para se encontrar vários exemplos da análise empregada em proposições geométricas.

Robinson argumenta, ainda, que alguém poderia alegar, em favor de Cornford, espelhando-se, por exemplo, na demonstração de $N^2 + 2N + 1 = \frac{(N^2 + N)^2}{N^2}$ acima exposta, que na inferência de (1) para (2), o que ocorrera seria uma inferência de (1)+(i) para (2) e, assim, o inverso não seria de (2) para (1), mas de (2)+(i) para (1). Contra isto, porém, Robinson sugere que nós raciocinamos por *entinemas*, pois

consideramos A como consequência de B quando, na realidade, se segue de B+C, [uma vez que] C é um elemento antigo e permanece em nosso pensamento[...] ao passo que A e B são elementos novos; constituem os processos atualmente presentes em nosso pensamento²⁹.

Mas, acrescenta ainda Robinson, mesmo onde não haja uma inferência deste tipo, por exemplo, de (4) para (5), há sempre uma premissa maior subentendida, e sua presença torna a síntese diferente da análise.

A terceira objeção de Robinson à postura de Cornford diz respeito à relevância que Cornford atribui à presença de ἔξῃς na descrição de Pappus. Todavia, na passagem de

²⁹ . Richard ROBINSON. *A análise na geometria grega*. 12 e 13. Os termos intercalados são nossos.

Euclides, sustenta Robinson, Cornford é obrigado a atribuir o mesmo significado a ἀκολούθων, que atribuíra à passagem em Pappus, embora, em Euclides, o termo ἐξῆς já não ocorra. Mas, em favor de sua interpretação, Cornford alega que em Euclides encontra-se uma “abreviação” do que se acha em Pappus. Entretanto, pretendendo mostrar o contrasenso de uma afirmação deste tipo, Robinson, alega que *“de acordo com os historiadores, a passagem de Euclides, enquanto sucessão de conseqüências lógicas, pode ser traçada até Eudoxo ou, pelo menos, até Heirão, e ambos viveram antes de Pappus”*³⁰.

Uma outra objeção de Robinson a Cornford refere-se às observações deste último acerca do fato de que a implicação, se tomarmos o exemplo acima, ocorre apenas de (6) para (1), mas nunca de (1) para (6), ou seja, a análise não seria dedutiva, mas apenas a síntese. Com efeito, se isto ocorresse assim mesmo, seria possível que a linha (6) fosse falsa e a (1), verdadeira, uma vez que Aristóteles já nos ensinara que de premissas falsas podemos obter conclusões verdadeiras. Todavia, responde Robinson, admitir isto é admitir que um princípio pela análise só pode ser alcançado por um puro golpe de sorte. Além disso, a análise, segundo a interpretação tradicionalmente aceita, *“é uma cadeia de implicações necessárias qualquer que seja a direção tomada”*. Logo, *“Pappus estava correto em dizer que a falsidade de (6) acarretaria a falsidade de (1)”*. Portanto, a interpretação de Cornford estaria incorreta.

Com isto, Robinson pensava ter oferecido razões suficientes para recuperar, de uma vez por todas, a interpretação tradicionalmente aceita. Todavia, em 1958, Gulley apresenta uma outra interpretação do método de análise e síntese, diferindo da de Cornford e da de Robinson. Logo, também da tradicionalmente aceita³¹.

³⁰ . Richard ROBINSON. *A análise na geometria grega*, 14.

³¹ . O artigo de GULLEY, *A análise geométrica grega* apareceu originalmente em *Phronesis* 3(1958), pp. 1-14, mas nos serviremos, aqui, da tradução de Roberto Lima de Souza que se encontra nos *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 4(1983), pp. 16-27.

Segundo Gulley, tanto Robinson, que sai em defesa da interpretação tradicionalmente aceita, quanto Cornford, de certo modo, têm razões em ver o que vêem no que diz respeito a dedutividade ou não da análise, uma vez que Pappus oferece-nos duas concepções de análise como se elas fossem consistentes entre si. A primeira seria descrita como: “(I) um movimento ascendente na direção de proposições antecedentes, das quais se segue um pressuposto inicial” e “(II) um movimento descendente de dedução, a partir de um pressuposto inicial”³².

Todavia, Gulley observa que é justamente este pressuposto, de que as duas descrições da análise feita por Pappus seriam consistentes entre si, que leva Robinson e Cornford a não perceberem que os grandes geômetras gregos faziam uso tanto de uma análise dedutiva quanto de uma análise não-dedutiva.

Para comprovar sua interpretação, Gulley analisa exaustivamente a origem do termo ἀνάλυσις (análise) e chega à conclusão de que embora tenha sido Platão, como nos relata Diógenes³³ e Proclus³⁴, o primeiro a fazer uso da análise³⁵, será somente com Aristóteles que este termo terá lugar.

Em diversas passagens ele [Aristóteles] indica claramente o método que era reconhecido, em seu tempo, como análise geométrica; o que isso implica é que tal método fora inicialmente formulado pelos geômetras. Ao mesmo tempo essas passagens confirmam o ponto de vista de que a tradição seguida por Pappus na sua descrição (I) do método de análise é digna de confiança³⁶.

³². Norman GULLEY. *A análise geométrica grega*, 16.

³³. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, III, 24.

³⁴. In *Eucl.*, 211, 18-23.

³⁵. GULLEY cita o *Menão*, 86 e - 87 b.

³⁶. Norman GULLEY. *A análise geométrica grega*, 21. Ele está aludindo à *Ética a Nicômaco*, 1112 b, 15 - 28.

Resta, então, agora, examinar a descrição (II) de Pappus, uma vez que *“Aristóteles esclarece que as implicações não são recíprocas, e que apenas a síntese ou demonstração é dedutiva”*³⁷.

Para isso, Gulley recorre mais uma vez aos relatos dos antigos. Alega, em primeiro plano, que Aristóteles afirmara, nos **Analíticos Posteriores**, 78 a, que as proposições matemáticas são mais comumente conversíveis do que as proposições dialéticas e que isto tornaria a análise mais fácil nas matemáticas. Por outras palavras,

*quando premissas e conclusões são recíprocas, então, se a partir de certas premissas se pode encontrar uma conclusão que se sabe verdadeira, é possível raciocinar retrospectivamente para a verdade das premissas; mas quando não houver tal reciprocidade, então o fato de se encontrar uma conclusão verdadeira a partir de certas premissas não se permite inferir a verdade destas últimas*³⁸.

Quanto à facilidade da análise no âmbito da Geometria em detrimento de sua aplicação no seio da dialética, Gulley recorre a Themistius e a Filopono para explicar que a distinção entre análise geométrica e análise dialética *“não reside na direção, mas entre a simplicidade e a complexidade dos campos de investigação”*³⁹.

Em face disso, Gulley termina por concluir que, e isto se constitui na terceira interpretação da análise, Pappus apresenta não uma, mas duas formas de análise: uma ascendente e não-dedutiva e uma descendente e dedutiva, aplicável, esta última, apenas quando as proposições são completamente conversíveis. Assim, segundo Gulley, Pappus teria sido inconsistente em seu relato ao supor que os dois tipos de análise pudessem ser inteiramente compatíveis.

³⁷. Norman GULLEY. **A análise geométrica grega**, 22.

³⁸. Norman GULLEY. **A análise geométrica grega**, 24.

³⁹. Norman GULLEY. **Op. cit.**, 25.

Entretanto, em 1976, Hintikka e Remes, em um artigo conjunto, **A análise geométrica grega e a lógica moderna**⁴⁰ oferecem-nos uma série de observações que pretendem salvar o relato de Pappus da acusação de inconsistência que Gulley alude. Tais observações centram-se, particularmente, em três pontos: na questão direcional da análise, na abordagem lógica do sistema analítico e no caráter heurístico da análise.

No que diz respeito à questão direcional da análise, embora considerem-na irrelevante, por ter ofuscado o caráter heurístico do método, Hintikka e Remes chamam a atenção para o fato de que ἀκλούθων jamais fora empregado por Pappus para descrever as relações que se estabelecem no movimento que parte das premissas para a conclusão, uma vez que, para este caso, reserva-lhe os termos ἀπόδειξις, ἐπόμενα ou συμβαίνειν. Além disso, Hintikka e Remes sugerem que a melhor tradução para a passagem τὰ ἀκολουούθα não é “conseqüências”, nem “sucessão de passos subseqüentes”, mas “concomitantes”, uma vez que “concomitância” traduz uma inter-relação: “o que vai juntamente com”.

Contudo, a respeito da dedutividade ou não da análise, uma objeção pode ser levantada a esta posição a partir do final do relato de Pappus: “*se o que é alcançado é algo que se admite como falso, o que se procura é igualmente falso. [...] Mas, se chegarmos a algo que se admite como impossível, o problema será também impossível*”. Ora, esta passagem parece sugerir que, para Pappus, uma vez admitida a verdade ou a possibilidade do que se assume como verdadeiro, o caminho percorrido em busca das premissas ou das partes da figura seria, de fato, mediante conseqüências lógicas.

Mas a prática matemática de Pappus e de outros matemáticos antigos sugere que a análise procede das premissas às conclusões e não o inverso, divergindo, assim, com a

⁴⁰ . Este artigo apareceu originalmente in: COHEN, R. S. et al (Orgs.). **Essays in memory of Imre Lakatos**. Dordrecht, Reidel, 1976. pp. 253 -76. Aqui, porém, servir-nos-emos da tradução de Walter Carnielli.

descrição da análise como parece sugerir o relato acima citado, o qual teria levado Gulley a formular sua proposição (II).

Entretanto, esta questão, pela proposta de Hintikka e Remes, será melhor compreendida apenas quando tornarmos explícito o papel das deduções e construções auxiliares que, por sua vez, iluminarão o caráter heurístico da análise. Convém, porém, antes de dedicarmos algumas linhas a esta questão, determo-nos um pouco para examinar a estrutura lógica do sistema analítico à luz da dedução natural desenvolvida por Gentzen em 1934⁴¹.

Apropriando-se da concepção instancial, Hintikka e Remes propõem que a análise seja compreendida como análise de figura. Ora, isto significa que o verdadeiro objeto da análise geométrica não é a passagem dedutiva dos axiomas à proposição a ser provada, no caso da análise proposicional, tampouco para as construções que se pretende executar, no caso da análise problemática, mas, diferentemente, a *“figura geométrica em relação à qual se busca provar (no caso da análise teórica) a proposição desejada ou se exemplificar (no caso da análise problemática) os diversos passos que conduzem à construção pretendida”*⁴². Por outras palavras, o que é relevante

*não é tanto saber se estamos extraindo conclusões de B ou procurando descobrir premissas a partir das quais, juntamente com A, B possa ser inferido, mas o fato de que a força lógica de B — o que ele diz de certos tipos de configurações geométricas — é também levado em conta para a realização desta tarefa*⁴³.

⁴¹. Com efeito, como todos sabem, a dedução natural é, dentre tantas outras, uma sistematização da lógica elementar, onde um conjunto de regras de inferência possibilita a derivação. Nela não há axiomas, não obstante Kleene, em 1952, ter apresentado uma axiomatização da dedução natural.

⁴². R. Lima de SOUZA. *Sobre o problema da interpretação do método de análise*, 140 - 41.

⁴³. R. L. de SOUZA. *Op. Cit.*, 142.

Com efeito, era fato corriqueiro, entre os analistas, iniciar uma prova ou uma construção por uma *ek-thésis*⁴⁴, “uma exposição ou explicitação do teorema geral a ser provado”⁴⁵ para, baseando-se nisto, alcançar a explicitação restante do argumento. Ora, é exatamente a instanciação, em termos de lógica moderna, que assume o papel da *ek-thésis*, pois, ali, as variáveis livres irão representar os objetos matemáticos, aos quais o teorema se refere, cuja ilustração encontra-se na figura em foco.

Feitas estas considerações iniciais, convém, à guisa de ilustração de uma interpretação instancial, tomarmos o exemplo mais usual utilizado pelos estudiosos da análise, a proposição 1.15 dos *Elementos* de Euclides: Prop. 1.15: Se duas retas se cortam, então elas formam ângulos iguais opostos pelo vértice⁴⁶.

Assumamos a seguinte interpretação:

D (domínio) - conjunto de retas e ângulos.

C^2 - a reta 1 corta a reta 2.

F^3 - as retas 1 e 2 formam o ângulo 3.

O^2 - o ângulo 1 é oposto pelo vértice ao ângulo 2.

= - “é igual a”.

x_n - variáveis, onde $n \in \mathbb{N}$, conjunto dos números naturais.

Traduzindo a proposição 1.15 em termos da linguagem acima definida, temos:

$$(x_1) \dots (x_2) ((C^2(x_1, x_2) \ \& \ (F^3(x_1, x_2, x_3) \ \& \ F^3(x_1, x_2, x_4) \ \& \ F^3(x_1, x_2, x_5) \ \& \ F^3(x_1, x_2, x_6)) \ \& \ (O^2(x_3, x_4) \ \& \ O^2(x_5, x_6))) \rightarrow ((x_3 = x_4) \ \& \ (x_5 = x_6)))$$

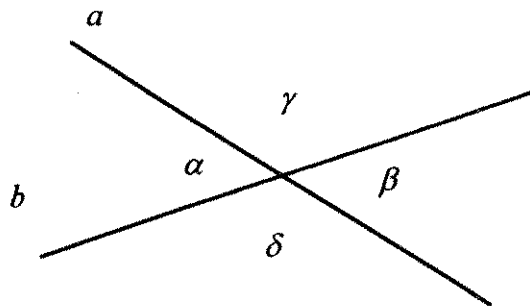
⁴⁴. $\epsilon\kappa$ - indica movimento contínuo, numa sucessão, com dependência da origem. $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ - exposição ou posição assumida e defendida. Logo, $\epsilon\kappa$ - $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ significaria, pois, “movimento contínuo sem perder de vista os dados fornecidos pela tese inicial”.

⁴⁵. R. L. de SOUZA. Sobre o problema da interpretação do método de análise, 141.

⁴⁶. Aqui, literalmente, apossaremo-nos da exposição de Souza.

Esta formulação, porém, assume a forma de: $(x_1)...(x_n) (A(x_1,...x_n) \rightarrow B(x_1,...x_n))$, ou, ainda, simplesmente, $A \rightarrow B$. Agora, se instanciarmos a proposição 1.15, teremos: $(C^2(a,b) \& F^3(a,b,\alpha) \& F^3(a,b,\beta) \& F^3(a,b,\gamma) \& F^3(a,b,\delta)) \& (O^2(\alpha,\beta) \& O^2(\gamma,\delta)) \rightarrow ((\alpha=\beta) \& (\gamma=\delta))$, onde $x_1=a$, $x_2=b$, $x_3=\alpha$, $x_4=\beta$, $x_5=\gamma$, $x_6=\delta$.

Por outras palavras, $C^2(a,b)$ diz que a reta $\underline{a}$ e a reta $\underline{b}$ se cortam; $F^3(a,b,\alpha)$, que as retas $\underline{a}$ e $\underline{b}$ formam o ângulo α ; $F^3(a,b,\beta)$, que $\underline{a}$ e $\underline{b}$ formam o ângulo β ; $F^3(a,b,\gamma)$, que as retas $\underline{a}$ e $\underline{b}$ formam o ângulo γ ; $F^3(a,b,\delta)$, que $\underline{a}$ e $\underline{b}$ formam o ângulo δ ; $O^2(\alpha,\beta)$ afirma que o ângulo α e o ângulo β são opostos pelo vértice; $O^2(\gamma,\delta)$, que γ e δ são ângulos opostos pelo vértice. Assim, a parte A da implicação acima pode ser facilmente visualizada na figura abaixo que a representa:



Vamos, agora, à prova da proposição 1.15, segundo a interpretação instancial. Sabemos que a nossa parte B da implicação, $\alpha=\beta$ e $\gamma=\delta$, é o ponto onde devemos chegar. Mas, a análise nos aconselha que devemos tomá-la como ponto de partida de nossa investigação. Assim, temos:

Análise:

1. $(\alpha=\beta) \& (\gamma=\delta)$ - assumido como verdadeiro.
2. $(\alpha+\gamma) = (\beta+\gamma)$ - 1., Sep./ ax.2 dos *Elementos* (se quantidade iguais são adicionadas a quantidades iguais, os resultados obtidos permanecem iguais).
3. $(\delta+\beta) = (\gamma+\beta)$ - 1., Sep/ ax.2.

4. $(\alpha+\gamma) = (\beta+\gamma) = 180^\circ$ - Prop. 1.13 (Se uma linha reta forma com outra dois ângulos, eles serão iguais a dois retos ou sua soma será igual a dois ângulos retos).

5. $(\delta+\beta) = (\gamma+\beta) = 180^\circ$ - Prop. 1.13.

6. $((\alpha+\gamma) = (\beta+\gamma)) \& ((\delta+\beta) = (\gamma+\beta))$ - 4., 5./ conjunção.

Uma vez tendo atingido 6, que é garantida pela prep. 1.13, alcançamos o fim da análise. Convém, então, iniciarmos, agora, a síntese:

Síntese:

1. $((\alpha+\gamma) = (\beta+\gamma)) \& ((\delta+\beta) = (\gamma+\beta))$ - ax.1 (Coisas iguais a uma terceira são iguais entre si)

2. $(\alpha+\gamma) = (\beta+\gamma)$ - 1./Separação.

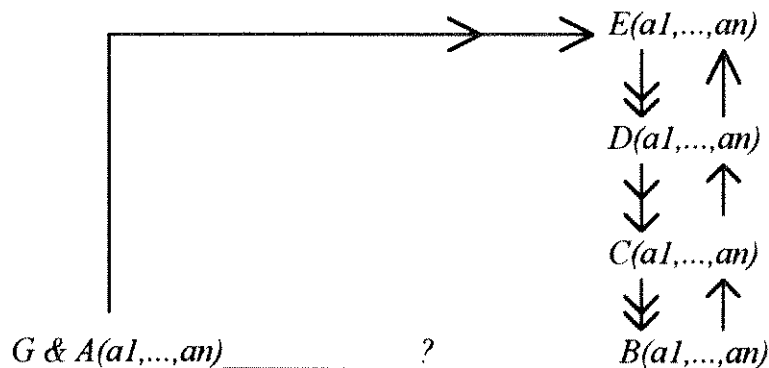
3. $(\delta+\beta) = (\gamma+\beta)$ - 1./Sep.

4. $(\alpha=\beta)$ - 2./ax.3 (Quant. iguais subtraídas de quant. iguais, os resultados são iguais).

5. $(\delta=\gamma)$ - 3./ax.3.

6. $(\alpha=\beta) \& (\delta=\gamma)$ - 4. e 5./Conj.

Esta ilustração permite-nos esquematizar a estrutura lógica do sistema analítico do seguinte modo:



Assim, a partir de uma conjunção de axiomas, proposições e teoremas independentemente provados, G , e da parte A da implicação, procuramos lançar alguma luz sobre a parte B , assumida inicialmente como verdadeira. Deste modo, a busca de um princípio, no caso a prop. 1.13, executada pela análise, representada pelas setas simples, que

indicam concomitância, sempre esteve atenta às informações contidas em *A* e em *G*. Já as setas duplas, indicam as conseqüências lógicas que se esperava estabelecer na síntese. *“Podemos dizer, então, que as provas obtidas pelo antigo método analítico eram essencialmente o que os modernos lógicos chamam de provas por dedução natural”*⁴⁷.

Todavia, estas nuances só serão devidamente esclarecidas quando do tratamento heurístico do método, em que as deduções e construções auxiliares representarão papel imprescindível. Mas, antes de passarmos adiante, convém alertarmos que Hintikka e Remes, embora partilhem da tese de que o movimento ascendente é típico da análise, é possível, defendem eles, que, em face das informações que se dispõe sobre o antecedente, a *ek-thésis*, na prática se converte num movimento ascendente e descendente. Isto, aliás, explicaria por que, em sua prática matemática, Pappus e outros matemáticos antigos pareciam estar contradizendo a descrição da análise, enquanto movimento ascendente.

Com efeito, a abordagem que faremos agora não só procurará explicitar isto, mas também ilustrar a heurística da análise que será desenvolvida por meio de deduções e construções auxiliares.

Poderíamos tomar uma proposição qualquer para ilustração do tratamento heurístico do método e trabalhá-lo em termos de dedução natural, mas, visto que a Geometria no tempo de Platão e de Pappus já contava com um bom número de teoremas e proposições devidamente assentadas, convém, para facilitar o caráter de semelhança entre Lógica e Geometria, tomarmos um sistema axiomatizado que consiga dar conta da dedução natural. Foi pensando assim que acompanhamos Souza, no qual nos apoiaremos aqui abertamente, na opção pelo sistema de Kleene.

⁴⁷. Roberto Lima de SOUZA. Sobre o problema da interpretação do método de análise, 147.

O sistema de Kleene, que Souza, acompanhando a linguagem usual na Lógica, chama de *K*, conta com dez esquemas de axiomas e uma única regra de derivação, a saber:

Axioma 1. $(A \rightarrow (B \rightarrow C))$

Axioma 2. $((A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow (A \rightarrow C)))$

Axioma 3. $((A \& B) \rightarrow A)$

Axioma 4. $((A \& B) \rightarrow B)$

Axioma 5. $(A \rightarrow ((B \rightarrow (A \& B)))$

Axioma 6. $(A \rightarrow (A \vee B))$

Axioma 7. $(B \rightarrow (A \vee B))$

Axioma 8. $((A \rightarrow C) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow ((A \vee B) \rightarrow C)))$

Axioma 9. $((A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow \sim B) \rightarrow \sim A))$

Axioma 10. $(\sim \sim A \rightarrow A)$

Modus Ponens: $(A \rightarrow B), A / B.$

Souza aconselha que, para se iniciar o tratamento explícito da heurística do método, devemos começar por uma dedução auxiliar, i.e., ao tomarmos, por exemplo, a proposição $(p \& (p \rightarrow q) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (s \& q)$, consideraremos a parte *A*, $(p \& (p \rightarrow q) \& (q \rightarrow s))$, enquanto antecedente, como hipótese; e daí desenvolveremos a dedução até obtermos a parte *B*, $(p \& q)$. Assim, temos:

1. $(p \& (p \rightarrow q) \& (q \rightarrow s))$ hip

2. $((p \& (p \rightarrow q) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (p \& (p \rightarrow q)))$ ax. 3

H 3. $p \& (p \rightarrow q)$ 1,2/MP

4. $(p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow p$ ax. 3

G 5. p 3,4/MP

6. $(p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q)$ ax. 4

F 7. $p \rightarrow q$ 3,6/MP

E 8. q 5,7/MP

9. $((p \& (\neg q) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (q \rightarrow s))$ ax. 4

D 10. $q \rightarrow s$ 6,9/MP

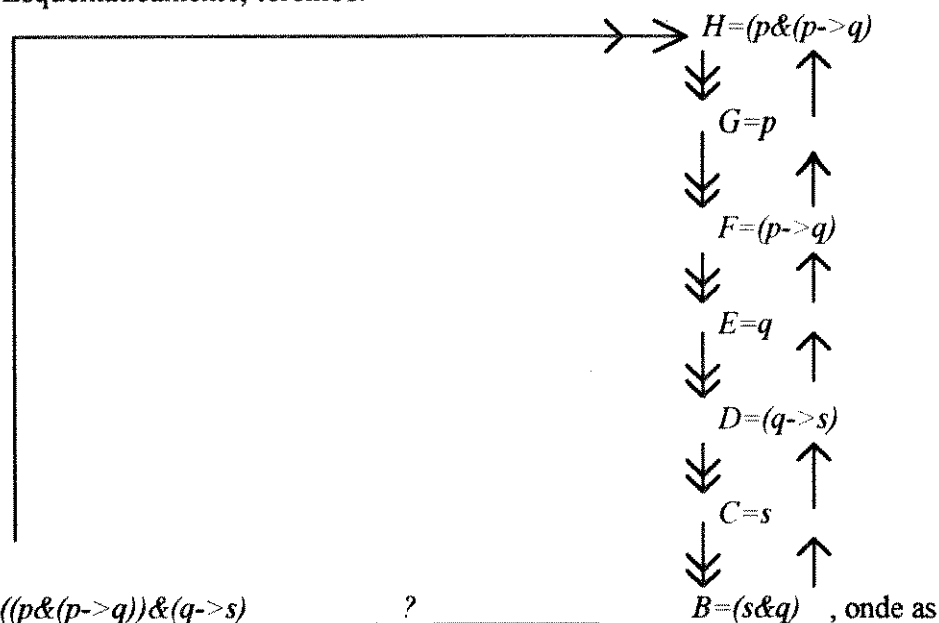
C 11. s 8,9/MP

12. $s \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))$ ax. 5

13. $q \rightarrow (s \& q)$ 11,12/MP

B 14. $s \& q$ 8,13/MP

Esquemáticamente, teremos:



letras de B a H representariam os passos da derivação a partir de A, numa possível utilização da Dedução Natural.

Feito isto, seguindo os passos de Souza, convém agora antepormos a hipótese inicial a cada linha da dedução, recebendo cada linha a mesma numeração acima, embora acrescida de um apóstrofo para distinguir os passos da Dedução Auxiliar (DA) acima desenvolvida. As justificativas de cada passo à direita de cada linha permanecem as mesmas da DA, exceto quando a nova construção tomar a forma de um axioma qualquer de K. Assim, onde uma linha da dedução for inteiramente contemplada por um axioma, postulado

ou teorema já provado de maneira independente, convém, por amor à concisão e por tornar-se obsoleta, que seja suprimida. Temos, então, o seguinte:

- 3'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (p \& (p \rightarrow q))$ ax. 3
- 4'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow p)$ ax. 3 da DA
- 5'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow p$ 3', 4'/MP
- 6'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q))$ ax. 4 da DA
- 7'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (p \rightarrow q)$ 3', 6'/MP
- 8'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow q$ 7', 5'/MP
- 9'. (suprimido por coincidir com 10')
- 10'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (q \rightarrow s)$ ax. 4
- 11'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow s$ 8', 10'/MP
- 12'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (s \rightarrow (q \rightarrow (s \& q)))$ ax. 5 da Dedução Natural (DA)
- 13'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))$ 12', 11'/MP
- 14'. $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (s \& q)$ 8', 13'/MP

A anteposição de A , a hipótese inicial, termina quando alcançamos 3', uma vez que se trata de um axioma do sistema assumido por nós e por 2' ter sido suprimido em função de 3' o contemplar. Assim, não é mesmo necessário que, no ato de se antepor a hipótese em seu devido lugar, se atinja o ponto de partida da DA.

Todavia, o trabalho executado até aqui necessita ser complementado, uma vez que, do passo 3' ao 14', existem várias lacunas a serem preenchidas e um número considerável de passos necessitando de uma justificativa cabal. Ora, preencher tais lacunas é papel das construções auxiliares. Nosso procedimento é, assim, espelhando-se no que até agora foi construído, elaborar a demonstração completa da proposição inicial. Convém, acompanhando o que faz Souza, adotarmos a seguinte convenção: onde surgir A^* , leia-se $(p \& (p \rightarrow p)) \& (q \rightarrow s)$. A seguir a prova de $\frac{}{K} ((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s)) \rightarrow (s \& q)$

- (3') 1. $A \rightarrow (p \& (p \rightarrow q))$ ax.3
 2. $(p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow p$ ax.3
 3. $((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow p) \rightarrow (A \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow p))$ ax.1
- (4') 4. $A \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow p)$ 2,3/MP
 5. $(A \rightarrow (p \rightarrow (p \& (p \rightarrow q))) \rightarrow ((A \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow p)) \rightarrow (A \rightarrow p)))$ ax.2
 6. $(A \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow p)) \rightarrow (A \rightarrow p)$ 1,5/MP
- (5') 7. $A \rightarrow p$ 4,6/MP
 8. $(p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q)$ ax.4
 9. $((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q)) \rightarrow (A \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q)))$ ax.1
- (6') 10. $A \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q))$ 8,9/MP
 11. $(A \rightarrow (p \& (p \rightarrow q))) \rightarrow ((A \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q))) \rightarrow (A \rightarrow (p \rightarrow q)))$ ax.2
 12. $(A \rightarrow ((p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q))) \rightarrow (A \rightarrow (p \rightarrow q))$ 1,11/MP
- (7') 13. $A \rightarrow (p \rightarrow q)$ 10,12/MP
 14. $(A \rightarrow p) \rightarrow ((A \rightarrow (p \rightarrow q)) \rightarrow (A \rightarrow q))$ ax.2
 15. $(A \rightarrow (p \rightarrow q)) \rightarrow (A \rightarrow q)$ 7,14/MP
- (8') 16. $A \rightarrow q$ 13,15/MP
- (10') 17. $A \rightarrow (q \rightarrow s)$ ax.4
 18. $(A \rightarrow q) \rightarrow ((A \rightarrow (q \rightarrow s)) \rightarrow (A \rightarrow s))$ ax.2
 19. $(A \rightarrow (q \rightarrow s)) \rightarrow (A \rightarrow s)$ 16,18/MP
- (11') 20. $A \rightarrow s$ 17,19/MP
 21. $s \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))$ ax.5
 22. $(s \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))) \rightarrow (A \rightarrow (s \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))))$ ax.1
- (12') 23. $A \rightarrow (s \rightarrow (q \rightarrow (s \& q)))$ 21,22/MP
 24. $(A \rightarrow s) \rightarrow ((A \rightarrow (s \rightarrow (q \rightarrow (s \& q)))) \rightarrow (A \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))))$ ax.2
 25. $(A \rightarrow (s \rightarrow (q \rightarrow (s \& q)))) \rightarrow (A \rightarrow (q \rightarrow (s \& q)))$ 20,24/MP
- (13') 26. $A \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))$ 23,25/MP
 27. $(A \rightarrow q) \rightarrow ((A \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))) \rightarrow (A \rightarrow (s \& q)))$ ax.2

28. $(A^* \rightarrow (q \rightarrow (s \& q))) \rightarrow (A^* \rightarrow (s \& q))$ 16,27/MP

(14') 29. $A^* \rightarrow (s \& q)$ 26,28/MP

Substituindo-se A^* por $((p \& (p \rightarrow q)) \& (q \rightarrow s))$ teremos no passo 29 a proposição que nos propomos demonstrar: $((p \& (p \rightarrow q)) \& (s \& q)) \rightarrow (s \& q)$.

Um procedimento deste quilate, por ser heurísticamente frutífero, desempenha relevante papel no tratamento de figuras ou construções mais complexas, uma vez que facilita a compreensão do problema à medida que permite vislumbrar passagens chaves que guiarão as eventuais construções auxiliares⁴⁸.

Em suma, o uso de deduções e construções auxiliares fornecem, segundo Hintikka e Remes, uma visualização geral do que se quer provar ou construir. Para que a força heurística do método seja, porém, concebida plenamente, convém se seguir os seguintes pontos abaixo:

(1) Elaborar uma dedução ou uma construção auxiliar, onde todos os dados do problema, contidos na sua enunciação, sejam considerados como hipóteses de trabalho e relevantes para sua construção.

(2) Antepor o antecedente, assumido na dedução ou construção auxiliar, como hipótese, em cada linha da dedução ou em cada passo da construção auxiliar já elaborada, observando-se, porém, que onde se obtiver um axioma ou teorema independentemente já provado, deve-se eliminar esta linha, optando-se pela que traz o axioma ou teorema. Geralmente, a linha a ser eliminada encontra-se contemplada na que lhe vem imediatamente a seguir.

⁴⁸. Não obstante a aplicabilidade de tal procedimento se estenda, de igual modo, tanto ao Cálculo dos Predicados, no seio da Lógica, quanto a construções de figuras, no âmbito da Geometria, cremos que a exemplificação acima é suficiente para ilustrar o ponto de vista que nos propomos trabalhar aqui.

(3) Alcançar o ponto de partida da dedução auxiliar não é necessário de ser buscado por (2).

(4) Procurar, após (3), preencher as lacunas que se apresentarem entre cada passo de (2), explicitando-se suas respectivas consequências lógicas.

Assim, para Hintikka e Remes, o desenvolvimento da Lógica teria ajudado, em muito, a compreensão de certas sutilezas que estariam subjacentes à prática dos grandes geômetras gregos. Estes pareciam, em suas respectivas práticas, que trabalhavam a análise como um movimento descendente, embora todo bom aluno de Geometria saiba muito bem que o movimento genuíno da análise seja o ascendente. Isto, então, parecia conduzir a uma certa discrepância entre a descrição que dispomos do método e sua execução. Todavia, a abordagem que Hintikka e Remes nos oferecem do método, à luz da Lógica modernamente desenvolvida, sugere que, em face do fato de se recorrer a construções e deduções auxiliares, a análise pode, em certo sentido, ocorrer tanto de modo ascendente quanto de modo descendente, uma vez que, por levar em conta a força dos recursos de uma teoria dedutiva, axiomatizada ou não, e dos dados do problema, permite vislumbrar o todo da demonstração a se fazer ou da figura a se construir. Isto, aliás, livraria Pappus da acusação de inconsistência que lhe atribui Gulley.

Entretanto, continuam Hintikka e Remes, por não disporem de uma lógica tão desenvolvida quanto a nossa, os geômetras gregos lançavam mão da síntese, enquanto procedimento descendente e dedutivo que serviria de complemento ao trabalho ascendentemente desenvolvido pela análise. Por isso, tal método não deve ser adequadamente denominado apenas de “análise”, mas de “análise-síntese”.

Eis, pois, em linhas gerais, uma pequena mostra das dificuldades que campeiam as principais interpretações do método geométrico grego de análise-síntese. Não obstante isto,

porém, devemos ter claro que a análise é um procedimento ascendente e não-dedutivo, embora, por se servir de uma *ek-thésis*, não seja um processo cego como pretendia Robinson, caso ela não fosse dedutivo, tampouco indutivo, no sentido da “simples enumeração”, como muitos conjecturam, embora possa sê-lo no sentido de “ir em buscar de um princípio”, como entendiam, aliás, os gregos. Ora, no campo das matemáticas, tal princípio seria um axioma, um postulado ou uma proposição convertida em teorema mediante uma prova independente. Sendo assim, a análise não pode ser caracterizada como indutiva, no sentido da “simples enumeração”, posto que uma proposição que motiva a busca de um princípio que a garanta, uma vez obtida esta garantia, passa a se enquadrar na classe dos primeiros princípios, não indo, portanto, tal movimento do particular a um princípio mais geral, mas apenas de um, digamos, pseudoprincípio, por não se achar ainda devidamente assentado, a um princípio já estabelecido nos preceitos do sistema em que se trabalha.

Aliás, a demonstração por absurdo nada mais é do que um caso particular do método acima descrito. Vamos a um exemplo:

Seja o sofista um homem que tudo sabe
Ora, o homem não pode saber tudo
Logo, o sofista não sabe tudo

Esquemáticamente, temos, então: $A \rightarrow \beta$
 $\frac{\sim \beta}{\sim A}$

Em face disso, a análise, por si só, não é suficiente, necessitando, como já foi dito acima, do concurso da síntese para obter a garantia definitiva de suas “concomitâncias”. Daí ser sempre acompanhada de uma síntese que a complementa e lhe empresta um caráter de demonstração ou de construção rigorosa.

1.3. Geometria e Dialética em Platão.

No início do Livro VII da **República**, logo após a alegoria da caverna, Platão, procurando explicitar os preceitos para uma educação adequada ao filósofo, estabelece que antes do candidato a filósofo ser introduzido nos cânones da dialética é necessário que a ele seja ensinado a cultivar as matemáticas. A Aritmética deve vir em primeiro plano, posto que, tratando do cálculo e do número, sem se preocupar se este existe ou não no mundo das coisas, e, por conduzir à verdade, ajudará o guerreiro nas táticas de guerra e o filósofo, na busca da essência⁴⁹.

Entretanto, alguns problemas da Aritmética, os incomensuráveis por exemplo, como já mencionamos acima, só obtinham uma solução considerada satisfatória no seio da Geometria. Isto, por si só, já colocava a Geometria num plano superior ao da Aritmética. Além disso, a Aritmética, até então desenvolvida, requeria um grau de abstração menor do que o da Geometria. Ora, numa educação adequada, em que é necessário forjar a habilidade de se tratar com o abstrato, deve-se seguir um caminho gradativamente ascendente, sem se saltar instâncias consideradas relevantes. Logo, a Aritmética se apresentava como propedêutica ao estudo da Geometria. Em consequência, a Geometria surge como a segunda ciência a ser colocada no programa educacional do candidato a filósofo⁵⁰.

Mas, enquanto a Aritmética foi extremamente útil tanto ao guerreiro quanto ao filósofo, a Geometria apresenta-se como algo diferente, pois para os objetivos das estratégias militares bastam o estudo do cálculo e de uma pequena parte da Geometria. Porém, para o filósofo, enquanto alguém que pretende ultrapassar o âmbito das grotescas

⁴⁹ . Cf. PLATÃO. **República**, 525 a.

⁵⁰ . Cf. PLATÃO. **República**, 527 c.

figuras e que se preocupa somente com aquilo que permanece, a Geometria é algo que deve ser levada mais a sério, se quiser aprender a elevar o pensamento às alturas⁵¹.

Contudo, a Geometria até aqui considerada, devemos lembrar, diz respeito apenas à Geometria Plana. Convém, agora, uma vez que nos encontramos numa permanente busca das essências e estamos prestes a mergulhar na Astronomia, determo-nos um pouco no âmbito da Estereometria ou Geometria Espacial ou dos Sólidos, cujo problema crucial, na época de Platão, fora a duplicação do cubo, também conhecido como o *Problema de Delos*⁵². Ora, a Geometria Espacial, embora não formasse ainda um corpo científico devidamente assentado⁵³, deve vir, enquanto estudo metódico da dimensão da profundidade, posterior à Geometria Plana, como prolongamento desta, e anterior à Astronomia, enquanto propedêutica ao estudo dos corpos celestes. Assim, a Estereometria surge como a terceira disciplina na formação do filósofo⁵⁴.

A Astronomia, por sua vez, é a ciência que “*força todas almas a olhar para cima*” não simplesmente com os olhos, mas com o pensamento, posto que o que é visível no céu não é o que há de mais belo, verdadeiro e perfeito, uma vez que este só é acessível à inteligência⁵⁵.

Ora, todas estas ciências são propedêuticas ao estudo da dialética não no sentido erístico, mas no de articulação dos conceitos em busca da forma suprema do Bem, limite máximo da razão e do inteligível e meta suprema que o verdadeiro filósofo almeja alcançar.

⁵¹. Cf. PLATÃO. *República*, 526 d - 527 b.

⁵². Conta-se que um oráculo havia enunciado que para aplacar a fúria da peste que assolava Delos, dever-se-iam duplicar as dimensões do altar que era de forma cúbica. Recorreu-se, então, aos geômetras da Academia: Arquita de Tarento encontrou uma solução e Eudoxo de Cnidos, outra. Ver M. R. COHEN & I. E. DRABKIN. *An source book in greek science*, 62 - 66.

⁵³. Cf. PLATÃO. *República*, 528 b.

⁵⁴. Cf. PLATÃO. *República*, 528 d - e.

⁵⁵. Cf. PLATÃO. *República*, 529 a - e.

Todavia, esta educação que visa alcançar o estágio dialético não ocorre fora do tempo. De fato, após cumprir os exercícios ginásticos obrigatórios, uma vez que a fadiga provocada pelos esforços físicos é inimiga dos estudos⁵⁶, o candidato a filósofo, já na faixa dos vinte anos de idade, deverá ser introduzido em certo tipo de estudos e observado se consegue ter uma visão de conjunto⁵⁷. Aos trinta anos, “*seleccionado dentre os já escolhidos*”, deverá ser capaz de ultrapassar o sensível, se embrenhar “*no inteligível e caminhar em direção ao Ser*”⁵⁸. Aos cinquenta anos, tendo atingido uma idade em que, de um lado, o vigor e as intempestividades da juventude já se encontram domados por uma atitude comedida, calcada na prudência, advinda tanto dos estudos quanto das experiências, e, de outro lado, já tenha superado o simples jogo de palavras, empregado por mero divertimento, é que deve iniciar-se seriamente no estudo da dialética.

Se levarmos isto a sério e o tomarmos como um espelho dos passos da educação que ocorria no seio da Academia, podemos compreender por que Aristóteles tomara a dialética numa acepção bastante diferente da de seu mestre. Ora, quando da morte de Platão em 347 a.C., Aristóteles contava com cerca de trinta e sete anos de idade. Idade adequada para se iniciar nas matemáticas, mas não ainda na dialética.

É sugestivo, igualmente e ainda neste sentido, que Aristóteles, não obstante faça várias alusões ao **Timeu** de Platão, onde a Astronomia é objeto de considerações, coloque a **República** num certo esquecimento. De fato, quando trata da justiça na *Retórica* e na *Ética a Nicômaco V*, nada menciona a respeito da definição de justiça tal como se encontra na **República**: cada um tratando apenas dos seus próprios negócios.

⁵⁶. Cf. PLATÃO. **República**, 537 b.

⁵⁷. Cf. PLATÃO. **República**, 537 b - c.

⁵⁸. PLATÃO. **República**, 537 d.

Não obstante isto, as observações acima não devem ser tomadas como provas cabais de que Aristóteles não pôde compreender devidamente o que fora a dialética para Platão. Podemos, no entanto, conjecturar que, se de fato naquela passagem da **República** Platão estava mesmo a descrever os passos da educação que ocorria no âmbito da Academia, o que é, aliás, provável, Aristóteles apenas chegara a aprender com seu mestre a superar a instância do sensível e a se colocar no seio do entendimento em direção ao ser, mas que, sob a direção pessoal de Platão, não conseguira vislumbrar o Bem⁵⁹. Em consequência, isto explicaria por que Aristóteles tivera uma concepção de dialética tão diferente da de Platão.

No final do Livro VI da **República**, após lançar mão de metáforas para um paralelo entre a luz do Sol e a função iluminativa que o Bem, uma vez contemplado, pode trazer ao filósofo, Platão introduz um paralelo entre o método geométrico e o método dialético. E, para isso, defende que tais métodos seccionam a alma, levando uma parte dela caminhar das hipóteses às conclusões, e a outra, das hipóteses, só como o auxílio das formas, ao princípio.

Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte de hipóteses, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com auxílio das formas⁶⁰.

Esta passagem é composta de dois momentos que se referem a duas instâncias diferentes. O primeiro deles, o que parte de hipóteses, utilizando-se de imagens-objetos que eram imitados, para a conclusão, diz respeito à Geometria, modelo de ciência devidamente assentado, onde as figuras imitam aquilo que se encontra na mente do geômetra: as formas

⁵⁹. Ver para uma discussão melhor desta questão tão delicada: G. RYLE. **Plato's progress**, 1 - 20.

⁶⁰. PLATÃO. **República**, 510 b.

geométricas perfeitas. Já no segundo momento, no que conduz das hipóteses ao princípio, servindo-se apenas de formas, Platão está se referindo à Filosofia que vem calcada na dialética.

Assim é que quando Gláucon, a seguir, não o compreende, Platão faz Sócrates explicar que está, no primeiro momento, a falar da *diánoia*⁶¹, das matemáticas, mais particularmente da Geometria.

Sócrates: – Suponho que sabes que aqueles que se ocupam da Geometria, da Aritmética e ciências desse género, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Estas coisas dão-nos por sabidas, e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar conta disto a si mesmo nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos. E, partindo daí e analisando todas as fases, e tirando as consequências, atingem o ponto a cuja investigação se tinham abalançado.

Gláucon: – Isso sei-o, perfeitamente.

Sócrates: – Logo, sabes também que se servem de figuras visíveis e estabelecem acerca delas[sic!] os seus raciocínios, sem contudo pensarem nelas, mas naquilo com que se parecem; fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquela cuja imagem traçam, e do mesmo modo quanto às restantes figuras. Aquilo que eles modelam ou desenharam, de que existem as sombras e os reflexos na água, servem-se disso como se fossem imagens, procurando ver o que não pode ser visto, senão pelo pensamento. [...] Portanto, era isso que eu queria dizer com a classe do inteligível, que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens os próprios originais dos quais eram feitas as imagens pelos objetos da secção inferior, pois esses também, em comparação com as sombras, eram considerados e apreciados como mais claros⁶².

⁶¹ . Aquilo que se coloca entre (διάν) a inteligência (voûs) e a opinião (δόξα).

⁶² . PLATÃO. *República*, 510 c - 511 a.

Quanto ao segundo momento, Platão destaca, no método dialético, dois movimentos, um de natureza ascendente e outro, descendente. No primeiro, parte-se das hipóteses ao princípio, enquanto no segundo parte-se do princípio à conclusão almejada.

Sócrates: – Aprende então o que eu quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até aquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias⁶³.

À guisa de esclarecimento, convém abriremos um parêntese, aqui, antes de avançarmos, para nos deter no que Platão a chama de “hipóteses”. Segundo Cornford⁶⁴, Platão, como os matemáticos de sua época, emprega o termo “hipótese” em dois sentidos: (1) como algo suscetível de prova, mas assumido sem prova; e (2) como assunção da existência de coisas definidas. No caso (1), “hipótese” é tomada como ponto de partida, aceito por professor e aluno, de onde se iniciará uma demonstração. Aqui, seguindo um sentido amplo, “hipótese” se confunde com “premissa”. Já no caso (2), usando o termo no sentido estrito, “hipótese” se confunde com “axioma”, verdade indemonstrável que faz parte do sistema utilizado e serve de ponto de partida numa demonstração.

O sentido (2) de “hipótese”, Cornford faz Platão caracterizá-lo como sendo de uso corrente entre os matemáticos, posto que suas demonstrações partem de hipóteses para conclusão, tomando as hipóteses não só como ponto de partida, mas também enquanto princípios que garantiriam a demonstração. Já o sentido (1) de “hipótese”, Cornford atribui ao método dialético, uma vez que do ponto de partida, da hipótese assumida momentaneamente, deve-se, primeiro, subir, por um encadeamento de raciocínios, ao

⁶³. PLATÃO. *República*, 511 b - c. O grifo é nosso.

⁶⁴. F. M. CORNFORD. *Mathematics and dialectic in the Republic* vi - vii, 39 - 43.

princípio primeiro, garantia da demonstração, para depois dali descer até atingir a conclusão.

Observemos, ainda, que na citação imediatamente acima, Platão deixa transparecer que o movimento descendente, que parte do princípio à conclusão, é puramente dedutivo, uma vez que se dá mediante conseqüências lógicas, mas ele nada fala a respeito do movimento ascendente: se dedutivo, intuitivo ou, como preferem alguns, indutivo. Ora, as questões não são diferentes daquelas suscitadas acerca do método geométrico que tratamos na seção precedente. Mas isto, por si só, nos autorizaria a tomarmos a proposta de Hintikka e Remes ao método geométrico como algo adequado à devida solução da questão acima levantada a respeito do movimento ascendente do método filosófico? Haveria uma afinidade tamanha entre os dois métodos de que, guardando as devidas proporções, a solução para um também serviria para o outro? Ou melhor, haveria uma regra geral que garantisse que aquilo que é válido nas matemáticas seria também válido no âmbito de outras ciências e, mais particularmente, do método dialético? Questões deste tipo nos forçam examinar se havia, de fato, afinidade de Platão e da Academia com o método geométrico e, em caso afirmativo, obriga-nos traçarmos um paralelo entre os dois métodos, visando não só a devida compreensão da dialética e do papel da Geometria em Platão, mas também almejando alcançarmos uma proposta de solução para se elucidar qual a natureza do movimento ascendente no plano da dialética.

Segundo Diógenes Laércio, como já mencionamos acima, Platão fugira, após a morte de Sócrates, aos vinte e oito anos, de Atenas para Mégara e de lá para Cirene. Ali, Platão travara conhecimentos com o matemático Teodoro, antes mesmo de se encontrar com os pitagóricos ou de conviver com os sacerdotes egípcios, exímios matemáticos.

Diógenes afirma ainda que Platão teria sido o primeiro a ensinar a Leodamos de Tasso o método de investigação por meio da análise⁶⁵.

Aristóteles, a quem devemos dar crédito quando se refere às matemáticas, assinala, na *Ética a Nicômaco*, ao procurar justificar que não se delibera a respeito dos fins, mas dos meios, que os deliberadores

Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; e se por um só, examinam como será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro, que na ordem de descobrimento é o último.

Com efeito, a pessoa que delibera parece investigar e analisar da maneira que descrevemos, como se analisasse uma construção geométrica; [...] e o que vem em último lugar na ordem da análise parece ser primeiro na ordem da geração. E se chegarmos a uma impossibilidade renunciaremos à busca⁶⁶.

Aristóteles nos descreve a aplicação do método geométrico no campo da Medicina, da Eloquência e da Política, mas ele nada nos diz a respeito de sua aplicação no campo da Filosofia. Na primeira parte da citação, podemos perceber que ele está se referindo à análise nos moldes geométricos tal como a tratamos acima: assume-se o que se pretende provar e eleva-se até a um princípio que garanta a cadeia de razões. De fato, a segunda parte da citação acima se abre com Aristóteles confirmando que o procedimento que ele descreve se espelha no procedimento geométrico. Além disso, a passagem sugere fortemente que Aristóteles conhecia bem o método geométrico, posto que afirma que, após a análise, deve vir a síntese ou a “ordem da geração”. Aliás, a última frase da citação, se comparada à última parte do método geométrico, na descrição de Pappus, que aconselha que quando se chegar a uma impossibilidade a busca deve ser suspensa, afasta qualquer

⁶⁵ . Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, iii, 24.

⁶⁶ . ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, iii, 3, 1112 b, 15 - 26.

dúvida que, porventura, ainda pudesse existir a respeito do cultivo do método geométrico e de sua função propedêutica à devida compreensão da dialética.

Mas, onde Aristóteles teria aprendido estas coisas senão no seio da Academia? Aliás, é o próprio Aristóteles que nos confirma, numa passagem muito sugestiva, que os dois movimentos, um de natureza ascendente e outro, descendente, estavam freqüentemente em uso nos processos investigativos que ocorriam no seio da Academia.

Não percamos de vista, porém, que há uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles. O próprio Platão havia levantado esta questão, perguntando, como costumava dizer: “Nosso caminho parte dos princípios ou se dirigem para eles?” Há aí uma diferença, como há, num estádio, entre a reta que vai dos juizes ao ponto de retorno e o caminho de volta. Com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes: alguns para nós, outros na acepção absoluta da palavra. É de pressumir, pois, que devamos começar pelas coisas que nos são conhecidas, a nós⁶⁷.

Mas, se assim for, por que Platão no **Menão**, 86 e - 87 b, não fala senão de um movimento das provas matemáticas, justamente daquele que se serve de hipóteses para ir à conclusão? Ora, é sabido que os geômetras que partilhavam deste método o escondiam sob sete chaves. E é igualmente sabido que Platão conservava, no seio da Academia, um ensino secreto, que é possível que tenha recebido este nome pelo fato de, de um lado, observar rigidamente os parâmetros das idades dos educandos estabelecidos na **República**, e, por outro lado, por pretender manter uma certa aura de mistério em torno da Academia, em relação a quem a olhasse de fora. De qualquer modo, tudo leva a crer que o método geométrico era bem conhecido por aqueles que freqüentavam a escola de Platão.

⁶⁷. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, i, 4, 1095 a, 30 - 1095 b, 4. O grifo é nosso, mas as aspas são do próprio Aristóteles.

Todavia, ainda persiste uma questão: se é verdade que o método dialético se espelha no método geométrico, por que, então, é que este último é colocado, no final do Livro VI da **República**, numa instância inferior à da dialética? Em primeiro lugar, quando Platão se refere ao método geométrico ele parece não se referir a um método que seja composto da análise, procedimento de divisão em busca de um princípio, e da síntese, processo que segue o caminho inverso do percorrido pela análise até atingir a proposição ou construção que motivara a demonstração, mas de um método que segue apenas o caminho que vai das premissas à conclusão. Com efeito, com esta descrição oculta-se a parte mais rica do método: sua contribuição heurística. E é o próprio Platão quem afirma que as matemáticas constituem-se na melhor preparação à dialética:

Sócrates: — Julgo que o estudo metódico de todas estas ciências que analisámos, se atingir o que há de comum e aparentado entre elas e demonstrar as afinidades recíprocas, contribuirá para a finalidade que pretendemos, e o nosso esforço não será vão; caso contrário, será inútil.

Gláucon: — Profetizo o mesmo. Mas o trabalho a que te referes é uma coisa indigente, ó Sócrates!

Sócrates: — Referes-te ao trabalho preliminar, ou a qual? Ou não saberemos nós que tudo isso é prelúdio da ária que temos de aprender? Certamente não vais supor que os peritos nestes assuntos são dialéticos.

Gláucon: — Por Zeus que não, ...⁶⁸.

A “ária” a que Platão se refere não é outra senão a Dialética. A única, aliás, que deve ser chamada de ciência, uma vez que só ela tem por objeto o Ser, o em si, e só ela é capaz de ir ao princípio, pois

Quanto às artes, tais como a geometria e as ciências que lhe são afins, temos dito que elas têm alguma relação com o Ser; mas [...] o conhecimento que elas têm do Ser assemelha-se a um sonho, e lhes será sempre impossível ter uma visão real dele. [...]. Se lhe chamamos, então, “ciências”, não é senão em obediência ao uso

⁶⁸ . PLATÃO, **República**, vii, 531 c - e. O grifo é nosso.

*comum, mas outra devia, de fato, ser a sua denominação, mais clara do que a de "opinião" e mais obscura que a de "ciência"*⁶⁹.

Assim é que o método de análise-síntese, quando aplicado no âmbito da Geometria não atinge, de fato, um princípio primeiro, como reza a distinção feita naquela passagem, posto que está sendo aplicado simplesmente no campo da Geometria, ciências das possibilidades. Ora, em sua prática corrente o geômetra toma o triângulo em si não como algo a ser provado, mas como algo dado. Porém, o dialético deve, sempre que possível, se elevar a um princípio primeiro, garantia de certeza da cadeia de razões, visto que não apenas lhe viabilizará o tratamento das possibilidades, mas, principalmente, da realidade em si mesma. Sob este aspecto, aliás, o **Crátilo** lega-nos uma passagem bastante sugestiva. Ali, Platão faz Sócrates, rebatendo Crátilo, dizer que os números expressam quantidade e, o que lhes é pertinente, nem sempre é adequado ao que expressa qualidade⁷⁰.

Todavia, a nosso ver, é no **Banquete** e no **Sofista** que um procedimento semelhante à análise se processa mais nitidamente, embora no **Fedro** e no **Filebo** já se encontrem alusões a ele. No **Fedro**, tentando explicitar os passos de um discurso orgânico, Platão faz Sócrates explicar ao jovem Fedro os passos que obedeceram seus dois discursos, um censurando, e o outro elogiando o amor, ao contrário do que procedera Lísias. O primeiro passo seria propor uma definição e depois

dividir as idéias pelas as articulações naturais, sem decepar nenhum dos seus elementos [...] E assim como de um só corpo nascem membros duplos, que recebem o mesmo nome, o da direita e o da esquerda: do mesmo modo, nossos discursos consideraram como uma forma única a perturbação do espírito, depois de que um deles passou a dividir e subdividir a do lado esquerdo, sem parar de cortar [...] O outro nos levou para a loucura do lado direito [...] havendo descoberto nela uma espécie de amor divino [...] Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e

⁶⁹. PLATÃO. **República**, vii, 533 b - d.

⁷⁰. Cf. PLATÃO. **Crátilo**, 432 b.

aproximações. [...] E se encontro alguém que me afigura com aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, sigo-lhe o rastro como se um deus ele fosse. Quem for capaz de semelhante coisa — só Deus sabe se estou ou não com a razão — mas, até ao presente dou-lhe o nome de dialético⁷¹.

Já no início do **Filebo**, após ficar assentado que Filebo e Protarco irão mostrar que é o prazer que torna a vida humana feliz, contra Sócrates que defenderá que é a sabedoria e, se porventura for uma outra coisa, ganhará a disputa aquele que lhe for mais afim, Platão faz Sócrates expor a dificuldade de tratar tal problemática se não se dispuser de um método frutífero. De fato, o termo “prazer” abrange uma multiplicidade de prazeres de modo que, assim como preta e branca são cores que se opõem, os prazeres para alguém intemperante diferem e até mesmo se opõem aos prazeres para o temperante. É que, no plano dos gêneros, persiste a unidade; mas, no plano das espécies, as diversidades e adversidades se revelam. Eis, pois, o erro em que incorre Filebo: ao admitir que o prazer é bom, nesta generalização, inclui o agradável juntamente com o que é desagradável.

O primeiro preceito do método é verificar se a unidade em questão teve ou não nascimento e se é ou não perecível. Em caso negativo, a investigação não pode ocorrer. Todavia, se se verificar o contrário, que a unidade teve início e é suscetível de perecimento, então, e só então, o exame poderá ter procedimento. Neste caso, o segundo passo do método deve ser aplicado: procurar em todas as coisas sua forma peculiar. Nos passos seguintes, deve-se buscar se há duas, três ou mais formas peculiares até que, atingindo-se a forma elementar, conceba-se que ela é una e múltipla e de quantas espécies é composta esta sua multiplicidade. É necessário, pois, que se percorram os passos intermediários, evitando-se que a pressa leve o investigador a saltar do Uno à multiplicidade ou desta ao Uno.

O que eu digo é que quando tomamos qualquer unidade, não devemos olhar de imediato para a natureza do infinito, mas para

⁷¹. PLATÃO. **Fedro**, 265 e - 266 b.

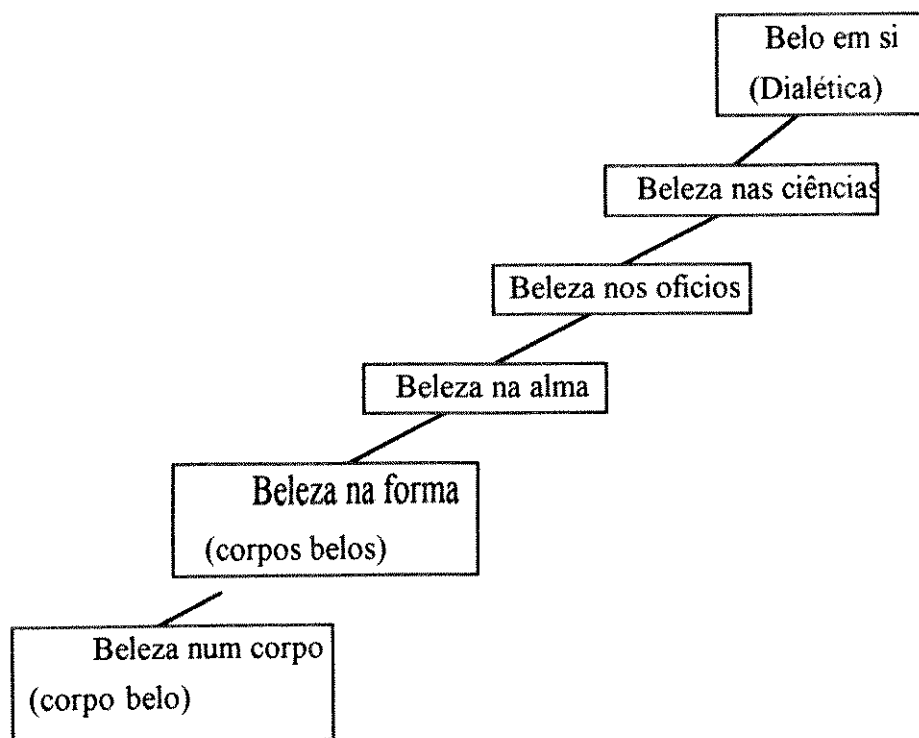
*algum número; e o contrário disso; sempre que formos obrigados a começar pelo infinito, nunca saltamos imediatamente para a unidade; esforcemo-nos, isso sim, para alcançar um número que em cada caso represente certa pluralidade, para chegar à unidade depois de passar pelo todo*⁷².

No **Banquete**, Sócrates discursa que, para se iniciar na perfeita contemplação do Belo, deve-se cumprir os passos que, gradativamente, levam a ele. Primeiramente, quando jovem, deve-se começar por dirigir a atenção a um único corpo belo e, daí, gerar belos discursos. O passo seguinte vem apoiado na compreensão de que a beleza de um corpo é aparentada com a beleza que está em qualquer outro corpo belo e, trocando-se o amor violento de um só corpo pelo o amor de todos os corpos belos, concebe-se que a beleza encontra-se na forma e não mais nas matérias que compõem os corpos. O terceiro passo é caracterizado pela compreensão de que a beleza que está nas almas é mais elevada do que a que se encontra nos corpos e que, por conseguinte, produz melhores e mais belos discursos do que os das fases anteriores. O quarto passo diz respeito à busca da beleza que se encontra nos ofícios e nas leis até que se seja capaz de conceber a beleza comum nestas artes. Já o quinto passo aconselha que, após se ultrapassar a beleza na esfera das artes e dos ofícios, a atenção deve se dirigir para o seio da ciência, a fim de que se veja também a beleza que ali reside.

Tendo, então, ultrapassado a experiência da beleza contida nos passos anteriores e introduzido-se na vastidão do belo, produzido magníficos discursos e refletido, em inesgotável amor à sabedoria, sobre o belo nas ciências, poderá ser capaz de contemplar uma certa ciência ímpar, cujo objeto é o Belo em si. Por outras palavras, quando tiver atingido o ápice dos graus do amor, deparar-se-á com o Belo, aquele que não nasce nem morre, nem cresce ou decresce, nem ora é belo nem ora não é, nem ora se assemelha a algo

⁷² . PLATÃO. **Filebo**, 18 a - b.

na terra ou no céu nem ora não. Aquele que não sofre nenhuma mudança e do qual os demais belos participam. Esquemáticamente, temos:



Em suma,

Eis, com efeito, o que consiste em proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que se servindo de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos belos ofícios para as belas ciências até que das belas ciências, que de nada mais é senão aquele próprio belo, e conheça, enfim, o que em si é belo⁷³.

O acesso ao belo inicia-se, pois, desde cedo, na visão e na atração que um corpo belo emite a um possível amante. Aqueles que, mergulhados neste tipo de amor, se contentam com o belo que ali reside e não sentem a necessidade de ascender na escala de valores do belo, por ignorância, vivem e morrem enganados de terem alcançado o Belo.

⁷³. PLATÃO. *Banquete*, 211 b - c.

Este, porém, só é acessível àqueles que dedicam sua vida à busca do conhecimento e, tendo ultrapassado a instância daquilo que costumamos chamar de “ciência”, iniciam-se na esfera da Ciência por excelência: a Dialética. O belo das instâncias anteriores, inclusive o das demais ciências, retém apenas um certo resquício do Belo, que só a Dialética é capaz de acessar. O belo dos degraus anteriores ao da Dialética não pertence ao Ser, mas a estágios do Ser. Este é objeto unicamente da Dialética. Por conseguinte, a Dialética é a única via humana de acesso ao Belo em si⁷⁴.

Já no **Sofista**, em busca de uma definição do sofista, Platão faz o estrangeiro da Eléia descrever um procedimento metodológico conhecido e de uso corrente na resolução de questões complexas. Tal procedimento consiste na divisão dicotômica do que se pretende demonstrar e, seguindo sempre sua parte direita, tomando o que há de comum com o objeto e excluindo-o do processo, avança-se até se obter o isolamento da natureza do objeto em questão⁷⁵.

Mas, eventualmente, alguém poderia objetar que esta é exatamente a passagem que a interpretação corrente da dialética em Platão se apóia para proferir a existência da dialética descendente e que, aqui, estamos usando-a para ilustrar um processo metodológico semelhante à análise, enquanto movimento de baixo para cima. Como, então, explicar isto? Uma resposta a esta indagação requer que voltemos ao próprio texto do **Sofista**.

Quando o estrangeiro aplica o “método” da divisão, a ordem em que tal “método” vem aplicado sugere, de fato, um movimento descendente. Todavia, devemos resistir a esta tentação. Com efeito, se observarmos de um modo mais atento, iremos compreender que o processo de exposição, costumeiramente percorrido de cima para baixo, poderá levar a mal-

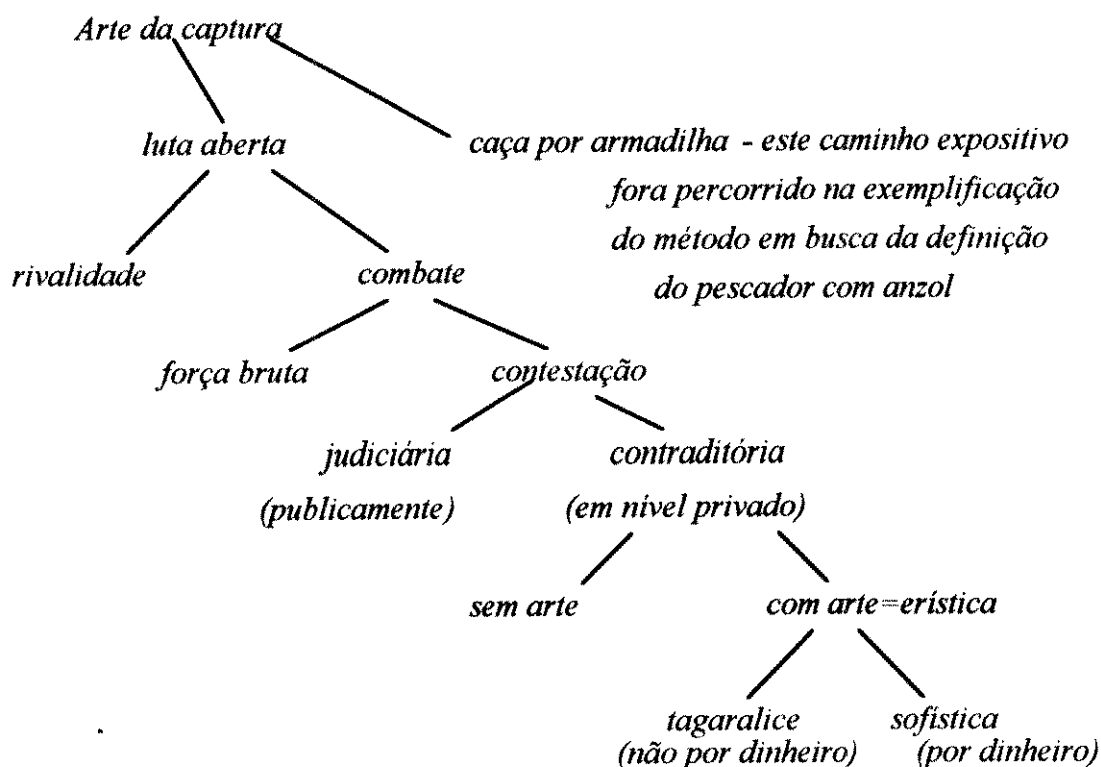
⁷⁴. Doravante, quando expressarmos o Belo, a Verdade, a Virtude, o Bem, a Justiça etc. com iniciais maiúsculas estaremos nos referindo ao em si, caso contrário, usaremos iniciais minúsculas.

⁷⁵. Cf. PLATÃO. **Sofista**, 264 e.

entendidos. De fato, embora a exposição da aplicação do “método” da divisão venha de cima para baixo, na ordem do caminhar heurístico, o seu desenvolvimento, se dará de baixo para cima. Deténhamo-nos um pouco na quarta definição do sofista para esclarecermos esta questão.

Platão tem sempre feito o estrangeiro, após a aplicação do “método” da divisão, refazer os passos para melhor fixar na mente e vislumbrar o caminho percorrido na obtenção da definição almejada. Contudo, após a quarta definição do sofista, enquanto erístico mercenário, o estrangeiro, diferentemente do que até então havia feito, empreende a revisão não na ordem da exposição, mas na ordem heurística ou, como dirá mais tarde Descartes, na ordem da descoberta.

Vejamos, primeiro, esquematicamente, o caminho percorrido não pelo pensamento, mas pela exposição do que se processara no pensamento, em busca, pela quarta vez, da definição do sofista.



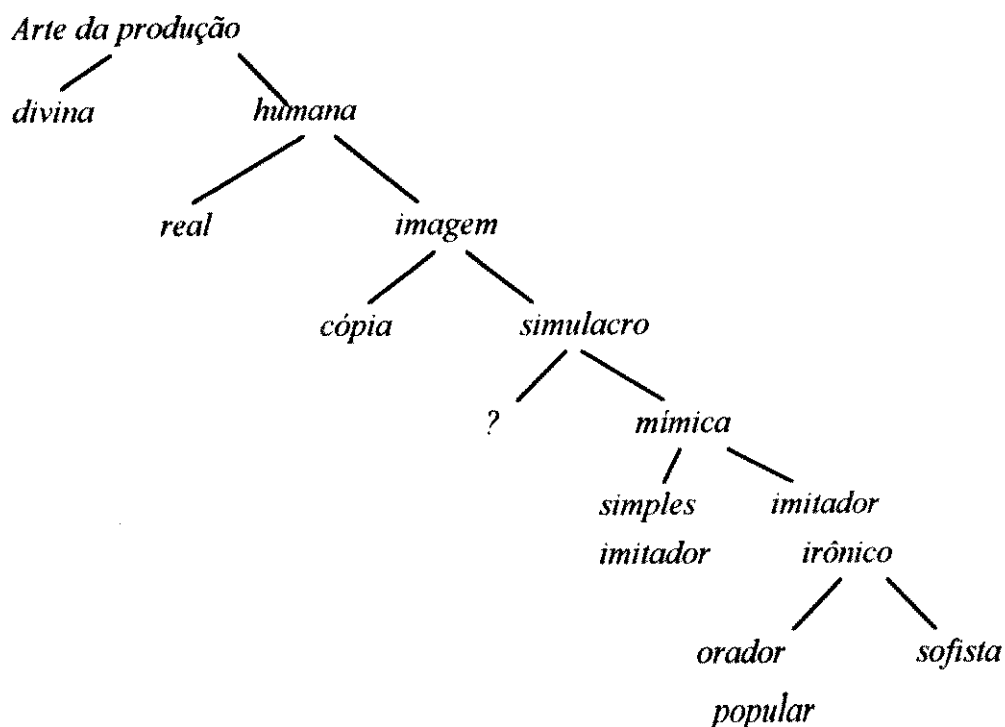
Passemos, agora, à revisão deste procedimento feito pelo estrangeiro, onde a ordem do pensamento é restaurada.

Assim, tão simplesmente como parece, o gênero que recebe dinheiro, na arte erística, da contradição, da contestação, do combate, da luta, da aquisição, é o que, segundo a presente definição, chamamos de sofista⁷⁶.

Tal revisão, pois, não segue o processo da exposição como fora feito até aqui. Além disso, se observarmos o termo “gênero”, poderemos compreender duas coisas. A primeira refere-se ao fato de que Platão não está tratando de indivíduos, mas de gêneros e, no mínimo, de espécies. Se é assim, e aí vem a segunda coisa, Platão não está lançando mão de qualquer multiplicidade de indivíduos para alcançar um princípio único, mas, movimentando-se na esfera dos gêneros, busca alcançar um outro que, pela natureza da cadeia de razões em questão, exerça o papel de gênero supremo e garanta a cadeia de razões feita de modo ascendente.

No final do **Sofista**, após ter percebido que as definições inicialmente ensaiadas não davam conta de um personagem tão escorregadio, vendo-se obrigado a tratar da natureza do erro, enquanto algo que participa tanto do ser quanto do não-ser, Platão faz o estrangeiro retornar à busca da definição do sofista. Este é apresentado como “*imitador de sábio*”. Esquemáticamente:

⁷⁶ . PLATÃO. **Sofista**, 226 a. O grifo é nosso.



E, para ilustrar mais uma vez a ordem do pensamento no processo de descoberta, o estrangeiro finaliza a obra recapitulando os passos que ascenderam ao sofista nesta última e definitiva definição:

Assim, esta arte de contradição que, pela parte irônica de uma arte fundada apenas na opinião, faz parte da mimética e, pelo gênero que produz os simulacros, se prende à arte de criar imagens, esta porção, não divina mas humana, da arte de produção que, possuindo o discurso por domínio próprio, através dele produz suas ilusões, eis aquilo de que podemos dizer “que é a raça e o sangue” do autêntico sofista⁷⁷.

No *Político*, porém, ao tomar a arte da tecedura para exame, enquanto recurso no qual se deveria espelhar para se compreender e se aplicar adequadamente o método dialético, Platão ilustra bem os dois movimentos que compõem tal método. Com efeito, a

⁷⁷. PLATÃO. *Sofista*, 268 c - d.

arte da tecedura é constituída por duas partes distintas, embora complementares, a saber, o cardar e o tecer propriamente dito, ou seja, o separar ou dividir e o unir. A primeira parte, que ilustra o processo de divisão, procede da lã até a obtenção do fio; a segunda, do fio ao tecido. Ora, o tecido, apesar de ser a lã inicialmente transformada em fio e entrelaçada posteriormente, não é a lã no seu estado inicial, mas algo mais. De modo que o objeto inicial da análise, que se constitui no ponto final da síntese, tendo esta última se processado, já não é o mesmo, mas algo mais. Assim, a arte da tecedura é adequadamente escolhida para servir de paradigma ao método dialético⁷⁸.

Entretanto, para nós, é no seio da Política que o exercício do método ocorre mais claramente. Mas, por ora, fiquemos por aqui, pois isto já faz parte das pretensões que os dois próximos capítulos almejam contemplar.

⁷⁸ . Cf. PLATÃO. **Político**, 282 b - c.

CAPÍTULO II

POLÍTICA E EDUCAÇÃO I

A Carta VII, considerada uma espécie de autobiografia de Platão, retrata-nos suas inclinações iniciais à política. Ora, sendo descendente de Sólon por parte de mãe, e a descendência paterna remontando até o deus Poisedon e vivendo num contexto em que a exigência ao engajamento político era primordial para as famílias livres e abastadas, é compreensível que Platão estivesse sendo, desde moço, preparado para exercer altos cargos políticos em Atenas. “*Quando moço, aconteceu comigo o que se dá com todos: firmei o propósito, tão logo me tornasse independente, de ingressar na política*”⁷⁹.

Durante o governo dos Trinta, com o qual conhecidos e parentes seus estavam envolvidos, Platão vê se aproximar a oportunidade de “*participar dos negócios públicos*”⁸⁰ e cria uma certa expectativa de uma solução para as injustiças praticadas na cidade. Não obstante terminasse por assistir várias arbitrariedades, dentre elas a de se enviar Sócrates para prender Leão de Salamínio e levá-lo à morte⁸¹, elas, porém, não conseguem remover Platão de suas pretensões políticas⁸². Aliás, nem mesmo quando o governo democrático força Sócrates à morte, Platão deixa de se inclinar à política, pois suas viagens à Sicília, em busca da realização dos seus sonhos, e suas obras mais volumosas não foram dedicadas a outro tema que não ao político.

Mas, tendo sido discípulo de Sócrates por quase dez anos, Platão aprendera dele que a moral precisa ser abordada à luz da Filosofia. Ora, naqueles tempos, a Ética não era ainda algo separável da Política. Por conseguinte, Platão compreendeu logo que a Política, para ser exercida dentro dos mais sublimes parâmetros da justiça, deveria ser fundada na Filosofia. Esta, por sua vez, porém, já tinha seus próprios problemas que precisavam de uma solução.

⁷⁹ . PLATÃO. Carta vii, 324 b - c.

⁸⁰ . Cf. PLATÃO. Carta vii, 324 d.

⁸¹ . Cf. PLATÃO. Carta vii, 325 a; Apologia, 32 c.

⁸² . Cf. PLATÃO. Carta vii, 325 b.

Sabe-se que as duas maiores obras de Platão, a **República** e as **Leis**, são os maiores testemunhos de seu esforço em lançar os alicerces de uma cidade justa. A primeira chegou até nós acabada, por seu próprio autor tê-la publicado em vida, mas a segunda, embora, ao que tudo indica, disponhamos dela integralmente, não corresponde, porém, ao um todo orgânico tal qual a primeira. Deter-nos-emos, aqui, na **República** e só em outro momento, no capítulo seguinte, dedicaremos algumas palavras às **Leis**.

Assim é que, em sua primeira tentativa de fundamentação da Política, Platão enfrenta, no **Menão**, os problemas gnosiológicos, no **Fédon**, reintroduz a necessidade de se crer numa alma imortal, enquanto condições preliminares ao devido assentamento da política na **República**.

2.1. O Paradoxo do Menão: dificuldades do pesquisar.

Segundo Diógenes Laércio, o **Menão** situa-se entre os diálogos de Platão considerados ginásticos, sob a égide de tentativo, na sexta tetralogia de Trasilos, ao lado do **Eutidemos**, **Górgias** e **Protágoras**⁸³, além de ser, provavelmente, o primeiro diálogo a divulgar a nova escola, cujo grande e rápido prestígio atraía muitos jovens e homens ilustres à Academia. Assim situado, o **Menão**, enquanto diálogo socrático, não obstante possa ser considerado um dos últimos, senão o último dos diálogos deste período, deixa transparecer a forte influência que Sócrates exercera sobre Platão, não obstante já possamos vislumbrar ali vários resquícios do que Platão irá desenvolver posteriormente.

O tema central do **Menão**, que não é nenhuma novidade, uma vez que já havia, de certo modo, sido tratado no **Protágoras**, é saber se a virtude pode ou não ser ensinada. Mas, por que Platão voltaria a abordar um tema que ele já havia considerado? Ora, devemos ter claro, primeiramente, que a virtude, no plano da esfera pública das cidades gregas, exercia papel extremamente relevante, posto que era ela que determinava a individualidade do homem livre e sua tarefa no seio da cidadania. Sob este aspecto, a virtude se converte no critério à luz do qual se escolhe os cabeças da *pólis*.

Em segundo lugar, Platão consegue pôr em discussão, ali, não uma determinada virtude, mas a Virtude em si, pois Platão distingue quatro virtudes capitais: a coragem, a prudência, a piedade e, a maior de todas elas, a justiça. E, em suas discussões, termina por identificar a carência de cada uma delas com a ignorância e, seu contrário, com a sabedoria, emprestando-lhes, assim, um fundo racional, ao mesmo tempo que as converte em objeto da Filosofia.

⁸³. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, iii, 59.

Às vezes, porém, o tema central de uma obra não se constitui no seu aspecto mais importante. Com efeito, não obstante o Menão tenha como tema central a discussão acerca da possibilidade do ensino da virtude e do que ela seja, seu ponto nevralgico encontra-se no paradoxo que ali reside.

Não obstante o paradoxo só apareça de modo explícito em 80 d-e, Platão parece já tê-lo em mente desde o início. Com efeito, se observarmos a conversa inicial entre Sócrates e Menão, encontraremos Sócrates expondo, em linhas gerais, um prelúdio ao paradoxo, recebendo de Menão a assertiva da impossibilidade de uma solução ao problema ora posto.

Sócrates: – E não sabendo o que é uma coisa, como queres que eu saiba como ela é? Ou acaso te parece possível que alguém, não sabendo quem é Menão, possa não obstante saber como ele é, se belo ou rico, se é nobre ou não? Achas que isso seria possível?

*Menão: – Não*⁸⁴.

Mais abaixo, porém, após Sócrates haver mostrado a fragilidade de mais uma definição da virtude apresentada por Menão e oferecer-se para ajudá-lo a encontrá-la, Platão, invertendo a situação, faz Menão indagar:

Menão: – E de que modo Sócrates, te arranjarás para procurar o que não sabes absolutamente o que seja? Das coisas que desconheces, como poderás saber o que é ela, se nunca a conhecestes?

*Sócrates: – Compreendo, Menão, o que queres dizer. Mas, será que avalias, de fato, quanto é provocativa tua proposição de que o homem não pode procurar nem o que sabe nem o que não sabe? Não pode procurar o que sabe, pelo simples fato de já o conhecer; não precisará, portanto, esforçar-se para procurá-lo; nem o que ignora, pois não saberá mesmo o que terá de procurar*⁸⁵.

⁸⁴ . PLATÃO. Menão, 71 b.

⁸⁵ . PLATÃO. Menão, 80 d - e.

Ao atacar um problema, Platão sempre procura não omitir as várias propostas de solução já existentes em seu tempo. Assim é que ele faz Sócrates, em face do paradoxo acima exposto, recorrer, primeiramente, aos testemunhos de sacerdotes e poetas que, inspirados pela divindade, declaravam “*que a alma do homem é imortal*”, por conseguinte, não perecendo com o corpo, e, por ter renascido várias vezes, nada há que ela não conheça ainda. Com efeito, “*procurar e aprender não passa [sic!] de recordar*”⁸⁶.

Menão se satisfaz com a resposta de Sócrates de que é mesmo belo e verdadeiro o que disseram sacerdotes e poetas, mas pede que Sócrates lhe ensine que não há aprendizagem, porém recordação. Antes de responder-lhe, contudo, Sócrates observa que o ensinar e o aprender não se conciliam com a reminiscência⁸⁷. A seguir, Platão faz Sócrates interrogar um jovem escravo de Menão, que não havia ainda estudado Geometria, acerca da duplicação da área de um quadrado. Inicialmente o jovem escravo vai respondendo, animado, às perguntas de Sócrates de tal modo que, sentindo confiança por haver acertado as primeiras questões, crê deter, de fato, o conhecimento acerca da Geometria. Sócrates, primeiro, o introduz no conhecimento de que a área de um quadrado é obtida mediante a multiplicação do valor do seu lado por ele mesmo. Depois, pergunta-lhe se não poderia haver um outro quadrado, cuja área fosse o dobro desta e tivesse, como essa figura, os lados iguais. Obtendo uma resposta afirmativa, Sócrates prossegue em seu interrogatório:

Sócrates: – E quantos pés conteria?

Escravo: – Oito pés.

*Sócrates: – Muito bem. Agora experimenta dizer-me qual será o comprimento de cada lado deste novo quadrado. Este aqui tem dois de lado; o dobro dele quantos terá?*⁸⁸.

⁸⁶. PLATÃO. *Menão*, 81 b.

⁸⁷. Cf. PLATÃO. *Menão*, 82 a.

⁸⁸. PLATÃO. *Menão*, 82 d - e.

O escravo, porém, agora, responde erroneamente, e Sócrates, voltando-se para Menão, observa:

Sócrates: – Como deves ter visto Menão, eu não ensino nada; limito-me a interrogá-lo. Neste momento ele julga saber qual o comprimento do lado de um quadrado de oito pés. Não te parece que ele está certo disso?

Menão: – Perfeitamente.

Sócrates: – Mas, saberá mesmo?

Menão: – É claro que não sabe.

Sócrates: – Pensa que o lado deste quadrado deve ser duas vezes maior.

*Menão: – Isso mesmo*⁸⁹.

A seguir, voltando sua atenção para o jovem escravo, Sócrates continua com o interrogatório até que o escravo admita sua ignorância: “— Por Zeus, Sócrates, não sei o que diga”⁹⁰. Ao que Sócrates acrescenta, dirigindo-se a Menão:

*Sócrates: – Não percebes, Menão, como ele já está adiantado no caminho da reminiscência? No começo ele não sabia absolutamente qual fosse o dobro de um quadrado de oito pés, o que, aliás, ainda ignora. Antes, porém, julgava saber, e respondia com segurança, sem imaginar que havia alguma dificuldade. Agora ele percebeu a dificuldade, e embora não saiba, também não presume que sabe*⁹¹.

Assim, uma vez obtida a confissão de ignorante do escravo e haver comentado que, com a consciência deste fato, o escravo tornara-se grávido para ser despertado ao conhecimento, Platão faz Sócrates recomeçar a discussão até que o jovem escravo descubra que o lado de um quadrado, cuja área é de oito pés, é o que os geômetras chamam de diagonal⁹². E, virando-se para Menão, arremata:

Sócrates: – Que te parece, Menão? Nas suas respostas ele emitiu alguma opinião que não fosse dele mesmo?

⁸⁹. PLATÃO. *Menão*, 82 e.

⁹⁰. PLATÃO. *Menão*, 83 e.

⁹¹. PLATÃO. *Menão*, 84 a - b.

⁹². Cf. PLATÃO. *Menão*, 84 d - 85 b.

Menão: – Não; apenas dele.

Sócrates: – No entanto, há pouco ele não sabia, como acabamos de reconhecer.

Menão: – É muito certo.

Sócrates: – Por conseguinte, essas opiniões se achavam nele. Ou não?

Menão: – Perfeitamente.

Sócrates: – Logo, quem não conhece determinada coisa tem noções verdadeiras daquilo que desconhece.

Menão: – Parece que sim.

Sócrates: – Presentemente, essas noções foram dele despertadas como em sonho.

[...]

Sócrates: – Se sempre possuiu, sempre foi sabedor; e se o recebeu num determinado momento, não poderia ter sido na presente vida.

[...]

Sócrates: – Ora, se não recebeu na presente vida, não é mais do que evidente que já os tinha e que as aprendeu em outro tempo?

Menão: – É claro.

Sócrates: – Então, terá sido isso no tempo em que ele ainda não era homem.

Menão: – Sim.

Sócrates: – Logo, se tanto no tempo em que é homem como quando ainda não o era, havia nele opiniões verdadeiras, que, despertadas pelo interrogatório, se tornaram conhecimento, não é preciso que sua alma seja em todo o tempo sabedora?

[...]

Sócrates: – Ora, se a verdade das coisas existe sempre em nossa alma, então é que a alma é imortal; por isso, precisas não desanimar, sempre que ignorares alguma coisa, isto é, quando não te lembrares de determinada coisa, para procurá-la e te recordares dela⁹³.

Esta passagem, porém, contém certas dificuldades. Poderia o conhecimento residir já na alma e a própria alma não ser ainda conhecedora disto, de tal modo que, para tomar consciência deste fato, necessite do estatuto de um especialista em interrogatório nos moldes socráticos? Se a alma, de fato, como parece afirmar categoricamente Platão nas passagens acima, já detém todo conhecimento, que importância teria para ele discutir a possibilidade do ensino de uma virtude em particular, da Virtude em si ou da educação em geral, enquanto instrumento de uma política assentada sobre a justiça? Sendo sabedora de tudo, a alma se assemelharia a uma grande enciclopédia, onde todos os saberes passados,

⁹³. PLATÃO. *Menão*, 85 b - 86 b.

presentes e futuros já estariam presentes, não havendo, portanto, espaço para o surgimento de novos saberes nem de novas descobertas no campo das ciências ou da Filosofia? E mais, em que se apoiaria o conhecer enquanto reminiscência? Na imortalidade e transmigração das almas? Mas, se assim é, haveria, em Platão, uma prova cabal disto? A ilustração contida no **Menão**, na qual Sócrates interroga um jovem escravo acerca da duplicação da área de um quadrado, poderia ser tomada por tal prova ou se limitaria ela a sugerir apenas uma certa reminiscência? Se Sócrates de fato arrancou um conhecimento que jazia adormecido no jovem escravo, por que, então, este responde, quase exclusivamente, por meio de monossílabos e dissílabos, sugerindo, deste modo, que está sendo doutrinariamente conduzido? E ainda, o que seria “reminiscência”: uma recordação de vidas passadas ou uma certa predisposição da alma ao conhecimento? Se “reminiscência” significa “recordação de conhecimentos de vidas passadas”, estaria o saber limitado ao tempo e voltado exclusivamente ao passado? Se “reminiscência” significa, porém, “uma certa predisposição da alma ao conhecimento”, mediante a qual o paradoxo teria uma solução sem necessidade de se recorrer à imortalidade e à transmigração da alma, então por que Platão fez Sócrates dizer que “*de muito de meu discurso não tomarei defesa*”⁹⁴ e por que ele insiste tanto em dizer que se torna melhor quem não se deixa levar pela preguiça, quando encontra dificuldades no pesquisar?⁹⁵ Em face, então, destas provocantes e estimulantes questões, convém, agora, passarmos a examinar se, de fato, o paradoxo encontra-se resolvido no **Menão** de Platão.

O paradoxo, como observa Pietruska-Madej, coloca em dificuldades a própria possibilidade do pesquisar⁹⁶. Mas, se é assim mesmo, o paradoxo não pode ser resolvido, uma vez que isto já pressupõe um investigar. Na prática, porém, as pesquisas continuam se efetuando, malgrado a persistência do paradoxo. Contudo, a reminiscência, tal como sugere

⁹⁴. PLATÃO. **Menão**, 86 b.

⁹⁵. Cf. PLATÃO. **Menão**, 86 b - c.

⁹⁶. Elzbieta PIETRUSKA-MADEJ. *Meno's paradox and scientific discovery*, 285.

Platão aqui no **Menão**, seria a via pela qual o paradoxo poderia ser resolvido. Mas, e aí surgem as dificuldades, ela depende de uma prova da imortalidade da alma, a qual não se encontra no **Menão**.

Todavia, no **Fédon**, diálogo colocado em quarto lugar na primeira tetralogia de Trasilos, embora a crítica moderna o desloque para antes do **Banquete** e após o **Menão**, Platão nos oferece uma doutrina da reminiscência e da imortalidade da alma mais rebuscada, além de considerar a natureza do filósofo.

Sócrates vê-se coagido a explicar, poucas horas antes de sua morte, a Cebes e a Símbias, alUnos diretos de Filolau, portanto, pitagóricos como este último, por que não se deve se suicidar. Recorrendo a um relato mitológico, e assim procede apenas por ter ouvido dizer, Sócrates diz que os homens são propriedades dos deuses e, enquanto tais, não têm o direito de evadir-se senão sob a autorização da divindade⁹⁷. Mas Símbias e Cebes não se dão por vencidos e pedem uma explicação *“acerca da facilidade com [que] os filósofos consentiriam em morrer”*⁹⁸. Sócrates, então, promete se esforçar neste sentido como se estivesse diante de um tribunal para expor a eles sua convicção de que, após a morte, se encontrará entre os sábios e conviverá com os deuses.

*Mas, em realidade, ficai sabendo que, se não me esforço por justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens e que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defende a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisa que me dedique com tôdas as minhas energias, será essa!*⁹⁹.

⁹⁷. Cf. PLATÃO. **Fédon**, 61 d - 62 c.

⁹⁸. PLATÃO. **Fédon**, 62 c; 63 a - b.

⁹⁹. PLATÃO. **Fédon**, 63 b - c. O grifo é nosso.

Prosseguindo, Sócrates inicia sua defesa perante Cebes e Símiias, alegando, mais uma vez, que fala de esperanças e convicções, mas não de certezas e acrescenta que a verdadeira tarefa do verdadeiro filósofo é se preparar para a morte.

*o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto! [...] Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignorem que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto*¹⁰⁰.

Definindo, a seguir, a morte como separação da alma do corpo e tomando como princípio que a alma é quem conhece, Platão faz Sócrates buscar uma caracterização do filósofo. Ora, o verdadeiro filósofo não se preocupa com os prazeres do corpo, visto que este é um entrave à verdadeira sabedoria, mas visa alcançar a compreensão do justo em si, do bom em si, do belo em si e da verdade em si¹⁰¹. E acrescenta que, sendo a verdadeira sabedoria acessível apenas quando se estiver morto e o filósofo tenha se esforçado, no momento do conhecer, por se afastar das paixões do corpo, a morte se converte numa espécie de purificação da alma. “E nisso, provavelmente, é que há de consistir a verdade”¹⁰². E mais adiante: “se tudo o que fiz estava certo, se meus esforços obtiveram êxito, é que espero saber com certeza dentro em pouco, no além, se Deus quiser: tal é, pelo menos, minha opinião”¹⁰³.

Cebes retruca, porém, que isto só terá sentido se se puder provar que a alma sobrevive à morte. Sócrates, então, propõe uma explicação calcada na verossimilhança. “Não desejás que a respeito deste mesmo assunto examinemos se de fato é verossímil ou

¹⁰⁰. PLATÃO. *Fédon*, 63 e - 64 a. O grifo é nosso.

¹⁰¹. Cf. PLATÃO. *Fédon*, 64 c - 66 c.

¹⁰². PLATÃO. *Fédon*, 67 a - b. O grifo é nosso.

¹⁰³. PLATÃO. *Fédon*, 69 d. O grifo é nosso.

não que as coisas se passem desta forma? [...] Se, pois, tal é teu desejo, eis uma coisa que deve ser examinada a fundo"¹⁰⁴.

Não obstante o final desta passagem, o exame tem início a partir do que "*diz uma antiga tradição nossa conhecida*", segundo a qual as almas que se encontram no Hades voltam para cá e renascem dos mortos. "*E assim é, se dos mortos nascem os vivos, que podemos admitir senão que nossas almas devem mesmo estar lá?*"¹⁰⁵. Todavia, Platão é cuidadoso e põe Sócrates a examinar se as coisas passam mesmo deste modo.

Platão faz Sócrates examinar se os contrários se originam mutuamente, pedindo que considere isso não só no âmbito dos humanos, mas também nos dos animais e plantas. Após argumentar que o mais forte, o maior, o mais rápido e o mais justo tornaram-se assim em função de ante já ter sido o seu contrário, Sócrates estabelece que "*este [é o] princípio geral de toda geração*"¹⁰⁶. Ora, uma vez estabelecido tal princípio geral, torna-se fácil, agora, que sendo o "viver" contrário ao "estar morto" e não tendo dúvidas a respeito do "morrer", enquanto contrário do "reviver",

*os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam à vida*¹⁰⁷.

Após Sócrates considerar as várias possibilidades, caso "*não haja uma eterna compensação recíproca das gerações*"¹⁰⁸, e tendo obtido o assentimento de Cebes, este último reabre a discussão acerca do aprender, enquanto recordar, ajuntando que, por mais esta razão, é verossímil que a alma seja imortal, e, a pedido de Simias, apresenta uma suma

¹⁰⁴. PLATÃO. *Fédon*, 70 b - c.

¹⁰⁵. PLATÃO. *Fédon*, 70 c - d.

¹⁰⁶. PLATÃO. *Fédon*, 71 a.

¹⁰⁷. PLATÃO. *Fédon*, 72 a. O grifo é nosso.

¹⁰⁸. PLATÃO. *Fédon*, 72 a - d.

do interrogatório feito no **Menão** a esse respeito¹⁰⁹. Sócrates, porém, percebendo que Símbias não ficara satisfeito com as observações de Cebes, se dispõe a demonstrar-lhe a tese de que aprender é recordar, por outra via. Ora, nossas sensações não nos dão o Igual em si, não obstante sejamos capazes de concebê-lo, mas apenas nos fornecem a multiplicidade dos iguais que, por sua vez, nos ajudam a conceber o Igual em si, embora lhe sejam comparativamente inferiores. Mas, se o Igual em si não provém das nem pelas sensações, de que modo teremos acesso a ele? Sócrates responde que

*é necessário que tenhamos conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão de coisas iguais nos deu o pensamento de que elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhe seja inferior*¹¹⁰.

Mas, tão logo nascemos já começamos a ter sensações.

Sócrates: – Foi, portanto, segundo parece, antes de nascer que necessariamente o adquirimos?

*Cebes: – É o que parece*¹¹¹.

E mais abaixo reafirma que: “*supondo pelo menos que depois de tê-lo adquirido não o esqueçamos constantemente, é uma necessidade lógica que tenhamos nascido com este saber eterno*”¹¹².

E, por fim, coloca:

*ou nascemos com o conhecimento das formas e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira — ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que recordar-se; e neste caso a instrução seria uma reminiscência*¹¹³.

¹⁰⁹. Cf. PLATÃO. *Fédon*, 72 e - 73 b.

¹¹⁰. PLATÃO. *Fédon*, 74 e - 75 a. O grifo é nosso.

¹¹¹. PLATÃO. *Fédon*, 75 c. O grifo é nosso.

¹¹². PLATÃO. *Fédon*, 75 d. O grifo é nosso.

¹¹³. PLATÃO. *Fédon*, 76 a.

Ora, o conhecimento das formas não pertence a todo mundo¹¹⁴, mas quando Sócrates acrescenta de modo enfático que nossa alma existia já antes do nascimento, e vincula a existência da alma à existência de um mundo ideal, de modo que a não-existência do último implique a não-existência da primeira, Símbias comenta: *“Que bela base para uma prova, esta semelhança entre a existência da alma antes do nascimento com a realidade de que acabas de falar”*¹¹⁵.

Em face disso, Símbias e Cebes, embora acatem a preexistência da alma, levantam dúvidas quanto à continuidade de sua existência após o advento da morte e exigem que Sócrates apresente-lhes uma prova disso. Sócrates, embora diga que esta prova já esteja feita, percebe que os dois pitagóricos querem algo mais convincente. De fato, mais adiante, Símbias comenta que

*Um conhecimento certo disso tudo é, na vida presente, se não impossível, pelo menos extremamente difícil de obter (...). É necessário, pois, [...] ir buscar em antigas tradições humanas o que houver de melhor e menos contestável [...]. De fato, Sócrates: depois da revisão a qual eu mesmo submeti, como Cebes, o que se disse em nossa conversa, fiquei convencido de que as provas não são satisfatórias*¹¹⁶.

Após contestar a posição de Símbias, que tomara a alma como harmonia, Sócrates passa a rebater a posição de Cebes, que observara que afirmar que a alma assemelha-se ao divino não implica prova alguma de que ela, de fato, seja imortal. Após fazer um breve histórico de sua vida de pesquisa filosófica, Sócrates distingue os contrários em si e as coisas que têm qualidades contrárias. Enquanto os primeiros excluem-se mutuamente, os últimos podem ser gerados de seus respectivos contrários. Assim, como o três não recebe

¹¹⁴. Cf. PLATÃO. *Fédon*, 76 c.

¹¹⁵. PLATÃO. *Fédon*, 76 e - 77a. O grifo é nosso.

¹¹⁶. PLATÃO. *Fédon*, 85 c - d. O grifo é nosso.

em si a natureza do par, assim também o dois não recebe a natureza do ímpar, mas se excluem mutuamente quando um deles chega e o outro encontra-se presente. Do mesmo modo, a alma, que sempre traz vida ao corpo, não admite seu contrário, ou seja, a morte. Logo, a alma é imortal. Por conseguinte, indestrutível¹¹⁷.

Após isto e estando Cebes satisfeito, Símas professa sua insatisfação:

*Tampouco eu jamais poderia duvidar após essas demonstrações - mas, apesar disso, devido à magnitude da matéria tratada e por desconfiar em face da fraca natureza humana, acho necessário não confiar na discussão.*¹¹⁸

Ao que Sócrates retruca: “*Nem só isso caro Símas [...]. A justeza de tuas palavras se estende também às premissas: por mais certas que vos pareçam ser, não deixam por isso de exigir um exame mais profundo*”¹¹⁹.

No **Fedro**, porém, se aceitarmos a definição de que a alma é aquilo que anima outrem, sem ser animada por outrem, mas apenas por si mesma, então, Platão, de fato, consegue demonstrar que a alma é imortal. Com efeito, no início do segundo discurso de Sócrates, encontramos a seguinte argumentação:

*A alma toda é imortal, pois o que move a si mesmo é imortal; porém o que movimenta outra coisa ou é movido por outra coisa deixa de viver quando cessa o movimento. Somente o ser que a si mesmo se movimenta [...] é que não pára de mover-se. Só o princípio não é gerado; [...] pois se viesse a perecer, nem ele poderia renascer de alguma coisa, nem nada teria nascimento nele [...]. Ora, se as coisas se passam, realmente, desse modo, se a alma é o que a si mesmo se movimenta, necessariamente a alma não pode ser gerada e é imortal*¹²⁰.

¹¹⁷. Cf. PLATÃO. **Fédon**, 96 a - 106 b. O grifo é nosso.

¹¹⁸. PLATÃO. **Fédon**, 107 a - b. O grifo é nosso.

¹¹⁹. PLATÃO. **Fédon**, 107 b. O grifo é nosso.

¹²⁰. PLATÃO. **Fedro**, 245 c - 246 a. O nosso grifo ilustra o caráter hipotético desta prova.

Tal prova possibilita a reminiscência e, se acatarmos que é a alma que conhece, resolve o famoso e acima já aludido Paradoxo do **Menão**, posto que, se a alma é imortal e é o elemento conhecente, não há mesmo necessidade do pesquisar. Ocorre, contudo, que esta não é a única via capaz de dar uma solução satisfatória a esta questão. De fato, como ficará mais claro no **Teeteto**, uma outra solução para o paradoxo poderá vir através de um certo apriorismo. Todavia, no Livro VII da **República** pensamos detectar já este apriorismo em Platão. Com efeito, quando Sócrates discorre sobre o verdadeiro papel da educação, contestando a posição corrente de que ela se resumiria “*a introduzir ciência numa alma em que esta não existe, como se introduzisse a vista em olhos cegos*”, Platão o faz proferir que “*a presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende*”¹²¹. Em consequência, a boa educação apenas orienta a visão, mas não a dá. Ora, se é assim, na própria **República** já há uma solução para o paradoxo do Menão. Além disso, nada impediria, entretanto, que Platão já não tivesse concebido a prova da imortalidade, tal como ela se encontra hoje no **Fedro**, antes mesmo da **República**.

¹²¹ . PLATÃO. **República**, 518 c.

2.2. A República

No **Menão**, Platão enfrenta o paradoxo da investigação, mas, face à impossibilidade de resolvê-lo e a persistência do pesquisar, vê-se obrigado, por precaução, a ensaiar uma solução em termos de verossimilhança. No **Fédon**, a imortalidade da alma é retomada, mas, mesmo assim, uma prova rigorosa, nos moldes geométricos, não é apresentada. O **Fedro** traz em seu bojo a prova, mas esta obra, segundo os exegetas, se coloca, numa ordem cronológica, após a **República**.

Não obstante isso, para nós, os dois primeiros Diálogos aplainam o caminho e abrem as expectativas para o advento do filósofo-rei, objeto central da política geométrica que, à luz da Dialética, será desenvolvido na **República**, como veremos logo a seguir.

Convém, entretanto, antes de nos determos nos conteúdos da **República**, alertarmos que o esboço que apresentaremos desta obra, aqui, visa unicamente delinear a trilha do ir e vir que o método dialético segue na fundamentação da política em Platão, enquanto algo propedêutico a devida compreensão do papel que a educação aqui exerce. Em face disso, tal esboço, por sua própria natureza, não pretende, em si, apresentar nada de novo; muito pelo contrário, salvo, talvez, o que diz respeito aos longos passos que o dialético executa no seu caminhar, a abordagem não poderá deixar de ser repetitiva e digna de considerações.

Terminando, no Livro I, em aporia à discussão acerca *da justiça no plano individual*, no Livro II, Platão põe seus dois irmãos, Gláucon e Adimanto, como porta-vozes, embora convencidos do contrário, da opinião corrente sobre as questões que envolvem a justiça e a injustiça. Este artifício permite ao leitor compreender a problemática e onde ela se encontra inserida na axiologia da *pólis* e a Sócrates a oportunidade de,

ampliando a discussão do indivíduo no nível da *pólis*, pedir à sua audiência que o acompanhe na construção de uma cidade assentada sobre o *lógos*, no seio da qual a justiça, enquanto virtude capital, poderá ser melhor abordada¹²². Tal cidade tem origem nas necessidades humanas de obtenção do alimento, da habitação e do vestuário, e funda-se sobre a divisão especializada das tarefas ou atividades. Sendo cada indivíduo diferente um do outro, a escolha, a posterior especificação e execução da tarefa que lhe caberá deverá observar sua inclinação natural, de modo que, nesta cidade, cada indivíduo exerça, para fazê-lo com a maior perfeição possível, uma única tarefa. São muitas as tarefas, porém, que uma cidade necessita, de modo que ela terá muitos obreiros. Mas, se assim é, terá, também, necessidade de importar. Ora, para isto, a cidade terá que produzir excedentes, possuir um mercado, uma moeda de troca e pessoal especializado em cada uma das tarefas que isto exige. Os habitantes da cidade, em princípio, devem habitar casas simples, vestir-se de modo que atenda apenas às necessidades do vestir e alimentar-se e beber moderadamente.

Contudo, nada impede que a cidade imaginada deixe de ser simples para ser luxuosa. Neste caso, porém, ela, por acumular e ostentar riquezas e ocupar um certo território, poderá vir a ser objeto de cobiça das demais cidades, necessitando, assim, pois, para sua própria proteção, de especialistas em guarnecê-la, isto é, *dos guardiões*. Entretanto, para aprenderem a distinguir o inimigo do amigo, *os guardiões devem ter espíritos filosóficos* e, para isso, devem se submeter a um severo programa educacional.

O Livro III, que trata notadamente da educação dos guardiões, busca traçar e moldar o caráter destes últimos. Tal educação deve iniciar-se pela modelação da alma, mediante a música, composta pelo canto e pela melodia (palavra, harmonia e ritmo), evitando-se as imitações, para, depois, se estender ao corpo, onde a ginástica o modelará e

¹²². A razão disso reside no fato de que a análise da justiça no plano do indivíduo revelou uma série de dificuldades, por oferecer contornos específicos, que, talvez, possam vir a ser adequadamente tratados no âmbito de um contexto maior: no da cidade. Daqui por diante, portanto, toda discussão a respeito da Justiça ocorrerá no âmbito da cidade imaginada.

lhe fornecerá, uma vez que a cidade não admitirá alguém que viva sempre doente, as condições adequadas à saúde, tornando o guardião, deste modo, um ser harmonioso. Ora, um ser deste tipo, por viver em virtude, deve ser corajoso, temperante, honesto, piedoso, justo e, embora possa lançar mão de uma mentira nobre, aquela que é empregada unicamente em benefício da cidade, deve amar a verdade. “*Não é de um governante assim, ó Gláucon, que a nossa cidade sempre precisará, se quisermos salvar a nossa administração?*”¹²³.

Todavia, a educação dos guardiões, os quais serão escolhidos desde sua mais tenra idade, sob a vigilância atenta da cidade, e submetidos a provas que atestem sua harmonia, não estará ainda completa, se não lhes for preceituado que, embora sejam responsáveis pela segurança da cidade e das riquezas que ela detenha, não poderão possuir propriedade alguma, salvo gêneros de primeira necessidade que lhes serão fornecidos anualmente pelos cidadãos, e que deverão, ainda, *levar uma vida comunitária*.

O Livro IV tem início com Sócrates respondendo a Adimanto, que perguntara se, tendo poderes e vivendo no meio da abundância de riquezas, embora privados delas, *os guardiões seriam felizes*. Se os guardiões tiverem sido adequadamente educados, levarem uma vida *comunitária*, onde os *casamentos, mulheres e procriações sejam comuns*, se observarem

*o silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; o dar-lhes lugar e levantarem-se; os cuidados para com os pais; o corte de cabelo, o traje, o calçado, e toda a compostura do corpo, e demais questões desta espécie*¹²⁴,

¹²³ . PLATÃO. *República*, 412 a.

¹²⁴ . PLATÃO. *República*, 425 b. Ver, para um paralelo, o que Aristóteles prescreve nas *Nuvens*, 961 - 1023.

aprenderão a evitar tanto a riqueza quanto a pobreza. Além disso, observando os preceitos de uma educação adequada, que torne os cidadãos homens de bem, a cidade não necessitará de leis nem de legisladores, bastando, para isso, se obedecer apenas ao que ditar Apolo de Delfos.

Uma vez fundada a cidade virtuosa e, por isso mesmo, sábia, corajosa, temperante e justa, resta examinar onde se situa a justiça e a injustiça, objetos que motivaram tamanha discussão. Para isso, convém, antes se esclarecer o que são a ser sabedoria, a coragem e a temperança, pois, distinguido-as, o que restar pode ser a justiça. A sabedoria, diferentemente das demais ciências e artes, caracteriza-se por fornecer subsídios para deliberar não sobre um certo pormenor que nela se encontre, mas sobre a totalidade. E, por este motivo, ela é a ciência daqueles que mantêm a vigilância dos chefes perfeitos ou guardiões da cidade. A coragem é uma espécie de salvação, posto que, quem a cultivar, sob os auspícios de uma educação, manter-se-á firme na sua posição ou opinião. A temperança, por sua vez, consiste numa relação entre uma parte melhor que governa a parte pior, mesmo que esta seja maior do que a primeira, quer no âmbito da cidade quer no do indivíduo. Neste sentido, ela difere da sabedoria e da coragem, por não ficar restrita apenas a uma parte, mas por se derramar sobre toda a cidade, tornando-a harmoniosa.

Uma vez tendo tratado de três virtudes, pelas quais a cidade participara da Virtude, resta ainda a justiça. A justiça consiste, então, *“na posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete”*¹²⁵. Contudo, tal definição de justiça não estará devidamente assentada enquanto não se verificar se *ela vale tanto para o indivíduo em particular quanto para a cidade em geral*. Ora, *a natureza da alma é constituída de três elementos*, a saber, da razão: que nos possibilita a compreensão; da ira, que nos leva à irritação; e do desejo, que nos impulsiona aos prazeres. Mas, é só quando a razão assume o

¹²⁵ . PLATÃO. República, 433 e.

comando, diante do desejo e da ira, que a alma torna-se sábia, corajosa, temperante e também justa, posto que suas decisões, julgamentos e atitudes serão feitos sempre à luz do raciocinar. No âmbito da cidade, do mesmo modo, permitir a prática de adultérios, a faltar com a palavra e com o cuidado aos pais e aos deuses não podem ser atitudes de uma cidade justa. Assim posta a justiça, resta, ainda, examinar a injustiça, enquanto perda do comando da alma pela razão, ficando sob os ditames dos desejos ou da ira. Ora, o indivíduo injusto, impulsionado pelo desejo ou pela ira, será capaz de praticar os mais terríveis atos. A cidade, por sua vez, sob o comando de alguém que não tenha a alma harmoniosa, não praticará senão a injustiça.

Mas, *há tantas formas de constituições quanto formas de almas: cinco*. A que foi abordada até agora pode ser chamada de monarquia, quando o governo é exercido por um único homem, ou de aristocracia, quando o governo encontra-se nas mãos de um grupo de homens de bem. Neste ponto, porém, a discussão é interrompida para se retornar a 424 a, onde se aludiu à vida comunitária.

O Livro V retorna a algo que já foi mencionado, ainda que de passagem, nos Livros III, (416 d - e) e IV (424 a): a necessidade *de os guardiões levarem uma vida comunitária*. Ali, a vida comunitária não fora abordada pelo fato de Sócrates voltar-se à pergunta de Adimanto: se os guardiões, daquele modo descrito, não seriam infelizes por se verem privados das riquezas da cidade. Agora, entretanto, Adimanto, junto com os demais, pede que lhes detalhe a vida comunitária. Platão, antes de prosseguir, coloca na boca de Sócrates que “*a questão comporta, de fato, muito mais inverossimilhanças ainda do que as que tratamos anteriormente*”¹²⁶, sugerindo, assim, que a **República**, até aqui esboçada, não passa de uma grande conjectura do autor. Mais adiante, porém, afirma que “*a coerência no discurso proclama a possibilidade e a utilidade do plano*”¹²⁷.

¹²⁶ . PLATÃO. **República**, 450 c.

¹²⁷ . PLATÃO. **República**, 457 c.

A vida comunitária, na qual mulheres, filhos, refeições e habitações devem ser em comum, requer que as mulheres dos guardiões exerçam, por receberem as mesmas instruções que os homens, as mesmas atividades que eles, salvo onde exigir mais força. Aqui é defendida a tese de que não haverá, na cidade ideal, distinção de sexo para esta ou aquela atividade. Além disso, as mulheres devem, ainda, participar da guerra e da ginástica junto com os homens. A vida em comunidade estende-se também à vida sexual, de modo que os casamentos devem ser efetuados apenas se houver consentimento do governo e dos deuses. O mesmo ocorre com a procriação, onde as crianças serão filhos de todos sem, porém, que se saiba quem é filho, pai ou avô de quem. Isto tudo visaria uma melhora da raça e também uma harmonia durável da vida na cidade.

Levando uma vida comedida, longe das ambições e próximo da sabedoria, *os guardiões serão felizes*. Mas, sem sombra de dúvida, *o melhor bem para a cidade será quando ocorrer a unificação da Política com a Filosofia, de modo que o filósofo torne-se rei ou o rei venha a ser filósofo*. Contudo, o que se entende por “filósofo”, ou melhor, a quem se pode chamar de filósofo? Para responder a isto, convém distinguir a ciência da opinião. Esta última tem como objeto aquilo que se coloca entre o ser e o não-ser, sendo o não-ser identificado com a ignorância e o ser com a ciência ou o conhecimento. Logo, o filósofo é aquele que se preocupa com o ser, que tem consciência do em si e almeja alcançá-lo, pois “*o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível, e o que existe de modo algum é totalmente incognoscível*”¹²⁸.

Atingimos, agora, neste rápido esboço da **República**, os Livros VI e VII. Antes, porém, gostaríamos de dizer algumas palavras acerca do papel destes livros nesta obra.

¹²⁸. PLATÃO. **República**, 447 a. Este princípio, aceito, aliás, por todos os filósofos, é tomado emprestado às matemáticas: o que é provado é verdadeiro e o que é verdadeiro é provável, suscetível de prova.

Os Livros VI e VII da **República**, como poderemos melhor vislumbrar no esquema geral da obra que apresentaremos adiante, não dão continuidade à discussão a nenhum dos temas relevantes que foram ventilados nos Livros precedentes nem dão início a algum tema que irá se desenvolver nos Livros posteriores, de modo que eles poderiam ser suprimidos sem prejuízo da estrutura da obra. De fato, a discussão acerca da justiça, iniciada a partir do indivíduo, estende-se à cidade e, passando pelo exame da vida comunitária até que venha atingir o preceito máximo de que o filósofo deve ser colocado à frente do governo, quer convertendo-se em rei, quer quando o rei tornar-se filósofo, passa-se a abordar, já no Livro VIII, as relações que existem entre as formas da alma e as formas de constituições. Tema, aliás, já anunciado no Livro IV.

Mas, se é assim, então por que Platão viu a necessidade de inserir na obra tais Livros? A razão disso, para nós, parece residir no fato de que, embora estes Livros não progridam na análise, objetivam explicitar, colocando-se no mesmo patamar atingido pelo final do Livro V, a natureza do filósofo como o único capaz de conceber o Bem, e propor uma nova forma de educação para os candidatos a filósofo, bastante diferente daquela apresentada no Livro II. Ali, bastava a música e a ginástica para que a alma do guardião tornar-se harmônica; aqui, porém, o estudo sério e metódico visa capacitar o guardião a ver não com os olhos do corpo, mas com os olhos da mente, condição extremamente relevante ao exercício ao comando da cidade. Em consequência, tais Livros terminam por reforçar a tese de que, sendo o filósofo o mais apto, mediante uma rigorosa educação, ele deve, antes do que ninguém, assumir o comando da cidade.

Entretanto, estes Livros, por detalharem em que consiste o que o filósofo almeja alcançar (a forma do Bem), em oferecerem um paralelo entre o método geométrico e o método dialético e, por fim, por conterem os passos de uma educação adequada a um governante ideal para uma cidade ideal, manifestam-se como extremamente ilustrativos do

que Platão entendia por “filósofo”, “dialética” e por “educação adequada a um verdadeiro governante”.

O Livro VI propõe tornar claro qual a natureza do verdadeiro filósofo e que a Filosofia deve ser restrita apenas a um número reduzido de pessoas maduras. Ora, no final do Livro V, Adimanto havia pedido a Sócrates que explicitasse a quem se deve, legitimamente, dirigir o epíteto de “filósofo”. Ali, Platão fez Sócrates dizer que aqueles que dirigem seu pensamento para o ser, aquilo que permanece, procurando vislumbrar o em si, em sua totalidade, devem ser chamados de filósofos. Aqui, no Livro VI, de certo modo, sob este aspecto, nada de novo é, de fato, acrescentado. O filósofo, por natureza, está “*sempre apaixonado pelo saber que possa revelar-lhe algo daquela essência que existe sempre*”¹²⁹, não por uma essência parcial, mas por sua totalidade; deve ter aversão a mentiras ou falsidades voluntárias que visem unicamente aos interesses de particulares e, por conseguinte, visa alcançar a verdade, a justiça, a coragem e a temperança; deve, ainda, ter boa memória, facilidade para o aprender e desprezar os prazeres do corpo. Ora, a multidão, por dirigir sua atenção à multiplicidade, não consegue captar nem crer no em si e, por isso mesmo, faz um juízo errôneo do filósofo. Por conseguinte, a Filosofia não é para todos, pois os jovens não a compreendem, por tomarem a dialética pela mera discussão retórica, e, trilhando por este caminho até a velhice, vêm desmoronar o edifício mal construído do saber. A Filosofia, ao contrário, é para homens maduros. E, enquanto conviver com o permanente, com o divino e com o ordenado, o filósofo se eleva acima dos homens comuns.

Mas, sem sombra de dúvida, o em si que o filósofo almeja atingir é o Bem, posto que, sem ele, nada poderia ser assentado. Contudo, a multidão costuma confundir o Bem com o prazer, embora o filósofo o busque no saber. Todavia, o Bem é algo de que nada se pode dizer a não ser por analogia. Assim é que, sendo o saber a luz e a ignorância as trevas

¹²⁹. PLATÃO. *República*, 485 b.

e, considerando que a maior fonte luminosa de que dispomos é o Sol, podemos, então, por analogia, dizer que o Sol representa o Bem, forma que mais fortemente pode derramar sua luz sobre os demais em si. Logo, se os demais em si podem ser identificados, cada um a seu modo, com uma essência, então o Bem, sendo colocado num patamar supremo, não pode ser identificado, por ser de uma natureza mais elevada, com uma essência. Representando o Sol o mundo visível, acessível aos e pelos sentidos, e o Bem, o invisível, acessível apenas pela mente, teremos, de uma lado, as imagens e o mundo material e, do outro, os objetos matemáticos e os filosóficos. Os matemáticos, como os dialéticos, se servem, cada um a seu modo, de procedimentos metodológicos dotados de dois movimentos, um de natureza ascendente e outro de natureza descendente, como já aludimos no Capítulo I. O primeiro processo se dá pelo entendimento; o segundo, pela inteligência.

O Livro VII, por sua vez, inicia-se pela Alegoria da Caverna e, de modo alegórico, ilustra os dois movimentos da dialética, onde o iluminado comprometidamente se esforça por emprestar um pouco de sua claridade àqueles que vivem na penumbra ou mesmo na completa escuridão. Ora, tal comprometimento nada mais é do que a intromissão do filósofo nos negócios da *pólis*, onde a educação será o veículo pelo qual a iluminação surgirá nos demais, uma vez que o papel da educação não é dar a visão, mas orientar a visão. Assim é que, pela educação, o candidato a filósofo, gradativamente, irá se aproximando da forma do Bem, até que esta lhe seja plenamente alcançada, tornando-se, só então, filósofo.

Mas, qual a natureza desta educação que capacita alguém elevar-se ao Bem? Seria a Ginástica? Não, porque ela se ocupava apenas de corpos, algo que se altera e perece. Poderia ser a Música? Não, porque ela proporciona a harmonia da alma, mas não fornece o conhecimento. Seriam as artes? Não, porque elas simplesmente se reduzem a trabalhos manuais, proporcionando e utilizando-se apenas de uma pequena parcela do conhecimento. Seria a Aritmética? Sim, pois ela se preocupa com os números e o cálculo, é útil ao

guerreiro e todas as artes e ciências lançam mão dela. Mas, há objetos que estimulam a reflexão; outros, não. Só os que oferecem sensações contrárias são capazes de convidar alguém à reflexão. Ora, a vista ver a grandeza e a pequenez não como coisas separadas, mas misturadas, enquanto o entendimento as vê como coisas separadas e não misturadas. Eis a distinção entre o visível e o inteligível. Mas, o número é apenas entendível. Logo, a Aritmética também será útil ao filósofo, pois o ensinará a se afastar do mundo da geração e da corrupção.

E o que dizer da Geometria Plana? Será ela útil ao guerreiro e ao filósofo? Ora, a estratégia será tanto melhor quanto o general for versado em Geometria. Mas, para as necessidades bélicas bastam uma certa parte muito reduzida desta ciência, de modo que sua parte mais central parece se perder sem utilidade prática alguma neste campo. Contudo, esta parte mais central da Geometria poderá, de algum modo, ser útil à formação do filósofo? A Geometria não trata senão daquilo que permanece e, se o geômetra se serve de figuras, estas são meros símbolos que tentam, de modo aproximativo, representar o que se encontra em sua mente. Se assim é, então a Geometria força o espírito filosófico às alturas e, portanto, serve também ao filósofo.

Haveria, porém, outro tipo de Geometria, uma que viesse tratar dos sólidos e que pudesse também contribuir para a ascensão do filósofo?¹³⁰ Ora, a primeira geometria não trata senão da superfície, devendo, então, a segunda tratar do sólido em si, onde três dimensões, e não mais duas, serão consideradas. Assim, enquanto uma parte da Geometria, a geometria espacial ou Estereometria será também útil ao guerreiro e ao filósofo.

¹³⁰ Na época de Platão esta parte da geometria não havia ainda sido desenvolvida. Sabe-se, porém, pelo próprio Platão, que ela estava sendo trabalhada no seio da Academia: **República**, viii, 528 a - c; **Teeteto**, 147 d - 148 b. Comparando estas passagens e juntando-as com **República**, vi, 510 a - 511 e, onde o paralelo entre o método geométrico e o dialético fica explicitado, arriscamos a datação dos Livros vi e vii da **República** para uma data posterior a esta obra e imediatamente anterior ao **Teeteto**. Aliás, a hesitação de Platão se saltaria ou não a Estereometria é, sob este aspecto, bastante sugestivo.

Uma vez tendo estabelecido que as matemáticas são úteis tanto ao guerreiro quanto ao filósofo e ter assentado que a Estereometria não trata senão do sólido em si, resta agora examinar se os sólidos em movimento também poderão vir a contribuir na formação do guerreiro e do filósofo. Ora, a ciência que estuda os sólidos em movimento não é outra senão a Astronomia. Contudo, o comum das pessoas se iludem ao crerem que o astrônomo simplesmente está observando os céus com os olhos do corpo, quando, em verdade, o verdadeiro astrônomo não o olha senão com os olhos da alma. Deste modo, só com os olhos da alma ou da mente, como diríamos hoje, é que se pode atingir o estágio de plena contemplação¹³¹. Logo, a Astronomia, no sentido aqui especificado, converte-se na quarta disciplina, na hierarquia da grade curricular do filósofo.

Todavia, vários anos já têm se passado, desde a introdução no seio da Aritmética até se atingir os estudos astronômicos, de modo que o caminho já foi aplainado e preparado para o advento da Dialética. Contudo, nisto o candidato a filósofo não pode ser iniciado enquanto não tiver alcançado, com pleno êxito, o domínio das ciências propedêuticas¹³². Esta exigência relativa ao estudo das ciências propedêuticas e o detalhamento que é feito neste Livro sugerem que Platão, uma vez tendo elaborado os Livros II, III, IV e V viu a necessidade de rever a educação anteriormente proposta, apoiada apenas na Ginástica e na Música¹³³, para introduzir um programa de estudos que, gradativamente ensinasse o guerreiro-filósofo a se preparar para receber os benefícios da dialética e onde “*ver com os olhos da alma*” se completaria no ato da contemplação do Bem em si. O que é novo, aqui, é este programa de educação que visa superar o estágio oferecido pelo que se restringe apenas à Ginástica e à Música. Contudo, para nós, isto pretendia muito mais responder à ousadia de um humano intitulado filósofo viria a atingir a devida compreensão do Bem, enquanto

¹³¹. Aliás, Paul FRIEDLÄNDER. *Plato; an introduction*, 13 - 14, garante-nos que, embora alguns de seus antecessores tenham usado expressões semelhantes, parcialmente poéticas e parcialmente epistemológicas, Platão é, de fato, o primeiro a falar dos “olhos da alma”.

¹³². Cf. PLATÃO. *República*, 531 d - e; 532 d; 533 a.

¹³³. Cf. PLATÃO. *República*, 521 e - 522 a.

requisito relevante à administração justa da cidade, do que, propriamente, assentar uma nova proposta de educação, embora isto não deixe de ser feito. Por outras palavras, o que está em jogo nos Livros VI e VII é a necessidade de se reforçar, satisfatoriamente, a tese segundo a qual os males da cidade só cessarão quando o filósofo for rei ou o rei, filósofo, de modo que, com a inclusão destes Livros na obra, Platão a completa.

O Livro VIII inicia-se, retornando ao final do Livro IV, onde a tese de que *há tantas constituições quantas formas de alma* já havia sido mencionada, mas fora interrompida para dar lugar à discussão sobre a vida comunitária. Agora, entretanto, ela deve ser examinada, uma vez já estabelecido, no Livro V, que os males da cidade só cessarão quando o filósofo vier a ser rei ou o rei, filósofo, forma central da **República**, para que se processe o tratamento que virá excluir definitivamente a tolerância a qualquer forma de constituição e do caráter dos cidadãos que não seja nos moldes aristocráticos, já longamente delineados acima.

Além da aristocracia e do aristocrata, respectivamente, forma sábia e justa de governo e homem sábio e justo, deve-se examinar ainda em que consiste e como têm origem a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania e suas respectivas formas de alma. Ora, uma vez que cada forma de governo não provém senão dos costumes civis, cada forma de constituição e de alma têm origem no seio das que lhes precedem, embora não deixem de sofrer mais forte influência daquela que lhes vêm imediatamente antes.

A timocracia, que exalta e prima pela ambição e pelo gosto às honrarias, é gerada a partir da aristocracia, uma vez que mesmo a cidade idealmente perfeita, pelo simples fato de ter um nascimento, estará também sujeita à corrupção. Isto ocorre a partir do momento em que as novas gerações são concebidas fora da ocasião propícia, de modo que estas crianças serão indignas, mais tarde, de assumirem, como virão de fato a assumir, a frente do governo.

Desdenhando a educação dos guardiões-pais, embrenham-se por caminhos que levam sempre à discórdia. Daí a tornarem-se proprietários e quebrarem a harmonia existente na cidade é só um passo. Não obstante isto, ainda conservarão algo da aristocracia tal como as refeições em comum, a preocupação com a ginástica, o treino de guerra e aversão pelas artes manuais. Quanto ao homem timocrata, influenciado primeiro pela mãe que almeja se colocar no mesmo patamar das mulheres dos governantes; depois pelos comentários maldosos dos criados; e, por fim, quando sai de casa e percebe que aqueles que tratam apenas dos seus afazeres são considerados tolos e os que se metem naquilo que não lhes diz respeito são elogiados e tidos como modelos de honradez, comparando tudo isso aos atos e às palavras de seu pai, termina por ser apenas ouvinte dos discursos, intratável com os escravos, *“cordial com os homens livres, [...] subserviente para com os chefes, amigo do poder e das honrarias, [...] apreciador da ginástica e da caça”*¹³⁴.

Mas, da timocracia e do timocrata têm origem a oligarquia e o oligarca. Ora, a oligarquia assenta-se sobre a admissão e a legitimação da propriedade, quando os ricos serão soberanos e os pobres não participarão do governo. Contudo, como da timocracia surge a oligarquia? *“Em primeiro lugar, descobrem gastos para fazerem, e para este fim desviam as leis, desobedecendo-lhes, eles e as mulheres”*¹³⁵. Depois, passam a competir entre si para ver quem, dentre eles, acumula mais riquezas. E quanto mais aumentam seus desejos de riqueza, menos valor atribuem à virtude, tornam-se avarentos e apreciadores do dinheiro, louvam o rico e desprezam o pobre. Assim, só o rico tem vez, e, pela cidade se encontrar dividida em ricos e pobres, os conflitos são constantes, e a incapacidade de combater ou financiar as despesas de guerra são algumas das consequências da impossibilidade de se planejar e ordenar tal cidade.

¹³⁴ . PLATÃO. *República*, 549 a.

¹³⁵ . PLATÃO. *República*, 550 d.

Já o homem oligarca surge, enquanto filho do timocrata, que, sentindo admiração por seu pai, o vê chocar-se com o Estado. Em consequência, por ver o pai diante dos tribunais, condenado à morte ou ao exílio, privado de seus bens, deixando-o na miséria, tal homem atira-se desenfreadamente aos negócios, acumulando riquezas, embora passe necessidades, até que reúna uma certa quantia que tentará, por todos os meios, multiplicá-la. Tendo passado grande parte de sua vida atarefado com o acúmulo de riquezas, sem ter tido tempo para instrução alguma, desdenhará a virtude e escravizará seus demais desejos por considerá-los simples formas de vaidade.

Todavia, tanto a oligarquia quanto o oligarca trarão, respectivamente, sempre algo da timocracia e do timocrata. A ambição e o gosto pelas honrarias timocráticas serão traduzidas para o âmbito da oligarquia, mediante a avarenta corrida ao acúmulo de riquezas. O oligarca, por sua vez, não vendo valor nenhum na virtude, acredita que só obterá honrarias e elogios se for rico.

A democracia, por seu turno, terá origem no seio da oligarquia e, por conseguinte, trará algo desta. O acúmulo de riquezas nas mãos de poucos provoca uma grande leva de pobres que, pelas condições em que se encontram, colocam em perigo os privilégios dos ricos e, conseqüentemente, toda cidade. Ora, no seio da democracia há três classes: a liberta, que exerce os cargos públicos; a dos ricos, sugadora do trabalho alheio; e, por fim, a classe que agrega os que exercem o trabalho e o labor, abstinente aos negócios públicos e detentora de poucas posses. Esta última classe, quando se reúne, torna-se a maior e a mais poderosa.

Mas um outro perigo poderá vir de fora, quando a cidade se vir sitiada por outra. Neste caso, sendo o governo inapto para a guerra e avarento o suficiente para não financiá-la, ver-se-á obrigado a abrir mão de certos requisitos para mais facilmente atrair os pobres e

usá-los na guerra. Contudo, estes últimos percebem que os primeiros são fracos e decretam-lhes guerra, expulsando uns, matando outros e ainda negociando com outros de modo que o governo e a magistratura sejam partilhados. Em face disso, aquele que se assenta à frente do governo se reveste de preceitos democráticos e concede a liberdade à cidade e o direito de falar e de se pensar o que bem se quiser. Em consequência, a constituição democrática, como uma colcha de retalhos, que contém todas as tonalidades, torna-se a mais bela, por abrigar, devido à liberdade, todas as constituições¹³⁶, e a melhor de se viver, caso a lei não seja observada.

O homem democrático tem origem quando o jovem oligarca, criado na ignorância e na avareza, prova do mel dos prazeres variados, convertendo-se, para usufruir dos caminhos a que tal mel poderá levá-lo, em defensor não da liberdade, por não ter sido ensinado a cultivar os bons hábitos, mas da libertinagem, onde atender a seus desejos necessários, aqueles que sem eles o homem não é homem, passam a não mais satisfazê-lo, entregando-se a prazeres inúteis, rejeitando a Filosofia e, quando tem acesso às tribunas, diz e faz o que bem quer e entende. Em suma, *“Na vida dele, não há ordem nem necessidade, considera que uma vida desta é doce, livre e bem-aventurada, e segue-a para sempre”*¹³⁷.

A tirania, por fim, provém das alterações da democracia. Se a ambição excessiva por riquezas foi a morte da cidade oligarca, do mesmo modo a liberdade em excesso levará a democracia à morte. O espírito de liberdade inicia-se no âmbito do Estado, quando se insultam os magistrados e os governantes, chamando-os de miseráveis e oligarcas, e se penetra nas casas dos particulares, gerando a anarquia, por se posicionar contra as leis, quer escritas ou não. Ora, *“o excesso costuma ser correspondido por uma mudança radical, no sentido oposto, quer nas estações, quer nas plantas, quer nos corpos, e não menos nos*

¹³⁶. Cf. PLATÃO. *República*, 557 c - d.

¹³⁷. PLATÃO. *República*, 561 d.

Estados”¹³⁸. Assim é que quando os que se acham à frente do governo procuram, por meios diversos, se apoderar dos bens da classe rica, esta vê-se obrigada a se defender e vem a público, surgindo, então, as denúncias, os processos, as lutas de uns contra os outros. O povo, então, entra em ação, provocando a morte e o exílio do homem rico e a partilha de seus bens. No exílio tal homem, em face da experiência recente, torna-se oligarca e, se ao regressar tiver a oportunidade de ficar à frente de um Estado não poderá deixar de ser, pelo que sofreu, um tirano.

Inicialmente, o tirano usará de vários recursos para ganhar a confiança do povo, procurando passar a impressão de que nada tem de tirano. Contudo, quando fica sabendo que alguém, quer em pensamento quer em atos, colocar em dúvida sua atitude, ele o considera inimigo perigoso que deve ser eliminado. Desencadeando a guerra, o tirano vê naqueles que se lhe aproximam um inimigo em potencial e procura logo criar um guarda pessoal de sua inteira confiança, quer contratando mercenários, quer libertando escravos, arrebatados dos cidadãos. O ódio dos cidadãos honrados cresce e ele passa a exilá-los. Em consequência, ao exilar os melhores, alia-se aos piores.

O Livro IX inicia-se, dando continuidade à abordagem acerca da tirania, procurando vislumbrar como é que o homem tirano advém do democrata. Quando o filho de um democrata ouve, em casa, os ensinamentos de seu pai, mas no plano público convive com pessoas que estimulam o cultivo apenas de desejos sórdidos, afastando imediatamente qualquer desejo honesto, não poderá ter na alma temperança alguma, mas apenas loucura, paixão ou embriaguez. Assim é que “*o homem se torna realmente tirano quando, por natureza, por hábito ou por ambos a um só tempo, se torna ébrio, apaixonado e louco*”¹³⁹.

¹³⁸ PLATÃO. *República*, 563 e - 564 a.

¹³⁹ PLATÃO. *República*, 573 b - c.

Mas como viverá o homem tirano? Ora, deixando-se governar pelos desejos, ele viverá cercado de festas e orgias e, cada vez mais, pretenderá experimentar uma forma nova de desejo. Posto que o desejar é sempre algo insaciável e sendo o objeto de desejo em número limitado, o tirano, vendo esgotados os bens de seu pai, sairá em busca do alheio, chegando até mesmo a assaltar os templos. E, se no âmbito da cidade houver um pequeno número deste tipo de homem, seus crimes serão considerados pequenos, uma vez que se limitarão a roubar, assaltar, delatar, corromper, fornecer falsos testemunhos. Contudo, se forem tais homens em grande número, com a ajuda da ignorância do povo, gerarão o autêntico tirano. Além disso, vivendo sempre cercado de inimigos, em ato e em potencial, o homem tirano não confiará em ninguém e, por isso mesmo, não ousará sair fora dos muros da cidade, mas viverá trancafiado, temendo vir um ataque, a qualquer momento, de qualquer lugar e de qualquer um daqueles que se lhe aproximem. Entretanto, quanto mais perverso for este tirano, mais desgraçado ele será. Ora, aquele sobre o qual cair maior número das piores desgraças, será o mais infeliz. Logo, o verdadeiro tirano será o mais infeliz dos homens.

Após isto, resta apenas acrescentar comparativamente que, enquanto o melhor e o mais justo é o mais feliz, retratado na proposta aristocrática, o pior e o mais injusto é o mais infeliz, retratado na análise sobre a tirania. Eis, pois, uma primeira demonstração da superioridade da proposta aristocrática sobre as demais.

Contudo, uma outra prova poderia ser obtida examinando-se *as três potências constitutivas da alma e comparando-as com três tipos de caracteres que podem ser encontrados na cidade*. Esta via demonstrativa, aliás, está retornando, de certo modo, ao que já fora ventilado no Livro IV, 434 d - 441 d, quando termina se estabelecendo que o que vale para a alma individual vale para a cidade. Na alma encontra-se uma potência que é responsável pela aprendizagem do homem; outra, por suas volições; e, por fim, uma terceira,

por sua irritação. A primeira, a racional, é amiga do saber e do aprender; a segunda, amiga do dinheiro e do lucro; a terceira, amiga da vitória, do domínio sobre os outros, da fama. Portanto, conforme for a parte da alma que venha a prevalecer no homem, poderemos ter, respectivamente, o filósofo, o interesseiro e o ambicioso, cada um dos quais tendo sua própria posição como a mais verdadeira e justa.

Para compará-los, porém, visando eleger qual o melhor, deve-se se ater à experiência, ao raciocínio e à vigilância. No que diz respeito à experiência, o filósofo, por ter de experimentar, desde a infância, os vários tipos de prazeres, enquanto o interesseiro e o ambicioso só se detiveram em prazeres específicos, o primeiro estará em melhor situação para julgar que os demais. Quanto ao raciocínio, o filósofo, além de ser o único dentre eles a unir a experiência à reflexão, é o que mais tem familiaridade com este instrumento, por ter sua alma regida pela razão¹⁴⁰. Logo, o filósofo será o que sabe melhor julgar. Portanto, a segunda prova fica estabelecida.

Uma terceira prova poderá ainda ser obtida. Entre o prazer e a dor se coloca o repouso¹⁴¹. Este é o estado da alma que se encontra isenta dos dois sentimentos extremos. Ora, esta isenção provoca algo agradável que não é sentido pelo corpo, mas unicamente pela alma: a quietude que proporciona a contemplação do Ser. Logo, se assim é, isto não pode ocorrer na alma do interesseiro nem na do ambicioso, mas apenas na do filósofo, o único, dentre eles, preocupado com a verdade.

¹⁴⁰. Platão, aqui, não os examina sob a luz da “vigilância”. Talvez estivesse pressupondo que aquele que contempla o ser já detém a visão de totalidade, ou, ainda, que, sendo três preceitos e o filósofo já tenha ganho em dois deles, sua vitória já ficara patente.

¹⁴¹. A discussão, aqui, remontará ao *Fédon*, 60 b - c, onde Sócrates acena para a dor como ausência do prazer e o prazer como ausência da dor. Ali, Platão parece não ter ainda concebido o repouso como uma terceira alternativa, colocada entre a dor e o prazer.

Por conseguinte, o filósofo tem a alma mais pura e mais harmoniosa do que as do demais. Logo, quanto mais alguém se afastar da Filosofia e da razão, mais efeitos negativos obterá. Ora, se afastar da razão é se distanciar da lei e da ordem.

Não foram os desejos eróticos e os tirânicos que mais se mostraram distanciados? [...] e os monárquicos [...] os [que] menos se afastaram?. [Portanto], a vida do tirano será a mais desgraçada e a do rei, a mais suave¹⁴².

Uma vez tendo posto tudo isso, como subsídio à devida sustentação da definição de justiça apresentada no Livro IV, 433 a - d, deve-se, agora, retornar ao ponto inicial e, comparativamente, reconsiderar se, de fato, a injustiça é útil a quem é completamente injusto, desde que mantenha a aparência de ser justo¹⁴³. Ora, Trasímaco, no Livro I, 348 d, foi quem sustentou tal tese. Mas, aquele que comete injustiça às ocultas e nunca é pego é pior do que aquele que a comete abertamente, posto que este último poderá receber o castigo merecido e, por isso mesmo, ter sua alma redimida. O primeiro, ao contrário, manter-se-á sempre na perversidade e, por extensão, contaminará todos aqueles que se aproximarem dele. Entretanto, visto que a alma do filósofo e a cidade que se encontra sob sua jurisdição são regidas pela razão, então, tanto ele quanto esta cidade encontram-se livres das ambições das riquezas, das libertinagens, das honrarias e do poder despótico e desregrado de Eros e das conseqüências do irascível.

Aqui, pois, termina o exercício do método na **República**. Esquemáticamente, teremos:

¹⁴². PLATÃO. **República**, 587 b. Os termos intercalados são nossos.

¹⁴³. Cf. PLATÃO. **República**, 588 b.

ESQUEMÃO DA REPÚBLICA

Livro I	Livro II	Livro III	Livro IV	Livro V	Livro VI	Livro VII	Livro VIII	Livro IX	Livro X
(327a-354c)	(357a-383c)	(386a-417b)	(419a-445e)	(449a-480a)	(484a-510e)	(514a-541b)	(543a-569c)	(571a-592b)	(595a-621d)
Exame da justiça no plano do indivíduo (aporia)	Início da fundação da cidade(368d) Os guardiões devem ter espírito filosófico (375e-376c)	Vida comunitária (416d-e; 424c) Educação dos guardiões (376d)	Término da fundação da cidade(427d) Os guardiões serão felizes? (419a-420a) Exame das 4 virtudes capitais (427e-445a) Ref. de justiça (433a-d) O que vale p/ a alma individual vale p/ a cidade (434d-441d) Exame inicial da natureza da alma (435b-411c) Há tantas constituições qtas. formas de alma (445d) Interrompido p/ voltar à 424a (Vida comunitária)	Vida comunitária(Retornando à 416d) P/ alcançar o Belo visar o Bem(452d-e) Necessidade do cultivo da dialética(454a) A coerência do discurso proclama a possibilidade do plano(457c) Casamento só com consentimento do governo a dos deuses(461b) Os guardiões serão felizes? (465a) Maior bem p/ a cidade: o filósofo-rei (473d)	A Filosofia não é para todos (494a; 496b) A Filosofia é p/ homens maduros (498d) Os jovens são incapazes de entender a dialética (498c-d) O filósofo não é Deus nem homem(500e) Forma do Bem como ambição do filósofo (505a) Sol como imagem figurada do Bem (506b-508b) O Bem não é uma essência (509b) Paralelo entre Geometria e Dialética (510b-511a)	Alegoria da caverna (514a-518b) Exame da natureza da educação (518c-540b) Filosofia & Política (520c) Exame de ascender ao Bem ou Da educação do filósofo (521c-536e) -P/ ginástica ou p/ a música? (521d-522b) -P/ Aritmética! (522c-e) -P/ Geometria Plana! (526c-527c) -P/ Geometria Espacial! (528a-e) -P/ Astronomia (529a-531d) -P/ Dialética (531e-536e) Palavras finais sobre a educação do filósofo (537a-540b) Exame interrompido p/ voltar à 445d (Há tantas constituições qtas. formas de alma)	Há tantas constituições qtas. formas de alma (Retorno à 445d no Livro IV) Timocracia (545d-548d) timocrata (548d-550c) Oligarquia (550c-552e) oligarca (553a-555a) Democracia (555b-558c) democrata (558c-562a) Tiranía (562a-562a) o tirano não é feliz! (566d-569c) tirano (571-579e)	Tirano o mais desgraçado e infeliz dos homens (573a-578b) Conclusão sobre as formas de governo e alma (580b) Três potências da alma[razão, ira e desejo] / três partes da cidade [filósofo, interesseiro e ambicioso] (580d-588a) Conclusão Final: Da justiça (588b-592b)	Necessidade de distinguir a dramatização dos Diálogos[busca da verdade] da da poética (595a-607a) Rediscussão do valor educativo da poesia (595a-607a) -Arte da imitação da imitação (597d-606d) Imortalidade da alma (608d-614c) O mito de Er (614d-621e)

Recapitulando, tendo ampliado a discussão do indivíduo para as dimensões de uma cidade imaginária, Platão estabelece que *os guardiões de tal cidade devem ter espírito filosófico*. Para isso, porém, tais guardiões precisam ser educados na música e na ginástica, *levarem uma vida comunitária* e não deterem qualquer direito de posse. Examinando se *seriam ou não felizes* por evitar as posses, estabelece que *o que vale para a alma vale também para a cidade* e, portanto, acena que *há tantas constituições quantas formas de alma*. Contudo, este último tema não fora desenvolvido ainda porque, no calor da discussão, viu-se a necessidade de se tratar primeiro da *vida comunitária* já tocada de passagem em 416 d - e, e em 424 a. O exame da vida comunitária estabelece, entre outras coisas, que para se alcançar o Belo deve-se visar o Bem (452 d - e); que há necessidade de se cultivar a dialética (454 a); que a coerência no discurso proclama a possibilidade do plano

(457 c); que o casamento só ocorrerá sob o consentimento do governo e dos deuses (461 b); que os **guardiões serão felizes** (465 e); e, por fim, assenta que ***o maior bem para a cidade será quando o filósofo for rei*** (473 d), antes de examinar o estatuto da ciência e da opinião (476 d - 480 c), fixando que o que é cognoscível é verdadeiro (477 a).

Uma vez esgotada a via que examinara a vida comunitária e suas conseqüências, volta-se a dar continuidade ao que fora interrompido em 445 d: ***há tantas constituições quantas formas de almas*** (543 a - 569 c). Após abordar cada uma das quatro formas de governo e de almas restantes, posto que já se detivera na aristocracia e no aristocrata, considerando-os como os mais perfeitos, estabelece-se que a vida do tirano é a mais desgraçada e ele, o mais infeliz dos homens. Uma outra prova da superioridade da aristocracia e da desgraça da tirania é obtida, ainda, tratando-se das ***três potências da alma*** e vinculando-as às ***três potências da cidade***. Com isto, na verdade, está se voltando a 434 b - 441 d, no Livro IV. Havendo, pois, estabelecido a superioridade da aristocracia sobre as demais formas de governo, ***corrobora-se a definição de justiça*** enunciada em 432 c - d, Livro IV, e refuta-se, ao mesmo tempo, o que Trasímaco havia enunciado: é preferível cometer a injustiça do que a justiça, desde que às ocultas (348 d). Com isto, o ponto de partida se converte no ponto de chegada, mas iluminado, agora, porém, pela prova da tese de que os males da cidade só cessarão quando o filósofo tornar-se rei ou o rei, filósofo.

Com efeioto, como já nos referimos acima, os Livros VI e VII tentam mostrar que se houver, dentre os mortais, alguém que faça cessar as injustiças no âmbito da cidade, este alguém que, habitando entre os homens, lhes é mais elevado, uma vez que partilha da raça humana, enquanto homem, mas partilha da divindade, enquanto for capaz de vislumbrar o Bem, é o filósofo. Eis, pois, que o filósofo nada mais é do que um demônio, entidade intermediária entre Deus e o comum dos homens.

No esquema acima, pode-se facilmente observar que o movimento ascendente do método se utiliza de construções auxiliares, aquelas que assemelhando-se, grosso modo, numa linguagem matemática, a lemas, facilitam o acesso ao princípio primeiro: no caso, a tese de que os males só cessarão quando à frente do governo assentar-se um filósofo. O movimento descendente, por sua vez, não segue necessariamente os mesmos passos do primeiro. É da unidade destes dois movimentos complementares que se obtém a prova, partindo-se, pois, de um ponto que não é tomado como hipótese, no sentido usual do termo, mas aquilo que se pretende demonstrar e, daí, eleva-se a um princípio, deste desce-se até atingir-se o ponto inicial, agora iluminado pelo princípio. A prova, deste modo, fica estabelecida.

Mas, então, qual é a finalidade do Livro X, se ele, pretensamente, foi ali colocado posteriormente? Para nós, o Livro X aborda dois temas, a saber, uma crítica às artes das Musas e a imortalidade da alma que se estende ao Mito de Er. Contudo, para responder ao primeiro tema, convém retornar ao final do Livro anterior.

O Livro IX terminara com Gláucon observando que a cidade imaginada só existiria em palavras, mas que, de fato, ela não se encontra em parte alguma, ao que Platão faz Sócrates retrucar que, talvez, no céu haja um modelo para quem quiser contemplar¹⁴⁴, e finaliza:

*De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ela pautará o seu comportamento*¹⁴⁵.

Porém, que normas são estas e como pautarão o comportamento da cidade ideal na cidade concreta? Ora, Platão estava convencido de que a mera descrição de uma cidade

¹⁴⁴ . Estaria Platão, nesta passagem, se referindo ao que será desenvolvido no *Timeu*?

¹⁴⁵ . PLATÃO. *República*, 592 b.

que levasse a Justiça a sério não era suficiente para provocar transformações relevantes, no sentido de fomentar uma administração justa na cidade real. E, por isso mesmo, precisaria de uma forma de convencimento que viesse a viabilizar a aceitação de que, de fato, agindo-se bem aqui poder-se-á alcançar um bem maior após a morte.

A descrição da cidade fora feita por via escrita, o que já era um obstáculo, em face da tradição oral arraigada e o desdém à escrita. Além disso, tendo sido feito em forma de dramatização, convinha, mais do que nunca, estabelecer a devida distinção entre o seu modo de falar de filosofia e o modo do poeta falar do que lhe apraz. Assim é que Platão volta a tratar da arte poética, enquanto imitadora de imitações, como algo nocivo à formação dos jovens e da cidade. A dramatização nos moldes filosóficos, por sua vez, almeja alcançar a Verdade, o Belo e o Bem, pois se não se reportar à verdade não será nem mesma digna de ser ouvida.

Feita a distinção entre a dramatização filosófica e a arte poética, a primeira preocupada com a verdade e a segunda com as imitações de terceira categoria, resta, agora, abordar, de modo persuasivo, as recompensas e os castigos imputados no além, conforme o comportamento da vida na *pólis* real. Não há certeza, mas há fortes indícios apontando para a possibilidade da alma não perecer com o corpo. Er, por exemplo, lega-nos um testemunho disto. Conta-se que, tendo sido ferido numa das inúmeras batalhas do cerco de Tróia, Er fora dado por morto e, tendo sido recolhido seu corpo no décimo dia, voltara à vida no décimo-segundo dia quando seu corpo já estava prestes a ser queimado. Desperto, conta que empreendera uma viagem ao além, mas por desígnio dos deuses, havia retornado para falar do que lá teria observado. Após a morte, a alma sobrevive e é julgada segundo os atos aqui praticados, podendo receber, conforme seja o caso, recompensas, castigos leves ou ser punido com os mais terríveis horrores.

Este mito, encerrando a obra, reforçando o que o **Menão** e o **Fédon** anunciaram, pretende, empregando uma mentira nobre, dizer que, mesmo não existindo uma cidade que leve a sério a Justiça, convém, para não se sofrer castigos no além, comportar-se do modo mais justo possível, tomando-se como alvo e modelo a vida do verdadeiro filósofo, daquele que é capaz de contemplar o Bem em si, onde reside o Belo e a Verdade.

2.3. Política e Educação na República

O pensamento de Platão está, preferencialmente, voltado às questões políticas, como, aliás, já procuramos enfatizar acima. “Político”, aqui, não significa simplesmente aquele que teve um nascimento na πόλις, mas designa alguém que tem uma concepção, conscientemente adquirida, das questões mais sutis que assolam a administração justa de uma cidade. É neste sentido que a Política deve vir assentada numa concepção filosófica de mundo.

A Filosofia, porém, é filha da *pólis* e, em consequência, a Filosofia é Política, de modo que, na impossibilidade de se separar estas duas instâncias intimamente ligadas, dispõe-se, como resultado, de uma *πρᾶξις*. Esta, por sua vez, torna-se o elemento pelo qual a *θεωρία* se concretiza. Não basta, contudo, somente o envolvimento nas e com as questões que circulam o cotidiano da *pólis* para se atingir este estágio político, mas, antes, é necessário submeter-se a um gradativo e sistemático processo de aprofundamento, de modo que se veja claramente onde estão assentadas tais questões. Tal processo não é outro senão o da Educação.

Todavia, o homem, um ser dotado de razão, desejo e ira, que precisa canalizar suas energias para o Bem, necessita se afastar da ira e dos desejos impuros e buscar, apoiado na razão, a medida justa capaz de mesclar adequadamente tais elementos. É que, se encontrada esta justa medida, o desejo orientado adequadamente pela razão, irá proporcionar a via pela qual a Educação poderá mais fácil e docemente ocorrer. Estamos falando da necessidade da Educação ser sedutora¹⁴⁶ para, cada vez mais, atrair e, em curto prazo, fomentar um discurso e uma prática política consciente e duradoura.

¹⁴⁶ Este, aliás, foi o tema central de nossa Dissertação.

Não obstante toda a **República** estar impregnada da Educação, deter-nos-emos, aqui, apenas nos Livros II, III, IV, VI, VII e X desta obra. No início do Livro II, Gláucôn e Adimanto manifestam a Sócrates a vontade de vê-lo defender a justiça contra a injustiça, eles que têm tantas vezes se deparado com defensores da última, mas nunca com alguém que ousasse, contra a crença corrente, mostrar que a vida do justo é mais vantajosa do que a do injusto, que finge ser justo e que o justo é muito mais feliz do que o injusto. Sócrates, então, compreendendo que estas questões ficarão mais claras no seio de uma cidade do que na instância do indivíduo, como havia procurado abordar, aliás, no Livro anterior, propõe a seus ouvintes que lhes acompanhe na construção de uma cidade fundada no *lógos*. É assim que do plano do indivíduo o exame se amplia para o âmbito de uma cidade, cuja proteção estará nas mãos dos famosos e já acima aludidos guardiões que, por sua vez, deverão se submeter a um cuidadoso programa educacional.

Antes de examinar os passos da educação corrente e de verificar se ela é capaz de promover a formação do guardião, Platão traça, primeiro, o objetivo que almeja alcançar: a natureza do guardião. Esta estratégia é imprescindível, pois tendo claro o que se pretende formar, a viabilidade de como formar será avaliada à luz deste último.

Qual, então, a natureza destes fiéis protetores da cidade? No que concerne às qualidades físicas, eles deverão ser jovens bem-nascidos, rápidos em perseguir os inimigos, fortes para o combate e valentes, para lutarem com energia. No que diz respeito às qualidades psíquicas, eles deverão ser animosos, perspicazes para reconhecer os inimigos, brandos com os compatriotas e acerbos com os inimigos, tal qual os cães de caça, e deverão ainda ter inclinações filosóficas, para que, conhecendo, saiba distinguir os amigos dos inimigos.

Uma vez definida a natureza do guardião (φύλαξ), Platão passa, em seguida, a buscar o meio pelo qual irá forjar este modelo de homem. Ora, a παιδεία grega, assentada particularmente em Hesíodo, em Homero e nos trágicos, tem ensinado, até então, que se deve sempre iniciar-se pela “ginástica para o corpo e a música para a alma”¹⁴⁷. Todavia, como Sócrates aconselha Fedro¹⁴⁸, que o argumento da autoridade não deve ser admitido se não passou ainda pelo crivo da crítica, assim também a concepção corrente de paidéia deve ser examinada e, se porventura, após o exame, algo resultar aproveitável, deve ser abraçado; caso contrário, não.

Convém, de início, porém, deter-se primeiro na música, as artes das Musas, e só depois examinar os benefícios que a ginástica pode proporcionar à formação de um ser harmonioso. É que Platão compreende que as artes das Musas desempenha papel decisivo no que concerne ao “plasmar das almas”. Este “plasmar das almas” ocorre mediante o emprego de mitos que, por sua vez, desempenham o papel do *lógos* e imiscuem-se na vida da cidade não só no que diz respeito à esfera pública, mas também à esfera privada. Em face disso, a música passa a ter papel preponderante sobre a ginástica, embora o papel desta não seja em nada desprezível. Ora, os mitos gerados a respeito dos deuses pelos pais da paidéia helênica, mediante as artes das Musas, traçam um retrato disforme dos deuses, pintando estes como seres imortais em constantes conflitos e sujeitos às mesmas vicissitudes que os homens. Mas, se os modelos, τύπος, nos quais devem se espelhar os homens encontram-se em permanente rivalidade, a pretensão de se instaurar uma harmonia na *pólis*, mediante o advento da justiça, passa necessariamente por uma crítica aos mitos professados pelos poetas, enquanto forjadores de falsas concepções dos deuses, dos heróis, de suas naturezas e de mentiras sem beleza.

¹⁴⁷ . PLATÃO. *República*, 376 e.

¹⁴⁸ . Ver PLATÃO. *Fedro*, 260 a; 270 c - d.

Com efeito, a literatura, enquanto uma das partes da música, pode-se distinguir uma parte verdadeira e outra falsa. Esta última, em forma de fábulas, que, por natureza, contêm muito de falso, embora retenham alguma verdade, é a primeira a ser ensinada às crianças. Ora, as crianças não são ainda capazes de distinguir o que é alegórico do que não o é. Por isso as primeiras histórias que a elas forem dirigidas deverão almejar a virtude e conter a maior nobreza possível, isto é, devem ser o mais concorde possível com o que estão tratando, particularmente quando seu objeto em questão são os heróis e os deuses. Não sendo, porém, poetas, mas fundadores de uma cidade, os filósofos têm como tarefa não a elaboração das fábulas, mas examinar as fábulas e estabelecer “*os moldes segundo os quais os poetas devem compor as suas fábulas e dos quais não devem desviar-se ao fazerem versos*”¹⁴⁹. Eis, portanto, mais alguns motivos para que o exame deva começar pelo que contêm as fábulas.

Os três primeiros preceitos a seguir buscam erradicar, pela crítica e pela exigência na prática, as falsas concepções de Deus que os poetas moldaram e que os mestres e mães não hesitaram em lançar mão na educação das crianças. Um dos primeiros preceitos a ser observado por qualquer tipo de poesia é que Deus é essencialmente bom e isto implica que jamais Dele possa partir algo prejudicial ou nocivo a quem quer que seja. Mas os males humanos são numericamente superiores aos bens humanos. Logo, Deus, por não ser causa de mal algum, é causa apenas de poucas coisas que acometem os homens. O ποιητης, porém, não observando isto, atribui a Deus tanto os males que assolam os homens quanto os bens.

Um segundo preceito que os poetas devem observar diz respeito a uma possível mutabilidade de Deus. Ora, qualquer coisa que sofre transformação, sofre-na por ação própria ou de outrem. Mas, se todas coisas que mais facilmente sofrem transformações são

¹⁴⁹ . PLATÃO. *República*, 379 a.

consideradas as mais fracas e as piores, Deus, porém, sendo o mais belo e o mais perfeito, não poderá sofrer mudança a partir de outrem. Se ele mesmo, contudo, mudar sua forma, visto que já é perfeito, terá que assumir uma forma ou um estado menos perfeito, o que é um contra-senso, uma vez que ninguém espontaneamente pleiteia para si mesmo algo que lhe seja pior ou lhe seja menos belo. Logo, Deus também, malgrado o que dizem os poetas, não sofre mutação alguma, mas permanece sempre como Ele é.

Um terceiro preceito a ser também observado refere-se à mentira. Esta se divide em autêntica e por palavras. A primeira ocorre unicamente na alma e converte-se numa espécie de ignorância que reside na alma da pessoa que é enganada. Ora, uma vez que ninguém, deuses ou homens, aceita de bom grado ser enganado é forçoso que a mentira autêntica seja detestada também por deuses e pelos homens. Por sua vez, a mentira por palavras consiste numa imitação, em termos de imagem, do que ocorre primeiro na alma. Ora, por sua natureza, Deus não tem necessidade alguma e tampouco poderá ser forçado por outrem a mentir.

Logo, tudo o que é relativo à divindade e aos deuses é totalmente alheio à mentira. [...] Por conseguinte, Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e actos, nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos¹⁵⁰.

São, pois, estas três grandes espécies de falsidades geradas pelos poetas que levam as próprias mães a impetrarem em seus pequeninos, muitas vezes no intento de educá-los melhor, verdadeiras blasfêmias contra os deuses. Não se deve permitir que os mestres façam uso delas na educação dos jovens, se se quiser que “os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao humano”¹⁵¹.

¹⁵⁰ PLATÃO. *República*, 382 c.

¹⁵¹ PLATÃO. *República*, 383 c.

Eis onde se assenta, pela primeira vez, a concepção teológica de Deus, em visível oposição à concepção mitológica.

Convém, agora, tratar das questões referentes aos heróis e aos homens valorosos. Não se deve permitir aos poetas que os pintem ao seu bel-prazer, mas que, como ocorrera em relação aos deuses, observem suas naturezas e lhes atribuam o que lhes for devido, enquanto heróis ou homens dotados de certos valores positivos à nova *pólis*, se se quiser que os guardiões, φύλακες, não receiem a morte.

Os poetas têm perpetuado a crença de que, no Hades, as almas, quer sejam de heróis ou homens comuns, estariam mergulhadas nas mais terríveis condições e, por isso mesmo, estes prefeririam mil vezes estar na condição de escravo, que, como já mencionamos acima, por se submeter à esta situação, não pode ser considerado homem, do que ter morrido. Platão cita, por exemplo, o que Homero, na **Odisséia**, xi, 489 - 491, coloca na boca da sombra de Aquiles que aparece ao herói Ulisses que o felicita por ser rei do Hades: *“Eu preferiria a condição de escravo e de labutador, em casa de alguém sem recursos, pobre e vivendo do trabalho de suas mãos, do que ter o império dos mortos”*.

Após alencar mais alguns exemplos deste tipo, Platão faz Sócrates propor que se vigiem os poetas para que, não colocando nomes terríveis nas coisas e nos lugares, tampouco pondo na boca de deuses e heróis gemidos, lamentações e coisas do gênero, não venham negativamente contribuir na formação de um caráter receoso nos jovens. Deve-se procurar evitar, também, que os jovens sejam amigos do riso, não permitindo que homens célebres e deuses sejam pintados pelos poetas como inclinados ao riso e à zombaria de quem quer que seja.

Um outro preceito que deve ser observado diz respeito ao uso de mentiras. Ora, aos deuses e aos homens, os primeiros por viverem na verdade e os últimos por serem inimigos da ignorância¹⁵², como já ficou assentado acima, a autêntica mentira é condenável e deles deve ser afastado qualquer tipo de malogro. Não obstante isso, tendo em vista que a mentira é inútil aos deuses, mas, tal qual um remédio amargo que é capaz de curar grandes males, ela poderá ser útil aos homens, desde que seja uma mentira nobre, onde há o esforço para se aproximar da verdade esteja presente. Mas tal remédio, no plano da Política, deve ser receitado estritamente pelo especialista, como se faz adequadamente na instância da Medicina. Os especialistas, aqui, são os chefes da cidade. Assim é que, excetuando os chefes, a ninguém mais será permitido mentir, pois a mentira é suscetível de destruir costumes e afundar cidades como se fossem elas navios.

Aos jovens, então, deve-se ensinar a ser temperantes. Ora, para a grande massa, os pontos capitais da temperança são obedecer aos chefes e ser senhor de si em relação aos prazeres da bebida, da comida e do amor. Obedecer os chefes é imprescindível, se se quiser manter que a organização adequada da cidade perdure por longo tempo. Ser senhor de si mesmo é algo, porém, que deve ser examinado com mais calma. De fato, a expressão “senhor de si mesmo” é ambígua e pode designar tanto alguém que se torna escravo de si mesmo, como alguém que, sem deixar de ser senhor, assume sempre uma atitude moderada em situações em que a maioria das pessoas se deixaria levar ao exagero. É, então, sob este último sentido que deve ser entendida a expressão.

Com efeito, os jovens devem aprender a serem senhores de si, terem autocontrole não só no que diz respeito à bebida e à comida, uma vez que estas levam à destruição do

¹⁵². É interessante observar que Platão, quando prescreve que nenhum homem deseja viver no engano, *Rep.*, 382 b, antecipa o que Aristóteles assinalará no início do Livro I da *Metafísica*, a saber, que todos, por natureza, se voltam ao conhecer. Entretanto, é bom deixar claro que, tanto para Platão quanto para Aristóteles, existem graus de conhecimento e a maioria dos homens, embora não pretenda viver na ignorância, conforma-se com os graus mais baixos e só aqueles que amam verdadeiramente o saber é que o buscarão sempre.

corpo e ao abatimento moral, mas também ante os perigos mortais, quer estejam ante de um combate ou de uma situação catastrófica gerada pela natureza. Além disso, devem ser comedidos nas questões amorosas, posto que estas, como vários casos podem ilustrar, afastam o homem do caminho da razão e o tornam um simples boneco nas mãos de seus amores, levando-o a esquecer seus afazeres e, por conseguinte, minando os alicerces da cidade.

Convém, ainda, que se proíba aos poetas proferirem algo que estimule a ambição e as blasfêmias. A primeira porque os guardiões poderiam, facilmente, corromper-se e, por isso mesmo, as prendas, quaisquer que sejam, devem ser vetadas. Quanto à blasfêmia, enquanto uma das formas da impiedade, aos poetas não deve ser permitido colocar na boca de um herói, de um deus ou de um homem ilustre; pelo contrário, eles devem evitar fazer tais homens exprimirem tal coisa.

Com isto, chega-se ao fim do primeiro passo, preceituando-se o que os poetas não podem dizer dos deuses, dos heróis e de homens ilustres. Se não se vetassem tais atos aos poetas, permitindo que os jovens ouvissem algo tão prejudicial assim, cada um deles, espelhando-se nos atos daqueles que deveriam ser melhores do que eles, os heróis, os deuses e os homens célebres, arranjariam mil desculpas para justificar sua maldade, educando-os, por conseguinte, para o mal.

Quanto ao que diz respeito aos homens em geral só pode ser proferido quando se definir o que é justiça. De fato, os poetas e prosadores são unânimes em apontar que a injustiça é mais vantajosa que a justiça e é preciso, então, que se prove, após se definir o que é justiça, o contrário. Convém, porém, para se completar o exame, antes de se encontrar tal definição, deter-se nos estilos que os poetas e os prosadores se apóiam para proferirem tais coisas e eleger, dentre eles, aquele que se moldar melhor à cidade.

O estilo pelo qual se pronunciam, poetas e prosadores, não é outro senão a narrativa dos acontecimentos. A narrativa, contudo, pode ocorrer mediante discurso direto, onde o narrador, procurando omitir-se, imita a voz e repete as próprias palavras do personagem; mediante discurso indireto, onde o narrador, sem se ocultar, assume todas as instâncias do relato; e, por fim, a narrativa também pode ocorrer traduzida numa forma mista, mais aprazível de ser ouvida, onde o narrador se utiliza tanto do discurso direto como do indireto. Mas, qual destas três formas da narrativa é mais adequada à cidade? Ora, visto que aos jovens não será permitida a imitação, exceto de atos e palavras dos deuses, heróis e dos homens virtuosos, e na narrativa feita sob o discurso direto encontre-se presente a imitação, como também na mista, embora em menor escala, a forma indireta, por se achar isenta de imitações, será a única permitida na cidade. E, se na cidade chegasse alguém capaz de imitar todas as coisas, fato extremamente ridículo se lembrarmos que, por natureza, só se é capaz de se exercer bem uma única função, esse alguém deveria ser coroado, por sua farsa, e dali ser banido.

Resta, ainda, examinar, no âmbito das artes das Musas, o canto e a melodia. Ao canto, por diferir apenas em ritmo do discurso, ser-lhe-á recomendado o mesmo que foi receitado para este último. Quanto à melodia, constituída de palavra, harmonia e ritmo, por já se ter pronunciado a respeito da palavra, convém se deter apenas nas duas últimas. Das harmonias, rejeitando-se as que exprimem lamentações, molezas, embriaguezes e preguiças, convém serem adotadas pela cidade somente as que estimulam a valentia e as que traduzem voluntários atos pacíficos. O ritmo escolhido, por sua vez, deve ser aquele que esteja em sintonia com a vida ordenada e corajosa que a cidade exige. Quanto aos instrumentos musicais, deve-se permitir na cidade e no campo apenas os mais simples, aqueles que produzem menos sons e harmonias. Por fim, no âmbito das demais artes deve-se observá-las

com os mesmos fins e permitir na cidade apenas os artistas que se inclinam à busca do belo e do perfeito.

Eis, em suma, os preceitos que devem nortear a educação musical, enquanto primeiro contato educativo que a criança recebe. Ora, se a educação pela música visou sempre modelar a alma dos jovens, agora, então, deter-se-á nos benefícios que a ginástica pode proporcionar ao corpo. Convém, porém, de início, estabelecer-se que, por mais perfeito que seja o corpo, ele não pode ter primazia em relação à alma; ao contrário, é a alma que determina a excelência do corpo. Sabe-se, com efeito, que a saúde do corpo depende de uma alimentação cuidadosa, de um conjunto de exercícios adequados e de uma alma devidamente educada. Ora, esta última já foi contemplada, como vimos acima. Em face a disso, uma vez apontados os melhores preceitos à educação da alma, por amor à concisão, basta, igualmente, explicar aos jovens os modelos em que eles devem se espelhar para obterem uma boa educação corporal.

A embriaguez e a má alimentação, como todos sabem, provocam distúrbios no corpo. A alimentação deve, pois, ser a mais simples possível. Os jovens e os guardiões devem se abster da embriaguez, posto que nestas condições não saberá nem o lugar onde se encontram. Estes preceitos ajudarão a evitar a preguiça e a moleza. Os exercícios ginásticos, por seu turno, perseguindo as mesmas intenções, devem ser moderados, evitando-se que se faça ginástica pela ginástica, cansando o corpo e criando dificuldades à aprendizagem e aos estudos da Filosofia.

Mas, numa cidade onde a φύσις determina a tarefa exclusiva que nela cada um deve exercer, combinar dieta com ginástica, como o fez Heródito para tratar de um mal do qual nunca chegou a curar-se, é exercer mais de uma função, o que é proibido. Não obstante isto, a cidade deverá contar com bons médicos, assim também com bons juízes.

Os bons médicos são aqueles que, por terem convivido, desde a infância, com enfermos e enfermidades e, se possível, experimentado todas as doenças, são capazes de curar o mal do corpo não por meio do próprio corpo, mas por meio da alma. Além disso, compreendendo que prolongar a vida daqueles que se encontram tomados de um mal incurável é prejudicar os negócios da *pólis*, tais médicos devem abandoná-los às próprias dores. Quanto aos bons juizes, por sempre governarem a alma por meio da alma, não deverão jamais ter experimentado mal algum nem conviver com almas perversas. Eles não devem ser jovens, mas idosos que tiveram a compreensão da injustiça um tanto tardiamente, observando-a nos outros, “*para que, servindo-se do saber, e não da experiência própria, compreenda o mal que ela é*”¹⁵³. Com efeito, os bons juizes e os bons médicos tratarão dos cidadãos bem-constituídos de alma e corpo; os demais deixarão morrer. Todavia, se os jovens forem educados sob a égide daquela música, não necessitarão da justiça; se tiverem se exercitado moderadamente na ginástica, não carecerão da medicina. É, pois, pela vigilância constante das crianças, desde a mais tenra idade, que se designarão as tarefas para as quais elas são propensas e, então, levando isto em consideração, deve-se fazê-las trilhar neste caminho, independente da classe em que elas se encontrem¹⁵⁴.

Todavia, a educação dos guardiões só estará completa se se determinar a vida comunitária que eles terão e o veto a quaisquer espécies de bens ou propriedades que eles poderiam vir a ter. Ouro e prata, prendas, casa própria e riquezas de qualquer natureza devem lhes ser vetadas, uma vez que tais coisas costumam corromper, correndo-se o risco

¹⁵³. PLATÃO. *República*, 409 c.

¹⁵⁴. Neste passo, Platão, não obstante a tarefa específica de cada um seja determinada pela *fýsis*, nos informa da possibilidade do que chamamos hoje “ascensão social”. Talvez seja interessante observarmos que Aristóteles, seguindo os mesmos preceitos de Platão, tem sido interpretado como defensor da imobilidade social no que diz respeito à ascensão, notadamente, quando ensina que o escravo é escravo por natureza ou o governante o é por natureza. Pensamos, porém, que aí reside um erro de tradução e, por conseguinte, de interpretação. Com efeito, ao se traduzir φύσις por “natureza”, na acepção que as línguas modernas compreendem, não poderá haver, de fato, mobilidade social, mas se o tomarmos no sentido de “inclinação natural própria daquele ser específico”, vislumbraremos tal possibilidade.

de transformá-los de guardiões em déspotas da cidade. Portanto, se possuírem bens, salvo os de primeira necessidade que lhes serão fornecidos, em cotas anuais, pelos cidadãos, deverão ser administradores, lavradores, artesãos ou outra designação correspondente ao que possui, mas jamais poderão ser guardiões. Não obstante isso, os guardiões, por terem sido educados adequadamente na música e na ginástica e sido acompanhados de perto, desde a infância, não desejarão, como o comum dos homens, ter estas coisas e, então, não sentindo falta, por considerá-las supérfluas à vida, serão felizes.

Quanto à vida comunitária que os guardiões deverão levar e os benefícios que isto trará à cidade, Platão trata, de modo mais detalhado, no Livro V. De fato, Gláucon, Adimanto e o próprio Trasímaco, que desde o Livro I mantivera-se calado, exigem que Sócrates fale a respeito de como será a vida comunitária para os guardiões, suas relações com os filhos e as mulheres, e a criação de tais filhos quando estes não tiverem ainda atingido a idade adequada à educação.

Sócrates responde-lhes que esta é uma tarefa árdua e há pouco ele já havia vislumbrado as dificuldades, mas, por temer não ser capaz de levar tal empresa adiante, calara-se. É que a temática agora posta é muito delicada e poderá trazer muito mais desconfiança ao espírito do que as que foram tratadas até o presente momento, pois ou se acreditará que jamais ela será realizável ou, se se acreditar, dificilmente poderá alguém ser convencido de que não existe algo melhor. Instigado pela audiência, Sócrates, porém, termina por ceder e pede, antes, que considerem o papel das mulheres na cidade.

Com efeito, tendo já tratado da educação dos guardiões, calcada na música, na ginástica e nas artes de guerra, Platão estabelece, de início, que as mulheres devem exercer as mesmas funções que os homens, salvo, apenas, nos casos onde se exigir mais força. É que as mulheres diferem dos homens apenas por darem à luz, mas não há diferença alguma

há a respeito da capacidade de aprenderem e exercerem esta ou aquela função na cidade. Logo, não haverá, na administração da cidade, nenhuma ocupação própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, posto que as qualidades naturais são distribuídas de modo semelhante¹⁵⁵. Mas, se assim é, as mulheres devem receber a mesma educação que os homens.

Todavia, assim como ocorrera com os homens, há mulheres que são melhores dotadas para a Medicina que outras, para os exercícios físicos, para o saber, para serem guardiãs e assim por diante, de modo que cada uma, obedecendo o que lhe impõe a *fýsis*, deve exercer uma função específica. Por conseguinte, deve-se escolher as mulheres inclinadas à tarefa dos guardiões para coabitar com estes. Ora, assentou-se acima que os guardiões seriam escolhidos dentre os melhores; logo, as mulheres dos guardiões também serão escolhidas dentre as melhores. Outra lei, porém, precisa ser ainda firmada: a de que estas mulheres guardiãs serão todas comuns a todos os guardiões, de modo que os filhos serão comuns sem que estes e os seus pais possam identificar-se como tais. Por tal lei, nenhum jovem molestará um ancião, um outro jovem ou um varão, posto que estes poderão ser, sem que o molestador saiba, seu avô, seu irmão ou seu próprio pai; por outro lado, as crianças e os jovens não serão igualmente molestadas, uma vez que poderão ser filhos, netos ou irmãos do molestador. Mas não é só isso; ao verem alguém sendo agredido, os membros desta comunidade atacam em massa o agressor, visto poder ser o agredido um dos seus parentes. Os casamentos deverão também ser regrados de modo que, para melhoria geral do caráter dos guardiões, tendo os chefes manipulado os sorteios dos noivos, os melhores despossem as melhores e os piores atribuam seus azares à sorte e não aos chefes. Para que os filhos sejam robustos e legítimos, a procriação deverá ocorrer apenas entre os casais que estejam na faixa etária adequada: para ele, dos trinta aos cinquenta e

¹⁵⁵. Nunca é de mais observar que, nesta passagem, Platão critica radicalmente o papel da mulher em seu tempo, reduzido aos domínios da “*oikia*”, e antecipa os anseios da mulher de nosso tempo que, como mostram pesquisas recentes, não obstante os considerados avanços, não alcançou ainda o que ele pregava.

cinco anos; e, para ela, dos vinte aos quarenta anos de idade, e nasçam apenas dos casais devidamente escolhidos pelos chefes; em caso contrário, serão considerados filhos bastardos e à revelia do Estado.

Ao nascerem, as crianças serão entregues aos cuidados do Estado. Este designará um bairro onde todas crianças sãs serão amamentadas por amas-de-leite e pelas mães, mas sem que estas sejam capazes de identificar seus filhos. Tal amamentação deve durar apenas um tempo moderado, após o qual as crianças passarão a ser alimentadas normalmente. As crianças que portarem algum tipo de deficiência, porém, serão ocultadas e banidas da cidade.

As crianças desta comunidade aprenderão primeiro a equitação e irão, a uma distância prudente, observar algumas batalhas em que os guardiões da cidade estarão enfrentando. Tais batalhas serão, de início, aquelas em que os guardiões terão maior possibilidade de vitória, para, não colocando as crianças em perigo direto, educá-las, desde cedo, nas artes da guerra e no comportamento dos guardiões em ação. Estes, por sua vez, sabendo que estão sendo observados pelas crianças não lamentarão sua sorte, mas lutarão bravamente até o fim, se for o caso. Mas, caso eles venham a ser derrotados sob os olhos atentos das crianças, estas deverão, montadas em cavalos dóceis, fugir. (Eis por que elas devem aprender primeiro a equitação). Quando os guardiões estiverem, porém, enfrentando um levante deverão combater apenas os culpados por isso, sem atacar inocentes e sem queimar os campos, as casas e as colheitas nem saquear ou escravizar seus co-irmãos agressores, mas devem impingir o castigo de um ano de colheita por terem ousado tal coisa. Uma comunidade assim será feliz e um grande bem para a cidade.

Não obstante tudo isso, a cidade, que já é feliz, tornar-se-á mais ainda quando à frente de seu governo se assentar o filósofo. Mas, o que se entende por “filósofo”? Alguém

que se encontra sempre desejoso da sabedoria e, por isso mesmo, persegue-a constantemente? Se filósofo for isto, observa Gláucon, então a Atenas dos espetáculos amadores¹⁵⁶, onde todos desejam aprender aqueles números, estará cheia deles. Sócrates responde-lhe que os amadores dos espetáculos amam apenas a beleza dos espetáculos, mas não o belo em si. Ora, quem acredita que há coisas belas, mas não há o belo em si ou for incapaz de seguir alguém que o conduza a ele, vive mais de sonhos do que da realidade. Mas, alguém que entende que existe o belo em si e é capaz de contemplá-lo não só nas coisas de que ele participa, mas também em sua essência e sabe que as coisas não se identificam com ele nem ele com as coisas este efetivamente vive na realidade.

Todavia, não pode haver conhecimento do que não existe. Logo, o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível e o que não existe de modo algum é totalmente incognoscível¹⁵⁷. Se houver, porém, algo que seja e não seja deve ficar entre o ser absoluto e o não-Ser absoluto. Ora, o conhecimento se relaciona com o Ser e a ignorância com o não-Ser. A opinião, porém, tem um objeto. Mas a opinião é algo diferente do conhecimento e, conseqüentemente, tem por objeto algo diferente do objeto do conhecimento. Contudo, a opinião não tem por objeto o não-Ser. Logo, a opinião tem por objeto algo que se coloca entre o Ser e o não-Ser, isto é, a multiplicidade, as aparências. Portanto, aqueles que contemplam o em si, são filósofos e os que se conformam com a multiplicidade são os amigos da opinião, φιλόδοξοι.

Entretanto, que garantia há para nos assegurarmos de que estamos diante de um filósofo e não de *filódoxa*? A esta pergunta Platão responde enumerando os passos educativos que deve cumprir um candidato a filósofo. Antes, porém, de detalhar tais passos, Platão não só os ilustra, através da famosa Alegoria da Caverna, mas também pinta o

¹⁵⁶. Entenda-se “amadores”, aqui, enquanto sinônimo de “amantes”.

¹⁵⁷. Note que, nesta passagem, Platão está indo buscar este princípio nas matemáticas: o que é verdadeiro é demonstrável e o que é demonstrável é verdadeiro, apoiado numa lógica parmenidesiana.

quadro da situação em que se encontra o comum dos homens, a função ascendente da Educação que leva o homem à Verdade e ao Bem, a superioridade, em face do conhecimento adquirido, do filósofo, o compromisso ético-político deste para com a iluminação do outro e o desdém que o homem comum e a sociedade viciada dedicam ao filósofo e à Filosofia.

De fato, no final do Livro VI, Platão faz Sócrates comparar alegoricamente o mundo visível, iluminado pelo Sol, e o mundo inteligível, iluminado pela forma do Bem. O mundo visível tem como veículo de sua concepção o olho; enquanto o mundo inteligível, o *vovç*. A luz do Sol equivale à Verdade do mundo inteligível; os objetos da visão, aos objetos do conhecimento; o sujeito que vê, ao sujeito cognoscente; a faculdade da visão, à faculdade da razão; o exercício da visão, ao exercício da razão; a aptidão para o ver, à aptidão para o conhecer.

No início do Livro VII, Platão, através de Sócrates, pede que se imagine, agora, uma caverna, no fundo da qual os homens não só estão prisioneiros, mas ainda imóveis, de tal modo que não podem voltar a cabeça para a entrada e, assim, visualizar o que passa diante dela. Acostumados, pois, a contemplar apenas as sombras que a luz do Sol consegue projetar no fundo da caverna, não são capazes de compreender que estas sombras têm uma origem fora delas e, por esta falta de entendimento, encontram-se convencidos de que são elas a verdadeira realidade. Apoiados nesta crença, rebatem e rejeitam veementemente qualquer outra explicação ou concepção da vida pública, da vida privada, do universo e dos deuses. Assim é que quando alguém consegue se desvencilhar dos grilhões que lhe prendem a cabeça e volta-a no sentido da entrada da caverna fica encantado com aquilo que, pela primeira vez, consegue ver. Seu impulso seguinte concentra-se em libertar-se dos grilhões restantes que ainda lhe prendem o corpo, condição essencial para atender seu apetite pelo saber agora desperto.

Uma vez liberto, impulsionado pelo desejo de conhecer este novo que tanto o encanta, dirige-se, então, à entrada da caverna, mas, à medida que gradativamente progride na trilha que leva à saída, sente-se confuso, pois encontra-se diante de algo nunca antes experimentado. Esta confusão tem origem no conflito que se trava entre o que costumara ver e o que agora se abre diante dele. De fato, habituado a olhar sempre as sombras, a presença da luz lhe ofusca os olhos, de modo que ele não consegue vislumbrar com nitidez o que se lhe apresenta. E se neste instante de confusão momentânea lhe mostrasse os objetos que se acham na trilha por onde ele iria passando e lhe perguntasse acerca deles, responderia que são coisas vãs se comparadas às que estivera habituado a ver. Todavia, sua cegueira momentânea seria ainda maior quando, saindo da caverna, se deparasse com a luz do Sol. Neste instante a dor seria tamanha que ele imediatamente buscaria refúgio na penumbra da caverna. Mas, se fosse forçado a sair, gradativamente iria vendo as coisas, das quais conhecia apenas as sombras.

Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.

[...]

Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não mais sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar¹⁵⁸.

Só após isto é que passaria a compreender o Sol e seu relevante papel, enquanto causador das estações, dos anos, seu reinado sobre tudo o que existe no mundo visível e o responsável por aquilo que se via no fundo da caverna. Contudo, quando se lembrasse de sua antiga morada, das condições sob as quais vivera até então e de seus companheiros que

¹⁵⁸. PLATÃO. *República*, 516 a - b.

lá ficaram, e se se decidisse por lá voltar, saindo da luz para a penumbra, e, por isso mesmo, ficando momentaneamente em dificuldades visuais, seria ridicularizado, considerado perigoso à cidade e chamado de louco não apenas quando lhes contasse o que vira lá fora, mas também quando se apresentasse aos tribunais ou em outros lugares defendendo o justo e combatendo a sombra da justiça.

Se se comparar o mundo visível ao mundo inteligível, compreender-se-á o esforço que a alma aplica, ascendentemente, na busca do Bem, pois é

no limite do cognoscível que se avista, a custo, a forma do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é causa de tudo quanto é justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública¹⁵⁹.

Feitos estes esclarecimentos prévios, Platão passa a detalhar os passos que a educação superior, adequada e dirigida somente aos futuros chefes da cidade, aos filósofos, deve conter. Convém, de início, porém, assentar que “educação” não significa, ao contrário do que muitos acreditam, uma via pela qual se introduz o conhecimento numa alma vazia, como se fosse possível introduzir a vista em olhos cegos, mas a via pela qual se orienta a atenção da faculdade cognoscente da alma para aquilo que não sofre alteração alguma, evitando-lhe desviar-se deste caminho, pois o pensar, tendo um caráter mais divino que tudo o mais, por nunca perder sua força, pode tornar-se vantajoso ou nocivo, conforme seja bem orientado ou não. Entretanto, posto que os que não receberam educação, não tendo, portanto, experiência com a verdade, nem os que passaram a vida só a aprender não são capazes de administrar bem a cidade: os primeiros, porque não têm finalidade alguma na vida; os segundos, porque, sentindo-se superiores, não abrirão mão voluntariamente de suas atividades para se imiscuírem nos negócios da *pólis*. É necessário, pois, que se forje, visto

¹⁵⁹ . PLATÃO. *República*, 517 b - c.

que se busca não o bem para uma classe específica, mas para a totalidade da cidade, uma educação em que aqueles que atingirem a forma do Bem fiquem previamente comprometidos a descerem de seu pedestal e contribuir para com a harmonia da cidade.

Mas, qual a ciência que tem o poder de elevar a alma ao Bem, sendo útil tanto ao guerreiro quanto ao filósofo, isto é, sendo benéfica tanto na guerra quanto na paz? Eis a questão que se impõe e desafia os forjadores da grade curricular superior. Ora, conforme já ficou assentado acima, os guardiões, quando novos, devem ser educados na Música e na Ginástica. Mas, a Ginástica, por ocupar-se do que perece, o corpo, e a Música, por ensinar pela harmonia e não pela ciência, não são capazes de elevar a alma ao Bem. Tampouco as artes, por se restringirem a trabalhos manuais.

Em face disso, é necessário se buscar uma ciência ou, se não se puder encontrá-la de imediato, um conjunto de ciências que, gradativamente, seja capaz proporcionar tal exigência. Ora, deve-se examinar, primeiro, se a Aritmética, a ciência que se preocupa com os números e com os cálculos, seja esta ciência e, caso não seja, se ela contribui com algo numa possível escalada em busca desta tão almejada ária. Sabe-se que a Aritmética, quando cultivada não de modo superficial, mas de modo profundo, é útil ao guerreiro, em sua aplicação nas táticas de guerra, e ao filósofo, por atingir a essência. É que a Aritmética, por tratar apenas dos números em si, destituídos de corpos visíveis ou palpáveis, ultrapassa a mutabilidade e dirige-se à verdade e à essência. Todavia, não obstante isto, ela não é capaz de atingir o Bem e, portanto, não é ela a ciência maior. Temendo-se, porém, perder este fio condutor que foi encontrado, deve-se continuar o exame no âmbito de uma outra ciência que lhe seja afim: a Geometria.

Com efeito, a Geometria, inadequadamente nomeada, por ser seu objeto último não a mensuração da Terra, mas ensinar ao debutante a olhar suas figuras não com os olhos

do corpo, porém com os da alma, tem grande afinidade com a Aritmética, por, como esta última, não se preocupar com o que perece ou tem corpo; tampouco seus resultados podem ser confirmados ou refutados pelo existente no mundo mutável. Dito por outras palavras, os geômetras não raciocinam sobre as figuras geométricas que são delineadas num plano, posto que estas são imperfeitas, mas sob as figuras geométricas que se encontram em sua mente. De fato, se dissermos “triângulo” é fácil a todos criar mentalmente uma imagem que corresponda a esta figura, mas quando dissermos “quilógono” ou “miriágono”, polígonos regulares de mil ou dez mil lados iguais, respectivamente, não seremos capazes de criar imagens correspondentes a cada um destes polígonos, salvo algo muito confuso. Não obstante isso, os geômetras são capazes de calcular as áreas, as diagonais, os ângulos etc. destes polígonos.

Todavia, enquanto a respeito da Aritmética tanto o guerreiro quanto o filósofo deveriam estudá-la a fundo, ao que interessa ao guerreiro, no âmbito da Geometria, basta uma pequena parte desta ciência, mas o filósofo deve cultivá-la profundamente. É que ela se encontra, por seus resultados históricos, num patamar acima da Aritmética, portanto, mais próxima do Bem do que esta, embora não seja ainda aquela ciência que se procura. Eis que a Geometria se converte no segundo passo da ascensão ao Bem.

No passo seguinte, Platão hesita um instante. É que ele não sabe se deve divulgar o que está se desenvolvendo no seio da Academia, no que diz respeito ao novo braço da Geometria: a Estereometria, ramo da Geometria que estuda os sólidos enquanto sólidos e suas relações. Ficamos sabendo algo mais sobre esta nova ciência, porém, quando lemos o **Teeteto**, onde o veterano Teodoro e o célebre e jovem Teeteto, que, infelizmente, teve uma morte prematura, desenvolvem os rudimentos deste novo braço da Geometria. De qualquer modo, contudo, fica acertado que antes de se passar à Astronomia, deve-se mesmo cultivar

a Estereometria. Assim, a Estereometria se converte na terceira ciência a ser estudada pelo candidato a filósofo.

A Astronomia é a ciência que cuida dos sólidos em movimento. Ao contrário do que muita gente pensa, pelo fato de forçar o olhar para o céu, ela não ensina a contemplar as coisas celestes, pois o que há de mais belo no céu não é ainda o que é mais belo, verdadeiro e perfeito, este, aliás, só é acessível pelo pensamento. O que há no céu é visível e, portanto, corpóreo; logo, sujeito à corrupção e ao perecimento. Mas, o verdadeiro astrônomo compreende isto e, então, quando olha para o céu o faz com os olhos da alma e não com os olhos do corpo. Esta Astronomia constitui-se, pois, na quarta ciência.

O estudo metódico de todas estas ciências é o único meio pelo qual a alma consegue penetrar no âmago de uma ciência mais elevada: a Dialética. É que estas ciências atingem as essências, mas apenas as essências de seus respectivos objetos. Elas são incapazes, porém, de atingir o real, o Ser, por excelência, vendo-o apenas como em sonhos. A Dialética, ao contrário, é a única que atinge o Ser, o Bem, o Princípio e se coloca, na classificação das ciências, na posição mais elevada. Contudo, isto não significa que ao se atingir a Dialética, gratuitamente, se tem acesso ao Bem. Muito pelo contrário, o Bem, por se colocar no limite de nossa capacidade cognosciva, só é alcançado a muito custo e mediante muitos exercícios verdadeiramente dialéticos.

Entretanto, todo este processo ascendentemente educativo tem lugar no tempo e cada estágio significa uma seleção, num processo afunilante para a devida escolha dos administradores da cidade. Com efeito, embora desde crianças os jovens devam se iniciar nos estudos das chamadas ciências propedêuticas, período em que nenhuma aprendizagem pode ser feita pela violência, mas mesclando-se trabalhos, estudos e recreios, para que, pelo lúdico, se vejam as tendências naturais de cada uma delas, é somente após cumprirem os

exercícios ginásticos obrigatórios que deverão se iniciar naquelas ciências. Durante três anos contínuos deverão os jovens se submeter apenas a tais exercícios, posto que a fadiga e o sono são inimigos dos estudos.

Já aos vinte anos serão escolhidos aqueles que se mostrarem mais hábeis. Seres-á apresentado um conjunto de estudos, mesclando-se o que eles viram desde a infância com o que aprenderam da natureza do Ser e, a partir daí, verificar-se-á quem tem ou não uma visão de conjunto, pois quem assim proceder terá aptidões para o estudo da Dialética. Uma outra seleção deve ocorrer quando tiverem completado trinta anos. Os selecionados deverão ser capazes de, unicamente pelo entendimento, dirigir-se ao Ser. Nesta fase, devem-se redobrar os cuidados, pois aos primeiros contatos com a Dialética, os noviços costumam deteriorá-la, detendo-se apenas em sua parte refutativa e contestadora, sem pretenderem progredir mais em busca do Bem. Daí para o desdém à Filosofia é só um passo. Por isso, deve-se evitar que a Dialética seja ensinada aos jovens, pois estes não são comedidos. Eis, pois, entre outras coisas, por que se exigiu acima que os guardiões fossem temperantes. Depois, então, de cinco anos de exercícios dialéticos, devem voltar à caverna e exercer comandos militares por quinze anos e ser submetidos as mais variadas provas. Após isto, os que tiverem sobrevivido deverão, já aos cinquenta anos de idade, ser levados até o limite e forçados a contemplar, pela Dialética, o Bem: paradigma do qual devem sempre doravante se servir para ordenar a cidade, a vida privada e a si mesmos, embora devam consagrar grande parte do resto de suas vidas à Filosofia. Quando forem chamados à frente da administração da cidade, assumirão, cada um deles, a chefia, não por desejarem avidamente o poder ou porque isto é bonito, mas por compreenderem que isto é necessário. Aliás, isto se aplica não só aos homens, mas, como já ficou assentado acima, também a elas, às mulheres.

No Livro X, Platão volta a tratar de um tema que já fora abordado nos Livros II e III: as artes imitativas e os males que elas podem trazer à cidade. De fato, nos Livros II e III elas foram abordadas, considerando-se as falsas concepções dos deuses que elas retratam e de que como os heróis se acovardam diante das dificuldades e, particularmente, da morte. A crítica ali dirigida a elas visava, sobretudo, evitar que tais atitudes fossem tomadas como modelos pelos jovens em formação. Aqui, porém, a crítica terá que atacá-las no seu âmago, desmascarando-as.

Com efeito, assim como a pintura, as demais artes se comportam do mesmo modo. O pintor quando, por exemplo, toma uma mesa por modelo, ele não toma a mesa em si, aquela que é, criada pelo poeta divino, mas aquela que está sendo, confeccionada pelo poeta humano, o marceneiro. Mas a mesa do marceneiro já é uma imitação da mesa em si. Neste caso, é forçoso que a mesa que aparece na pintura seja uma imitação da imitação. Logo, o pintor, como Homero, Hesíodo e todos os demais trágicos, não constroem senão obras de terceira categoria.

No Livro IX, Platão ensina que a alma humana possui certas potencialidades, além da autolocomoção, a saber, a potência racional, a potência erótica e a irascível. A cada uma delas corresponde um caráter do cidadão, conforme venha a ser regida pela racional, pela erótica ou pela irascível, gerando, respectivamente, o filósofo, o ambicioso e o interesseiro. Destas, as artes da imitação da imitação correspondem-se melhor com a potência irascível e afastam-se mais da potência racional. Ora, permitir tais artes na cidade racional é destruir a própria racionalidade que funda a cidade, posto que elas podem estimular e nutrir cidadãos e governos corruptos. A crítica é arrasadora e visa lembrar, mais uma vez, que, sendo as artes das Musas artes de terceira mão, devem ser colocadas sob o julgamento, sob os critérios e os ditames da Filosofia, cujo objeto é de primeira mão e, por conseguinte, sua legítima senhora.

Mas este momento da crítica às artes que imitam a imitação é preparado ao longo de toda obra. De fato, ela se inicia nos Livros II e III, como já vimos, perpassa a análise das paixões contida no Livro IV, imiscui-se na abordagem das constituições históricas que os Livros VIII e IX retratam, para ter seu arremate final no Livro X. É que, sem esta crítica radical à *paidéia* de então, Platão não poderia firmar o propósito de fundar uma cidade assentado num *lógos*. A crítica, porém, força a introdução de uma nova *paidéia* que seja inteiramente compatível com a cidade racional.

Esta *paidéia*, como já vimos acima, é constituída de uma instrução inferior, calcada na ginástica e nas artes das Musas, e numa instrução superior, que se inicia no estudo das matemáticas, perpassa a Astronomia e atinge seu ápice na Dialética. A primeira constitui uma espécie de núcleo comum e visa combater os prejuízos danosos à instrução superior. Ela é a via pela qual o cidadão fortalece o corpo e direciona a alma, num movimento ascendente, para o cultivo da coragem e da temperança, as duas formas de excelências menos elevadas, e para a apreensão do Belo. A instrução superior, por seu turno, constituindo-se na parte específica da grade curricular, embora só destinada a poucos, aos chefes da cidade, completa a proposta educativa ao introduzir o candidato nos cânones da justiça e da sabedoria, as duas mais elevadas formas de excelência, além de torná-lo suscetível de vislumbamento do Bem. Sob todos estes aspectos, pois, é que, aqui, na **República**, a proposta política não poderá ser implantada de modo duradouro sem uma educação que a viabilize adequadamente.

CAPÍTULO III

POLÍTICA E EDUCAÇÃO II

A primeira proposta de fundamentação da ciência política, **A República**, apresenta uma cidade fundada num rigor geométrico, posto que ela é colocada na esfera da inteligibilidade e não no plano sensível. Isto, porém, é compreensível, se consideramos que, ali, Platão está se movimentando no plano da teoria, onde os olhos da alma estabelecem o estatuto e os limites do poder especulativo. Tal rigor teria levado, segundo alguns críticos, a proferirem que a cidade de Platão não poderia ser habitada, salvo, talvez, por ele mesmo¹⁶⁰. Um outro conjunto de críticas que foi dirigido à cidade pintada na **República** diz respeito à teoria da participação.

Na tentativa de apresentar uma resposta satisfatória as estas questões, Platão compreende que, de fato, embora a coerência no discurso acene à possibilidade da concretização da cidade ideal, na prática isto é muito difícil de ocorrer, ante as nuances da mutabilidade do mundo dos corpos. De fato, a dualidade que o levara, na **República**, a considerar apenas a cidade ideal em oposição direta à cidade corrupta existente no contexto, precisa ser superada, se se quiser retomar o tema e reassentá-lo num outro patamar, ventilando-se, assim, a viabilidade de uma outra cidade. Todavia, a possibilidade da construção desta outra cidade, a segunda mais perfeita, posto que a da **República** é a primeira, dependerá da superação desta dualidade.

É no **Parmênides** e no **Teeteto** que encontraremos os primeiros esforços de Platão para dar uma resposta satisfatória àquelas questões, mas o **Crátilo** já as prenuncia. Assim é que os Eleatas, representados particularmente por Parmênides e Zenão, partilhadores da doutrina do ser imóvel e Uno, terão sua doutrina abordada no **Parmênides**. Já os defensores do vir-a-ser, Heráclito de Éfeso e Protágoras de Abdera, terão suas teses expostas e avaliadas no **Teeteto**.

¹⁶⁰ . Não obstante esta gozação, Platão jamais abrirá mão da cidade pintada na **República** e, se houver uma que o filósofo deseja de bom grado governar, será aquela.

A partir do **Sofista**, Platão delineia as soluções em várias instâncias diferentes, mas complementares. No **Sofista**, põe nos pratos de uma mesma balança a doutrina do ser imóvel e Uno e a do vir-a-ser, para apresentar a superação da dualidade no plano metafísico, esfera da Dialética. No **Timeu**, a solução será proposta no plano da Cosmologia geométrica. No **Filebo**, no da vida mista humana. Só após cumprir estas instâncias é que surge a proposta política das **Leis**.

3.1. A Problemática da República

Nossas considerações, aqui, tentarão reconstruir as principais dificuldades que Platão teria enfrentado antes de oferecer uma abordagem da Política, em face das críticas que a **República** suscitou. Deveríamos, por conseguinte, nos restringir ao **Parmênides**, e ao **Teeteto**, mas, por motivos didáticos, optamos por incluir também o **Crátilo**, uma vez que nesta obra Platão já anunciava, de certo modo, o que irá ser tratado nas duas últimas obras acima citadas.

Foram duas as razões que nos encorajaram a tomar esta atitude, uma de caráter externo e outra de caráter interno. A de caráter externo espelha-se em Aristóteles, que nos aconselha que antes dos estudos lógicos, convém se deter na análise da linguagem, procedimento este, aliás, ainda hoje observado no âmbito da Lógica Moderna. A razão de caráter interno se acha relacionada com o próprio conteúdo doutrinal que o Diálogo traz. Com efeito, não obstante possa parecer à primeira vista que o Diálogo trate apenas da linguagem em si, uma leitura um pouco mais atenta revela que por trás disto encontra-se uma preocupação considerável com a teoria do conhecimento, a qual irá desembocar na possibilidade da superação de toda e qualquer dualidade. Mas vamos por partes e não antecipemos o que será desenvolvido adiante.

O **Crátilo**¹⁶¹ põe em discussão se a atribuição dos nomes, originalmente, ocorrera por pura convenção, reforçada pelos costumes, ou se a nomeação obedeceria uma observância à natureza das coisas nomeadas. A primeira posição, a qual chamaremos de convencionalismo, é defendida por Hermógenes e se contrapõe à tese de Crátilo, que assume a segunda posição, a qual denominaremos essencialismo ou naturalismo.

¹⁶¹ . Diálogo classificado por Trasilos como o primeiro da segunda tetralogia, antes do **Sofista**, do **Político** e do **Teeteto**, mas que a crítica moderna o desloca para antes do **Banquete** e logo após o **Eutidemos**.

Com efeito, Hermógenes professa que *“nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume dos que se habituaram a chamá-la dessa maneira”*¹⁶².

Contra Hermógenes, entre outras coisas, Sócrates objeta que se a verdade é dizer das coisas o que elas são e a falsidade é dizer das coisas como elas não são, como facilmente admite Hermógenes¹⁶³, se as ações se realizam conforme sua própria natureza e se o nomear é um tipo de ação, então o ato de nomear deve observar, como pretenderá Crátilo, a natureza das coisas. Quando Hermógenes pede que lhe apresente uma demonstração disto, Sócrates o faz examinando uma série de nomes que denotam movimento. Em face disso, professa que, talvez, sem o vir-a-ser fosse impossível ter ocorrido o nomear¹⁶⁴.

Crátilo, por seu turno, é apresentado como alguém mais refinado do que Hermógenes e como discípulo de Heráclito. Não é de se surpreender, pois, que Platão faça Hermógenes chamá-lo, tal como era conhecido Heráclito, de “obscuro”. Crátilo, que parece ter sido introdutor de Platão na doutrina do vir-a-ser, professa que a aplicação do nome deve mostrar como é constituída a coisa, que não há modo de a nomeação ocorrer incorretamente, que a enunciação dos nomes visa a instrução, que o legislador, ao nomear primitivamente, conhecia a natureza das coisas e que o reconhecimento da palavra, quando pronunciada, se dá por força do hábito.

Sócrates, quanto à impossibilidade de se nomear incorretamente, objeta que assim como há pintores bons e maus, conforme aproximem ou afastem sua obra da fidelidade do objeto copiado, do mesmo modo há bons e maus legisladores. Crátilo argumenta que,

¹⁶² . PLATÃO. *Crátilo*, 384 d.

¹⁶³ . Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 385 b.

¹⁶⁴ . Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 441 c.

quando se trata de nomear, isto não pode ocorrer inadequadamente, posto que, tendo-se modificado letras ou sílabas de um nome, a nomeação já não ocorre. Sócrates, então, observa que isto seria adequado apenas quando se trata dos objetos matemáticos que, por natureza, expressam quantidade, mas, no campo das palavras, onde rege a qualidade, algumas omissões ou acréscimos de letras ou sílabas não destroem, necessariamente, a relação imagem-objeto, uma vez que nos nomes bem formados todas as letras convenientes estarão presentes.

Mas, se a função do ato de nomear é a instrução e só é possível conhecer as coisas pelos nomes, então não teria sido possível ao legislador nomear os termos primitivos, visto que eles não haviam sido nomeados ainda. Além disso, não aceitar que os nomes primitivos não representam, o mais semelhante possível, o objeto nomeado é cair no convencionalismo de Hermógenes. Por outro lado, se se admite que se entende a palavra, quando pronunciada, por força do hábito, então é porque tanto o costume quanto a necessidade de se assemelhar, o máximo possível, o nome ao objeto nomeado contribuem para o assentamento dos nomes. Eis, pois, uma terceira posição que se coloca entre o convencionalismo de Hermógenes e o essencialismo de Crátilo.

Ante o impasse criado, Sócrates afirma que os nomes que indicam movimento podem induzir a erros e que, talvez, isto tenha ocorrido em função do vir-a-ser não ser sustentável ante o fato de existir o Bem, o Belo e a Verdade em si. Além disso, se se quiser ser coerente com o vir-a-ser, não se deve afirmar que se conhece algo, pois não há conhecimento no perenemente instável. Logo, se tudo flui, se a forma de conhecimento se modifica, então não pode haver conhecimento nem nomeação.

Contudo, se ainda persiste alguém que conhece e existe o objeto do conhecimento, então não parece plausível acatar o vir-a-ser. Mas isto é muito polêmico, requerendo, pois,

um aprofundamento maior. Todavia, tal aprofundamento visará, sobretudo, introduzir, gradativamente, a superação do dualismo existente entre o ser e o não-ser, o saber e o não-saber, o conhecimento e o não-conhecimento, enquanto recurso preparatório ao advento da justa medida, entendida como algo mediador entre a cidade descrita na **República** e a cidade corrompida existente no contexto de Platão. Isto será feito, porém, em etapas. A primeira no **Parmênides**, a segunda, então, no **Teeteto**.

No **Parmênides**¹⁶⁵, Platão, assumindo o princípio corrente no seu tempo de que algo não se coloca entre o ser e o nada, representado este último pelo não-ser, apresenta e radicaliza a doutrina eleata e as conseqüências que dela se podem extrair ao se admitir que o Uno é ou que o Uno não é. Ora, é sabido que Parmênides argumentava de modo direto, enquanto Zenão tentava explicitar os absurdos da admissão do movimento. Platão, engenhosamente, examina as duas vertentes.

Usando de sua argúcia artística, Platão imagina um diálogo entre Sócrates, ainda no esplendor de sua juventude, mas já com inclinações filosóficas; Parmênides, em idade bastante avançada; e Zenão, beirando os quarenta anos. Além destes personagens, Platão ainda inclui seus dois irmão legítimos, Adimanto e Gláucon; Aristóteles, não o discípulo, mas alguém que mais tarde iria fazer parte do Governo dos Trinta; Pitodoro, único a ter, de fato, presenciado o embate e contado várias vezes a Antifonte, irmão bastardo de Platão, que, por seu turno, narra-o ao desconhecido Céfalo de Clazómenes que, por sua vez, se constitui num narrador de terceira mão.

O embate teria ocorrido no bairro do Cerâmico, na casa de Pitodoro, para onde Sócrates se dirigira, juntamente com alguns jovens, ao serem informados que lá Zenão iria fazer a leitura de seus próprios escritos. Após a leitura de Zenão, Platão faz Sócrates tecer

¹⁶⁵ . Diálogo colocado no início da terceira tetralogia de Trasilos, mas que a crítica moderna o desloca para após a **República**.

um breve comentário acerca do absurdo da admissão do movimento apontado por Zenão, numa rápida discussão com este, mas visivelmente dirigindo-se a Parmênides, observando que nada há de novidade em se dizer que, admitindo-se a existência do semelhante e do dessemelhante em si, as coisas que participam do semelhante tornam-se semelhantes e do dessemelhante, dessemelhantes. Porém, continua Sócrates, seria surpreendente que alguém viesse provar que o múltiplo é um e que o um é múltiplo não no plano do sensível, mas no daquilo “*que é aprendido apenas pelo entendimento*”¹⁶⁶, ou seja, no plano das formas. Com isto, engenhosamente, Platão faz Sócrates deixar o ser Uno e imóvel dos eleatas e os convida a tratar das questões relativas à teoria das formas.

Parmênides, que até então se mantivera em silêncio, embora atento à discussão travada entre Sócrates e Zenão, passa a levantar um leque de dificuldades que quem defende a teoria das formas deve enfrentar. Com efeito, se se admitir a existência das formas em si, enquanto separadas dos objetos que delas participam, pode-se apenas aceitar que isto é válido para as categorias (semelhança, dessemelhança etc.) e para as essências (Belo, Verdade etc.). Contudo, a primeira dificuldade surge quando se pretende generalizar a teoria das formas, estendendo-a às coisas sensíveis (homem, água, fogo) ou às coisas desprezíveis tais como lama, cabelo, esterco. No primeiro caso, o das coisas sensíveis “superiores”, uma dúvida paira sobre elas, embora Sócrates admita que elas existam de fato. Quanto aos objetos desprezíveis, Sócrates confessa que evita veementemente admitir que elas participem das formas ou mesmo que haja formas paradigmáticas para elas.

Uma segunda dificuldade surge quando se procura saber se a participação das coisas nas formas ocorre de modo parcial ou integralmente. Se a coisa participa apenas de uma parte da forma, então esta é divisível e, por conseguinte, é múltipla. Se a participação ocorre no todo, então a forma deverá subsistir integral e simultaneamente em milhares de

¹⁶⁶ . PLATÃO. *Parmênides*, 129 a - 130 a.

objetos. Ambos os casos, porém, são incompatíveis com a admissão das formas subsistindo separadas das coisas.

Uma terceira dificuldade se apresenta quando se admite não uma forma fixa, mas uma hierarquia de formas de tal modo que, para cada forma, exista uma que lhe é superior. Ora, se se admitir isto, é-se conduzido a uma infinidade de gêneros. Do mesmo modo, se se admitir não a participação, mas, tal como os pitagóricos, a cópia das formas nas coisas, posto que, encontrando-se as formas na natureza à maneira de paradigmas, onde a participação se dá mediante relações de semelhanças, teria que se admitir também que *“surgiria sempre uma nova forma, diferente da primeira, e, no caso de parecer-se ela com alguma coisa, mais uma ainda”*¹⁶⁷, estendendo-se o processo ao infinito.

Entretanto, a maior das dificuldades, ao se tomar a existência das coisas à parte das formas em si mesmas, reside no fato de que, se assim é, havendo dois mundos em separado, o das formas e o das coisas sensíveis, haverá igualmente uma ciência específica para os objetos de cada um destes mundos, de modo que, enquanto as formas existirem em si mesmas, não existirão em nós. Logo, não podemos conhecê-las. Além disso, o que é mais grave ainda, a divindade, por sua própria natureza, deterá apenas o conhecimento do em si, visto não haver interligações entre os dois mundos nem entre as ciências específicas que em cada um deles atuam, resultando, daí, que Deus não conheceria os negócios humanos, o que seria um absurdo.

Conviria, então, em face desta gama de dificuldades, negar a existência do em si? Ora, se assim se proceder, a Filosofia, que não trata senão do que permanece, seria destruída e do mesmo modo a dialética, caso se admita o em si sem a participação. Diante deste quadro, pergunta Parmênides a Sócrates: *“Para onde te voltarás na ignorância de*

¹⁶⁷ PLATÃO. *Parmênides*, 132 e - 133a.

todas essas coisas?”. Ao que Sócrates, perplexo, retruca: *“Por enquanto, não vejo saída”*¹⁶⁸.

Parmênides diz, então, a Sócrates que o afã com que este último tinha se atirado às discussões fora digno do entusiasmo da juventude, mas que ele deve, se quiser no futuro tornar-se um filósofo, se exercitar no método que Zenão havia proposto no início do diálogo. Tal método consistiria em não somente supor a existência de algo e considerar suas conseqüências, mas seria necessário ainda se admitir sua não-existência e examinar no que isto resulta. Sócrates, então, pede-lhe, face à incompreensão da juventude, que Parmênides aplique tal método num caso concreto para que se torne acessível a ele, Sócrates.

Tomando Aristóteles, enquanto o mais jovem dentre eles, por interlocutor, Parmênides analisa quatro hipóteses gerais em nove hipóteses específicas. A primeira hipótese geral inicia-se com a admissão de que o Uno existe e pretende investigar as conseqüências que decorrem de tal hipótese para o Uno em si e em relação com as outras coisas. A segunda hipótese geral admite igualmente que o Uno existe, mas pretende examinar que conseqüências que dali resultam para as outras coisas. Já a terceira hipótese geral, supondo que o Uno não existe, visa suscitar as conseqüências que daí decorrem para o próprio Uno. Por fim, a quarta hipótese geral que se propõe a pesquisar, supondo que o Uno não existe, que conseqüências resultam daí para as outras coisas.

A primeira hipótese geral, por sua vez, é subdividida em (a) se o Uno é de modo absoluto; (b) se é um ente; (c) se é mutável. Se (a) o que é que daí decorre? Não será múltiplo; não terá partes nem o todo; pois, o todo é aquilo em que nada falta, e a parte terá de ser parte de um todo; não constituído de partes, não terá começo, fim ou meio; será, então, ilimitado; sendo ilimitado, não terá forma, e, em conseqüência, não estará nem em si

¹⁶⁸ . PLATÃO. *Parmênides*, 135 c.

mesmo nem em outro, pois precisaria estar envolto por si mesmo ou por outro; logo, não estará em parte alguma; não estando em parte alguma, não pode sofrer movimento ou movimentar-se a si mesmo, pois ou se alteraria, deixando de ser Uno em si mesmo, ou se deslocaria, contradizendo a hipótese de que não estará em parte alguma; não estando em si mesmo, nunca poderá estar sempre no mesmo lugar; por conseguinte, nunca estará em repouso nem ficará estacionado. E mais, o Uno não poderá ser idêntico nem diferente a si mesmo nem a outra coisa; se fosse diferente de si mesmo, seria outro; se fosse idêntico a outro, seria este outro; se fosse diferente de outro, não existiria em si mesmo, não seria Uno, pois só os diferentes podem diferir entre si; se fosse idêntico a si mesmo, não seria Uno consigo mesmo, pois quando algo se torna idêntico é porque houve uma relação com outro. Não poderá também ser semelhante ou dessemelhante a si mesmo ou a outro; não poderá ser semelhante porque a noção de semelhança inclui a de identidade, que já foi descartada; não poderá ser dessemelhante, porque o dessemelhante pressupõe o diferente, que destrói o Uno. Do mesmo modo, não poderá ser nem igual nem desigual em si mesmo ou em relação a outro. Não poderá ainda ser mais novo ou mais velho do que algo nem ter a mesma idade; se tivesse a mesma idade que ele mesmo ou que outro, deveria participar do semelhante e do igual, fato que não ocorre; se fosse mais novo ou mais velho teria que participar do dessemelhante e do desigual, o que não ocorre; logo, estará fora do tempo. Mas se o Uno estiver fora do tempo, ele não foi, não é nem será. Logo, ele não é de modo algum. Não sendo, não poderá ser conhecido; não sendo conhecido, não será predicável.

Se se admitir (b), o que ocorrerá? Ora, (b) diz: “se o Uno é, participa do ser”. Neste caso, o Uno será duplo: ser e Uno, pois “Uno” e “ser” têm significado diferente. Mas, sendo o todo constituído de partes, haverá tanto Unos e seres quantas partes houver. O ser e o Uno diferem entre si pelo outro; mas o ser, o Uno e o outro, combinados dois a dois, formam três pares e, prosseguindo a combinação, pode-se mostrar que o número de seres é infinito. Mas, se o Uno for composto de partes, será limitado, terá início, meio e fim;

terá uma forma; estará contido em si e no outro; em si porque cada parte estará no todo e fora dele nada haverá; no outro, porque o todo não estará nas partes, nem em todas nem em qualquer uma delas, pois se estivesse em todas estaria em alguma e, se estivesse em uma, não estaria no todo; não estando no todo nem nas partes, estará no outro. Estará em movimento, por existir no outro; em repouso, por existir em si mesmo; será idêntico a si mesmo por ser diferente do outro; será diferente de si mesmo por estar contido no outro; será diferente do outro, porque é Uno; será idêntico ao outro porque, não existindo algo que não seja Uno, será o mesmo em relação ao outro. Será semelhante e dessemelhante em relação a si e ao outro; será semelhante ao outro porque difere do outro à medida em que este difere dele; será dessemelhante ao outro, pois tendo sido diferente, fator de semelhança, o idêntico será o fator que os tornará dessemelhantes; será semelhante a si mesmo, por ser o mesmo que ele próprio; será dessemelhante a si mesmo, por ser diferente de si próprio. Estará em contato e não estará em relação a si e ao outro; estará em contato consigo mesmo e com o outro por estar contido em si e no outro; não estará em contato consigo mesmo, caso contrário seria dois; nem estará em contato com os outros, pois este, por ser diferente do Uno, não participa do número, não havendo dualidade e, por conseguinte, contato. Será, também, igual e desigual a si e ao outro; será igual a si e ao outro, porque, não participando da pequenez nem da grandeza, não poderá ser menor ou maior do que ele mesmo ou do que o outro; será desigual a si mesmo e ao outro por estar contido e por conter a si e ao outro; será, ainda, numericamente superior e inferior a si e aos outros, por ser desigual, contendo medidas mais numerosas e menos numerosas a si e ao outro. Participando do ser, participará do tempo; tornar-se-á mais velho, mais moço e de idade igual a si e ao outro; terá a mesma idade que si porque entre o antes e o depois coloca-se o agora, durante o qual terá a mesma idade que si próprio; o outro, enquanto outro, terá que ser em número superior a um, posto que o Uno é um; logo, o Uno, por ser o menor, será o primeiro a nascer, mas o dois que virá após o um nascerá depois e, por conseguinte, será mais moço do que aquele; logo, o Uno será mais velho do que os outros;

mas, sendo constituído de partes, terá início, meio e fim; ora, o fim será a última parte a ser concluída, completando o Uno; logo, o Uno será o último a ser formado e, por conseguinte, será mais novo; porém, o Uno nascerá também a cada momento que uma parte sua nascer; logo, ele terá a mesma idade que todo o resto. Uma vez que participa do tempo, do Uno poder-se-á dizer que existiu, existe e existirá, podendo, portanto, ser conhecido e predicado.

O que acontecerá se se admitir (c)? Ora, (c) diz que o Uno é mutável. Se assim é, o Uno existirá e não existirá, será múltiplo e não o será, participará e não do ser; participando, nascerá; não participando, morrerá. Quando vier a ser Uno, combinar-se-á; quando vier a ser múltiplo, dividir-se-á. Quando vier a ser semelhante e dessemelhante, assemelhar-se-á e dissemelhar-se-á. Quando vier a ser maior, menor ou igual, crescerá, decrescerá e igualar-se-á. Quando passar do movimento ao repouso ou deste ao movimento, a mudança ocorrerá fora do tempo, naquilo que denominamos de instante; do mesmo modo, quando passar da existência para a morte ou, inversamente, não será ser nem não-ser; logo, não nascerá nem morrerá; quando passar do múltiplo ao Uno ou inversamente, não será Uno nem múltiplo, não se dividirá nem se combinará. Quando passar do semelhante ao dessemelhante, ou inversamente, não se assemelhará nem se dissemelhará. E ainda, quando passar do menor, do maior e do desigual ao igual, ou inversamente, não crescerá, não decrescerá nem se igualará¹⁶⁹. Aqui, esgota-se o exame da primeira hipótese geral.

A segunda hipótese geral, por sua vez, é dividida em: (a) supondo que o Uno seja, as outras coisas, não sendo o Uno, participam dele; (b) admitindo-se que o Uno exista, como este não admite partes, as outras coisas não são o Uno, não participam dele no todo nem

¹⁶⁹. Talvez seja interessante observar que, aqui, nesta hipótese específica, ocorrem os dois movimentos do método dialético, um ascendente, que vai do início à constatação do que seja o “instante”, e o movimento descendente, que da passagem da existência para a morte(157 a) à passagem do pequeno para o grande e o igual(157 b), onde a negação do que fora afirmado no movimento ascendente é desenvolvida.

nas partes. O que ocorrerá se se admitir (a)? Se as outras coisas participam do Uno, serão partes reunidas num todo e cada parte será, por seu turno, una e o todo será Uno. Serão, porém, as partes e o todo Uno de modo diferente; logo, serão múltiplas. Tal multiplicidade será infinita, pois qualquer de suas partes, por menor que seja, enquanto não participar do Uno, será múltipla. Sendo infinitas, serão ilimitadas em si mesmas; mas, enquanto partes de um todo que se limitam umas às outras e pelo todo serão limitadas e, de igual modo o todo, que será limitado por suas partes. Serão ainda semelhantes e dessemelhantes entre si; serão dessemelhantes, enquanto forem limitadas e ilimitadas; do mesmo modo, serão dessemelhantes, por possuírem qualidades contrárias entre si. De modo análogo, enquanto admitirem todas as qualidades contrárias, serão idênticas e diferentes, estarão em movimento e em repouso e assim por diante.

O que sucederá se se admitir (b)? (b) diz que as outras coisas não são o Uno, e, como o Uno verdadeiro não admite partes, as outras coisas não poderão participar dele nem em parte nem no todo. Se assim é, não serão múltiplas, pois, caso fossem, seriam constituídas de unidades repetidas e participariam do Uno. Não serão semelhantes nem dessemelhantes, pois, se formassem uma só dessas coisas, participariam do Uno; e, se fossem duas, participariam do dois, o que seria impossível, posto que de nada participam. De modo análogo, não serão nem idênticas nem diferentes; nem móveis nem imóveis; não nascerão nem morrerão; não serão maiores, menores ou iguais. Logo, *“se o Uno é, terá de ser tudo, como também será nada, tanto em referência a ele mesmo como às outras coisas”*¹⁷⁰.

Uma vez esgotada a segunda hipótese geral, deve-se iniciar o exame acerca da terceira hipótese geral. Esta é subdividida em: (a) se o Uno não existe, temos certa noção dele; (b) se o Uno não existe, não participa do ser, não podendo perdê-lo ou recebê-lo. O

¹⁷⁰ . PLATÃO. *Parmênides*, 160 b.

que ocorrerá, então, ao se examinar (a)? O Uno será conhecível; será diferente dos outros e, por isso mesmo, distinguível; por ser caracterizável, participará “de alguma coisa”, “daquele”, “deste”, “a estes”; será dessemelhante aos outros, porque estes são diferentes dele; será semelhante, porque, sendo dessemelhante aos outros, será semelhante a si mesmo; sendo dessemelhante aos outros, participará da desigualdade; participará também da igualdade, posto que, no seio da desigualdade, há a grandeza e a pequenez e, entre estas, a igualdade; participará do ser sob a égide do não-ser, pois o ser participa do não-ser e este do ser; ao passar de um lugar ao outro, mudar-se-á e mover-se-á e, por conseguinte, morrerá e nascerá; mas, não existindo, não poderá se mover, girar ou alterar-se, ficando, pois, em repouso; estando em repouso, permanecerá constante, não nascendo nem morrendo.

O que ocorrerá se se tomar (b) para exame? Não participando do ser, não nascerá nem morrerá; não se alterará nem estará parado nem em movimento; não terá grandeza, pequenez nem igualdade; não será semelhante nem diferente em relação a si e aos outros; não será ainda nem igual nem desigual, nem idêntico nem diferente dos outros; não poderá ser conhecido nem predicado.

Já a quarta e última hipótese geral é subdividida em: (a) se o Uno não existe, não pode haver relação com os outros, sendo estes em si mesmos apenas no plural e não na unidade; (b) se o Uno não existe, não há a unidade e, sem ela, não haverá a pluralidade. O que resultará quando se aborda (a)? Os outros terão que ser os outros, sob pena de nada se poder dizer a respeito deles; havendo outros com que os outros se relacionam, haverá a multiplicidade, visto que o Uno não é; haverá, pois, um grande número de massas que, individualmente, serão múltiplas, uma vez que o Uno não existe; por conseguinte, parecerão ser pares e ímpares, sem sê-los; parecerão ser também limitados e ilimitados, semelhantes e dessemelhantes, idênticos e diferentes, em contato e separados, em movimento e em

repouso, nascendo e morrendo, não nascendo nem morrendo e assim por diante, visto que não havendo o Uno não haverá igualdade nem multiplicidade.

E quais serão as conseqüências se se admitir (b)? Não havendo o Uno, não haverá nem unidade nem multiplicidade; não haverá a unidade, porque não existe o Uno; não haverá a multiplicidade, porque não há unidade. Do mesmo modo, não poderá haver semelhança nem dessemelhança, identidade nem diferença etc., posto que os outros não “*poderão ter relação de qualquer natureza com o que não existe*”¹⁷¹. Portanto, se o Uno não existe, nada mais pode existir.

Em face disso, deve-se concluir, pois, “*quer o Uno exista quer não exista, tanto ele como as outras coisas, [...] todos eles de toda a maneira são tudo e não são nada, parecem ser tudo e não parecem ser nada*”¹⁷². Eis, pois, o arremate final deste Diálogo que almejava oferecer um panorama das dificuldades que circundam uma teoria das formas que esteja apoiada no pressuposto de que as formas são paradigmas e subsistem na natureza e à parte do mundo sensível. Com isto, porém,

*Platão superava o imobilismo da argumentação zenoniana, e conseguia diminuir, transferindo o problema da participação para o relacionamento dos gêneros e das categorias, a superação (khorismós) entre o sensível e o inteligível*¹⁷³.

Já o Teeteto¹⁷⁴ pretender cumprir a segunda etapa de que fora prometido no Crátilo. No Parmênides, como vimos acima, o exame do dualismo no âmbito da doutrina

¹⁷¹ PLATÃO. Parmênides, 166 a.

¹⁷² PLATÃO. Parmênides, 166 c.

¹⁷³ Benedito NUNES. Introdução ao Parmênides. In: PLATÃO. Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará, UFPA, 1974. vol. viii, p. 16.

¹⁷⁴ Trasilos o coloca após o Crátilo, o Sofista e o Político, embora a crítica moderna o desloque, em face de uma menção que nele reside de um encontro do jovem Sócrates com Parmênides em idade avançada, tal como o pintara Platão no Parmênides, para imediatamente depois deste último. Portanto, para depois do Crátilo.

do ser imóvel e Uno, levado à últimas conseqüências, terminara mostrando que, por esta via, não poderá haver superação do dualismo. Não obstante isto, porém, a investigação tornou mais nítida a fronteira que separa o sensível do inteligível. No **Teeteto**, a abordagem focalizará as dificuldades da superação do dualismo no seio da doutrina do vir-a-ser e de suas variantes. Aqui, na segunda e na terceira tentativas de definição do que seja conhecimento, cuja discussão nos interessa mais de perto, Platão introduzirá, de quebra, uma solução ao paradoxo do **Menão**, mediante a explicitação do que seja reminiscência, em nome de um certo apriorismo.

Como já ocorrera no **Parmênides**, Platão coloca um tema delicado em discussão entre um filósofo já experiente e um jovem com inclinações filosóficas, mas que ainda não atingira a idade adequada para se iniciar nos cânones da Filosofia. Isto facilitaria o desenvolvimento do tema em questão, uma vez que o jovem encontra-se ainda no estágio em que se sente ardor pelas disputas retóricas, embora não chegue a compreender as dificuldades subjacentes a cada uma das questões postas. Assim é que Parmênides se recusa, alegando o cansaço imposto pelo peso dos anos, a travar o embate senão com o jovem Aristóteles¹⁷⁵, e Teodoro, no **Teeteto**, temendo ficar embaraçado, recusa-se, repetidamente¹⁷⁶, a tomar parte da discussão, embora termine por fazê-lo num pequeno trecho, ante a contínua insistência de Sócrates. Com efeito, esta atitude de Platão caracteriza a necessidade de rever os fundamentos das filosofias de sua época e de suscitar as várias dificuldades que se encontram inerentes a cada uma delas.

“Que é conhecimento e em que ele se difere da sabedoria?” Eis as perguntas provocativas que nortearão toda a discussão do Diálogo. Aqui, encontraremos quatro tentativas de definições de “conhecimento”. Na primeira e na mais vulgar, **Teeteto** simplesmente se limita a enumerar o que se entende por conhecimento: harmonia,

¹⁷⁵. Ver PLATÃO. **Parmênides**, 137 b - c.

¹⁷⁶. PLATÃO. **Teeteto**, 146 b; 162 a; 165 a - b; 184 a - b.

Geometria, Aritmética, Astronomia e as artes dos artesãos. Sócrates explica-lhe que sua pergunta visava o conhecimento em si, sem o qual nem mesmo as artes seriam possíveis.

Na segunda, Teeteto identifica conhecimento com sensação, mas Sócrates o faz ver que há algumas dificuldades no caminho de tal definição, pois ela não só professa o vir-a-ser como também suas variantes, dentre outras, a de Protágoras, que proferira que o homem é a medida de todas as coisas, uma vez que as sensações individuais se converteriam na medida de cada um.

Ademais, os argumentos que apelam aos sonhos, às doenças, à loucura e às alterações das sensações podem, voltando à resposta de Teeteto, colocar em maus lençóis a tese de que algo possa existir tal como nos aparece, posto que a lucidez de alguns sonhos se equivale, muitas vezes, à da vigília, de modo que é mesmo difícil de se estabelecer uma fronteira estanque entre sonhar e estar acordado. A doença torna o vinho doce em amargo. Os loucos, tal como os sonhadores, podem formar juízos falsos quando se imaginam deuses ou um ser alado. É passível de acontecer, ainda, que, ao se ver um conjunto de símbolos, não se tenha a compreensão deles, de modo que a sensação parece pressupor o conhecer. Além disso, a simples admissão da existência da memória já coloca em dificuldades a identificação do conhecer com a sensação, posto que, fechando-se os olhos, a boca ou os ouvidos ainda é possível se lembrar do que já se viu, saboreou ou ouviu.

Todavia, se acatado que, de fato, o homem é a medida de todas as coisas, como poderá ocorrer tal mensuração, se tanto aquilo com que se mede quanto o que se mede não permanecem como são nem como estão? Mas não é só isso. Com efeito, se cada um fosse a medida de se sua própria sabedoria, ficaria sem sentido o ensinar e o aprender, muito menos pagar por isto. Além disso, se a opinião de cada um for, de fato, como pretende que seja Protágoras, sua própria verdade, quem lhe contrapuser uma tese que seja contraditória à

sua não estará só exprimindo sua opinião, que será verdadeira por força de ser “o homem a medida de todas as coisas”, mas também estará refutando a proposição de Protágoras, em virtude de se estar apresentando uma “opinião” contraditória àquela. Logo, Protágoras será forçado a confessar “*que sua opinião é falsa, uma vez que declara verdadeira a dos que afirmam estar ele em erro*”¹⁷⁷. Portanto, “*A verdade de Protágoras não é verdade para ninguém, nem para ele próprio*”¹⁷⁸. Não obstante isso, se ainda persistisse a possibilidade de se sustentar que o homem é a medida de todas as coisas, uma vez que há homens menos ignorantes que outros e como os ignorantes encontram-se mais inclinados a proferir opiniões falsas do que verdadeiras, a tese de Protágoras dever-se-ia restringir a um universo que contivesse somente sábios.

Mas, retornando-se à doutrina do vir-a-ser, segundo a qual tudo se acha sujeito tanto ao movimento intrínseco como ao movimento extrínseco, podem-se fazer as seguintes observações. Se tudo muda, como poderá haver o nomear? As sensações, no instante em que são sentidas, mudam ou permanecem? Se mudam, como poderá haver o ouvir ou o ver? Se tudo se move, como determinar o certo e o incerto? Ademais, se conhecimento é, de fato, sensação, como afirma Teeteto nesta altura do Diálogo, como, então, obtemos a sensação? Por outras palavras, vemos e ouvimos com ou por meio dos órgãos? Haverá um princípio em nós que nos leva a perceber as coisas? Na tentativa de apresentar respostas a estas perguntas, Platão irá, gradativamente, abordar, partindo do pressuposto corrente e aceito em seu tempo de que o pensamento é a medida do ser, o dualismo, ao mesmo tempo em que introduz um primeiro passo para o advento de seu apriorismo.

Os órgãos sensitivos são de natureza corpórea e cada um deles não pode nos dar senão uma única qualidade específica do objeto percebido, de modo que o olho nos dá a forma e a cor; a pele, a dureza e a moleza; a língua, o sabor. Mas, se é assim, que órgão ou

¹⁷⁷. PLATÃO. *Teeteto*, 171 a - b.

¹⁷⁸. PLATÃO. *Teeteto*, 171 c.

faculdade nos faz conhecedor do que é comum a todas as coisas? Ora, a via pela qual temos acesso ao que é comum não pode ser outra senão a alma, ou melhor, a mente. São as categorias de ser e não-ser, semelhança e dessemelhança, identidade e diferença e de unidade, que residem na mente, que nos possibilitam o exame do ser e suas relações com as demais categorias, a qualidade obtida dos objetos pelas sensações e as essências das coisas, numa ação em que a mente pondera, pesa e discerne¹⁷⁹. E, uma vez que homens e animais em geral, desde o nascer, partilham das mesmas faculdades sensíveis, mas só o trabalho e o estudo fazem a alma alçar vôo à essência, e, sem esta última, não poderá alguém falar da verdade, as sensações, por não conduzirem às essências, não poderão atingir a verdade. Por conseguinte, nas impressões sensíveis não reside o conhecimento, mas no raciocínio sobre elas¹⁸⁰.

Em face disso, a pergunta ainda persiste: o que é, Teeteto, conhecimento? Conhecimento é opinião verdadeira, visto também haver opinião falsa¹⁸¹. Platão faz Sócrates propor a Teeteto, antes de se deter no que viria a ser opinião verdadeira, o exame do modo como ocorre a opinião falsa. Ora, a opinião falsa coincide com o erro, o engano. Com efeito, como poderá o pensamento errar se ele é a medida do ser? Porém, visto que as opiniões são emitidas sempre a respeito do que se sabe ou do que não se sabe, convém verificar, primeiramente, se este caminho pode ou não esclarecer esta questão. É fato que entre o ser e o não-ser se acha o aprender e o esquecer, mas estes dois últimos são irrelevantes para a questão ora posta.

O que se sabe não é possível de ser tomado por outra coisa que se sabe. Igualmente, não se pode tomar o que se sabe pelo que não se sabe; nem algo que não se sabe por outro que também não se sabe; tampouco o que não se sabe pelo que se sabe. O

¹⁷⁹. Eis, em Platão, uma passagem na qual se vislumbra um certo apriorismo, antecedendo, assim, à proposta de Kant.

¹⁸⁰. Ver PLATÃO. *Teeteto*. 186 b.

¹⁸¹. Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 187 b.

mesmo de dá se se abordar a questão em função do que existe e do que não existe, isto é, do ser e do não-ser, uma vez que não é possível se pensar o não-ser. Logo, por estas duas vias a origem da opinião falsa não pode ser determinada.

Contudo, se se conceber o pensamento como um discurso que a mente trava consigo mesma, isto implica que ao se formar um opinião falsa, momento em que se toma uma coisa por outra, a mente ou a alma diria para si mesma que uma coisa é outra. O que seria impossível. Mas, então, como ocorre a opinião falsa, algo que sabemos que, de fato, ocorre? Pode ocorrer, contra ao que ficou estabelecido anteriormente, que, de algum modo, alguém pode tomar o que sabe pelo que não sabe, como, por exemplo, conhecendo Sócrates, tomar outra pessoa por ele. Isto, porém, já não foi rejeitado antes? De fato, foi rejeitado quando se considerou irrelevante o aprender e o esquecer, mas, agora, na altura desta discussão, quando parece não haver mais esperança para se explicar a origem da opinião falsa, incluí-los, talvez, viabilize uma saída à questão.

Com efeito, o aprender é possível e consiste na impressão das sensações numa massa, semelhante a cera, que se encontra na mente, de tal modo que o lembrar e o conhecer sejam possíveis quando se tem acesso a estas impressões; enquanto o esquecer e o ignorar ocorrem quando não se tem mais ou nunca se teve acesso a tais impressões. É fato, também, que é possível se saber algo, tendo-se ou não, naquele instante, a sensação deste objeto. O mesmo pode ser dito com relação ao que não se sabe. Isto implica que se se conhece A e B, mas, naquele momento, não se tem nenhuma sensação de A nem de B, mesmo assim não é possível tomar A por B nem B por A; se se conhece apenas A, sem se ter sensação de A nem de B, jamais poderá tomar o conhecido pelo desconhecido; não percebendo nem conhecendo A nem B, não poderá tomar A por B nem B por A. O mesmo se aplica ao que apenas se percebe, ao que se sabe e se percebe, e, também, ao que se sabe, se percebe e se

tem ainda a impressão¹⁸². Eis os casos, incluindo aí as sensações, em que não podem ocorrer a opinião falsa.

Resta examinar se a opinião ocorre na hipótese de se conhecer A e B e ter-se a impressão de A e de B na massa de cera. E, ainda, na hipótese de se conhecer A e B e ter-se a percepção de apenas um. Neste último caso, a percepção coincide com o conhecimento, tornando o erro impossível. Ao que parece, pois, a opinião falsa não tem origem no que nunca se soube nem naquilo que nunca se percebeu, mas naquilo que se sabe e se percebe. Em conseqüência, *“as opiniões falsas não se originam nem nas relações recíprocas das sensações nem dos pensamentos entre si, mas no ajustamento entre a sensação e o pensamento”*¹⁸³. Todavia, se isto fosse assim mesmo, como se explicaria a existência do erro no âmbito das matemáticas, onde não há ingerência de impressões sensíveis? Logo, é-se forçado a se fazer a distinção entre opinião falsa e desajuste entre pensamento e sensação: *“De duas, um terá que ser por força: ou não há opinião falsa, ou é possível não se saber o que se sabe”*¹⁸⁴.

Mas, ignorando-se o que é conhecimento, como é possível demonstrar o que é saber? É corrente encontrar alguém dizendo que saber é ter conhecimento. Contudo, deve-se ter cuidado e distinguir-se “ter conhecimento” de “possuir conhecimento”, pois *“se alguém compra uma roupa e, na qualidade de dono dessa roupa, não a usa, não diremos que ele a tem, mas que a possui”*¹⁸⁵. Assim é que, à semelhança de um criador de pombos que os mantém presos num aviário e os apanha quando bem quer e entende, a mente, que na infância se compara a uma gaiola vazia, que vai sendo preenchida à medida que vai

¹⁸² Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 192 a - c.

¹⁸³ PLATÃO. *Teeteto*, 195 d.

¹⁸⁴ PLATÃO. *Teeteto*, 196 c.

¹⁸⁵ PLATÃO. *Teeteto*, 197 b.

adquirindo conhecimento, aprisiona aquilo que ela aprendeu para recorrer a ele quando dele precisar¹⁸⁶.

Esta comparação que Platão faz entre a estrutura da mente e a estrutura de uma gaiola assenta, definitivamente, o apriorismo neste filósofo. Ora, a gaiola é uma armação ou estrutura capaz de aprisionar pombos e outros pássaros; a mente, que na infância encontra-se vazia de conhecimento, é uma estrutura suscetível de armazenar conhecimento. No passo seguinte Platão irá explicitar não de modo verossímil, mas de modo rigorosamente racional, em que consiste e o que ele entende por reminiscência.

Com efeito, a mente, quando empreende uma caçada em busca de conhecimento, o faz duplamente: *“uma, antes da aquisição, com o fim preciso de adquirir; outra, levada a cabo pelo próprio adquirente, quando apanha e segura nas mãos o que ele, há muito, já possuía”*¹⁸⁷. No primeiro caso pode, facilmente, ser identificado o processo investigativo autêntico. O segundo caso retrata a reminiscência, pois

*quem possui certos conhecimentos, por já os ter adquirido e por sabê-los de antemão, poderá aprendê-los de novo, tomando e segurando o conhecimento do qual já era dono desde muito, mas que não tinha ainda à mão no pensamento*¹⁸⁸.

Isto implica, porém, que um gramático ou um aritmético, ao lerem algo ou fazerem um cálculo, é como sabedores que eles voltam a considerar o assunto a fim de aprenderem outra vez o que já sabem. O que é, diga-se de passagem, estranho. Além disso, dizer que se lê ou se calcula o que não se sabe, quando conhecem todos os números e todas as letras, é ilógico. Assim, parece que a opinião falsa tem origem quando se toma o que não se sabe imaginando ser algo que se sabe. Mas, quando se apanha o que tencionava, não se engana e

¹⁸⁶. Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 197 b - 198 b.

¹⁸⁷. PLATÃO. *Teeteto*, 198 d.

¹⁸⁸. PLATÃO. *Teeteto*, 198 d.

julga acertadamente. Com isto livra-se do não saber o que se sabe, posto que não é possível se não possuir o que se possui.

Com efeito, ainda restam dois casos em que a opinião falsa pode ocorrer, quando: (a) se possui conhecimento, mas se não o tem à mão; (b) se confundem, mutuamente, duas coisas distintas. Porém, isto é admitir que o conhecimento pode levar alguém à ignorância.

Pode ocorrer, contudo, que no aviário da mente haja conhecimento e não-conhecimento de modo que se pode pegar tanto um quanto outro, julgando certo ou erroneamente, conforme se tome um ou outro. Mas, se assim for, quem apanhar o não-conhecimento tomará o falso pelo verdadeiro, sem ter consciência do erro de seu julgamento, continuará acreditando estar de posse da mais cristalina verdade.

Em consequência, se retorna ao ponto inicial, pois, como poderá alguém tomar o conhecimento pelo não-conhecimento, sendo sabedor de ambos, uma vez que se encontram na mente? Ou, então, ignorando o conhecimento e o não-conhecimento, tomar um por outro? Ou, conhecendo apenas um deles, tomar o que conhece pelo que não conhece ou o que não conhece pelo que conhece? Em face disso, Sócrates sugere, então, que o erro da discussão reside em se ter tomado a opinião falsa e não o conhecimento para exame.

Mas conhecimento, segundo afirmara Teeteto, é opinião verdadeira. Sócrates objeta-lhe, porém, que a arte sofística está a demonstrar que conhecimento não é opinião verdadeira, pois, embora esta funcione brilhantemente nos tribunais e nas assembléias, no plano epistemológico não se sustenta.

Teeteto, meio desanimado, tenta, repetindo o que ouvira alguém alhures dizer, uma quarta definição de conhecimento: conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de

explicação racional. As coisas para as quais não encontra explicação não podem ser conhecidas, mas as que são objeto do conhecimento, podem, todas elas, ser explicadas¹⁸⁹. Contando que também ouvira alguém dizer, Sócrates objeta-lhe, servindo-se de um certo formalismo nos moldes matemáticos, que os elementos que constituem os compostos são, por natureza, inexplicáveis e indefiníveis. Contudo, após mostrar que o todo não difere do total, Sócrates faz Teeteto ver que, uma vez que na aprendizagem se aprende primeiro as letras e, só depois, as sílabas, as palavras e as orações, é forçoso que os elementos sejam mais conhecidos do que seus compostos.

Após isso, então, volta a tratar da definição apresentada por Teeteto e procura investigar o que vem a ser “explicação racional”. Se for o que torna claro o pensamento por meio da voz, poderia haver alguma opinião verdadeira sem que houvesse conhecimento? Se for a mera descrição de algo pela enumeração dos elementos que o compõem, poderá ser considerado conhecimento o fato de alguém, no início da escrita, aprender a formar sílabas e palavras, juntando, em ordem adequada, as letras que as compõem? Se “explicação racional”, porém, não diz respeito ao que é comum, mas ao que é diferente, de modo que faça distinção, caracterizando pela diferença, entre dois ou mais objetos, como evitar, então, o círculo ao se proferir que conhecimento é opinião verdadeira aliada ao conhecimento da diferença? Em face disso tudo que foi dito até aqui, conhecimento não pode ser sensação, opinião verdadeira tampouco explicação racional acrescentada à opinião verdadeira¹⁹⁰. Logo, tal como no **Parmênides**, o **Teeteto** termina em aporia.

Com isto, entretanto, Platão explicita as dificuldades inerentes à superação do dualismo no seio do ser Uno e imóvel e do vir-a-ser, aplainando o caminho para o advento

¹⁸⁹. Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 201 c - d. Esta última passagem apóia-se num velho princípio matemático, que era corrente dos dias de Platão aos resultados da incompletude obtidos por Gödel, segundo o qual tudo o que é racional é suscetível de prova e o que é suscetível de prova é racional.

¹⁹⁰. Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 210 a - b.

do **Sofista**. Assim é que o **Sofista**¹⁹¹ se apresenta, sob este aspecto, como o momento em que Platão irá convergir, comparativamente, colocando nos pratos de uma mesma balança as dificuldades inerentes ao dualismo no seio de cada uma das doutrinas em particular e em geral.

¹⁹¹ . Trasilos coloca o **Sofista** na segunda posição da segunda tetralogia, sob a égide de lógico, depois do **Crátilo** e antes do **Político** e do **Teeteto**. A crítica moderna o desloca para depois do **Parmênides** e do **Teeteto** e, conseqüentemente, após o **Crátilo**, mas do **Político**.

3.2. O Sofista: a superação no plano metafísico.

Convém, aqui, por amor à concisão, determo-nos apenas nas passagens que nos interessam de perto nesta seção. Espelhando-se na ilustração inicial, já mostrada no capítulo primeiro, de como se obter uma definição, oferecida pelo estrangeiro da Eléia, pertencente ao círculo de Parmênides e de Zenão, mediante a arte do pescador com anzol, Platão faz o estrangeiro debater-se com Teeteto, o mais jovem do grupo, em busca de uma definição de “sofista”. Após apresentar, sem sucesso, cinco definições de sofista, a saber, “caçador interesseiro de jovens ricos”, “negociante, por atacado, das ciências”, “negociante varejista das ciências”, “negociante erístico mercenário” e “refutador”, na recapitulação, o estrangeiro, tal como os matemáticos, extrai como corolário da quinta, uma sexta definição de sofista: “purificador das opiniões”. A respeito desta, porém, logo ocorre uma certa hesitação, pois, alega ele, seria muita honra para o sofista.

Contudo, não obstante este leque de definições do sofista, este, revelando-se muito escorregadio, não se deixa aprisionar-se. Em face disso, Platão faz o estrangeiro trilhar uma rota, contra o pai Parmênides, nunca dantes navegada: mostrar a possibilidade do ser não ser e do não-ser ser, isto é, do ser participar do não-ser e do não-ser participar do ser. Ora, Platão, no **Parmênides**, já havia, aderindo à impossibilidade de se atribuir algo ao ser ou ao não-ser, como recomendara Parmênides, examinado as dificuldades inerentes a cada uma destas instâncias e, no **Teeteto**, as dificuldades no vir-a-ser. Qual, então, a atitude do filósofo frente deste impasse?

Recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do Uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos. É que preciso que imite as crianças que querem ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move, o ser e o Todo, ao mesmo tempo¹⁹².

¹⁹² . PLATÃO. *Sofista*, 249 d - e.

Contudo, para dar encaminhamento a estas pretensões, é necessário se examinar a possibilidade da predicação. Ora, se se admite o princípio parmenidesiano de que “o ser é e fora dele nada é”, então, além de não se poder dizer de algo particular que ele “é”, não se poderá, igualmente, predicar. Assim, dizer “o homem é” é dizer que o homem é diferente do ser. Não se poderá predicar, pois se “homem” difere de “bom”, como é, então, possível dizer de duas coisas distintas que elas são a mesma coisa: “homem é bom”? Em face disso, o estrangeiro propõe que se examine em três hipóteses, a saber, (I) Não se pode predicar algo de coisa alguma; (II) Todas as coisas são sujeitas a predicação; (III) Apenas algumas coisas são suscetíveis de predicação.

A primeira reflete o imobilismo do ser no moldes da Eléia, o qual Platão pretende superar. A segunda é insustentável, pois como afirmar, por exemplo, que “movimento é repouso” ou que “repouso é movimento”? Resta, então, a terceira alternativa. Mas, saberá um novato distinguir e fazer as combinações adequadas ou precisará de uma arte? Ora, assim como a gramática é a arte que permite as combinações adequadas das letras e das palavras, a dialética, enquanto ciência das ciências, é o meio pelo qual as combinações dos gêneros entre si se ajustam. Logo, é por intermédio da dialética que os gêneros e suas relações se dão.

Convém, para evitar uma possível confusão, se se tomasse para exame uma grande variedade de gêneros, restringir o exame apenas, em princípio, ao ser, ao repouso e ao movimento. Contudo, não obstante o repouso e o movimento não poderem se associar, o ser pode se associar tanto ao repouso quanto ao movimento, uma vez que estes dois são. *“Assim, cada um é outro com relação aos dois que restam, e o mesmo que ele próprio”*¹⁹³.

¹⁹³. PLATÃO. *Sofista*, 254 d.

Em consequência, é necessário se examinar se o mesmo e o outro podem ser tomados como gêneros distintos dos três primeiros.

Com efeito, movimento e repouso não podem participar, simultaneamente, do mesmo nem do outro, sob a pena do movimento se tornar imóvel e o repouso, móbil. Ambos, porém, participam ou do mesmo ou do outro. O ser, por sua vez, difere do mesmo, pois, caso contrário, o movimento e o repouso que participam do ser seriam o mesmo; mas, por outro lado, em relação consigo, participa do mesmo. Logo, o mesmo se converte no quarto gênero. Já no que diz respeito ao outro, enquanto relação que se trava com outra coisa, deve ser tomado como um quinto gênero, visto que se estende às demais formas. Ora, o movimento participa do outro em relação ao repouso; do ser, porque é; do mesmo, porque tudo participa do mesmo. Logo, o movimento participa do mesmo e do outro, isto é,

Estrangeiro: — O movimento é o mesmo e não é o mesmo: é necessário convir neste ponto sem nos afligirmos, pois, quando dizemos o mesmo e não o mesmo, não nos referimos às mesmas relações. Quando afirmamos que ele é o mesmo é porque, em si mesmo, ele participa do mesmo, e quando dizemos que ele não é o mesmo, é consequência de sua comunidade com “o outro”, comunidade esta que o separa do “mesmo” e o torna não-mesmo, e sim outro¹⁹⁴.

[...]

Estrangeiro: — É, pois, sem temor que sustentamos esta afirmação: o movimento é outro que não o ser¹⁹⁵.

[...]

Estrangeiro: — Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser¹⁹⁶.

[...]

Estrangeiro: — Assim, o outro participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser o outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será pois outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é,

¹⁹⁴ . PLATÃO. *Sofista*, 256 a - b.

¹⁹⁵ . PLATÃO. *Sofista*, 256 d.

¹⁹⁶ . PLATÃO. *Sofista*, 257 b.

*pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo*¹⁹⁷.

Uma vez tendo superado o dualismo no plano metafísico¹⁹⁸, resta, agora, examinar se o não-ser, no modo que foi aqui definido, se relaciona com a opinião e com o discurso, pois, se isto puder ser demonstrado, ficará patente a origem do engano. Ora, o discurso não pode ser formado senão quando se junta um verbo a um nome, como, por exemplo, “homem aprende”. Todavia, “Teeteto está sentado” e “Teeteto, com quem agora converso, voa” são duas formas simples de discurso sobre uma mesma pessoa, Teeteto. Elas diferem, porém, quanto à qualidade, pois enquanto a primeira forma retrata o que é, a segunda retrata o que não é. Logo, a primeira é verdadeira e a segunda, falsa. Portanto, o discurso pode ser verdadeiro ou falso.

Mas, o pensamento, como já fora definido no *Teeteto*, nada mais é do que o discurso silencioso que a alma trava consigo mesma. No momento em que a alma, em pensamento, faz uma afirmação ou negação ela emite uma opinião. Quando, porém, a opinião vem mediada pela sensação ocorre o que se costuma chamar de imaginação. Em consequência, “*o pensamento, a opinião e a imaginação são gêneros suscetíveis, em nossas almas, tanto de falsidade como verdade*”¹⁹⁹. Após isto, o estrangeiro retorna à definição de sofista, desta feita, servindo-se como das vezes anteriores do procedimento da divisão, enquanto imitador do sábio e cultuador da arte do simulacro. É quando, mais uma vez, o método aplicado torna-se explícito. Mas já vimos isto na última parte do capítulo primeiro. Aqui, pois, ocorre a superação do dualismo não só no plano do ser, mas também na esfera do discurso.

¹⁹⁷. PLATÃO. *Sofista*, 259 a - b.

¹⁹⁸. Em verdade, Platão já havia compreendido isto desde o *Banquete*, quando afirmou, por exemplo, que entre o mortal e o imortal havia o demônio, e que ser destituído de beleza não significava necessariamente ser feio.

¹⁹⁹. PLATÃO. *Sofista*, 263 d.

3.3. O Timeu e a Superação Cosmológica.

No **Político**, Platão, visando ilustrar as falhas contidas na primeira tentativa de definição do político, introduz uma explicação de cunho mitológico do movimento cosmológico aparente, conhecido como retrógrado. No tempo do império de Crono, o Universo, entidade corpórea e, por isso mesmo, sujeito a mudanças, seguindo sempre o movimento circular, passou a girar, em torno de um pequeno eixo, no sentido inverso do que segue hoje. De repente, uma série de transformações passou a operar nos seres vivos aqui na Terra. Como o Universo estava retroagindo fisicamente, os seres vivos sobreviventes passaram a retroagir no tempo, de modo que *“os cabelos brancos dos velhos se tornaram pretos. Naqueles em que a barba já era crescida as faces se alisaram e cada um retornou à flor da mocidade”*²⁰⁰. As crianças foram diminuindo até desaparecerem por completo. Como não poderia haver procriação, os seres vivos provinham da terra. Não havia animais selvagens, nem guerras nem intrigas e a terra de tudo a todos nutria. *“Era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças de animais que lhes são inferiores”*²⁰¹. Nesta época, não havia qualquer tipo de posse, quer de as mulheres, escravos, crianças ou de terras; não havia cidade nem necessidade alguma.

Quando se cumpriu um certo tempo, a divindade suprema, seguida por seu séquito celestial, abandona o Universo à própria sorte. Este, deixando de sofrer a força que o impulsionava naquela direção, primeiro pára e depois passa a se mover no sentido contrário, trazendo, mais uma vez, uma série de catástrofes e de transformações nos seres vivos. Assim, o curso normal do Universo é restaurado, os seres sobreviventes iniciam o processo de envelhecimento, surgem as guerras, as intrigas, grandes terremotos, crescem os males e diminuem os bens. Mas, Deus, que o organizou, temendo seu desaparecimento, retoma “o

²⁰⁰ . PLATÃO. **Político**, 270 e.

²⁰¹ . PLATÃO. **Político**, 271 e.

*leme e recompondo as partes que [...] tombaram, ele o ordena e restaura de maneira a torná-lo imortal e imperecível*²⁰².

Mas, se o Universo voltou a ter a proteção divina, o homem ficou à mercê das feras, e teve que buscar alimento e abrigo, pois, até então, a necessidade não o havia obrigado a isso. Vendo-o assim reduzido, alguns deuses, contra a vontade da divindade suprema, forneceram ao homem o fogo, as artes, as sementes e as plantas.

Esta imagem do **Político**, ilustrando que o que ocorre no cosmos provoca influências na vida humana aqui na Terra, abre espaço para o advento do **Timeu**. Aqui, a narrativa da origem e da formação do universo servirá, de um lado, para superar o dualismo no plano cosmológico-geométrico, posto que a Cosmologia fundar-se-á na Geometria, na figura sublime do Demiurgo, e, do outro, para anunciar o nascimento de uma nova cidade, calcada, agora, numa Cosmologia.

O **Timeu**²⁰³ talvez seja a obra de Platão que mereceu maior número de comentários. A razão disto parece repousar no fato não só de que na Antiguidade fora a obra mais acessível e conhecida de Platão, mas também porque nela Platão esboça sua concepção geral de universo e de como este teria sido formado. Todavia, o que nos interessa aqui é como Platão irá, dando continuidade ao que foi esboçado no **Político**, superar o dualismo, mundo inteligível mundo sensível, e preparar o caminho à formação da nova concepção de cidade.

No final do Livro IX da **República**, Platão põe na boca de seu irmão Gláucon o caráter utópico da cidade que acabara de descrever. Em resposta, Sócrates diz que talvez

²⁰² . PLATÃO. **Político**, 273 d -e.

²⁰³ . Na árvore tetralógica de Trasilos, o **Timeu** vem em último lugar, logo após a **República**, na oitava tetralogia. Sua posição atualmente é algo controvertido, mas inclina-se por colocado após o **Político** e antes do **Filebo**, obra que antecede as **Leis**.

no céu haja um modelo que alguém poderia contemplar e, espelhando-se em tal modelo, fundar para si a cidade. No início do **Timeu**, logo após traçar um curto resumo da discussão que teria sido travada no dia anterior, que, pela descrição, parece se referir claramente à **República**, Platão faz Sócrates confessar sua insatisfação em face do fato de que a cidade “ontem” descrita não passa hoje de algo estático e que desejaria vê-la num movimento que se aproximasse do ideal, mas que observasse sua própria constituição e limite. Mais adiante Crítias comenta: *“Vamos transferir para a realidade dos fatos os cidadãos e a cidade que ontem nos descreveste”*²⁰⁴. Nenhuma descrição de cidade, porém, é encontrada ao longo desta obra, sugerindo que, de fato, ela é um veículo à nova cidade. Não obstante isso, na insatisfação de Sócrates, Platão nos coloca a par das principais críticas dirigidas à cidade descrita na **República**.

O **Timeu** pode ser dividido em duas grandes partes. Na primeira, Platão faz Crítias traçar algumas afinidades entre a cultura grega e a egípcia. Ora, a cidade pintada na **República** se aproximava, segundo os críticos de Platão e por isso ele foi censurado, do modelo existente no Egito e, para afastar tais censuras, Platão põe na boca de Crítias, o mais velho dos personagens do **Timeu**, o relato de que a cultura grega teria bebido na fonte da cultura egípcia. Eis o que a primeira parte do Diálogo almeja alcançar.

A segunda parte, a maior e a mais importante, inicia-se com a intervenção de Timeu, astrônomo renomado e natural da Itália, que através da verossimilhança, esforça-se por nos apresentar a história do universo, desde sua origem à formação do homem²⁰⁵. Platão nos coloca a par das principais descobertas astronômicas, matemáticas e fisiológicas de seu tempo. É bem verdade que em relação à Astronomia algumas descobertas ficaram, em princípio, meio que esquecidas por Platão, como é o caso, por exemplo, de alguns pitagóricos já terem concebido que a Terra não se encontrava no centro do universo, lugar

²⁰⁴ . PLATÃO. **Timeu**, 26 c.

²⁰⁵ . Cf. PLATÃO. **Timeu**, 90 e.

reservado, aliás, a um fogo invisível. Voltaremos a este assunto mais adiante. Por ora, vamos a um tosco esboço do **Timeu**, visando unicamente ilustrar o caráter metodologicamente propedêutico deste Diálogo.

A primeira questão que se impõe, almejando introduzir os princípios onde se assentará a concepção de universo do autor, busca uma resposta a respeito da natureza do que sempre é e do que devém. Timeu, que coloca a questão, argumenta que o que sempre é só pode ser apreendido pela inteligência com o auxílio da razão; enquanto o que devém é objeto da opinião, que tudo o que devém tem uma causa e que a obra construída à luz do que sempre é é bela.

Postos estes princípios, convém aplicá-los ao universo: o universo é da natureza do que devém ou da do que sempre é? Se for da natureza do que devém, quem o gerou, por que e como foi formado? Ora, uma vez que o universo é sensível, ele nasceu. Mas, se nasceu tem uma causa. A causa ou autor do universo é Belo e Bom e fê-lo à sua própria semelhança, espelhando-se no modelo eterno, já que, dentre as coisas nascidas, nenhuma se compara em beleza ao universo, e suscetível de ser apreendido pela razão e pela inteligência. Se o universo é a imagem do modelo mediado pela ação de seu criador e este é Bom por natureza, então o universo é bom. Ordenado, porque a ordem é melhor do que a desordem. Esférico, porque esta é a forma do Belo e do Perfeito. Sendo esférico, nada há fora dele e, por isso mesmo, é único. Por ter sido feito à imagem do eterno, possui inteligência. Não podendo haver inteligência sem haver alma, tem uma alma²⁰⁶. Tudo o que foi feito terá de ser corporal, visível e tangível. Ora, isto só é possível se houver o fogo, para fazê-lo visível, e a terra, para torná-lo sólido. Se o universo fosse plano, constituído, pois, de duas dimensões, bastaria um meio para ligar seus extremos, porém, como ele é

²⁰⁶ Para Platão, "alma" significa, genericamente falando, vida, capacidade autônoma de locomover-se.

sólido, possui três dimensões, necessitará de dois meios para ligar seus extremos, fogo e terra, a saber, da água e do ar.

O formador ou ordenador, uma vez que se utilizara de matéria já preexistente, sem criar do nada, ao dar forma ao universo visível com todo o ar, toda água, toda terra e todo fogo existente e disponível, evitou que algo de fora viesse interferir nesta estrutura, tornado-a isenta de doenças e de velhice. Escolhendo um movimento concernente à natureza perfeitamente esférica e inteligente do universo, imprimiu-lhe a divindade o movimento circular, fazendo-o girar uniformemente em torno de si mesmo. No centro do universo colocou a alma. A alma, por ser anterior ao corpo, foi colocada no comando deste.

Uma vez respondidas duas das três questões iniciais, a saber, quem teria gerado o universo e por quê, passemos, agora, à terceira e última questão: “como ele foi gerado?”. Primeiramente, a divindade trabalha só no plano da confecção das essências e só depois passa a construir os corpos. Em face disso, a primeira coisa que deve ser formada é a “alma do mundo”, aquilo que o torna móbil.

Tomando a substância indivisível e a divisível, misturou-as e obteve uma terceira substância que trazia em si o Mesmo e o Outro. Misturando, pois, estas três substâncias, obteve, forçando a natureza do Mesmo se conciliar com a do Outro, uma substância única. Dividiu esta, por sua vez, em sete partes de modo que cada uma delas levava em si o Outro e o Mesmo. Primeiro, separou uma parte do conjunto e a elegeu como medida padrão, obtendo, assim, a parte-1 com uma unidade; a parte-2, duas unidades; a parte-3 com três unidades; a parte-4, quatro unidades; a parte-5, nove unidades; a parte-6, oito unidades; e a sétima e última parte com vinte e sete unidades. Em seguida preencheu os intervalos duplos [1,2,4,8] e triplos [1,3,9,27] com porções extraídas da mistura original, de modo que houvesse em cada intervalo duas médias, uma aritmética $x = \frac{\text{soma dos extremos}}{2}$ e uma

harmônica $x = \frac{2ab}{a+x}$ ²⁰⁷. Como ainda restassem intervalos de 3/2, 4/3 e 8/9, o Demiurgo preencheu todos os intervalos de 4/3 com 8/9, deixando em todos eles intervalos representados pela fração 256/243. Após isso, dividiu toda esta composição em duas metades, no sentido do comprimento, como se fossem tiras, e as cruzou ao meio na forma da letra “x”; curvando-as, uniu cada uma de suas respectivas extremidades, de modo que obteve dois círculos, um externo, ligado ao Mesmo, e outro interno, ligado ao Outro e os colocou em movimento uniformemente circular sobre si mesmo. O círculo externo move-se do Este para o Oeste e o interno, do Oeste para o Este.

Dividindo apenas o círculo do Outro em sete partes, obteve, o Demiurgo, sete círculos internos desiguais onde depositou a Lua, o Sol, Vênus, Mercúrio e os demais planetas então conhecidos: Marte, Júpiter e Saturno²⁰⁸ e os dispôs da seguinte maneira. A Terra, esférica²⁰⁹, ocupa o centro, e, tomando a distância desta à Lua por unidade de medida astronômica, faz coincidir as sete divisões da mistura com as sete órbitas de cada planeta: Lua 1, Mercúrio 2, Vênus 3, Sol 4, Marte 8, Júpiter 9 e Saturno 27. Deste modo, Platão expressa sua suspeita de que os astros ou deuses errantes ou planetas eram suscetíveis de ordenação, embora restrito a poucos homens: “*O curso dos planetas não é do conhecimento dos homens, excetuando uns poucos numa infinidade*”²¹⁰. Aliás, o modelo de Eudoxo, proveniente do seio da Academia, é produto da crença em tal ordenação²¹¹.

²⁰⁷. Preferimos introduzir em notação moderna para facilitar a compreensão. A descrição que Platão nos lega é a seguinte: média aritmética, aquela que ultrapassa cada extremo de número igual do que é ultrapassado pelo outro; média harmônica, aquela que ultrapassa um dos extremos e é ultrapassada por outro de igual fração dos extremos. Cf. PLATÃO. *Timeu*, 36 a.

²⁰⁸. Platão, embora prometa, *Timeu*, 38 d - e, nada nos diz a respeito deste três últimos corpos celestes.

²⁰⁹. À luz dos escritos anteriores de Platão podem-se levantar dúvidas sobre este fato, mas, no *Timeu*, Platão não só afirma a esfericidade do mundo em seu conjunto, como também, implicitamente, a da Terra, ao considerá-la como imagem do Todo.

²¹⁰. PLATÃO. *Timeu*, 39 c.

²¹¹. Burnet nos assegura que, não obstante o modelo planetário de Eudoxo, que mais tarde terminará dando origem ao sistema de Ptolomeu, seja uma resposta às preocupações de Platão, este jamais se satisfaz de todo com tal sistema, considerando-o apenas enquanto “salvador das aparências”. Burnet garante-nos, ainda, baseando-se numa passagem de Prutarco (*Quaest. Plat.*, 1006 c), onde este relata o testemunho de

Determinou, ainda, que cada círculo planetário executasse seu movimento no sentido contrário um do outro de modo que três acabaram por ter velocidades iguais e quatro, desiguais. Concluída a “alma do mundo”, organizou dentro dela o universo corpóreo e os uniu pelos respectivos centros. Assim, formaram-se o corpo visível do céu e a alma invisível que participa da harmonia e da razão.

Contudo, posto que o engendrado não poderia receber plenamente o eterno, o Demiurgo compôs uma imagem móvel da eternidade e fez, da eternidade que perdura na unidade, o tempo. O tempo nasce, pois, com a formação do céu. Assim, a essência eterna “é”, mas o que foi engendrado “foi”, “é” e “será”. Logo, o modelo “é” desde toda eternidade, enquanto o céu “foi”, “é” e “será” perpetuamente na duração do tempo. Para que houvesse uma medida visível do tempo, a divindade colocou um luzeiro no Sol, surgindo, daí, o dia, a noite, o mês, o ano. Até o nascimento do tempo, o mundo já havia sido construído à semelhança do modelo, mas não tinha ainda todos os viventes. O Demiurgo decidiu, então, que o mundo deveria ter todas as formas que habitam na mente daquele que sempre é. Assim, faltava ainda formar a raça dos deuses celestes, a raça dos que voam, a aquática e a terrestre. Platão, porém, detém-se mais detalhadamente na geração das raças dos deuses e na raça terrestre. As demais ele passa por alto.

Da raça dos deuses, há os errantes e os não-errantes. Os deuses não-errantes foram gerados a partir da Terra e do Céu, ou seja, a partir dos errantes, na seguinte

Teofrastos, que antes de ser aluno de Aristóteles o fora de Platão; de que Platão, em idade avançada, já não aceitava a Terra imóvel no centro do universo, mas ali colocava o Sol, e que, em face do problema da secção do cone, chegara à conclusão de que as órbitas dos planetas não poderiam ser circulares, porém elípticas. Aristóteles, continua Burnet, ao incluir mais círculos no sistema de Eudoxo, para que pudesse dar conta de certas anomalias que este sistema não contemplava e por não ter dado ouvidos ao que Platão observara próximo ao final da vida, foi o grande responsável pelo atraso da Astronomia. Basta notar que, quando na Renascença Aristóteles é substituído por Platão, surgiu a ciência moderna. Ademais, sabe-se, hoje, que Copérnico, Kepler e Galileu consideravam-se continuadores das obras dos pitagóricos e de Platão que Aristóteles havia interrompido. J. BURNET. *Platonism*, 96 - 112.

seqüência: a Terra e o Céu geraram Oceano e Tétis; destes nasceram Fórcides, Crono, Réia todo o seu bando; de Crono e Réia nasceram Zeus, Hera com seus irmãos e descendentes. Uma vez tendo criado esta raça de deuses, o Demiurgo discursou, entre outras coisas, o seguinte: as obras das quais eu sou pai são indissolúveis sem o meu consentimento. Mas, somente um espírito maldoso pretenderia dissolvê-las. Por haverdes sido gerados, vós não sois eternos nem absolutamente indissolúveis, mas não sereis sujeitos à morte. Ainda haverão de nascer três raças mortais. Caso fosse eu quem lhes desse a vida, eles seriam idênticos a vós. Assim, para que eles sejam mortais, lançai mão de vossa argúcia para que sejam formados tais seres e completadas as raças viventes do mundo. Uma parte de tais seres convém que seja divina e eu mesmo fornecerei tal semente.

Com os resquícios dos primeiros ingredientes, mas já sem a pureza original, o Demiurgo fez uma mistura, dividindo-a em tantas almas quantos astros havia, designou uma para cada um deles, imprimindo-lhes movimento. Após, por necessidade, implantar corpos, estes adquiriram sensibilidade e daí ao amor, à cólera, ao temor e a todas as outras paixões foi só um passo. Os que dominassem tais paixões viveriam na justiça e os que se deixassem dominar por elas, na injustiça. Para eximir-se de todas as responsabilidades, fê-los conhecedores de todos esses preceitos. Após isto, retira-se e deixa seus filhos cumprirem suas determinações.

A partir daí, Platão passa a descrever, com certas minúcias, a constituição fisiológica dos homens pelos deuses criados pelo Demiurgo. Após esta descrição verossímil, Platão faz Timeu dizer que, até esta altura da exposição, tudo o que foi gerado foi obra da inteligência, devendo discorrer, a partir de agora, sobre as obras criadas pela necessidade.

Ora, a gênese do universo é o resultado da ação combinada entre a necessidade e a inteligência, pois, pelo domínio persuasivo da inteligência sobre a necessidade, a maior

parte das coisas nascidas foi dirigida para o bem. Por outras palavras, resta examinar a natureza do que devém e é por isso que se entra no reino da necessidade. Todavia, para dar continuidade à narrativa, agora no plano da necessidade, convém que se acrescente mais um gênero, o receptáculo, aos dois já existentes, o que devém e o modelo. O receptáculo, a matriz de tudo o que devém, recebe todas as coisas sem nunca assumir, de maneira nenhuma, o caráter do que entra nele; movimenta-se e diversifica-se pelo que entra nele, razão de parecer diferente, conforme as circunstâncias. Logo, o receptáculo não poderá ser senão sem característica. As coisas aí contidas devem ser consideradas cópias da substância eterna.

Quanto ao modelo ou o em si, convém que seja investigado posto que ele é imprescindível para distinguir a opinião verdadeira da verdade ou inteligência. Mas, a opinião verdadeira difere da inteligência, pois a primeira se produz em nós pela persuasão e a segunda, pela instrução; esta sempre dá razão verdadeira a si mesma, a primeira não; a segunda é inabalável, a primeira é facilmente dobrada. Se assim for, então primeiramente há a forma imutável que não nasce nem perecerá, nada recebe do exterior nem entra em nada, não é visível nem perceptível, mas acessível apenas ao intelecto; a outra se parece com a primeira, mas é engendrada, está sempre em movimento, é apreendida pela opinião com a ajuda da sensação; o terceiro gênero, o espaço, por ser eterno, enseja lugar para tudo em si e para tudo que nasce, *“não é apreendido pelos sentidos, mas por um raciocínio bastardo”*²¹². Portanto, ser, espaço e geração são três princípios distintos desde a formação do céu.

Vamos agora nos deter na formação dos corpos à luz de uma geometria que serve de linguagem para traduzir o que o Demiurgo contempla no modelo. Ora, sabe-se que o

²¹². PLATÃO. *Timeu*, 52 a - b. Esta passagem lembra-nos a natureza do espaço em Kant, onde o espaço seria o infinito pelo qual percebemos as coisas simultaneamente. O espaço kantiano não cai sob a percepção, pois já percebemos as coisas no espaço. Logo, ele é anterior à percepção. Portanto, é uma forma a priori. Aqui, com outras palavras, Platão chega a uma formulação semelhante de espaço.

fogo, a água, a terra e o ar, os quatro elementos, são corpos, que todos os corpos são volumosos, que os volumes se acham encerrados nas superfícies, que toda superfície retilínea é composta de triângulos e que todo triângulo equilátero é composto de dois triângulos retângulos, sendo um escaleno e outro isósceles. Dos dois triângulos, o isósceles é só de um tipo, mas os escalenos são em número infinito. Mas, dentre o número infinito de triângulos, o triângulo equilátero é o mais belo, embora o elemento fundamental seja um triângulo retângulo em que a hipotenusa seja igual ao dobro de seu menor cateto. Juntando-se pela diagonal tais elementos dois a dois, três vezes, obtém-se o triângulo equilátero. Unindo-se quatro destes triângulos, formam-se três ângulos planos, equivalentes a um ângulo sólido. Com quatro destes últimos unidos gera-se a pirâmide que, por sua natureza cortante e instável, representa a forma do fogo. O segundo corpo, o octoedro, é composto de oito triângulos equiláteros e é atribuído à forma do ar. O terceiro corpo, icosaedro, é constituído de sessenta triângulos equiláteros e atribuído à forma da água. O quarto corpo, o cubo, por sua estabilidade, representa a forma do elemento terra e é composto de vinte e quatro triângulos isósceles. Já o quinto corpo, o duodecaedro, por se assemelhar a uma esfera, foi usado para configurar o universo.

Tais elementos, porém, são de tamanhos tão reduzidos que não podem ser visto individualmente pelo olho humano, mas só percebidos quando em aglomerações. Por exemplo, a água quando dividida pelo fogo ou pelo ar, ao recompor-se pode tornar-se uma partícula de fogo e duas de ar²¹³. O fogo, quando envolvido por uma grande massa de ar, terra ou água, fragmenta-se em duas partículas de fogo²¹⁴. Sendo o ar fragmentado, duas partículas e meia se condensam numa partícula completa de água²¹⁵. A variedade da matéria se explica mediante as dimensões variadas dos triângulos. Neste universo não há vazio, pois

²¹³. Observe que, se representarmos o fogo, por sua combustão na presença de oxigênio, por O e o ar pelo primeiro gás que é também o primeiro elemento químico, H, teremos H_2O .

²¹⁴. Seguindo a notação da nota anterior, teremos O_2 .

²¹⁵. No mesmo caminho das duas notas imediatamente acima, teremos: $H_2+H/2$.

o fogo, que tudo habita, e o ar evitam deixar lacunas na tecedura como deixariam a terra e a água.

Daqui por diante, Platão passa a descrever e explicar as variedades de cada elemento e os resultados de suas combinações, os tipos de sensações, as funções dos órgãos humanos, da respiração, a formação do corpo humano e outras coisas menores. Contudo, cremos que, para o que nos propomos aqui, o que já foi dito basta.

3.4. A Superação na Esfera Humana.

No Livro IX da **República**, Platão distinguiu na alma três potências. A potência mais elevada representava a esfera da razão; a intermediária, a do desejo; e, por fim, a terceira potência, a instância da ira. A alma humana, porém, encontrar-se-ia sob constante conflito, onde cada uma destas potências buscaria dominá-la, de modo que ora dominaria a razão, ora o desejo e ora a ira. A razão tornaria a alma prudente, justa e amiga da sabedoria, cuja figura paradigmática seria a vida e a atitude do filósofo. A ira, por se colocar no outro extremo, em oposição visível à razão, seria a instância da qual toda alma procuraria se afastar. Mas, quais as implicações de uma alma dominada pelo desejo? Respalda-**nos-emos** no **Banquete**, no **Fedro** e no **Filebo** para responder a esta questão.

O desejo pelos prazeres se traduz, simplesmente, porém, na busca ávida dos prazeres sexuais ou há um outro tipo de prazer que possa ser considerado superior? Se houver, em que se apoiaria? Ora, no **Banquete**, Platão faz Sócrates dizer que o desejo é sempre desejo por algo. Não por algo que se tem naquele dado momento, mas por algo de que se é carente. E, se alguém vier, porventura, desejar algo que já tem, será por temer perdê-lo no futuro que o desejará. Logo, não o desejará para aquele momento, visto que já o tem, mas para o futuro. Fica, pois, assentado que o desejo é sempre um sentimento de carência por algo que não se possui ou, na pior das hipóteses, por algo de que se é suscetível de se ser carente.

Alguém que deseja sexualmente o outro, deseja-o porque nele viu algum resquício de beleza. É, pois, por se sentir carente deste tipo de beleza que o desejante deseja o desejado. Mas, se é assim, o que ele deseja, de fato, não é o outro, mas o Belo, do qual a beleza contida no desejado participa. Ora, tudo que é bom necessariamente também é belo.

Logo, se alguém é carente do que é belo e o que é belo é bom, então também do que é bom é ele carente.

Ninguém de plena consciência, aliás, deseja o mal para si e, se em algum momento ele chegou a desejar algo que, no futuro, se lhe revelou nocivo, foi por pura ignorância de que, desejando o benéfico, colheu o nocivo. Se ele, porém, pudesse voltar atrás e escolher, já conhecendo de antemão para onde iria levar tal escolha, optaria pelo caminho que o levasse ao Bem. Mas o caminho que leva ao Bem, como nos alerta Platão no **Fedro**, ao contrário do que leva aos desejos pelos prazeres, que é inato, é adquirido²¹⁶.

Não obstante o desejo pelos prazeres seja inato, o que representa aquele ímpeto primeiro e natural pela fuga do doloroso e pela busca da aproximação do prazeroso, ele pode ser canalizado, por meio de uma série de exercícios adequados, para a procura do Belo, da Verdade e do Bem. Eis por que o desejo pelo Bem é adquirido.

O filósofo, por se encontrar numa posição intermediária ao sábio, Deus, e o ignorante, o comum dos homens, pretendendo fugir da ignorância e aproximar-se da sabedoria, deseja prazerosamente ter o conhecimento. Este, porém, é um tipo de desejo, o humanamente mais elevado, que só quem dedicou sua vida toda a esta empresa poderá dele usufruir. É que este tipo de desejo pelos prazeres não está só, mas acompanhado da razão. Mas, quais são os tipos de desejo, sua posição na hierarquia dos valores humanos e quais são seus benefícios, se há algum, para a humanidade? É, entretanto, no **Filebo**, que Platão faz Sócrates, retomando sua posição costumeira, abordar estas questões.

Filebo defende a tese de que o prazer é o maior bem que a vida humana deve almejar. Platão faz Sócrates contrapor-lhe a sabedoria. Sócrates propõe-lhe, então, que,

²¹⁶. PLATÃO. **Fedro**, 237 d.

tomando Protarco por interlocutor, se deve investigar ambas vias e verificar qual delas terá a primazia na escala dos valores das ciências e na escala dos valores dos prazeres e, se se revelar, no final, que tal lugar deva ser atribuído a uma terceira via, cuja possibilidade o **Banquete** já havia sido ventilado, verificar se é a sabedoria ou o prazer que deve assumir o segundo lugar. Em face disso, o problema central do Diálogo se converte em se saber se o prazer é um bem e, se o for, que lugar ocupa na escala total dos bens.

Ora, a principal característica do bem é bastar-se a si mesmo, estatuto que não alcança nem a filosofia nem o prazer considerados isoladamente em relação à vida humana, posto que não é possível que alguém viva desprovido dos sentidos e dos prazeres e tampouco da razão. Assim, pois, surge a necessidade de uma terceira postura: a da vida mista. Mas, para se adotar esta vida mista, deve-se antes caracterizá-la e isto pressupõe a construção de uma hierarquia total de valores, onde a ciência, enquanto representante da razão, e o prazer deverão ser pesados e classificados.

É fato que tanto o prazer quanto a razão não constituem, cada um deles, apenas uma unidade, mas multiplicidades tamanhas que podem ser consideradas infinitas. Deste modo, generalizando-se, pode-se dizer “*que Deus revelou nas coisas existentes um elemento finito e outro infinito*”²¹⁷. Se cada um destes elementos ver representado numa classe, ter-se-ão duas classes, a do finito e a do infinito, e uma terceira formada pela mistura de ambas. A estas três classes ou gêneros poderá ser acrescido mais um, a saber, o da causa da mistura, obtendo-se, assim, quatro gêneros. Após isto, resta examinar se o segundo lugar caberá ao prazer ou à sabedoria.

Com efeito, o que rege o Universo rege o mundo dos homens e não o contrário como, aliás, já indicaram o **Político** e o **Timeu**. Ora, a natureza é ordenada e isto pressupõe

²¹⁷. PLATÃO. **Filebo**, 23 c.

uma inteligência e uma sabedoria. Logo, a sabedoria e a inteligência cósmica regem o mundo dos homens. Portanto, uma vez que a inteligência se acha aparentada com a causa, fica estabelecido que inteligência é o nome da causa da mistura. Deste modo, fica assentado que a razão assume mesmo o segundo lugar. O prazer e a dor, talvez, diz Sócrates, tenham origem na vida mista. Protarco reluta em aceitar isto, mas Sócrates explica-lhe, recorrendo à concepção corrente e ao que fora professado no **Fédon**, 60 b - d, que quando a harmonia natural é dissolvida surge a dor e quando ela é restaurada surge o prazer, de modo que se não ocorre a dissolução do estado natural, ninguém perceberá que vive na dor ou no prazer.

Ora, o homem é dotado de corpo e alma. Embora a alma seja o elemento suscetível de sentir prazer e dor, estes têm origem apenas no corpo. Mas se é verdade que se sente através do corpo, algumas afecções se extinguem no próprio corpo, sem chegarem à alma, e outras chegam à alma. Assim é que há prazeres e dores provenientes só do corpo e prazeres e dores que advêm só da alma ou da mente. A sede e a fome, por exemplo, são dores que assolam o corpo. Em ambos os casos o corpo está vazio e a alma sente um intenso desejo de ser enchida de líquido ou de comida e, do atendimento de tais desejos surge o prazer. Já os prazeres e as dores que provêm da mente residem na memória. A memória nada mais é do que a conservação da sensação, entendida esta última como a afecção que perpassa o corpo e atinge a mente. Neste sentido, aliás, a memória difere da reminiscência, pois, na reminiscência, a mente recebe a impressão juntamente com o corpo e depois recorre a ela sem precisar do corpo. Há ainda outro modo de a reminiscência ocorrer: é quando, após o esquecimento ou parada da memória, surge a lembrança. Eis, pois, reforçando, mais uma vez, o que ficara assentado no **Teeteto**, o que Platão entende por reminiscência.

Se o esforço de todo animal, quando sob os efeitos da dissolução, é sempre se aproximar do contrário daquilo que o corpo experimenta, então é porque ele detém na

memória o conhecimento deste contrário. Todavia, o que ocorreria com alguém que se encontrasse num estado em que não sentisse prazer nem dor? Por outras palavras, estando vazio, oscilasse entre a esperança de atingir seu desejado e o desespero ante a ausência da concretude de tal desejo? Alegrar-se-ia só com a esperança, mas entristecer-se-ia pelo fato de não ver seu desejo contemplado. Logo, sentiria, simultaneamente, prazer e dor. Mas, no caso de estar sofrendo e não deter nem ao menos a esperança de ver seu sofrimento cessar, sofrerá duplamente e será invadido pelo desespero. Em face disso, a ausência da dor não é a mesma coisa que o sentimento de prazer nem, vice-versa, a ausência do prazer é a presença da dor. Com isto Platão supera o dualismo defendido no **Fédon**, proferido na passagem acima mencionada.

Espelhando-se no que ficara assentado no **Sofista** a respeito da existência da opinião falsa, Sócrates, repetidamente, propõe a Protarco que há também prazeres falsos, mas este reluta em aceitar tal coisa, pois a enunciados não-declarativos não se pode atribuir valores de verdade.

Sócrates: — O mesmo se passa com os prazeres, segundo penso: é por serem falsos que os consideramos ruins.

Protarco: — Não, Sócrates; é justamente o contrário. Dificilmente alguém afirmará que as dores e os prazeres são ruins por serem falsos, mas por implicarem grandes e numerosos vícios²¹⁸.

Contudo, o sentido de verdadeiro e falso atribuído aos prazeres por Sócrates, que Protarco não chega a entender, diz respeito ao fato de que, assim como pode ocorrer uma relação falsa entre um juízo e um certo objeto, também pode ocorrer uma relação falsa entre um prazer e seu objeto, como, por exemplo, no caso de alguém que sente extremo prazer num ato moralmente condenável ou que o leva ao vício. Sob este aspecto é que se pode falar de prazeres falsos e prazeres verdadeiros.

²¹⁸ . PLATÃO. **Filebo**. 40 e - 41 a.

Com efeito, há três tipos de vidas: a prazerosa, a dolorosa e a vida mista. Mas, uma vez que nem sempre os seres vivos têm consciência do que se passa com eles, ficando restritos apenas ao que lhes ocorre sob grande intensidade, não tendo, por conseguinte, consciência do que lhes ocorre sob intensidade mediana ou pequena, convém se deter somente naquele tipo de sentimento, se se quiser melhor caracterizar os três tipos de vida já aludidos. Ora, a maioria dos homens, no que diz respeito aos prazeres exclusivamente corpóreos, acha que quanto mais prazer sentir e quanto mais ele for duradouro, mais feliz será quem dele gozar. Quanto aos prazeres em que alma e corpo se opõem, contrapondo dores a prazeres e prazeres a dores, como no caso de alguém que sedento que deseja estar cheio de líquido e alegra-se com esta esperança e sofre com a não concretização de seu desejo, ocorre uma mistura singular de dor e prazer. Há também, como já foi dito, misturas de prazer e de dor que residem apenas na alma, tais como a cólera, a inveja, o temor, o desejo e a tristeza, que é ilustrada apelando-se ao que ocorria nas apresentações das tragédias ou nas das comédias.

Quanto aos prazeres puros, contrapondo-se aos impuros, violentos por natureza, são equilibrados em tudo e podem ser enumerados em prazeres das belezas das formas geométricas, os prazeres dos sons suaves e claros e os prazeres do conhecimento, isentos de dores e acessíveis a pouca gente, uma vez que *“De regra, escapa aos homens que eles não conhecem a essência das coisas; porém, [andam] convencidos de que a conhecem”*²¹⁹.

Contudo, como cada geração se dá em vista a uma essência, resta examinar se o prazer é ou não uma geração. Ora, o que se faz sempre em vista de alguma coisa fixa pertence à classe do Bem; caso contrário, a uma classe diferente. Mas, o prazer está sujeito à geração. Logo, ele deve ser posto numa classe diferente da do Bem. Por outro lado, se se

²¹⁹ . PLATÃO. *Fedro*, 237 c.

admitisse que o prazer fosse o bem supremo, decorreria daí que o indivíduo que sentisse dor, por melhor que fosse de caráter, teria de ser considerado mau. O que seria um contra-senso.

Expirado o exame acerca do prazer, convém verificá-lo no plano do conhecimento. Este pode ser dividido em duas classes: na das artes mecânicas e na da educação e da cultura. Iniciando-se pelo exame das artes mecânicas, depara-se com as artes de contar, de medir, de pesar, de adivinhar, da música, da agricultura, da medicina, da pilotagem e da estratégia que estão repletas de empirismos, tornando-se obscuras. A Arquitetura é a mais científica das artes, por, recorrendo a instrumentos de medidas, tais como compassos, régua e tornos, ser a que atinge mais alto grau de precisão. Há uma Aritmética filosófica e outra popular; a popular é empregada na Arquitetura e no comércio, enquanto a filosófica na Geometria e no cálculo puro. Eis, pois, os conhecimentos mais exatos. Não obstante isso, a Dialética, por aspirar à clareza, à precisão e à verdade deve ter a primazia das ciências e artes.

Contudo, a mistura ideal parece só ser suscetível quando se unir toda sabedoria a todas as espécies de prazer, posto que alguém que apenas conhecesse as coisas divinas como o em si e desconhecesse o que diz respeito ao círculo humano seria incapaz de levar uma vida humanamente verdadeira. Na construção da vida mista é permitida, pois, a entrada de todo tipo de conhecimento, mas, em relação aos prazeres, somente os que vierem acompanhados da sabedoria. Mas, qual o elemento mais precioso de tal mistura e qual a medida e a proporção adequadas? Ora, a beleza e a virtude sempre se encontram na medida e na proporção; adicionado-se às duas primeiras a verdade, deve-se examinar suas relações com o prazer e a sabedoria. Daí decorre que prazer não ocupa o primeiro, o segundo ou o terceiro lugar, mas o quinto e o sexto, pois o primeiro bem humano é ocupado pela medida e pelo que for moderado; o segundo, pela proporção, pelo belo, pelo perfeito e por tudo

que lhes for aparentado; o terceiro, pela inteligência, pela sabedoria, pela razão; o quarto, pelo conhecimento, pelas artes e pela opinião verdadeira; o quinto, pelos prazeres puros da alma; o sexto, pelos prazeres impuros.

Assim, uma vez assentada a vida mista, calcada na justa medida, que estabelece a proporção que dosa a sabedoria e os desejos, afastando estes últimos de suas impurezas, resta examinarmos como isto ocorrerá no seio da cidade. Mas, isto é assunto para a próxima seção.

3.5. As Leis ou a Política II.

Após se percorrerem as três primeiras instâncias descendentemente, atinge-se o âmbito da segunda cidade. Contudo, antes de se debruçar sobre ela, convém situar a ciência Política, distinguindo-a não só das demais ciências, mas também das artes e dos ofícios em geral. Eis o papel que o **Político** irá, aqui, desempenhar.

Após várias tentativas infrutíferas de definir a ciência Política, Platão faz o Estrangeiro da Eléia eleger uma justa medida, enquanto algo independente que se encontra entre a pequenez e a grandeza, aconselhando que o pequeno e o grande não devem ser avaliados unicamente pelas relações recíprocas, mas também pela medida justa.

Uma vez tendo enunciado a justa medida, convém, agora, retomar a discussão e procurar determinar quem são os concorrentes do rei. Ora, já fora estabelecida a separação do rei de todas outras artes, em particular da que trata do rebanho. Resta, ainda, no seio da cidade, separar as artes auxiliares das artes produtoras. *“Sendo impossível a divisão em duas, temos que dividi-las membro a membro como a uma vítima. Pois é necessário sempre se dividir no menor número de partes possíveis”²²⁰.*

As artes auxiliares, enquanto confeccionadoras de instrumentos que facilitam ou viabilizam a produção, são extremamente relevantes na cidade de modo que, sem elas, não poderia haver cidade nem política. Entretanto, dentre os objetos produzidos na cidade, há o vasilhame que é feito, sob a ação do uso do fogo ou não, não para auxiliar na fabricação de algum outro objeto, mas para preservação de objetos. O vasilhame, porém, não pertence à ciência política. Outro objeto que também não pertence à política, mas à carpintaria, é o veículo; o abrigo, tomado no sentido geral, incluindo os vestuários, as casas-matas e as

²²⁰. PLATÃO. **Político**, 287 c. Compare-se a passagem por nós grifada à segunda regra do método cartesiano.

moradias, seria muito mais objeto da tecedura e da Arquitetura do que da ciência política; as formas de distração, por sua própria natureza, por não levarem nada a sério, podem ser denominadas genericamente de divertimento, não pertencendo, portanto, à ciência política. Já as artes que extraem metais das minas, as que cortam e seccionam a madeira, fornecendo matéria-prima à carpintaria, as que cuidam do couro, da planta, da cortiça, do papiro ou das ataduras formam um conjunto que pode ser denominado de primeira aquisição do homem, mas, não obstante isso, não são obras da ciência política. A alimentação, que abrange tudo que fornece o sustento do corpo, será melhor atribuída à Agricultura, à caça, à ginástica, à Medicina e à cozinha do que à ciência política.

A esta altura, o eleata faz uma pausa para dizer que das muitas artes que foram até aqui enunciadas, muita coisa foi omitida, tal como a cunhagem de moedas e selos, a criação de animais domésticos, mas que podem ser incluídas nas artes já citadas. Retomando à digressão, afirma que os escravos não têm participação na política e, por conseguinte, na arte real. O mesmo ocorre com os negociantes, não obstante sejam homens livres e voluntariamente tenham se dedicado ao comércio. Quanto aos arautos e servidores públicos em geral, embora participem da administração da cidade, não o fazem senão sob a égide de servidores. Já os adivinhos e sacerdotes, praticantes de artes úteis e detentores de grande prestígio, por alguns deles já terem se tornado reis, convertem-se nos primeiros rivais do rei. Contudo, o maior deles, por se revestir de várias roupagens, chama-se sofista.

Agora, já determinados os concorrentes do rei, convém se definir o rei e a ciência política para se distinguir o falso do autêntico político. Em face disso, a primeira questão que se impõe é: em que forma de constituição encontra-se a ciência política? Ora, sabe-se que a monarquia, o governo de um pequeno número e a democracia são formas primitivas de governo. A monarquia, por ser o governo de um só, pode ocorrer tanto sob a forma da tirania como sob a da realeza. O governo de uns poucos também pode ocorrer sob duas

formas: a da oligarquia e a da aristocracia. Em consequência, dispõe-se, agora, não de três, mas de cinco formas de governo. Não obstante isso, não é a liberdade ou repressão, a pobreza ou a riqueza, muitos ou poucos que irão fazer a distinção entre uma constituição e outra, mas a ciência. E esta não se encontra nas mãos das multidões, nem nas de um terço ou um quinto ou mesmo nas de um décimo da multidão, mas nas de um e, quando muito, nas de dois ou três.

Quem detém tal ciência, estando à frente de um governo, não deve se preocupar se suas medidas são ou não do agrado do povo, se se inspira ou não em leis, mas administrar competentemente e de modo justo, visando sempre o bem-comum da cidade. Mas, se é assim, já que nos negócios humanos é impossível de se estabelecer leis gerais e definitivas, convém que os mais esclarecidos corrijam as leis existentes, visando o bem-estar dos cidadãos. Ora, se ocorresse o contrário, se a multidão, ignorante como ela é, resolvesse legislar, não permitindo qualquer transgressão legal ou aos costumes, punindo os infratores com os maiores suplícios, de modo que as leis se tornassem imutáveis e vetadas a mudanças, não haveria possibilidade de melhoria para esta cidade, uma vez que a lei não havia sido redigida pela arte, mas pela ignorância ou pela sorte. Um outro perigo ainda maior adviria da possibilidade de um chefe de Estado, desprovido de conhecimento, que não observasse as leis prescritas. Em consequência, se as massas agem contra a lei, acreditando agirem melhor, por fazê-lo sem a ciência política, erram; enquanto o indivíduo que conhece a ciência política e, à luz desta, age contra a lei, acerta.

Com efeito, quem não detém a ciência política, mas apenas seu simulacro, procurará manter as leis por temer se afastar do paradigma. Assim é que quando os imitadores são ricos a constituição se chamará aristocracia; quando não observarem as leis, oligarquia; quando quem governa é um chefe único, guiado pela opinião verdadeira ou pela ciência, dar-se-á o nome de rei. Deve-se, porém, distinguir dentre estes últimos o chefe

único que possui a ciência, o rei propriamente dito, do que viola a lei escrita não por deter a ciência, mas por cobiça, o tirano.

A esta altura, surge mais uma questão: em qual destas formas de governo, imperfeitas por natureza e, por conseguinte, desagradáveis, a vida é mais suportável? Convém, para responder esta a questão, utilizando-se do critério da legalidade, cingir a democracia em duas: as que observam as leis e as que não as observam. Assim, das três formas iniciais de governo, tem-se, agora, sete, a saber, a aristocracia; a oligarquia; a democracia que observa as leis; a democracia que não observa as leis, ou seja, a anarquia; a monarquia cujo chefe, por cobiça, não observa as leis, a tirania; a monarquia cujo chefe, detentor da ciência política ou não, governa sob leis inadequadas; e, por fim, a monarquia que é regida por leis calcadas na ciência política e cujo chefe detém esta ciência. Esta última, usando-se o critério da observância às leis, é a melhor das sete, mas se não se observar as leis é a pior. Porém, se não se observar as leis, a democracia é a melhor forma de governo²²¹, mas se se observar as leis, a pior.

Ora, é crença corrente que jamais alguém possa vir a administrar uma cidade com justiça e com ciência, posto que os imitadores e os charlatões, “*criadores das piores ilusões [...] e, por isso, os maiores sofistas entre todos os sofistas*”²²², já iludiram tanto os cidadãos que estes já perderam a esperança de que um dia isto possa vir a acontecer.

Todavia, não obstante todo este processo de purgação, ainda residem alguns resíduos que precisam ser extraídos se se quiser ter claro o que seja a natureza da ciência política. De fato, a retórica, enquanto arte de persuasão, deve estar subjugada à ciência que sabe determinar o momento em que deve usar a persuasão ou a força. Do mesmo modo, a

²²¹ . Fica justificado, agora, o porquê de Platão, na **República**, 557 c, ter considerado a democracia como a mais bela forma de governo e, no entanto, tê-la rejeitado.

²²² . PLATÃO. **Político**, 303 c.

ciência que decide se e o quê é necessário ou não aprender, encontra-se acima da ciência da educação. O mesmo se aplica tanto às artes bélicas quanto às jurídicas. Logo, “*A verdadeira ciência real não possui, com efeito, obrigações práticas: dirige, ao contrário, aquelas que existem para realizar suas obrigações*”²²³. A esta ciência diretora, que cuida das leis e dos assuntos referentes à *pólis*, não é outra senão a ciência política.

Mas, para melhor vislumbrá-la em sua pureza, convém se lançar mão do paradigma da tecedura. Não obstante seja crença corrente que as virtudes individuais não se opõem, é necessário que se esclareça que isto de fato não ocorre. Ora, a prudência e a coragem são virtudes, mas se alguém ou um grupo de pessoas é somente prudente e outrem ou um outro grupo de pessoas é apenas corajoso, cumpre confessar que estes últimos estarão propensos a ter menos respeito à justiça, à sabedoria e à prudência, e mais espontaneidade no agir; enquanto os primeiros, desprezando a coragem, terão um caráter bastante moderado, preferindo sempre a paz à guerra. Em consequência, os corajosos tenderão a buscar, para seus acasalamentos, pessoas de índole semelhante à sua; por outro lado, os de temperamento moderado tenderão, igualmente, a buscar alguém que se lhes assemelhem. A ciência política, selecionando unicamente os bons e os colocando sob os efeitos benéficos de uma educação adequada, terá, então, que tecer a mistura justa, traduzida no mais belo tecido já construído, unindo as pessoas de índoles contrárias, de modo que a prudência, a sabedoria, a coragem e a justiça estejam presentes não só na unidade formada pela união destas pessoas, mas em cada um dos filhos que procriarem. Eis, pois, a natureza e o papel da ciência Política; resta, agora, então, abordarmos a segunda cidade, pintada nas **Leis**.

Se dermos ouvido a Diógenes Laércio²²⁴, Platão deixara as **Leis** em plaquetas enceradas e coube a Felipe de Opus, ou de Opúncia, ou Oponte, discípulo e secretário do

²²³ . PLATÃO. **Político**, 305 d.

²²⁴ . DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas**, iii, 37.

filósofo, a tarefa de editá-las. Se isto for factual, Felipe foi escrupuloso em seu trabalho, pois as **Leis** apresentam uma série de falhas, a saber, passagens repetidas, referências inexistentes, contradições, falta de ordem na exposição, sugerindo fortemente que o trabalho do editor restringiu-se apenas em publicar o texto na forma em que foi encontrado.

As **Leis** podem ser divididas em três grandes blocos. No primeiro, abrangendo os três primeiros Livros, Platão nos apresenta uma longa introdução, numa suma do que ficara posto em obras anteriores, particularmente na **República**. O segundo grande bloco aglutina dos Livro IV à primeira metade do Livro VIII e visa fornecer, num grande preâmbulo, a organização que uma cidade deve ter, necessária, na visão de Platão, para o advento da formulação do código legal, objeto do terceiro e último grande bloco, que se estende da segunda metade do Livro VII ao final do Livro XII. Não nos deteremos, pois, tal como fizemos na **República**, em Livro por Livro das **Leis**, mas trataremos, por alto, do conteúdo geral de cada um destes três blocos. Ali, a ilustração do método necessitou da visão geral de toda aquela obra; aqui, de várias obras. Além disso, por seu estado de obra inacabada, as **Leis** dificilmente permitiriam tal coisa, embora, em algumas passagens, isto possa ser visível como, por exemplo, no Livro I, quando se tomam os bens divinos para investigação e o exame se inicia pela coragem, o mais baixo bem, e eleva-se à sabedoria, o mais elevado.

Platão imagina um diálogo entre um ateniense, provavelmente ele mesmo, um espartano, Megilo, e um cretense, Clínias, a quem fora incumbida, junto com mais nove companheiros, a elaboração das leis da cidade dos Magnetas que estava se formando. Aliás, na época da elaboração das **Leis**, aproximadamente de 360 a 347 a.C., estavam se formando, em número cada vez mais crescente, novas cidades e eram recrutados legisladores de várias partes da Grécia, inclusive da Academia. O próprio Platão, como nos assegura Diógenes Laércio²²⁵, fora convidado para ser legislador da cidade de Megalópolis

²²⁵ . DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, iii, 23.

e ele mesmo confessa que participara na elaboração do preâmbulo das leis de Siracusa²²⁶. Em face disso, parece que as **Leis** visam subsidiar os possíveis legisladores daquele tempo.

O ateniense, o cretense e o espartano estão em Cnosso e pretendem iniciar uma jornada a pé de doze dias rumo ao templo de Zeus. É proposto, então, para se amenizar as vicissitudes da viagem, que discorram acerca das leis²²⁷. Os doze Livros da obra corresponderiam, pois, ao que será discutido nestes doze dias. Neles, Platão irá tratar da construção da segunda cidade, uma vez que a descrita na **República** será mantida e considerada como a primeira. Esta segunda cidade, esforçar-se-á para ser, humanamente, a mais perfeita possível, e fundirá, numa mistura que observa a justa medida, os benefícios que podem ser extraídos da monarquia e da democracia, dando origem a uma monarquia legal.

A obra se abre atribuindo-se aos deuses a existência das leis. A partir daí, tomam-se os três modelos de legislação vigente mais famosos: o de Esparta e o de Creta em primeiro plano e, só depois, alude-se a antiga legislação de Atenas. Mas, as legislações de Esparta e de Creta têm muito em comum, de modo que muito do que se disser a respeito de uma valerá igualmente para a outra. Com efeito, ambas se voltam para a guerra e fazem dela seu objetivo final. Isto, porém, tem uma razão de ser: tanto no plano do indivíduo, quanto no da família, no da aldeia ou da cidade há sempre um conflito intrínseco, de tal modo que a maior virtude é obter-se o autocontrole e a maior vergonha não conseguir controlar a si próprio. Foi compreendendo isso que os legisladores destas duas cidades se esforçaram para mantê-las sempre em situação de alerta, prontos para repelirem quaisquer ataques, tanto internos quanto externos. Foi, então, que, visando este estado de prontidão permanente, tendo a coragem no mais alto apreço, o legislador instituiu as refeições e os exercícios físicos em comum entre os jovens. O Ateniense faz ver, porém, a seus dois

²²⁶ . PLATÃO. **Cartas**, iii, 316 a.

²²⁷ . “Assim, entretidos com a conversa, encurtaremos o caminho”. PLATÃO. **Leis**, 632 e.

companheiros de viagem, filhos de Esparta e de Creta, que a vida na *pólis* deve antes visar a paz e a amizade do que a criação de um ambiente hostil e de constante conflito nas suas mais variadas instâncias. É que, sem as conciliações interna e externa, sendo a primeira superior à segunda, a organização da cidade, primeiro requisito para a implantação do código legal, não poderá ocorrer.

Uma vez que a legislação é a via pela qual se busca o viver sempre bem da e na cidade, o legislador deve ter clara a classificação hierárquica tanto dos bens humanos quanto dos bens divinos, devendo espelhar-se nestes últimos para a implantação adequada dos primeiros, mediante um sistema nacional de educação apropriado. Na hierarquia dos bens humanos tem-se, em primeiro lugar, a saúde; a seguir, a beleza; depois, o vigor; e, por fim, a riqueza. Já a ordem descendente dos bens divinos inicia-se com a sabedoria; segue-lhe a temperança aliada à inteligência; a justiça aliada à coragem; e, em último lugar, a própria coragem. Ora, isto significa, diz o Ateniense, que os renomados legisladores de Esparta e de Creta, respectivamente, Licurgo e Mínos, não fizeram senão eleger o mais baixo bem divino, a saber, a coragem, ao mais alto posto, seguida pelas refeições e exercícios físicos em comum; e puseram, depois, em terceiro lugar, a caça; e, em quarto lugar, a necessidade de resistência à dor e a abstinência total aos prazeres do vinho e dos banquetes privados. Em consequência disso, a educação convertera-se em algo essencialmente voltado à guerra, de modo que a cidade transformara-se num eterno acampamento militar, e a pederastia e o lesbianismo, contra a ordem natural das práticas sexuais, tomaram conta da cidade. Além disso, ao vetarem o acesso aos grandes prazeres, por temerem que o simples experimento levasse os cidadãos ao vício, os legisladores instituíram legislações mancadas, pois mais virtuoso do que aprender a resistir às dores é aprender a resistir aos grandes prazeres, tendo acesso a eles, ou seja, aprender a ser temperante.

Contra este estado de coisas e pretendendo superá-lo, o Ateniense propõe que o sábio legislador deve, tendo sempre em mente a classificação acima dos bens humanos e dos bens divinos, introduzir, por meio da educação, mecanismos legais que visem formar não só o homem para a guerra, mas, principalmente, para o exercício consciente da cidadania, sem se descuidar, porém, daquela. Os banquetes, por exemplo, se fossem bem regrados, sob a batuta de um presidente sábio e sóbrio, que controlasse a quantidade de vinho que cada conviva pudesse ingerir, poderiam contribuir para com a aquisição da temperança. É que a embriaguez deplora a alma e destrói o corpo, desonrando quem assim se encontrar. É, pois, sendo colocado sob o risco da impudência que o cidadão ou a cidade buscarão vencer e controlar suas volições, tornando-se, por conseguinte, temperante. Foi isto, aliás, que ocorreu a Atenas, quando regida pela antiga constituição, ante o ataque persa, preferiu morrer lutando à vergonha de se recusar a defender-se segundo as leis vigentes, obtendo, em consequência, a vitória.

A educação, enquanto harmonização racional dos sentimentos de prazer e de dor, sentimentos que precisam ser cuidados desde a mais tenra idade da criança, antes mesmo do advento da razão, quando, portanto, a criança se encontra ainda na fase de aderir ao agradável e repelir o desagradável, deve vir através da participação nos coros e nas danças, onde os enredos e os ritmos devem expressar e exaltar os atos virtuosos dos deuses e dos heróis, para que elas aprendem a amar o que deve ser amado e a odiar o que deve ser odiado. Para isso é necessário que haja uma vigilância rigorosa e constante não só a respeito da poesia, mas também da arte expressiva em geral. Em face desta exigência, o legislador deve conhecer profundamente as artes das Musas. Assim é que os brinquedos e as brincadeiras devem procurar representar os instrumentos de trabalho das mais variadas profissões, de modo que, brincando, aprendam e, desde pequeninos, já se sintam inclinados não só a uma profissão, a *εργον*, mas também ao cumprimento da moralidade que a vida regrada pela razão pode oferecer. Mas, para serem amanhã cidadãos virtuosos, devem

aprender a resistir aos prazeres que levam aos vícios, sendo, pois, introduzidas, gradativamente, neles até que, já adultos, tenham obtido adequado controle sobre eles e tenham pleno acesso ao coro dedicado a Dioniso.

Platão faz, ainda, uma incursão à História, apoiando-se, particularmente em Homero, testemunho confiável quando se trata do vir-a-ser, para enfrentar o problema de como surgiu o governo das cidades. Houve um grande dilúvio que arrasou as cidades e dizimou seus habitantes, levando à destruição instrumentos e as artes, inclusive a que diz respeito à administração da cidade. Os poucos sobreviventes, pastores que cuidavam de seus rebanhos bovinos e caprinos nas montanhas, tiveram a incumbência de reiniciar tudo outra vez. Isto, porém, não se deu da noite para o dia, mas lentamente, pois, desprovidos do conhecimento de que os cidadãos dispunham e temendo uma outra inundação, demoraram-se a descer à planície e a edificar novas moradas. Os pastores, porém, como é corrente, viviam sob regime patriarcal, onde a obediência ao chefe de família é famosa. Quando desceram das montanhas, construíram, primeiro, no sopé desta, uma casa grande e única, onde todos habitariam e, para se defenderem dos animais selvagens, edificaram em sua volta uma cerca de espinhos.

Nesta comunidade, não tendo carência de alimentos, pois leite e carne nunca faltavam, tampouco vendo necessidade de se talhar os metais, não havia ricos nem pobres, não havia cobiça nem ambição; ingênuos, acreditavam em tudo que lhe diziam; seguindo o mais velho, viviam segundo seus costumes, sem necessidade de legislação alguma. Após passarem a habitar as planícies, fundaram várias cidades que, por serem aglomerados de famílias que tinham costumes e cresças distintas, viram a necessidade de leis, de legislador e de um chefe comum. Tróia foi uma destas cidades. Sitiada pelos aqueus, sucumbiu após dez anos. Contudo, em sua volta às cidades de origem, os aqueus se depararam com as indisposições dos jovens que lá ficaram e não os viam com bons olhos. Isto provocou

duradouros conflitos, gerando mortes e exílios. Os exilados, sob o comando de Dório, voltaram sob o nome de dórios. Dividiram, então, o reino em três outros: o de Esparta, o de Creta e o de Atenas. Elaboraram leis e firmaram o compromisso de ajuda mútua em caso de ataque externo. Ora, tendo Esparta e Creta promulgado leis que primavam apenas pela coragem em detrimento das demais virtudes, quando Atenas se viu atacada pela Pérsia e pediu socorro àquelas cidades, elas estavam em guerra e a ajuda de Esparta só chegou um dia após a grande batalha de Maratona.

A destruição daquele acordo ocorreu pelo fato de os legisladores de Esparta e de Creta ignorarem não os negócios bélicos, mas os da administração da cidade. Ora, só àqueles que detêm o conhecimento é a quem se deve confiar a guarda e a autoridade da cidade. De fato, se se espelhar outra vez na História, particularmente no Império persa, ver-se-á como Ciro, ao deixar seus filhos aos cuidados das mulheres, recebendo educação inadequada, vindo um deles, inclusive, mais tarde, com a morte do pai, a matar, por inveja, seu próprio irmão, colocou todo seu Império a perder. Do mesmo modo Dario, após reconstruir todo o Império, por ter negligenciado a educação de seu filho, Xerxes, quando este assumiu o poder, levou o Império à destruição.

O Livro III termina com Clíneas, o cretense, falando de sua nomeação para elaborar, junto com mais nove companheiros, as leis de uma nova cidade que estaria se formando em terreno cretense. Platão faz, então, o ateniense indagar sobre a localização, o tipo de terreno, a distância do mar, as dimensões territoriais, se há florestas ou não e que tipo de madeira lhe é mais comum, qual a população que irá habitá-la e que forma de governo pretendem eles ali instalar. É que todas estas perguntas visam caracterizar a cidade, preparando-a para o advento da legislação apropriada. Com efeito, se a população for constituída de elementos de uma mesma raça, as grandes vantagens serão a língua comum, os cultos e as cerimônias semelhantes, mas terá como desvantagem o fato de que, estando

habitadas a uma legislação comum, oferecerá resistência à implantação de leis e forma de governo diferentes da do seu país de origem. Se, por outro lado, a população é constituída por elementos de várias raças, terá como vantagem a predisposição em acatar as novas leis e como desvantagem a dificuldade de torná-los uníssonos. A cidade não disporá de muralhas, pois estas prejudicam a vigilância que a cidade deve exercer à medida que transmitem um sentimento de segurança. Se se achar conveniente, poder-se-á construir as casas dos particulares alinhadas e unidas, uma a uma, tal qual um muro contínuo. Os templos, por sua vez, deverão estar localizados em torno da praça do mercado e em todo perímetro da cidade. Ao lado deles serão erigidos os edifícios para os magistrados e os tribunais, onde os casos de pena de morte serão julgados. Os astínomos inspecionarão as construções e cuidarão para que a cidade se apresente sempre limpa. Por outras palavras, as leis, para que possam durar, dependem das condições materiais de onde serão aplicadas. Portanto, o legislador sensato deverá, antes de elaborar as leis de uma cidade, traçar um quadro, caracterizando-a, que sirva de um proêmio ou prelúdio àquelas.

Mas, um prelúdio às leis nada mais é do que a organização teórica da cidade. Este expediente, porém, será melhor elaborado se o legislador se espelhar num modelo ideal. Com efeito, o que fora traçado na **República** será tomado como tal. Ora, a riqueza e a pobreza excessivas são, para Platão, dois fatores que degeneram e arruinam a vida na cidade. Pretendendo evitar isto, Platão propõe que as terras sejam divididas em lotes iguais, para o assentamento de uma família em cada um deles. Tal divisão deve observar a cifra 5040, pois este é o número que admite o maior número de divisores, 49 para ser exato, e, dentre eles, todos os números compreendidos entre 1 e 10, facilitando, assim, a divisão. Cada pai de família deve deixar, para não quebrar a harmonia assentada pela cifra, um único filho como herdeiro, e, se não tiver filho, escolher um deserddado no seio de outras famílias. Quando, porém, ocorrer o aumento da população, de tal modo que 5040 não seja mais suficiente para implantar as divisões e os assentamentos, os filhos deserddados da cidade

devem se unir e partir para a fundação de uma nova cidade, tornando-se, esta, colônia da primeira.

Uma vez feita a partilha das terras, resta a partilha das riquezas, mas esta não obedece a uma igualdade como ocorre com a primeira. De fato, a população é dividida em quatro classes e a mais baixa delas detém apenas a posse do lote, enquanto a primeira contará com um valor quatro vezes maior da cota familiar; a segunda, com o triplo; e a terceira com o dobro. A riqueza e a pobreza não poderão ultrapassar estes patamares extremos. Caso a riqueza, que crescerá segundo a habilidade e o dom de cada um, venha ultrapassar tal limite, a quantia excedente deverá ser distribuída com o Estado e com as divindades protetoras da cidade. Quem denunciar o infrator desta lei receberá a metade da quantia excedente.

No plano da representatividade política, Platão proporá um Grande Conselho, que será constituído de 360 membros, sendo 90 de cada classe. O processo eleitoral durará sete dias, ficando obrigado às duas primeiras classes a participação em todo processo e facultativo às demais classes, pois estas, por disporem de menor riqueza, precisarão trabalhar mais. O mesmo se aplica ao que diz respeito à participação na Assembléia, que sempre será convocada pelo Conselho, embora só à Assembléia caiba fazer emendas na Constituição, sob os auspícios da unanimidade. Além disso, vários funcionários administrativos e magistrados, tais como inspetores da cidade e do mercado, sacerdotes de um modo geral, inspetores rurais, censores, autoridades educacionais e os guardiões das leis, ajudarão a exercer o cumprimento legal do Conselho e da Assembléia.

No plano econômico, como dizemos hoje, a cidade deve evitar, o máximo possível, a especulação comercial e restringir-se a um regime agropecuário, com visível primazia do agrícola. O ouro e a prata serão vetados ao cidadão, e a moeda a que terá

acesso só valerá internamente e nada terá destes metais preciosos que atijam a cobiça e estimulam a discórdia. As viagens a passeio ao exterior serão vetadas e só as em missões oficiais terão acesso a uma certa cota de dinheiro aceito no exterior, que, em caso de não ser usada completamente, terá que ser trocada pela moeda equivalente na cidade. Quando alguém retornar com dinheiro externo e não fizer a troca de câmbio, sofrerá confisco e, em caso de ocultamento, receberá multa. Contudo, qualquer cidadão poderá visitar o estrangeiro, se pretender observar e estudar os costumes e hábitos daquele povo. É que uma cidade que se pretenda virtuosa não deve privar seus cidadãos de terem experiência do bem e do mal.

A organização jurídica da cidade e os processos que nela ocorrerem obedecerão à seguinte sequência: um primeiro tribunal, composto de juizes escolhidos e aceitos por ambas partes, julgará, em primeira instância, as questões leves e relativas ao local. Se alguém recorrer às decisões deste tribunal, a próxima instância será o segundo tribunal, composto de juizes da aldeia e das tribos. Se alguém recorrer mais uma vez, desta feita às decisões do segundo tribunal, a questão será levada ao terceiro tribunal, composto pelos juizes eleitorais, onde ela será, em última instância, decidida. Todos estes tribunais e seus respectivos juizes estarão, perenemente, sob a vigilância atenta dos inspetores das leis e de seus auxiliares, os censores. Os inspetores serão os três primeiros, tal como ocorre nas competições esportivas, de uma acirrada eleição e de uma rigorosa bateria de testes. Haverá, ainda, embaixadores no estrangeiro que observarão os costumes daquele povo e, de volta à cidade, relatar-los-ão ao Conselho Noturno que, por sua vez, além de se encontrar acima das demais instituições jurídicas, procurará o que de melhor ali pode ser encontrado e o adaptará à cidade. Para isso, os membros deste Conselho, constituído dos dez mais velhos juizes, acrescido dos mais ilustres cidadãos, que, em reuniões sempre noturnas, sendo cada um acompanhado por um cidadão mais jovem, de trinta a quarenta anos, discutirão a melhor forma de fazerem as leis serem observadas, preservando-se a virtuosa forma da

administração da cidade. Será este Conselho o responsável pelo funcionamento das leis. Será ele, pois, que “*tudo salvará*”²²⁸ e a ele será confiado “*a guarda da cidade*”²²⁹.

O processo eleitoral é tratado especialmente no Livro VI. A importância deste processo se revela quando se olha uma cidade que, mesmo contando com leis que transbordam em excelências, elege um magistrado inapto, levando a cidade a maior ignomínia. Em face disso, é forçoso que os eleitores sejam também instruídos para saberem escolher bem seus magistrados. A primeira eleição na nova cidade terá que ser regulamentada e dirigida por gente de préstimo proveniente da cidade-mãe ou metrópole, à qual retornará e deixará as leis, após o pleito, sob os cuidados dos magistrados recém-eleitos. A eleição, que será um meio-termo do que ocorre na monarquia e na democracia, terá lugar no templo mais venerável, onde cada cidadão depositará a tabuinha contendo o nome de seu candidato, o de seu pai, o da tribo e do demo a que pertence, além de seu próprio nome. A eleição, primeiro, escolhe trinta e sete magistrados, em três turnos: no primeiro, serão escolhidos os trezentos mais votados; no segundo turno, cem; e no terceiro, finalmente, os trinta e sete. Os magistrados eleitos vigiarão as leis e verificarão as declarações de renda de cada um dos cidadãos, sendo-lhes vetada a permanência no cargo por mais de vinte anos e não sendo permitido assumi-lo antes de terem completado cinquenta anos. Os generais, que terão os nomes propostos pelos magistrados, como também seus auxiliares, doze coordenadores da cavalaria, os taxiarcas, os diretores dos dez corpos da cavalaria das respectivas tribos, os filarcos, e os comandantes da infantaria, os hiparcos, serão todos eleitos por aclamação. Os senadores, eleitos em número de trezentos e sessenta, num pleito de cinco dias e cinco turnos, assumirão o cargo por um ano e receberão os votos de todos os cidadãos. Os astínomos ou diretores da cidade e os agoránomos ou diretores do mercado serão eleitos por todos e cuidarão das ruas da cidade

²²⁸ . PLATÃO. *Leis*, 961 a.

²²⁹ . PLATÃO. *Leis*, 969 b. Neste poder imenso atribuído ao Conselho Noturno, mais tarde, segundo alguns especialistas, será inspirado o da Santa Inquisição.

e dos edifícios públicos. Os sacerdotes, cidadãos com no mínimo sessenta anos, serão eleitos por um ano de mandato e zelarão os templos. Haverá um intérprete, de função vitalícia, eleito em três turnos, em cada tribo. Os inspetores da instrução, encarregados de supervisionar o ensino da música e da ginástica, cuidarão que os jovens, de ambos os sexos, freqüentem regularmente a escola e sejam bem alojados. Haverá, ainda, um diretor geral para a educação, de no mínimo cinquenta anos de idade e tendo experiência como pai, que, eleito pelo voto secreto dos magistrados, por cinco anos será responsável pelo cargo mais importante da cidade. A todos eles, pois, será entregue a guarda da cidade e de suas leis. Já no campo, os agrônomos, juizes campestres e eleitos pelos camponeses, em número de sessenta, cuidarão de fortificar o terreno contra possíveis invasões inimigas, farão barreiras e fossos para evitar a inundação dos vales, regularão a água para tornar os campos e regiões, antes secas, dotados de irrigação e de fontes cristalinas, cavando, se for o caso, até o solo em busca de água. Após a escolha, os juizes eleitos ainda serão examinados pelos eleitores e, caso algum deles tenha seu nome vetado, outro será eleito nas mesmas condições. Se um dos juizes eleitos vier a morrer a mais trinta dias antes do término de seu mandato, outro será escolhido para o substituir; caso contrário, esperar-se-á o próximo pleito. Todos que exercerem cargos públicos deverão prestar contas do que fizeram no exercício de suas funções. Os juizes corruptos sofrerão punições, sempre diante de todos, conforme a gravidade do crime praticado. É que nos crimes contra o poder ou o tesouro público, é necessário que todo o povo se manifeste no seu julgamento, uma vez que todos são igualmente vítimas quando a cidade é lesada. O casamento, embora não seja regrado, deverá, preferencialmente, ocorrer entre uma pessoa rica e outra modesta para que haja menos desigualdade no que diz respeito à distribuição de riquezas. Haverá, ainda, para estimular a vida em família, punições e até mesmo perda da cidadania para o homem que não casar e, mesmo casando, não procriar.

Quanto ao exercício de cada ocupação que a cidade exige, observar-se-á o seguinte:

A idade de casar é fixada para as mulheres entre dezesseis e vinte anos, [...] para os rapazes é de trinta a trinta e cinco anos; para exercer cargos públicos é de quarenta anos para as mulheres e trinta para os homens; o serviço militar para os homens vai de vinte até sessenta anos; para as mulheres, dentro das possibilidades de prestarem serviço militar em tempo de guerra, só depois de terem parado de procriar é que serão aproveitadas, [...] até a idade de cinqüenta anos²³⁰.

Entretanto, é a partir da segunda metade do Livro VIII que tem início o “código legal” de Platão. Não obstante seja deprimente se deter nas penas que se devem imputar em cada caso, visto que se está tratando de uma cidade que tem a virtude em mais apreço, por se estar, porém, legislando para homens e não para deuses, convém que as leis sejam assentadas, visando punir exemplarmente apenas aquela pequena parcela que insiste em transgredi-las. Assim é que a lei deve sempre visar educar o cidadão e só em última instância puni-lo severamente, de modo que, em muitos casos, a pena é gradativa. Sendo assim, a lei será a via pela qual a cidade se tornará harmoniosa e, em consequência, feliz. É que, sem elas, os homens seriam como animais selvagens. Para isto, porém, o legislador deverá ter sempre em mente os interesses da cidade como um todo. Em face disto, os preceitos legais estarão acompanhados não só das penas devidas, mas também das honrarias que receberão aqueles que cumprirem as leis da cidade. Uma variedade imensa de leis²³¹ é prescrita, procurando-se abranger, ao máximo, os casos mais comuns e os que estão em sintonia com a natureza virtuosa da cidade. As primeiras leis visarão reger a atividade agrícola e dizem respeito à vida no e do campo. As questões sobre limites de terras, usos dos pastos alheios, furtos pequenos como, por exemplo, os das frutas nobres, uva e figo,

²³⁰. PLATÃO. *Leis*, 785 b.

²³¹. Convém lembrar que *nómos* se aplica a costumes, a normas religiosas, a obrigações morais, tanto na ordem natural quanto na ordem da prescrição legislativa. Assim, só muito imperfeitamente o substituímos por “lei”.

danos causados aos vizinhos quer no que diz respeito às plantações, colheitas, matas ou água serão julgadas por juizes do próprio campo, os agrônomos. Só os casos mais graves serão levados aos juizes superiores.

Em seguida, particularmente no Livro IX, Platão faz o ateniense detalhar os crimes contra a pessoa. Assim é que os casos de morte, suicídio, ferimentos, mutilações e maltratos, sob ou não o acesso de cólera, distinguindo, assim, os atos premeditados dos involuntários, serão abordados. Eis alguns casos previstos na lei, primeiramente se se tiver sob acesso de fúria: se um homem livre tira a vida de um escravo, se for seu senhor, após passar por uma cerimônia purificadora, será perdoado; se não for seu senhor, indenizará o dono do escravo; se tira a vida de um outro homem livre, após purificado, será solto; se o morto for um estrangeiro, o cidadão será exilado por um ano; se um estrangeiro matar um estrangeiro, o exílio definitivo será a pena; se irmão matar irmão ou irmã, ou irmã matar irmão ou irmã, se mulher matar marido ou vice-versa, em todos estes casos a pena será de três anos de exílio. Se o filho ou filha matar um dos pais, a pena é de morte, salvo se este os perdoar antes de morrer, vindo a ser igualmente perdoado; se alguém for encontrado morto, sem se descobrir a identidade do assassino, o arauto, em praça pública, anunciará que o assassino, por se encontrar impuro, não poderá tomar parte das festas religiosas tampouco entrar no templo; o mandante, sendo considerado tão culpado quanto o assassino e, por ter premeditado o crime, será condenado à morte. Assim é que a pena de morte se aplica também a todos os casos de homicídio premeditado, aos casos de estupro a mulheres e meninos livres, aos casos de adultério e de roubo. Quem se suicidar será sepultado à parte. Quem ferir alguém premeditadamente, visando matá-lo, ou se o marido ferir a mulher ou vice-versa, a pena será de exílio perpétuo; se um cidadão fere outro sob acesso de fúria, se o ferimento for curável, pagará o dobro das despesas da medicação; se o ferimento for incurável, o valor será quadruplicado, além de assumir as obrigações do inválido, inclusive na guerra; se um escravo fere um homem livre, ou será entregue a este ou seu dono

indenizará o agredido. Quanto aos maltratos, geralmente praticados contra os velhos, escravos e crianças, a punição será, em regra, açoites públicos. Os escravos, que fazem parte do patrimônio do cidadão, não devem também ser maltratados, pois, sem perder o caráter de autoridade, o cidadão deverá ser menos injusto com eles do que com os seus pares: eis a trilha capaz de introduzir neles os germes da virtude. As crianças, por sua vez, deverão ser tratadas em pé de igualdade, qualquer que seja a classe a que pertençam, se são órfãs ou não.

No Livro X, os crimes contra a religião e contra Deus são abordados. As blasfêmias contra os deuses e os saques nos templos, contudo, são provenientes das descrenças propagadas, segundo as quais os deuses não existiriam; admitindo-se, porém, que eles existem, não interferiam nos negócios humanos; e, por fim, seriam suscetíveis de dobramentos, mediante preces e sacrifícios. Em face disso, convém, antes de se promulgar as leis e penas a respeito de tais sacrilégios, rebater estas crenças, apresentado provas da existência dos deuses, de que eles intervêm nos negócios humanos, sejam estes grandes ou pequenos, e de que não são moldados por oferendas. Com efeito, a alma é aquilo que, não detectável pelos olhos, mas só pela inteligência, move a si mesmo e ao outro. Neste caso, é forçoso que o que a si mesmo move e move a outro seja anterior a este último, que a si mesmo não move, mas é movido por outro. Mas, se assim é, é necessário que aquele que move seja anterior ao movido, caso contrário não haveria nascimento. Ora, o corpo não move a si mesmo, como o prova a morte. Logo, a alma é anterior ao corpo. Mas, o que é anterior é superior ao que vem depois. Portanto, a alma é mais elevada do que o corpo. Todavia, no céu há o movimento dos astros e do que se chamou de “planetas”, por crer-se não serem suscetíveis de ordenação. Mas, seria uma calamidade se o movimento do céu fosse desregrado. Ora, ele é ordenado. Logo, pressupõe uma inteligência superior, a dos deuses. Portanto, os deuses existem. Entretanto, se os deuses são os grandes e supremos chefes de tudo o quanto existe e repudiam a injustiça, por serem em tudo virtuosos, resta

concluir que humanidade é propriedade dos deuses e que eles zelam por ela. Logo, os deuses cuidam dos negócios humanos. Os deuses, porém, como já foi dito acima, são em tudo virtuosos; sendo assim, não se deixarão corromper por oferendas e sacrifícios.

Feito isto, resta tratar das leis que isto rege. Se alguém, por atos ou palavras, cometer impiedade deverá ser denunciado aos magistrados e, se estes não tomarem imediatamente as medidas cabíveis, será indiciado por impiedoso. São dois, porém, os tipos de impiedade punível: o dissimulado, que se pratica às ocultas, e o que se pratica abertamente; ao primeiro, a pena de morte ainda é pouco, enquanto ao segundo bastará a cadeia. Para combater isto, será instituído que ninguém poderá fazer sacrifícios nem ter templo particular em casa. Ao que for condenado à prisão, ficará vetado receber visitas, salvo dos membros do Conselho Noturno que irão tentar convertê-lo e recuperá-lo. Caso consigam reeducá-lo, o condenado retornará à *pólis*; caso o condenado venha a ser considerado irrecuperável, será executado. A cidade, aliás, terá três prisões: uma na praça pública, onde ficarão quase todos os delinquentes; outra no local de reunião do Conselho Noturno, que será conhecida como “casa de correção”; e a terceira, no centro do território, em região desértica e rústica, que terá função punitiva.

Os danos causados sobre os bens alheios, a violência praticada contra outrem, as questões jurídicas sobre a herança, sobre os loucos, os órfãos, a punição dos magistrados corruptos, regramento do comércio, particularmente do varejista, por exigir mais de uma atividade, dentre outras, constituíram toda uma preocupação que Platão tentou regulamentar nas **Leis**. Contudo, para nossos objetivos aqui, pensamos que o que já retratamos basta.

Convém, ainda, antes de terminarmos este ligeiro esboço das **Leis**, dedicarmos algumas linhas à concepção de Deus em nosso filósofo. Platão, à primeira vista, parece não

se referir a um Deus único, mas a uma legião deles. Todavia, uma leitura um pouco mais atenta pode revelar que, ao falar de “deuses”, Platão estava apenas se utilizando das expressões correntes no seu tempo, onde a concepção politeísta vigente na religião popular e oficial do Estado grego era apregoada abertamente, do mesmo modo que nós falamos do “nascer do Sol”. Com efeito, se observarmos o sentido da Forma do Bem na **República**, que não é essência e se encontra acima desta, a inaceitação de Parmênides de que Deus não poderia deter apenas o conhecimento do mundo das formas, no **Parmênides**²³²; o Modelo, enquanto Vivente Inteligível e Plenitude do Ser, contemplando o qual o Demiurgo constrói os próprios deuses olímpicos, no **Timeu**; a incorruptibilidade de Deus, ante as orações e oferendas, nas **Leis**²³³, iremos compreender não só porque Platão, corrigindo Protágoras, professará, nas **Leis**, que “*Deus é a medida de todas as coisas*”²³⁴, como ainda conceberemos que, para ele, Deus é necessariamente único. Com isto damos por encerrada nossa abordagem sobre a segunda tentativa da fundamentação da política em Platão.

Em suma, procuramos mostrar, aqui, como o método é aplicado para fundar a Política não no âmbito de uma obra única, como ocorreu com a **República**, mas como ele se processou, perpassando e abrangendo várias obras, em busca do assentamento de uma cidade justa, observando, porém, a falibilidade e os limites da natureza humana. Aqui, devemos confessar, não nos foi possível mostrar a fundação da nova cidade sob a égide do método, mas isto ocorreu pelas peculiaridades que circundam as **Leis**, enquanto obra inacabada. Entretanto, reconhecíamos esta impossibilidade desde o início deste trabalho e, por conseguinte, isto já não fazia parte de nossas pretensões aqui. Em resumo, pois, nossos passos aqui foram os seguintes.

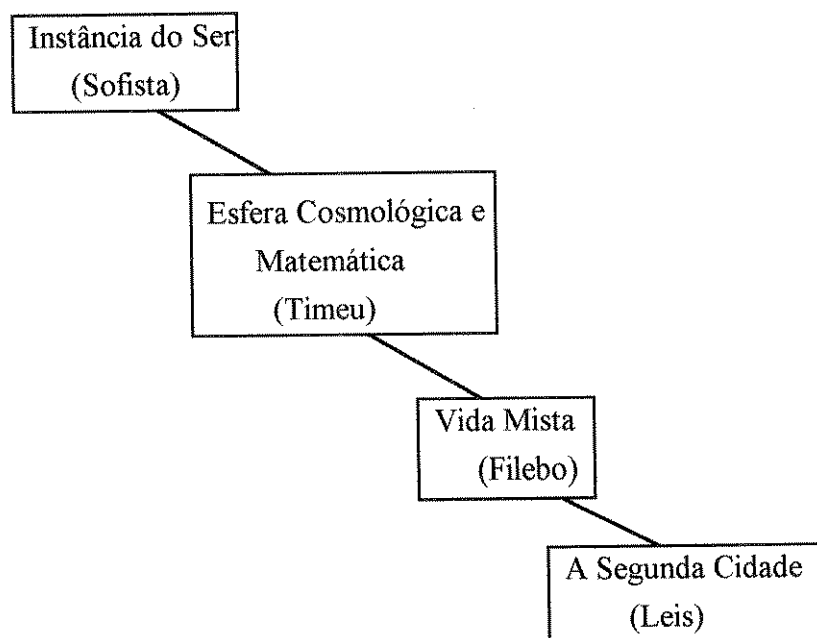
²³² Cf. PLATÃO. **Parmênides**, 134 d - e.

²³³ Cf. PLATÃO. **Leis**, 904 e - 905 b.

²³⁴ PLATÃO. **Leis**, 716 c.

A cidade da **República** se esforçou por se nos manifestar apoiada na Dialética. Todavia, as críticas a ela dirigidas mostraram as dificuldades de sua concretização. O problema que se revelou mais agudo dizia respeito à participação das coisas nas formas. No **Sofista**, transitando na esfera da Dialética, cujo objeto é o Ser, o em si, Platão nos apresenta a superação no plano metafísico. Ora, uma vez que ali já ocorrera o movimento ascendente, restava, então, descer. Mas, observando-se a classificação das ciências que o Livro VII da **República** nos notifica, o próximo passo, no sentido descendente, deve se dirigir à instância da Astronomia. A Astronomia, por sua vez, porém, não pode ser assentada senão sob o auxílio valorosíssimo das matemáticas, da Geometria, em primeiro plano, e da Aritmética, em segundo plano.

Esta descida ainda não bastava. Era necessário executar mais um passo descendente para se atingir o indivíduo humano, no qual a mescla de duas das três potências da alma iriam permitir o advento da vida mista, uma vez que só de razão ou só de desejos não é constituída a natureza humana. Esquemáticamente, pois, temos:



Assim é que, neste capítulo, nossa problemática, anunciada no **Crátilo**, é radicalizada no **Parmênides**, onde a análise revelou a impossibilidade de uma solução a esta questão no seio do ser imóvel e Uno, e no **Teeteto**, quando a impossibilidade bateu à porta do vir-a-ser. No **Sofista**, porém, iniciam-se os estádios das superações, inaugurando, aqui, a superação do dualismo no plano metafísico. O **Timeu**, cumprindo o que anunciara o **Político**, apresenta a superação do mundo visível e do mundo inteligível no plano cosmológico-matemático, que foi concretizada na ação do Demiurgo. O **Filebo**, após o terreno aplainado pelo sucesso obtido no **Sofista** e no **Timeu**, versou sobre a vida mista no plano do indivíduo, apoiada na justa medida, a partir das três potências da alma já professada no último Livro IX da **República**. As **Leis**, por fim, mesmo inacabadas, trataram da vida mista, porque mediada pelas leis, no plano do coletivo, acenando, assim, à viabilidade de uma cidade humanamente perfeita, enquanto meio-termo entre a cidade ideal pintada na **República** e a cidade corrupta existente no tempo de Platão. A cidade das **Leis** é, de fato, a segunda cidade não porque foi a primeira a ser concebida após a da **República**, mas porque ela se encontra apoiada numa ciência que se coloca imediatamente abaixo da ciência que fundou a cidade primeira: na Astronomia.

3.6. Política e Educação nas Leis.

As **Leis**, mesmo inacabadas, retratam-nos, como procuramos apresentar acima, as linhas gerais de uma segunda cidade, fundada não no plano metafísico, mas no de uma Astronomia geométrica. Esta segunda cidade, por sua própria natureza, se comparada à primeira, conta com uma proposta educativa semelhante à primeira parte da educação proposta na **República**, calcada apenas na ginástica e nas artes das Musas. Entretanto, o papel que esta etapa da proposta educativa pretende desempenhar na **República** difere das pretensões que lhe são reservadas nas **Leis**. De fato, na **República**, a educação calcada nas artes das Musas e na ginástica visava, sobretudo, preparar a alma e o corpo e selecionar os melhores para receberem a educação superior que os Livros VI e VII daquela obra retratam. Nas **Leis**, a educação, via artes das Musas e ginástica, pretende orientar, preparar e tornar o cidadão suscetível de acatar o caráter divino da lei, mesmo humana, tendo-a, portanto, como superior a ele.

Nas **Leis**, a educação é tratada substancialmente nos Livros II e VII. Todavia, isto não nos impede de buscarmos preceitos educativos nos demais Livros. Com efeito, no Livro I, Platão faz o Ateniese chamar a atenção para o fato de que, sem se experimentar o virtuoso e o vicioso, não poderá haver homens comedidos. Ora, se se regar os banquetes, considerados como um momento onde os convivas dão, sob o impulso do vinho, asas a suas fantasias, eles poderão vir a contribuir na formação de homens temperantes. Mas, uma vez que os banquetes são festas que têm sua origem nas artes das Musas, torna-se conveniente estudá-las, enquanto plasmadoras de almas, em primeiro lugar.

O prazer e a dor são as primeiras percepções que a criança apreende do mundo e é por intermédio delas que a verdade e o vício se lhe apresentam inicialmente ao espírito. Se orientada em bons hábitos, desde a mais tenra idade, no futuro essa criança se tornará

virtuosa. Assim é que a criança deve receber as primeiras orientações a fim de, desde cedo, aprender a repudiar o que deve ser repudiado e a almejar o que deve ser almejado. Em face disso, educação se converte na via pela qual se cultiva os sentimentos, regrando-os a uma atitude comedida ante a dor e o prazer. Mas isto tem, freqüentemente, sido negligenciado e esquecido pelos homens.

Foi, então, que os deuses, tomados de compaixão, ofereceram os remédios capazes de corrigirem tais descuidos para com a educação: as Musas ofertaram suas artes; Apolo, suas festas; Dioniso, a sua bebida, o vinho. O mais certo será introduzir cada um nos coros conforme a idade que se tiver: as crianças comporão o coro das Musas; aqueles que tiverem até trinta anos, tomarão parte do coro referente a Apolo; os que se encontrarem na faixa etária de trinta a sessenta anos, participarão do coro a Dioniso; e os que tiverem mais de sessenta anos contarão fábulas com apoio dos oráculos.

As artes das Musas, porém, sofreram variadas mudanças. É que os poetas, aqueles que são capazes de lhes ouvir e transmitir suas artes, por serem inferiores a elas, não souberam captar adequadamente seus ensinamentos e mesclaram vários gêneros, que, em sua origem, quedavam separados. Em face disso, sendo as artes das Musas as artes apropriadas à educação das crianças, devem ser submetidas a um sério exame, visando-se recuperar suas características originais. Mas surge uma dificuldade: quem irá empreender tal exame? Por outros termos, quem, entre os humanos habitantes da cidade, está apto para levar adiante tal empresa? De fato, se se fizesse um concurso geral e livre, os prestidigitadores ganhariam a confiança das crianças; os cômicos, dos meninos mais velhos; os trágicos, do público em geral; os rapsodos, dos velhos. Ora, uma vez que o julgamento da maioria não garante a justeza deste e não sendo os compositores e os poetas, por não passarem de imitadores, capazes de julgarem suas próprias artes, o dever do julgamento recai sobre os ombros dos mais velhos. É que a sabedoria não é companheira dos jovens,

mas daqueles que, tendo sido educados adequadamente, atingiram a idade mínima de cinquenta anos e são capazes de conhecer o em si. Este requisito é imprescindível, uma vez que no julgamento sobre as artes das Musas deve-se conhecer, *“primeiro, o que seja o objeto imitado; depois, se foi reproduzido corretamente; e, em terceiro lugar, se a imitação está bem feita”*²³⁵. Além de sábio e virtuoso, o juiz deverá ser também corajoso, para se dispor contra a multidão, quando esta estiver errada, pois o juiz não é discípulo desta, mas seu instrutor.

O legislador sensato, conhecedor das artes das Musas, compreendendo que estas são suscetíveis de plasmar as almas, deve lançar os preceitos legais capazes de dosá-las, preceitos estes reguladores do que os poetas podem cantar ou declamar, tornando-as adequadas para nelas introduzir as crianças e, à medida que isto se dá, ludicamente, mediante brinquedos que imitam ferramentas, vai desenvolvendo nelas o gosto por uma ocupação útil à cidade e que, futuramente, elas irão desempenhar. Assim é que, ouvindo e aprendendo a cantar, desde a mais tenra idade, através dos poetas regrados, que, para os deuses, a vida mais agradável é a mais justa, as crianças tornar-se-ão praticantes da justiça.

Mas, o encantamento produzido pelas artes das Musas, que torna a alma maleável, poderá também ser obtido pela ação do vinho. De fato, no início da bebedeira é natural que todos fiquem tomados de alegria, sintam-se leves e comecem a falar com liberdade, não acatando a posição do vizinho, convencidos de que são capazes de governar-se e de dirigir os outros. É deste modo que a alma dos bebedores torna-se dútil nas mãos de um bom legislador, que, visando a virtude, promulgará leis para os banquetes. Com efeito, contando sempre com um presidente sábio e sóbrio para dosar a quantidade de bebida que cada um pode ingerir, os banquetes, sem deixarem de ser um meio de divertir-se, tornar-se-ão um veículo capaz de forjar almas temperantes, por proporcionarem a oportunidade de,

²³⁵ PLATÃO. *Leis*. 669 b.

experimentando, controlar-se o excesso de prazer e de vício. Assim é que o vinho será vetado a quem não tiver ainda dezoito anos, até os trinta será permitido bebê-lo moderadamente e, só a partir dos quarenta, ter-se-á acesso às festas e às refeições em comum, celebradas em nome de Dioniso.

A ginástica, que teve origem a partir do observar os filhotes de animais a saltitar ludicamente e visa a formação robústica dos corpos, pode ser concebida como o movimento que vem de fora para promover o domínio sobre o medo interno e produzir o cultivo da coragem. Com efeito, isto é facilmente observável no ninar a criança: ao balançá-la e cantar para ela, o temor interno é dominado, vindo, em seguida, o sono tranquilo. Assim é que os exercícios ginásticos contribuem para a aquisição da coragem e devem ser iniciados desde cedo. No sentido aqui empregado, aliás, “ginástica” inclui também todos os trabalhos corpóreos relacionados com a guerra.

Em verdade, os bons hábitos e costumes deverão começar no próprio seio da família, embora o legislador sensato, temendo regradar em demasia a vida do cidadão, prescreverá, a este respeito, apenas conselhos que, observados corretamente, gerarão um conjunto de hábitos sadios e benéficos à cidade. Com efeito, até os três anos as crianças deverão ser conduzidas a passeios, em visitas aos templos e casas de parentes, carregadas com cuidado pelas amas ou pelas mães, para se familiarizarem com pessoas e ambientes. Até os seis anos, a criança deverá brincar, movimentando-se bastante, vigiada por doze mulheres, eleitas anualmente pelos magistrados para este fim. Após os seis anos, os meninos serão separados das meninas e aprenderão a montar a cavalo, a manejar o arco, a funda e a lança, embora as meninas não estejam impedidas de aprender tudo isto. É que, para um legislador sábio, vetar às mulheres o aprendizado de tais artes é não só restringir a cidade à metade de seu poderio, quer em tempo de paz, quer em tempo guerra, mas também abrir a necessidade de elaborar duas constituições para uma mesma cidade, uma para o que diria

respeito às mulheres e outra que trataria dos negócios dos homens. Em face disso, o que for dito para os homens valerá igualmente para as mulheres. Além disso, aprendendo a executar os exercícios tanto com a mão direita quanto com a esquerda, quer nas lutas com armas, quer sem armas, como o pugilato, serão, no futuro, exímios e temidos guerreiros, pois as técnicas de luta com armas são úteis na guerra, enquanto as sem armas, não, embora proporcionem excelentes exercícios físicos. As mulheres, quando solteiras, deverão aprender a dançar e a combater e, quando casadas, já conhecerão bem a formação e a evolução das tropas. O legislador deverá cuidar, ainda, para não deixar o cidadão livre de atividades físicas, por ter seu sustento assegurado pelo trabalho escravo, vivendo, tal qual animal de corte, somente para a engorda. Assim é que prescreverá a necessidade moral para que os donos da casa, homem e mulher, não se levanten jamais, para darem exemplo, depois de qualquer escravo; e as crianças, assim que o Sol raiar, deverão ser encaminhadas às escolas.

No que diz respeito às danças, que têm origem na tentativa de imitar as palavras por gestos, enquanto exercício ginástico e contribuinte na formação do corpo, poderão ser divididas em três tipos: as danças guerreiras, as danças pacíficas, legítimas ou sábias, e as danças duvidosas ou báquicas. Estas últimas, por imitarem pessoas embriagadas no ato das purificações, não poderão ser admitidas na cidade. Quanto às duas primeiras, ambas serão bem-vindas à cidade: as primeiras, porque é no tempo de paz que se prepara para a guerra e, as segundas, porque elas constituem-se nas danças das Musas, em homenagem aos deuses e aos filhos dos deuses. Estas últimas poderão ser divididas em danças em agradecimento aos deuses, quando se conseguiu escapar de um perigo, e danças decorrentes de uma felicidade preexistente.

No que concerne às competições esportivas, dando prioridade aos combates com armas, os únicos, aliás, suscetíveis de premiação, deverão, pelo menos uma vez por mês, ser

praticadas por toda a cidade. As competições serão programadas, tanto para o sexo masculino quanto para o sexo feminino, em três categorias: a dos meninos e meninas, as dos moços e moças e as dos adultos. Os primeiros deverão enfrentar um desafio que corresponde a um terço do dos adultos e os segundos, à metade. Sendo, por meio da educação, de natureza comedida, os meninos e as meninas, os moços e as moças poderão viver e divertir-se juntos, de modo que as relações sexuais não deverão ser regradas. Contudo, jaz uma dificuldade: a história de Creta e a de Esparta têm mostrado que a vida em comum, onde as refeições e os exercícios físicos são feitos juntos, leva ao homossexualismo masculino e feminino e é preciso que se evite isto nesta nova cidade que está se fundando. Deve-se, então, persuadir os cidadãos que eles não são piores que os pássaros nem que os outros animais que só mantêm relações sexuais para fins da procriação, acasalando sempre macho com fêmea e fêmea com macho, sem jamais ocorrer o acasalamento do macho com o macho ou da fêmea com a fêmea. Se houver na cidade, porém, alguém que insista nestas práticas sexuais contra a natureza, convém que perca a cidadania e seja considerado estrangeiro.

Os festivais serão regradados por magistrados que tenham pleno conhecimento das artes das Musas e tenham mais de cinquenta anos de idade. Eles se oporão a todo tipo de novidade, quer no canto, quer na dança, quer no discurso, quer nas representações teatrais. É que as inovações na infância serão levadas para a vida pública, quando adulto, introduzindo modificações nas leis e nos costumes, arrastando a cidade à destruição. Assim, eles escolherão os hinos que serão entoados aos deuses, dirigirão os sacrifícios, inspecionarão os cantos públicos e sagrados, vetarão as blasfêmias contra as vítimas sacrificadas, vigiarão os poetas para que não introduzam novidades nem blasfêmias contra os deuses, examinando previamente suas composições antes de serem elas apresentadas a público. Em resumo, os cantos deverão unicamente consistir em votos de felicidade; as orações deverão ser adequadas para cada sacrifício e para cada divindade; e os poetas serão

vigiados para não introduzirem, voluntária ou involuntariamente, algum mal em vez do bem, através de suas composições. Em face disso, os cômicos, que apresentam macaquices e provocam risos, através de gestos ou palavras, serão permitidos na cidade, pois é preciso se conhecer o ridículo para melhor saber distingui-lo do sério. Já os trágicos, como já disse acima, só serão permitidos se suas composições forem aprovadas pela censura que os guardas das leis lhes imputarão.

A educação será gerenciada por uma magistratura específica que, por sua relevância, deve ser considerada uma das mais elevadas magistraturas da cidade. Como a educação pressupõe a família e a paternidade, só poderá exercer alguma magistratura e tornar-se cidadão de fato e de direito aquele que possui uma família, composta de mulher e filhos, e tenha demonstrado que soube educar bem seus filhos. Em consequência, a educação deverá ser obrigatória, sem distinção entre homens e mulheres, gratuita e gerenciada pelo Estado. Eis, pois, pela primeira vez, o anúncio explícito do anseio de uma educação obrigatória, universal, gratuita, pública e popular. É que, aliando-se no homem uma boa educação com uma natureza igualmente boa, este será “*o mais tratável e divino dos seres; porém, o mais feroz do quanto a terra já produziu, sempre que a educação for insuficiente ou mal orientada*”²³⁶. Eis por que não se deve considerar a educação, particularmente a das crianças, como algo acessório ou de pouca monta.

Com efeito, o Estado, tomando para si os encargos da educação, construirá escolas, recrutará professores no estrangeiro, exigirá que eles morem na própria escola e efetuará o pagamento de seus soldos. A razão de se buscar professores no estrangeiro reside no fato de que os cidadãos devam estar sempre aplicados aos negócios da cidade ou ao seu aperfeiçoamento corpóreo e espiritual e, uma vez que os castigos na aprendizagem serão permitidos, para evitar que os cidadãos sujem suas mãos com o sangue das crianças

²³⁶ PLATÃO. *Leis*. 766 a.

de sua própria cidade. Não obstante este último aspecto, o legislador sábio e bom, para alcançar seus objetivos, pode lançar mão de uma mentira justa que terá por função estimular voluntariamente o agir bem. Em consequência, a legalidade deve ser introduzida e inculcada, preferencialmente, por via persuasiva e só, em última instância, repressivamente.

Aos dez anos de idade, a criança deverá ser introduzida no ensino das primeiras letras, aprendendo a ler e a escrever. Este primeiro momento de instrução deverá se prolongar por três anos. Ao atingir os treze anos de idade, a criança passará, durante três anos, a estudar a lira e seus acordes. Nem a criança nem seu pai poderá vir a alterar tais prazos. Com efeito, por exemplo, se, após três anos no estudo das primeiras letras, a criança não houver aprendido a ler e a escrever com desenvoltura, deverá desistir. No estudo da lira, aliás, seguindo o exemplo dos sons simples extraídos da cítara, dever-se-ão evitar os sons variados e discrepantes que a lira produz, visto ser o objetivo deste estudo apenas oferecer atrativos à criança.

Quanto aos estudos das ciências superiores, Platão, nas **Leis**, prescreve que os cidadãos livres deverão apenas obter noções delas, embora fosse maravilhoso que todos os cidadãos pudessem conhecê-las a fundo, mas, infelizmente, elas terminarão sendo dominadas só por um número reduzido de pessoas. Como o indispensável não poderá ser ignorado pelos cidadãos, estes deverão aprender noções básicas sobre a arte de calcular que a Aritmética proporciona, partindo de exemplos concretos, tais como as divisões de uma maçã ou o número de competidores numa dada modalidade esportiva. Com isto todos aprenderão como dispor convenientemente um exército e como conduzir uma expedição militar. Já no âmbito da Geometria, aprenderão a medir a largura, o comprimento e a profundidade dos corpos: através da largura e comprimento, aprenderão a calcular a superfície; unindo a estas duas grandezas à profundidade, aprenderão as noções básicas sobre a Estereometria. Quanto à Astronomia, embora sobre ela fale pouco, Platão propõe,

de início, que os cidadãos aprendam, contra a crença corrente e já estabelecida de que os planetas, astros errantes, não poderiam vir a ter suas órbitas determinadas, a partir de 821 b, que aqueles astros não são errantes, mas seguem, cada um deles, sempre uma única rota que lhe é própria. Além disso, o erro que se comete ao julgar as velocidades de tais astros, assemelha-se aos erros cometidos quando se julga que um cavalo que passa correndo ao longe esteja lento e o que passa correndo próximo do observador seja mais veloz que o outro. Quando, pois, os cidadãos aprenderem um pouco de Astronomia, deixarão de blasfemar contra os céus.

Ora, segundo Platão, todo ateísmo tem lugar quando se assume a primazia da natureza sobre a alma e, em consequência, no melhor dos casos, a alma não passa de uma matéria sutil. Assim concebendo o ateísmo, ele constitui um grande perigo real para o agir bem na *pólis*, posto que o ateu, por não se preocupar com a salvação de sua alma, pelo simples fato de não crer na imortalidade desta e, por conseguinte, numa punição após a morte, poderá levar a cidade à degeneração. Eis, pois, que surge a necessidade de um conselho, que se reunirá periodicamente à noite, composto pelos mais eminentes cidadãos, em sua grande maioria anciãos. Tal conselho, conhecido como Conselho Noturno, deve zelar pela boa ordem persuasivamente, quando possível, e buscará a conversão do infrator das leis da cidade, particularmente o ateu, e, uma vez atingido isto, reintroduzir-lo-á no seio da *pólis*. Mas, quando não for possível, a persuasão, o julgamento, o ocultamento, e, em casos extremos, a execução do infrator serão praticados. Deste modo, em primeira instância, o Conselho Noturno é também um instrumento educativo, embora possa vir, em segundo plano, ao executar um infrator tido como irrecuperável, a ser considerado um instrumento de coação, repressão e punição.

Em resumo, a proposta educativa contida nas **Leis** encontra-se enfaticamente voltada à formação do cidadão respeitador da lei e à necessidade de iniciá-la desde a

infância, quando a criança ainda se encontra numa face bastante receptiva aos valores que se pretende fomentar. Não tem outro objetivo, senão este último, a incursão que Platão faz à História, apoiando-se no que ocorrera aos filhos de Ciro e a Xerxes, filho de Dario, que receberam de seus respectivos pais um império imenso, o império persa, e, por não terem desde a infância recebido uma educação adequada, levaram-no a bancarrota. Ora, se isto foi motivo suficiente para derrubar um grande império, imagine, então, o que poderá fazer a uma cidade. Além disso, as próprias leis prescritas buscaram sempre, em primeiro plano, alcançar o educativo. Aliás, mesmo quando ocorreram as punições que as leis determinar a cada caso, quer tenham sido cumpridas pelos tribunais, pelo Conselho Noturno ou por outra via punitiva, o caráter educativo nunca deixou de estar presente. Por outro lado, os cidadãos cumpridores das leis foram sempre compensados com uma forma de elogio ou de consideração. Isto não deixou, também, de conter, embutido neste tipo recompensa, um mecanismo ao estímulo de um certo comportamento desejável e desejado. Assim é que, mais uma vez, desta feita nas **Leis**, a educação exerce um papel predominantemente político, posto que, sem ela, o cidadão não seria temente à lei, tampouco a cidade legal poderia vir a ser assentada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Repetidamente, ao longo deste trabalho, insistimos no caráter político do pensamento de Platão e chegamos mesmo a dar-lhe a palavra para que ele próprio, através da Carta VII, pudesse se exprimir livremente. Com efeito, pela sua estepe familiar e pela educação recebida, Platão sempre visou exercer a chamada arte política. Ao contrário de muitos ou, talvez, de todos os outros jovens, quer predecessores seus ou contemporâneos, teve a compreensão de que sem a Moral a política não passaria de uma arte dentre tantas outras. Mas isto ele não aprendeu sozinho. É que ele teve a feliz sorte de encontrar Sócrates e de ter sua alma plasmada pelo discurso deste.

Feliz não é aquele que se esconde na roupa do justo, praticando a injustiça ocultamente, sem ser apanhado, e sendo venerado como justo. Ora, se alguém é venerado como justo, mesmo sem sê-lo, é porque ser justo vale mais do que ser injusto. Pode-se, porém, eventualmente, contra-argumentar que o que vale mesmo não é ser ou aparentar ser justo, mas saber tirar proveito para si do que o aparentar justo poderá proporcionar. Contudo, este tipo de vantagem poderá enganar sempre aos homens, mas nunca aos deuses. Ora, uma vez que estes, por sua natureza perfeita e não pela natureza a eles atribuída pelos poetas, repudiam todo e qualquer tipo de engodo, desprezam todos os homens que assim pensam e agem. Além disso, admitindo-se a possibilidade de que a alma não perece com o corpo, a alma dos justos não poderia habitar o mesmo lugar que a alma dos injustos, pois se a alma perecesse com o corpo, quando os perversos morressem, não poderiam mais sofrer os castigos merecidos por seus atos aqui praticados, tendo usufruído de todos os bens que a injustiça poderia proporcionar, mas conseguindo fugir dos castigos dos homens. Eis a razão por que se deve crer na alma não perecível ao corpo: a necessidade moral imperiosa de ser justo em toda e qualquer situação.

Platão, contudo, por sua genialidade, não poderia ficar preso apenas aos preceitos legados pelo mestre. De fato, não obstante jamais abandonasse tais princípios, ousou buscar

outros argumentos, fazer novas investidas, observar a cultura de outros povos e apoiar-se na própria História para fundar tal necessidade. Não obstante possamos encontrar em todos os seus escritos resquícios disto, é, com certeza, na **República** e nas **Leis**, suas duas obras mais expressivamente políticas, que eles se manifestaram mais nitidamente. Platão compreendeu, então, que a política, de arte deveria ser elevada ao estatuto de ciência, mas, para que isto viesse a ocorrer, era necessário que ela recebesse os fundamentos. Ora, ninguém nem nada poderá vir a lançar os fundamentos de algo que não lhe seja senão inferior. Mas, ele havia aprendido de Sócrates que a verdade é superior à opinião e é um dos objetos da Filosofia, juntamente com o Belo e o Bem. Em face disso, a Política, para ser chamada de ciência e ser escrita com o “P” maiúsculo, teria que ser erigida em cima de uma concepção filosófica de mundo. Uma vez fundada, porém, sua viabilidade prática dependeu diretamente de uma educação adequada à cidade previamente visada.

Goldschmidt nos alertara para as dificuldades inerentes a uma pretensão de sistematizar o pensamento deste filósofo, embora terminara por aconselhar que a melhor maneira de abordar uma obra filosófica fosse buscar o seu fio condutor: o método de que o autor se serviu. Seguindo, então, esta orientação, detemo-nos, inicialmente, no primeiro capítulo deste escrito, antes de abordarmos as questões políticas e educacionais por Platão levantadas, no que entendemos ser o método dialético. Contudo, como o próprio Platão aconselhou em vários momentos, a Dialética não poderia ser devidamente compreendida se antes não se passasse pelos cânones da Geometria. Entretanto, não era toda a Geometria que interessava em primeira instância, mas apenas seu método de resolução: um método secreto, partilhado por poucos, o método de análise-síntese.

Com efeito, num momento em que não havia ainda a sistematização axiomática que Euclides, mais tarde, iria emprestar à Geometria, o modo mais econômico e eficaz de resolver problemas era através de um método. A eficiência de tal método já havia sido

comprovada em demasia no âmbito da Geometria. Platão compreendeu que, talvez, este mesmo método pudesse ser empregado, com sucesso, no seio da Filosofia. Todavia, na esfera da Filosofia o método deveria ser capaz de atingir os primeiros princípios, requisito que não se fazia necessário quando se tratava da Geometria. Não obstante isto, o movimento ascendente ou análise, que caracterizava o procedimento heurístico do método, e o movimento descendente ou síntese, partindo do que por último alcançara a análise, e caracterizando o caminho da razão ou da prova propriamente dita, constituindo dois momentos de um mesmo método, estavam contemplados naquilo que Platão chamou de “Dialética”.

Vejamos mais uma ilustração deste método. Convém, porém, para facilitar a compreensão de um leitor contemporâneo a nós, utilizarmos de uma notação comumente conhecida e adotada no âmbito da Matemática Elementar ou da Lógica Moderna. Tomando emprestado a regra de Modus Ponens os dois primeiros esquemas de axiomas do sistema de Kleene acima já exposto e, para exame, a proposição “ $A \rightarrow A$ ” do Cálculo Proposicional, temos o seguinte:

- (1) $\mathcal{A} \rightarrow (\mathcal{B} \rightarrow \mathcal{A})$ ax. 1
- (2) $((\mathcal{A} \rightarrow \mathcal{B}) \rightarrow ((\mathcal{A} \rightarrow (\mathcal{B} \rightarrow \mathcal{C})) \rightarrow (\mathcal{A} \rightarrow \mathcal{C})))$ ax. 2
- (3) $(\mathcal{A} \rightarrow \mathcal{B}), \mathcal{A} \vdash \mathcal{B}$ MP

Vamos, então, à construção da prova da proposição escolhida. Observemos, de início, como primeiro passo, que se quer provar que “ A implica A ” e que se dispõe de um conjunto de esquemas de axiomas e não de um conjunto de axiomas propriamente dito. Isto significa que, por exemplo, o esquema de axioma um poderia vir a ter a cara, sem perder a forma, de $(A \rightarrow A) \rightarrow (((A \rightarrow A) \rightarrow A) \rightarrow (A \rightarrow A))$, onde $\mathcal{A}$ seria $(A \rightarrow A)$ e $\mathcal{B}$, $((A \rightarrow A) \rightarrow A)$. O passo seguinte é compreender que o que se pretende provar, no caso $A \rightarrow A$, não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada, devendo, portanto, ser colocado na última linha da

demonstração. Contudo, para ser obtida unicamente por Modus Ponens, ele deverá vir na última parte de uma fórmula anteriormente inserida na prova. Esta fórmula não pode, porém, ser uma fórmula qualquer: ela deve ser um teorema, um axioma ou um princípio comumente aceito. Com efeito, tomando-se o esquema de axioma 2 acima, poderemos dar início à construção, de trás para frente, da linha em questão, que, aqui, coincide com a primeira.

i. $(A \rightarrow \mathcal{B}) \rightarrow ((A \rightarrow (\mathcal{B} \rightarrow A)) \rightarrow (A \rightarrow A))$, onde $\mathcal{A}$ fora substituído por A e o mesmo ocorrendo com $\mathcal{C}$, para que se obtivesse " $A \rightarrow A$ " no final da fórmula. Para completá-la, entretanto, é necessário que se substitua $\mathcal{B}$, por algo que só contenha " A "; visto que se quer provar que " $A \rightarrow A$ ". A substituição de $\mathcal{B}$, porém, deve observar que, por Modus Ponens, se tivermos o antecedente, obteremos o conseqüente. Assim, nossa atenção deverá repousar no esquema de axioma 1 e dirigir nossos "olhos da alma" para a linha *i*. Daí, poderemos conceber, de modo relativamente fácil, que se substituirmos $\mathcal{B}$ por $A \rightarrow A$ em *i*, obteremos, então, 1. como segue:

$$1. (A \rightarrow (A \rightarrow A)) \rightarrow ((A \rightarrow ((A \rightarrow A) \rightarrow A)) \rightarrow (A \rightarrow A)) \text{ ax. 1}$$

O passo seguinte será construir a linha 2. Ora, se os olhos da alma se dirigirem ao esquema de axioma 1, à linha 1 da prova, sem perderem de vista o que prescreve a regra de derivação, no caso, MP, a linha dois será assim constituída:

$$2. (A \rightarrow (A \rightarrow A)) \text{ ax. 2}$$

O procedimento seguinte será obter, na linha 3, o conseqüente da linha 1, mediante a linha 2, por Modus Ponens:

$$3. ((A \rightarrow ((A \rightarrow A) \rightarrow A)) \rightarrow (A \rightarrow A)) \text{ de 1 e 2, por MP.}$$

A linha 4, por sua vez, será construída seguindo procedimentos semelhantes aos que foram observados na obtenção da linha 2: olhando para o esquema de axioma 1, para a linha anterior, no caso a linha 3, sem perder de vista o que prescreve Modus Ponens:

4. $(A \rightarrow ((A \rightarrow A) \rightarrow A))$ *ax. 1*

Finalmente, a quinta e última linha será obtida de 3 e 4, por Modus Ponens, atingindo-se, assim, o que se propusera demonstrar:

5. $A \rightarrow A$ *de 3 e 4, por MP.*

Assim é que a prova completa, aglomerando-se os passos acima obtidos, assumirá:

1. $(A \rightarrow ((A \rightarrow A) \rightarrow A) \rightarrow ((A \rightarrow ((A \rightarrow A) \rightarrow A))) \rightarrow (A \rightarrow A))$ *ax. 2*

2. $A \rightarrow ((A \rightarrow A) \rightarrow A)$ *ax. 1*

3. $(A \rightarrow ((A \rightarrow A) \rightarrow A)) \rightarrow (A \rightarrow A)$ *1, 2/MP*

4. $A \rightarrow ((A \rightarrow A) \rightarrow A)$ *ax. 1*

5. $A \rightarrow A$ *3, 4 MP*

Esta pequena ilustração exemplifica bem o esforço que o raciocínio heurístico empreende, ascendentemente, na busca dos passos que levarão à construção da prova propriamente dita. Esta, uma vez apresentada sem o esforço empreendido, dá a impressão, a quem olhar de fora, que fora obtida sem nenhuma heurística, envolvendo seu executor numa nuvem misteriosa de saber, de modo que ele, muitas vezes, era considerado um ser divino, que, pelos seus poderes secretos, deveria ser venerado. Todavia, a origem de tal método se perdeu no túnel do tempo, embora seja provável que Platão o tivesse aprendido de algum pitagórico, talvez, Filolau, ou do geômetra Teodoro de Mégara, ou mesmo dos sacerdotes egípcios. Entretanto, a mais completa descrição de que dispomos, hoje, deste método foi aquela que transcrevemos acima, na segunda parte do primeiro capítulo, e que nos foi

legada por Pappus de Alexandria. Contudo, por amor à concisão e para não nos tornarmos repetitivos, convém que não nos detenhamos mais aqui e que passemos à parte seguinte²³⁷.

Com efeito, a parte seguinte é a terceira parte do capítulo primeiro, onde procuramos traçar algumas considerações entre o método geométrico e o método dialético em Platão. Ali, procuramos ilustrar a semelhança que existe entre os dois métodos, lançando mão de exemplos empregados pelo próprio Platão. Entre outras coisas, destacamos que o procedimento metodológico descrito no **Sofista**, erroneamente chamado de método da divisão, por não ser método algum, mas apenas um dos dois procedimentos de um mesmo método, longe de ser, como se pretendeu até hoje, descendente, é genuinamente ascendente, como ilustram bem, aliás, a quarta e a última definições do sofista, e as revisões das respectivas definições. Em face disso, é que podemos compreender aquela famosa inscrição de advertência colocada à entrada da Academia: “Se for não geometra, não entre”.

No capítulo segundo, onde a primeira grande tentativa de fundar a Política como ciência foi abordada, não sem antes considerarmos a dificuldade que o Paradoxo do **Menão** levantava contra esta empresa, a **República** foi tomada como obra central. Com efeito, o

²³⁷. Poderemos, de modo relativamente fácil, encontrar indícios claros deste método em filósofos medievais, como é o caso do **Ente e Essência** de Santo Tomás de Aquino; modernos, nas **Meditationes de prima philosophia** de Descartes ou na **Ética** de Espinoza; ou entre os chamados filósofos contemporâneos, como é o caso, por exemplo, de Marx: de fato, numa carta escrita originalmente em francês, datada em 18 de março de 1872, dirigida a Lachâtre, editor da primeira edição francesa do Livro I de **O Capital**, Marx, na segunda frase do segundo parágrafo, assim se expressa: “La methode d’analyse que j’ai employée et qui n’avait pas encore été appliquée aux sujets économiques ...”. Contudo, as traduções desta carta, inexplicavelmente, suprimiram a expressão “d’analyse”. Além disso, sem querermos estender a discussão, até porque aqui não é o lugar nem o momento apropriado para tal coisa, na **Introdução Para a Crítica da Economia Política**, quando ele trata do método ali empregado, encontramos: “Assim, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo. [...] e através de uma *análise*, chegaríamos a um conceito cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. Chegado a este ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população”. Aliás, no final do Posfácio à segunda edição de **O Capital**, datado de 24 de janeiro de 1873, temos: “É, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição, formalmente, do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído este trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real”. Paremos por aqui, pois isto já seria tema para uma outra pesquisa.

Paradoxo acima aludido abria um fosso na trilha do pesquisar: “como é possível alguém procurar e identificar o que ainda não conhece?”. De fato, a resolução deste problema já pressupunha o ato do pesquisar, o que, no momento, estava em xeque. Não obstante isto, havia duas vias de resolução do problema: uma na admissão de que a alma é imortal e que tudo conhecera antes de se aliar a um corpo, e, a outra, através da pressuposição que há na mente de todos um princípio a priori, uma espécie de prenoção que identificaria o objeto procurado, no momento em que o mirasse. No **Menão** e no **Fédon** apenas foram ensaiadas tentativas de obtenção da primeira via, mas foi, para nós, somente no **Fedro** que ela recebeu uma solução satisfatória. No que diz respeito à segunda via, embora na **República** já fosse possível encontrar indícios dela, pensamos que ela só foi claramente obtida no **Teeteto**.

Quanto à **República**, procurando traçar o caminho que teria percorrido o método, recebeu uma roupagem rigorosa e, se Platão usou mitos ou linguagem figurada em algumas passagens, isto ocorreu pela dificuldade que a própria linguagem impõe, tal qual um geômetra não pode falar do triângulo pensado senão sob uma forma muito rudimentar: através do triângulo escrito num papel.

O tema tratado na **República** é o da justiça, de que esta é sempre melhor e superior do que a injustiça e de quem a pratica sempre é, igualmente, melhor e superior a quem, mesmo uma vez, já tenha praticado, ocultamente ou não, a injustiça. O Livro I terminou em aporia e, do Livro II ao início do Livro IV, Platão tratou da fundação da cidade. Esta foi concebida a partir da compreensão da fragilidade da natureza humana e da necessidade de ver superada esta fragilidade no contar com o outro. A cidade foi erigida em cima da divisão social das ocupações, devendo cada cidadão desempenhar apenas uma atividade, posto que, por natureza, o humano não seria capaz de executar bem todas as artes. Coerente com este princípio, Platão definiu a justiça como cada um se preocupando apenas com aquilo que lhe diz respeito. O Livro V tratou da vida comunitária que os

guardiões deveriam levar e de como estes seriam felizes, por não se verem assolados por preocupações como a busca do alimento nem pela avidez da busca de riquezas. O Livro terminou prescrevendo que a cidade só seria feliz no dia em que pudesse contar com um filósofo na frente de seu governo. O Livro VI discutiu a quem de fato deveria se chamar de filósofo, posto que o simples desejo de conhecer poderia ser atribuído adequadamente a qualquer pessoa, seja sofista, artesão ou político. Isto, aliás, acabou preparando o caminho para o advento do Livro VII que, por sua vez, expôs a educação superior e rigorosa a que os candidatos a filósofo deveriam se submeter: Aritmética, Geometria, Estereometria e Astronomia seriam as chamadas ciências propedêuticas à Dialética, a ciência por excelência. Nos Livros VIII e IX, Platão analisou e comparou as formas de constituições vigentes com a constituição aristocrática que o filósofo escolheu para sua cidade. O Livro X, fechando a obra, tratou de um tema já abordado anteriormente, no Livro II em particular, caracterizando toda forma de poesia como uma arte de imitação de terceira mão e, por isso mesmo, poderia ser nociva à cidade, salvo se se evitassem as blasfêmias contra os deuses e heróis, ficando sempre sujeita às considerações do filósofo.

Já a proposta educativa contida na **República** foi detectada, particularmente, nos Livros II, III, IV, VI, VII e X, não obstante toda obra se vir imiscuída de preceitos educativos. Nos Livros II, III, IV e X, Platão abordou a educação das multidões, calcada no plasmar que as artes das Musas propiciariam à alma e na ginástica, destinada ao fortalecimento adequado do corpo. Ora, um humano de corpo e alma sãos seria um ser harmonioso e alguém desejável à cidade, pois, por ser temperante, sua coragem seria temperada, traduzida em atos sensatos tanto na vida privada quanto na vida política. Mas não seria só isto que visaria, aqui, este tipo de educação. De fato, ela seria os passos preparatórios a um caminhar mais longo, mais árduo e mais elevado: a instrução superior. Esta foi detectada nos Livros VI e VII, enquanto instâncias em que o filósofo foi caracterizado e os passos de sua educação superior foi detalhada. Ora, o filósofo não

pretendeu ser apenas o arquiteto de tal cidade, mas também seu governante, aquele que, uma vez assentado à frente deste, tornar-se-ia o melhor bem para toda a cidade. Eis, pois, que a educação, ao visar a formação do cidadão e dos dirigentes da cidade, transformara-se num instrumento político imprescindível à possibilidade de assentamento desta.

Sem sombra de dúvida, a **República** é a grande obra de todo o corpo platônico e foi, talvez, por isso mesmo, que a ela foi dirigida a imensa maioria de críticas que se fez a Platão. Uma destas críticas dizia respeito ao caráter utópico da construção, no mundo físico, da cidade rigorosa ali pintada. Por outras palavras, como seria possível a realização desta cidade perfeita num mundo onde a imperfeição é sua marca essencial? Ou melhor, qual seria a medida de participação entre o que se encontra elaborado no mundo perfeito e a concretização disto no mundo imperfeito? Ou ainda, como as coisas poderiam participar das formas, possibilitando a transposição do discurso para o perecível? Em face disso, Platão viu a necessidade de voltar e abordar este problema em sua própria raiz. Assim foi que o **Crátilo** anuncia a problemática e Platão, servindo-se da análise, dividiu-a na abordagem no seio do ser imóvel, no **Parmênides**, e no âmbito do vir-a-ser, no **Teeteto**. Entretanto, não obstante todo o esforço empreendido, ambas vias revelaram-se incapazes de resolver o problema.

No **Sofista**, investindo contra o que ensinara o pai Parmênides, Platão investiga, no plano metafísico e, portanto, na esfera da Dialética, a possibilidade do ser não ser e do não-ser ser. Se isto pudesse ocorrer, então o problema da participação estaria resolvido pelo menos no âmbito da metafísica. Ora, entre o ser e o não-ser havia algo que sob alguns aspectos poderia vir a ser e sob outros aspectos não viria a ser: a multiplicidade e tudo aquilo que pudesse ser alcançado por ela. De fato, o mundo perecível seria constituído de coisas instáveis, sendo agora e não sendo no tempo seguinte e vice-versa de modo que não

podem ser consideradas como não-ser tampouco como ser. Deste modo, a possibilidade da multiplicidade é admitida.

Uma vez assentada a possibilidade da multiplicidade, convinha, a seguir, examinar, num movimento descendente, sua probabilidade. Ora, onde a multiplicidade se revelaria em sua forma mais estável, mais próxima, portanto, da perfeição, sem, porém, tocá-la, seria sob a máscara de corpos celestes. Mas, como sugere o mito da era de Crono, contido no **Político**, o que ocorre nos corpos celestes, sujeitos a mudanças por serem corpos, embora em menor escala do que nos negócios humanos, atingiria e influenciaria não só a vida do homem individual como também a vida do homem inserido numa *pólis*. Em face disso, fazia-se necessário um estudo astronômico, o que foi feito, aliás, no **Timeu**.

O estudo dos corpos sólidos em movimento revelou que o Universo foi formado por um ordenador de caráter divino, o Demiurgo. A partir de matéria preexistente e observando as formas perfeitas, utilizou-se ele de uma geometria que, dentro de seus limites, pudesse transpor aquelas formas para o mundo dos corpos. Foi, pois, na figura e na ação do Demiurgo que se assentou a probabilidade da existência da multiplicidade, traduzida no mundo corpóreo superior, o dos corpos celestes. O mundo corpóreo inferior, por seu turno, onde se encontraria e atuaria o homem, não foi formado pelo Ordenador do Universo, mas pelas mãos dos deuses olímpicos que ele havia forjado. Com efeito, o homem e todos os seus negócios seriam de uma categoria bastante inferior à dos corpos celestes. Por conseguinte, a certeza da existência da multiplicidade, porque ela se daria nesta instância em largos passos, fica assentada. Todavia, se a respeito do mundo dos corpos celestes só se poderia falar em termos de probabilidade, o grau de probabilidade do mundo dos homens e de seus negócios seria muito mais fraco do que o daquele. É que o grau de probabilidade de acerto estimado seria inversamente proporcional à certeza da existência da

multiplicidade. Dele, pois, só seria possível falar em termos de *πιθανότης*, de força persuasiva.

Uma vez tendo assentado a certeza da multiplicidade, enquanto reduto do agir e do viver humano, caracterizando, assim, o local e as coisas próprias do homem, Platão viu, antes de passar ao exame do homem na nova *pólis*, a necessidade de retratar o homem, enquanto indivíduo dotado de razão, ira e desejo e de estabelecer o tipo de vida que lhe seria mais adequada. Eis a que se propõe, em princípio, o **Filebo**.

Ainda na **República**, Platão já havia identificado três potências na alma do homem e prescrito que a potência racional era a superior, sendo a inferior a potência irascível. Não obstante a potência erótica da alma já houvesse sido ventilada no **Banquete** e no **Fedro**, traduzida em forma de desejo que visava, sobretudo, elevar-se ao Belo em si, foi no **Filebo** que esta potência mereceu um exame mais detalhado, no que concerne aos males e benefícios que poderia proporcionar a uma vida temperante humanamente possível.

Com efeito, nem a vida regrada somente pela razão nem a vida puramente de prazeres seria humanamente possível, posto que não seria possível ao humano viver desprovido dos sentidos e dos prazeres nem da razão. Em face disto, surgiu a necessidade de se buscar uma vida mista que, por natureza, fosse mesclada destes dois elementos e fosse a melhor que o humano pudesse viver. Contudo, a determinação desta vida mista pressupunha toda uma hierarquia de valores, pois nela todos os níveis e tipos de conhecimento seriam permitidos, embora os prazeres admitidos só seriam aqueles que fossem acompanhados da sabedoria. Em consequência, apenas os prazeres puros seriam admitidos nela. Mas, foi a justa medida, enquanto primeiro bem humano, a responsável pela dosagem adequada da razão e do prazer na concepção da vida mista procurada.

Nas **Leis**, a lei, enquanto algo de caráter divino e, portanto, superior ao homem, exerceu, no âmbito da segunda cidade, o papel da justa medida que tornou o homem um ser especial, um vivente da *pólis*. Antes, porém, da promulgação da lei foi necessária a exposição, numa forma de conjunto de motivos, das intenções do legislador. Este, sem perder de vista as constituições históricas de seu tempo, particularmente as que se encontravam vigentes em Esparta, em Creta e em Atenas, estabeleceu, entre outras coisas, que a cidade deveria ser voltada à paz, mas não em excesso, sabendo defender-se quando atacada. É que a lei não poderia ser duradoura se viesse a ser promulgada numa cidade em que o conflito e a mudança constante fossem sua marca essencial. Assim, para que a lei fosse duradoura, a cidade precisou ter uma estrutura próxima da estabilidade.

A promulgação da lei pressupôs a caracterização geral da cidade, em forma de prelúdio ao código legal. Qual sua localização, sua distância do mar e do porto mais próximo, sua extensão territorial e com quem se limita, que tipo de terreno, fauna e flora dispunha, qual seria sua população, a divisão das terras, a organização jurídica, escolar, econômica e os níveis e tipos de eleições foram algumas das questões respondidas em busca desta caracterização. É que as condições materiais determinavam o tipo de lei que a cidade iria receber.

De fato, foi só após isto que o código legal de Platão veio a ser prescrito. Preceitos sobre o casamento, a procriação, o tipo e a disposição das moradias, a participação comum das mulheres e dos homens nos negócios da *pólis*, os maltratos aos escravos, crianças e velhos, a proteção aos órfãos, as questões vinculadas às heranças e as concernentes às blasfêmias contra os deuses, o regramento dos banquetes, do acesso ao vinho, dos festejos religiosos todos tomaram parte da preocupação de Platão na formação da segunda cidade.

Uma vez abordadas as **Leis**, passamos, a seguir, a considerar os aspectos educativos ali inseridos. A necessidade imperante de educar as crianças desde sua mais tenra idade foi a primeira condição imposta à formação do cidadão temente aos deuses e obediente às leis, copiadores apenas das atitudes virtuosas e dignas de cidadãos honestos. A educação é tão imprescindível que foi por descuidar dela que os herdeiros de Ciro e Dario levaram, cada um no seu tempo, a derrocada do imenso império persa. Em face disso, a educação ficou sob a tutela do Estado, que estabeleceu sua obrigatoriedade e gratuidade, sendo, pois, fomentadora de uma mentalidade cívica e política para meninos e meninas, para cidadãos e cidadãs. As leis para os cidadãos educados tornaram-se supérfluas, embora necessárias, visto que, no âmbito dos negócios humanos, o desvio sempre lhes esteve inerente. Mas a lei só pôde ser aplicada após se esgotarem os meios persuasivos. Assim é que as leis serviram para reeducar aqueles que se desviaram do reto caminho: eis o que visaram cumprir, ali, os mecanismos de coercitivos, particularmente os tribunais e o Conselho Noturno.

Feito este apanhado geral do que desenvolvemos neste trabalho e antes de encerrá-lo, convém dedicarmos algumas palavras ao papel do mito em Platão. É bem verdade que, ao deixarmos para falar do mito só no final de nosso trabalho, não estamos fazendo jus ao grande papel que ele desempenha no pensamento deste filósofo. Contudo, são muitos os mitos empregados por Platão. Uns ele toma emprestado à tradição poética e molda-os à sua maneira; outros, ele mesmo os inventa. Uns são alegóricos; outros, conjecturais; outros, ainda, expressam uma convicção. Quanto ao conteúdo, porém, Droz, em quem nos apoiaremos aqui²³⁸, classifica-os em quatro temas: os que retratam o devir do mundo, os que ilustram a condição humana, os que ilustram a possibilidade da libertação e ascensão espiritual do homem e os que retratam o destino da alma.

²³⁸ . Geneviève DROZ. **Os mitos platônicos**.

Conforme esta classificação, os que retratam o devir do mundo são: o mito do Demiurgo, no **Timeu**, 29 c - 30 c, que busca mostrar que o mundo do devir só existe por uma dádiva divina, pois, sendo Deus bom, por natureza, quis Ele que as coisas fossem boas e, em consequência, ordenou o mundo; o mito do ciclos invertidos, no **Político**, 268 d - 273 e, que procura mostrar como o que ocorre na instância das esferas celestes influencia na vida do homem, quer habitante da *pólis* ou não; o mito da Atlântida, no **Crítias**, 108 e - 121 c, e no **Timeu**, 24 c - 25 d, que almeja descrever que mesmo a cidade mais perfeitamente ordenada, por simplesmente existir no mundo do devir, é suscetível à corrupção. Já os que caem sob o segundo título, os que retratam a condição humana, temos: o mito de Epimeteu e de Prometeu, no **Protágoras**, 320 d - 322 d, que tenta mostrar que a inteligência, a *τέχνη* em geral e a ciência política são dádivas que os deuses ofertaram aos homens e que estes últimos devem lhes ser eternamente gratos; o mito do andrógino, no **Banquete**, 189 d - 193 a, que ilustra a natureza dividida do humano e sua tentativa de restaurar sua antiga unidade; o mito do nascimento de Eros, **Banquete**, 203 a - 204 a, que exemplifica como a natureza carente do homem o coloca sob o estatuto de perene pesquisador; e o mito da parelha alada, no **Fedro**, 246 a - 249 a, esforça-se por pintar a luta interna que o humano trava consigo mesmo na tentativa de não se afastar do caminho reto que leva ao Bem. Quanto aos que transmitem a possibilidade de libertação e de ascensão espiritual, temos: o mito da reminiscência, no **Mênnon**, 81 a - e, e no **Fedro**, 249 c - 250 c, que ilustra a possibilidade de ascensão do humano, sem perder sua condição de humano e através do conhecimento, atingir o estatuto de “demônio”; a alegoria da caverna, na **República**, vii, 514 d - 517 a, que retrata não só as fases que se deve cumprir na ascensão ao Bem e o compromisso ético-político que se deve assumir em auxiliar à ascensão dos outros, mas também os passos gradativos e penosos que esta ascensão exige e cobra como preço; e o mito do mistério de Eros, **Banquete**, 210 a - 212 c, que ilustra como é possível a natureza carente do homem elevar-se gradativamente até atingir o Belo. Já no último grupo inclui-se: o mito da sentença final, **Górgias**, 523 a - 524 a, que sugere a

necessidade de o homem se desprender das aparências e dos benefícios que as riquezas podem propiciar, posto que a alma estará despida ante seus juizes no momento em for a julgamento; o mito da distribuição das sanções, **Fédon**, 113 d - 114 c, que ilustra que cada um receberá o que merece, segundo o que praticou nesta vida, o mito do Er, na **República**, x, 617 d - 621 d, que sugere que os deuses não são culpados pelo que faz o homem, tampouco são responsáveis pelas tribulações que ele sofre, visto que estas já são inerentes ao tipo de vida que o próprio homem previamente escolheu.

Todavia, o mito, em Platão, embora não perca seu caráter de mito e seja expresso mediante linguagem alegórica, uma vez aceita sua mensagem, converte-se num *lógos*. Sob este aspecto ele já foi, aliás, abordado por vários autores, em especial Goldschmidt. Eis por que não o consideramos, sob este aspecto, aqui.

O que nos interessa, neste momento, é o caráter educativo que o mito desempenha no pensamento político de Platão. Com efeito, não obstante o leque de interpretações, sempre crescente aliás, acerca das funções que o mito almejaria alcançar e do conteúdo que ele pretenderia transmitir, não há dúvida, porém, que ele exerce um papel eminentemente político ao propor preceitos e crenças morais ou religiosas aos viventes da *pólis*. É que estas crenças, uma vez arraigadas não só na alma dos cidadãos considerados individualmente, mas também tomados como um todo, que é a *pólis*, forjarão atitudes desejáveis e comportamentos virtuosos. Sob este aspecto, o mito transforma-se em e ilustra o que Platão, em vários momentos, chamou de “mentira com nobreza”, de que deve lançar mão o rei-filósofo ou o legislador-educador sempre que pretender forjar atos e comportamentos excelentes nos cidadãos, mas que, naquele momento, a linguagem argumentativa se revelar falha ou um caminho mais longo a ser percorrido. Assim é que o mito converte-se num recurso educativo extremamente valioso, mas, ainda em nossos dias, não foi devidamente explorado em nossas experiências em sala de aula, enquanto caminho

sedutor traduzido na atração que exerce sobre aqueles que o estão a ouvir, tampouco num meio de forjar mentalidades. Isto, porém, já seria tema para um outro momento, um outro lugar e um outro trabalho.

BIBLIOGRAFIA

01. ARISTÓFANES. As nuvens. In: **Sócrates**. Trad. Gilda M. R. Starzynski. São Paulo, Abril, 1972. (Os Pensadores, v.2) p. 175-230.
02. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 6a. ed., Rio de Janeiro, Forense, 1993.
03. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. L. Vallandro & G. Bornheim. São Paulo, Abril, 1973. (Os Pensadores, v.4), p. 245-436.
04. _____. **Tópicos**. Trad. L. Vallandro & G. Bornheim. São Paulo, Abril, 1993. (Os Pensadores, v.4), p. 7-158.
05. _____. **Metaphysics**. Trad. W. D. Ross. London, Oxford University Press, 1952. (Great Books of Western World, v.8), p. 449-626.
06. _____. **Prior analytics**. Trad. A. J. Jenkinson. London, Enc. Britannica, 1952. (Great Books of Western World, v.8), p. 39-93.
07. _____. **Politics**. Trad. B. Jowett. London, Enc. Britannica, 1952. (Great Books Western World, v.9), p. 445-548.
08. BARNES, Jonathan. Enseigner la vertu?. In: **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Paris, Press Universitaires, 1993. (4), p. 572-589.
09. BOSTOCK, David. **Plato's Phaedo**. London, Oxford Univ. Press, 1986.
10. BROCHARD, Victor. **Do erro**. Trad. Maria Bela Jardim. Coimbra, Atlântida Editora, 1971.
11. BRUN, Jean. **Platão**. Lisboa, Dom Quixote, 1985.
12. BRUNSCHVIG, Léon. **Les étapes de la philosophie mathématique**. 3a. ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1947. pp. 43 - 70.
13. BRUNSCHWIG, Jacques. Pouvoir enseigner la vertu?. In: **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Paris, Press Universitaires de France, 1991. (4), p. 591-602.
14. BURNET, John. **L'aurore de la philosophie greque**. Trad. Aug. Reymond. Paris, Payot & Cie., 1919.
15. BURNET, John. **Greek philosophy; Thales to Plato**. London, Macmillan & Co., 1955.

16. BURNET, John. **Plato's Phaedo**. London, Oxford Press, 1972.
17. BURNET, John. **Platonism**. Westport, Greenwood Press, 1983.
18. CALLAHAN, John F. Dialectic, myth and history in the philosophy of Plato. In: **Mnemosyne**. Lugduni Batavorum, J. Brill, 1978. pp. 64-85.
19. COHEN, M. R. & DRABKIN, I. E. **An source book in greek science**. Harvard, Harvard Univ. Press, 1958.
20. CONFORD, Francis M. **La teoria platonica del conocimiento**. Trad. e Com. Nestor L. Cordero e Maris D. C. Ligutto. Buenos Aires, Paidós, 1968.
21. _____. **Plato's cosmology**. London, Routledge & Kegan Paul Ltda., 1956.
22. _____. The philosophy of Socrates. In: **The athenien philosophical school**. London, s/e, 1933. p. 302-309.
23. _____. **The "República" of Plato**. Trad., introd. e notas. London, Oxford Univ. Press, 1942.
24. _____. Mathematics and dialectic in the Republic VI-VII. (I). In: **Mind**. London, Cambridge Univ. Press, 1932 (41), p. 37-52.
25. _____. Mathematics and dialectic in the Republic VI-VII. (II). In: **Mind**. London, Cambridge Univ. Press, 1932 (41), p. 173-190.
26. _____. **Before and after Socrates**. London, Cambridge Univ. Press, 1986.
27. DESCARTES, René. **Obras escolhidas**. São Paulo, Difel, 1962.
28. DES PLACES, Édouards. **Études platoniciennes**. Leiden, J. Vrin, 1981.
29. DIÈS, A. **Autour de Platon; essai de critique et d'histoire**. 2a. ed., Paris, Société D'édition "Les Belles Lettres", 1972.
30. DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da G. Kury. Brasília, Ed. UnB, 1988.
31. DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Trad. Fernando Martinho. Lisboa, Europa-América, 1992.
32. FONTES JR., J. B. **Eros, tecelão de mitos; a poesia de Safo de Lesbos**. São Paulo, Estação da Liberdade, 1991.
33. FRIEDLÄNDER, Paul. **Plato; an introduction**. Trad. do alemão de Hans Meyerhoff. London, Routledge & Kegan Paul, 1958.

34. G. RODIER, Bordeaux. Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon. In: *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. 1902. vol. 15. pp. 479-489.
35. GLOTZ, Gustave. *La cité grecque; le développement des institutions*. Paris, Éditions Albin Michel, 1988.
36. GOLDSCHMIDT, Victor. *Les dialogues de Platon, struture et méthode dialectique*. Paris, Press Univ. France, 1947.
37. GOLDSCHMIDT, Victor. *Le paradgme dans la dialectique platonicienne*. Paris, Press Univ. France, 1947.
38. _____. *Questions platonicienne*. Paris, J. Vrin, 1970.
39. _____. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2a. ed., São Paulo, Difel, 1970.
40. GULLEY, Norman. A análise geométrica grega. Trad. Roberto Lima de Souza. In: *Cadernos de historia e filosofia da ciência*. Campinas, CLE-UNICAMP, 1983. (4), p. 16-27.
41. HARNEY, Paul. *Dicionário de Oxford de literatura clássica*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
42. HINTIKKA, J. & REMES, U. A análise na geometria antiga e a lógica moderna. Trad. Walter A. Carnielle. In: *Cadernos de historia e filosofia da ciência*. Campinas, CLE-UNICAMP, 1983. (4) p. 28-47.
43. HEGEL, G. W. F. *Leçons sur Platon*. (biligue) Trad. Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris, Aubier, 1976.
44. HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na antiguidade*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo, Herder, 1957.
45. HUTCHINS, Robert Maynard (Ed.). The works of Plato. In: *Great books of the western world*. London, Oxford Univ. Press, 1952. vol. 7.
46. JAEGER, Werner. *Paidéia*. Trad. Arthur A. Pereira. 2a. ed., São Paulo/Brasília, Martins Fontes/Ed. UnB, 1988.
47. KLEENE, S. C. *Introduction to metamathematics*. Von Nostrand, 1952.
48. KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Trad. Helder godinho. 3a. ed., Lisboa, Presença, 1988.
49. MARIGNAC, Aloys de. *Imagination et dialectique; essai sur l'expressio du spiritual par l'image dans les dialogues de Platon*. Paris, Les Belles Lettres, 1951.

50. MARTINS, Roberto de A. Normalização de publicações, artigos de periódicos. In: B. ANPOF, Campinas, 1984. 2 (7), p. 4-18.
51. MARX, Karl. **Introdução para crítica da economia política**. Trad. Edgardi et al. São Paulo, Abril, 1982 (Col. Os Economistas), p. 3 - 21.
52. MARX, Karl & ENGELS, F. **Lettres sur "le capital"**. Paris, Éd. Sociales, 1964.
53. MICHELL, M. A. H. **The economics of ancient Greece**. London, Cambridge, Univ. Press, 1940.
54. MILHAUD, Gaston. **Les philosophes geomètres de la Grèce; Platon et ses prédecésseurs**. 2a. ed., Paris, J. Vrin, 1934.
55. PIETRUSKA-MADEJ, Elzbieta. Meno's paradox and scintific discovery. In: **Fundamenta scientiae**. São Paulo, Nova Stella, 1987. vol. 8. pp. 283-295.
56. PLATÃO. **Banquete**. Trad. J. Cavalcante de Souza et al. São Paulo, Abril, 1972.(Os Pensadores, v.3), p.7-59.
57. PLATÃO. **Cartas**. 2a. ed., Lisboa, Estampa, 1980.
58. PLATÃO. **Cármides**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. (Col. Diálogos, v.1), p.129-163.
60. PLATÃO. **Crátilo**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1973. (Col. Diálogos, v. 9), p. 118 - 194
61. PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: **Sócrates**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo, Abril, 1972 (Os Pensadores, v.2), p.9-33
62. PLATÃO. **Êutifron**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. (Col. Diálogos, v.1), p.197-219.
63. _____. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo, Abril, 1972. (Os Pensadores, v.3), p.61-132.
64. _____. **Fedro**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1975. (Col. Diálogos, v. 5), p.31-99.
65. _____. **Filebo**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. (Col. Diálogos, v.8), p.105-181.
66. _____. **Górgias**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. (col. Diálogos, v.3), p.109-217.
67. _____. **Hípias Menor**. Trad. Carlos A. Nunes. 2a. ed., Belém, UFPA, 1986. (Diálogos, v.11), p.139-158.

68. _____. **Laquete**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1973. (Diálogos, v.1), p.97-127.
69. _____. **Leis**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. (Col. Diálogos, v. 7 e 8).
70. _____. **L'état ou la république**. Trad. A. Bastein. Paris, Librairie Garnier Frères, s/d.
71. _____. **Menão**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. (Col. Diálogos, v.2), p.243-285.
72. _____. **Mênon**. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro, Ediouro, 1992. (Col. Diálogos), p.44-74.
73. _____. **Parmênides**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. (Col. Diálogos, v.8), p.19-85.
74. _____. **Político**. Trad. Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo, Abril, 1972. (Os Pensadores, v.3), p. 205-69.
75. _____. **Protágoras**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. (Col. Diálogos, v.3), p. 41-108.
76. PLATÃO. **República**. Trad. Maria H. de R. Pereira. 6a. ed., Lisboa, Fund. Calouste, 1989.
77. _____. **Sofista**. Trad. Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo, 1972. (Os Pensadores, v.3), p. 135-203.
78. _____. **Teeteto**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1973. (Col. Diálogos, v.9), p. 17-116.
79. _____. **Timeu**. Trad. Carlos A. Nunes. 2a. ed., Belém, UFPA, 1986. (Col. Diálogos, v.11), p.23-102.
80. PLATÓN. **Obras completas**. Trad., preâmb. e notas Francisco de P. Samaranch et al. 3a. ed., Madrid, 1993.
81. PROCLUS. **Commentaire sur la République**. Trad. e notas A. J. Festugière. Paris, Librairie Philosophique. J. Vrin, 1970. vol. I e II.
81. _____. **Commentaire sur le Timeu**. Trad. e notas A. J. Festugière. Paris, J. Vrin, 1966 (vol. I, livro i) e 1967 (vol. II, livro ii).
82. REALE, Giovanni & ANTIRESI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo, Paulinas, 1990. v.1.

83. ROBINSON, Richard. A análise na geometria grega. In: **Cadernos de história e filosofia da ciência**. Campinas, CLE-UNICAMP, 1983 (4), p.5-15.
84. ROBLEDO, Antonio Gómez. **Platón**. México, Fundo de Cultura, 1993.
85. RYLE, Gilbert. **Plato's progress**. London, Cambridge Univ. Press, 1966.
86. ROBIN, Léon. **La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique**. Paris, Éditions Albin Michel, 1948.
87. _____. **Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon**. Paris, Presses Univ. de France, 1957.
88. SALLES, Catherine. **Nos submundos da antiguidade**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Brasiliense, 1982.
89. SCOTT, Dominic. Socrates prend-il au sérieux le paradoxe de Ménon? In: **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Paris, Press Univ. de France, (4), 1991, p.572-589.
90. SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 16a. ed. rev. São Paulo, Cortez, 1990.
91. SEXTUS EMPIRICUS. Trad. Rev. R. G. Bury. London, Harvard Univ. Press, 1971. 4 vol.
92. SHAERER, René. **La question platonicienne; étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues**. Neuchatel, Secrétariat del'Université, 1969.
93. SOARES, Antônio Jorge. **Da necessidade do seduzir na educação escolar**. Campinas, FE-UNICAMP, 1993. (Dissertação de Mestrado).
94. SOUZA, Roberto Lima de. **Sobre o problema da interpretação do método de análise; da concepção tradicional à visão de Hintikka e Remes**. Campinas, IFHC-UNICAMP, 1985. (Dissertação de Mestrado).
95. SOUZA NETTO, Francisco Benjamim. **O problema da censura no pensamento político de Platão**. Campinas, IFCH - Unicamp, 1990. 2 vol. (Tese de Doutorado)
96. STOUGH, C. L. **Greek skepticism; a study in epistemology**. Los Angeles, Univ. California Press, 1969.
97. STRAUSS, Leo. **The argument and the action of Plato's Laws**. Chicago and London, Univ. of Chicago Press, 1975.
98. TAYLOR, A. E. **Plato; the man and his work**. 6a. ed. London, Methuen & Co. Ltd., 1960.

99. TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Bilingue: latim/português. Trad., introd. e notas D. Odilão Moura. Rio de Janeiro, Presença, 1981.