

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

200602441

**O NÃO-SER NA ONTOLOGIA DE PLATÃO:**

**Um Estudo da *República*, V (475 d1 - 480 a13) ao *Timeu* (47 e3 – 52 d4)**

ANASTÁCIO BORGES DE ARAUJO JUNIOR

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de  
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação  
do Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

CAMPINAS/2005

BIBLIOTECA CENTRAL  
DESENVOLVIMENTO  
COLEÇÃO  
UNICAMP

**ANASTÁCIO BORGES DE ARAUJO JUNIOR**

**O NÃO-SER NA ONTOLOGIA DE PLATÃO :**

**Um Estudo da *República*, V(475 d1 - 480 a13) ao *Timeu* (47 e3 - 52 d4)**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27/07/2005

BANCA

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto.

Prof. Dr. Jesus Vazquez Torres .

Prof. Dra. Maura Iglésias.

Prof. Dra. Rachel Gazolla de Andrade.

Prof. Dr. Lucas Angioni.

Prof. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos.

JULHO/2005

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	T UNICAMP
V	EX
TOMBO BC/	06736
PROC.	16-123-06
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	25/11/06
Nº CPD	

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Bib ID 374950

Ar15n Araújo Júnior, Anastácio Borges de  
O não-ser na ontologia de Platão : um estudo da 'República',  
(475 d1 - 480a13) ao 'Timeu' (47 e3 - 53 d4) / Anastácio Borges de  
Araújo Júnior. -- Campinas, SP : [s. n.], 2005.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Ontologia. 3. Epistemologia. I. Benoit, Alcides  
Hector Rodriguez, 1951-. II. Universidade Estadual de Campinas.  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(mfbm/ifch)

Palavras-chave em inglês (Keywords): Plato. Republic.  
Plato. Timeu.  
Ontology.  
Epistemology.

Área de Concentração: Historia da Filosofia Antiga

Titulação: Doutorado em Filosofia

Banca examinadora: Prof. Dr. Alcides Hector Rodríguez Benoit  
Prof. Dr. Francisco Benjamín de Souza Neto  
Prof. Dr. Jesús Vazquez Torres  
Profa. Dra. Maura Iglesias  
Profa. Dra. Rachel Gazolla de Andrade  
Prof. Dr. Lucas Angioni (suplente)  
Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos (suplente)

Data da defesa: 27 de Julho de 2005.

**ANASTÁCIO BORGES DE ARAUJO JUNIOR**

**O NÃO-SER NA ONTOLOGIA DE PLATÃO :**

**Um Estudo da *República*, V(475 d1 - 480 a13) ao *Timeu* (47 e3 - 52 d4)**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27/07/2005

BANCA

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto.

Prof. Dr. Jesus Vazquez Torres.

Prof. Dra. Maura Iglésias.

Prof. Dra. Rachel Gazolla de Andrade.

Prof. Dr. Lucas Angioni.

Prof. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos.

JULHO/2005

## RESUMO

Este trabalho trata do problema do *não-ser* na ontologia de Platão, a partir dos diálogos 'República', V (475 d1 - 480 a13) e 'Timeu' (47 e3 - 52 d4). Com relação ao trecho da 'República', apresenta um exame do seu sentido ético-político – caracterizar o filósofo como aquele apto para governar a cidade fundada em argumentos racionais – assim como o seu sentido epistemológico – discriminar o *ser* e o *parecer*, ou seja, determinar a *ciência* e a *opinião*. Mas, o sentido ontológico da realidade do *não-ser*, estabelecido nessa passagem, não parece evidente. A pesquisa mostra, então, que há uma aporia ontológica contida na suposição da realidade do *não-ser* e que, esta paradoxal realidade aponta, a partir do testemunho de Aristóteles, para o diálogo 'Timeu', no qual Platão parece avançar nessa mesma aporia, ao estabelecer o *não-ser* como algo, originariamente, indeterminado, um ser noutra sentido, uma espécie de *receptáculo* que abriga em si todas as coisas que vem a ser, dando-lhes morada temporária. Dessa perspectiva, o suposto dogmatismo platônico estaria acolhendo a possibilidade de algo impensável no *ser*, enquanto totalidade do que é. No extremo, a pesquisa sugere que Platão, no 'Timeu', reconhece que a inteligência tenha sido forçada a admitir, através do conceito de *chôra*, o inteligível, o mistério do *ser*.

## ABSTRACT

This work deals with the problem of *non-being* in Plato's ontology based on the dialogues in the 'Republic', V (475d1-480a13) and the 'Timaeus' (47 e3 – 52 d4). In relation to the passage in the 'Republic', it presents an examination of the ethic-political meaning - characterizes the philosopher as the one able to govern the city that was founded in rational arguments - as well as the its epistemological meaning - describe the *being* and the *appearance*, that is to say, to determine the *science* and the *opinion*. However, the ontological meaning of the reality of the *non-being*, which is established in this passage, doesn't seem evident. The research shows that there is an ontological aporia in the supposition of the reality of the *non-being* and that this paradoxal reality, based on Aristotle, points to the dialogue 'Timaeus' in which Plato seems to advance in the same aporia when he identifies the *non-being* as something originally undetermined, a being in other sense, a sort of receiver that shelters in itself all the things that are be, giving them temporary residence. In this perspective, the supposed platonic dogmatism would be accepting the possibility of something unthinkable about on the *being*, while totality of what is. In an extreme, this research suggest that Plato, in the 'Timaeus', recognizes that the intelligence might have been forced to admit, through the concept of *chôra*, the unintelligible, the mystery of the being.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	8
1 DA QUESTÃO DA JUSTIÇA AO PROBLEMA DO CONHECIMENTO DO SER .....	16
1.1 O contexto ético-político do diálogo <i>República</i> .....	17
1.1.1 Canto introdutório ou primeiras delimitações acerca da justiça.....	18
1.1.2 As contradições entre o parecer e o ser e a construção racional da cidade.....	28
1.2 O conhecimento na sua relação com o ser, na seção final da <i>República</i> , V.....	41
1.2.1 A apresentação da teoria das formas inteligíveis.....	43
1.2.2 Ciência, ignorância e opinião e seus respectivos objetos.....	47
2 SENTIDOS DA SEÇÃO FINAL DA <i>REPÚBLICA</i> , V E O PROBLEMA DO NÃO-SER.....	60
2.1 O sentido ético-político da seção final da <i>República</i> , V.....	60
2.1.1 A imortalidade da alma e o problema da separação entre sensível e inteligível.....	65
2.1.2 O filósofo, a dialética e o conhecimento inteligível.....	71
2.2 O sentido epistemológico da seção final da <i>República</i> , V.....	75
2.2.1 O problema dos sentidos do verbo <i>εἶναι</i> .....	76
2.2.2 Ser, não-ser e a região intermediária do relativo.....	86
2.3 Aristóteles e o problema do não-ser em Platão.....	90
3 O CARÁTER APORÉTICO DO CONHECIMENTO DO SER NO <i>TIMEU</i> .....	98
3.1 O contexto do diálogo <i>Timeu</i> e sua relação com a <i>República</i> .....	98
3.2 <i>Timeu</i> e suas narrativas de origem.....	104
3.2.1 A primeira narrativa de origem e o problema do ser.....	104
3.2.2 A segunda narrativa de origem e a noção desconcertante de <i>χώρα</i> .....	108
3.3 O caráter insuperável da aporia no <i>Timeu</i> .....	118
CONCLUSÃO .....	120
REFERÊNCIAS.....	124

## INTRODUÇÃO

A *República* de Platão é um diálogo que se estrutura, nos seus dez livros, sobre a questão inicial - *o que é o agir com justiça?* - colocada pela personagem Sócrates. O diálogo, como sabemos, vai se construindo a partir do discurso das várias personagens, dos diferentes pontos de vista, até encontrar, na proposta socrática de construção de uma cidade, através de argumentos racionais, a possibilidade de ver, ali, a origem, a natureza e a capacidade de justiça para que os homens possam decidir se querem viver e organizar-se, segundo as descobertas dessa construção racional. Entretanto, uma outra questão colocada por Gláucon irá, decisivamente, mudar os rumos do diálogo: *é possível uma cidade como essa vir a ser?* Sócrates, muito zeloso da pintura que acabou de executar, defende que o modelo racional de cidade tem valor em si mesmo e não depende do vir a ser empírico ao qual estamos submetidos. Porém Sócrates, estranhamente, aceita a provocação de Gláucon e resolve demonstrar que através de uma mudança, uma única alteração, que não é fácil nem pequena, a cidade proposta seria possível: *os filósofos deveriam tornar-se governantes.*

A questão colocada por Gláucon obrigará Sócrates a fazer um longo desvio, que constitui os livros centrais da *República*, nos quais é apresentada a teoria das formas inteligíveis, a educação filosófica, a questão do *bem* transcendente, a divisão das duas linhas, tudo isso sendo arrematado com a bastante conhecida alegoria da caverna. Tal desvio cumpre a função de retroceder, das questões éticas e políticas que vinham sendo debatidas, aos seus antecedentes

epistemológicos e ontológicos. Ao pensarmos que, Historicamente, a Filosofia, que teve origem nos pré-socráticos, encontra a questão do conhecimento do *ser*, no poema de Parmênides para em seguida, desviar-se em direção aos problemas do agir humano e da melhor cidade, com Sócrates e os sofistas, podemos dizer que Platão está, assim, fazendo o caminho inverso desse percurso Histórico, ao recuar das questões éticas, iniciais, debatidas por Sócrates, para o problema do conhecimento do *ser*.

Nosso trabalho propõe-se a investigar os momentos iniciais do referido desvio, quando Sócrates, na seção final do livro V da *República*, tentará definir quem seria esse filósofo que deve governar a cidade sábia. Depois de apresentar a teoria das formas inteligíveis, Sócrates constrói uma situação na qual simula-se um debate com alguém que não é filósofo, mas um homem encantado com os espetáculos e audições. Na referida simulação, Sócrates estabelece três situações cognitivas – a *ciência*, a *ignorância* e a *opinião* – que se relacionam, diretamente, com três diferentes objetos – o *ser*, o *não-ser* e o *intermediário* – caracterizando-os de acordo com a capacidade cognitiva e com o tipo de saber que produzem.

Entretanto, há um problema filosófico fundamental na supramencionada simulação: ao construí-la, Platão parece, por um lado, manter-se fiel às injunções dos fragmentos de Parmênides quando afirma que o objeto da *ignorância não é* e, por isso mesmo, *é incognoscível*; por outro lado, ao estabelecer que a referência da *opinião*, simultaneamente, *é* e *não é*, intermediária entre o *ser* e o *não-ser* que participa de ambos, o filósofo Ateniense parece desafiar essas mesmas injunções de Parmênides. Ou seja, se o *não-ser* estabelecido por Platão é aquilo que *não é de modo algum*, como esse intermediário, objeto das conjecturas humanas, poderia participar dele?

Sócrates tem a intenção clara de fixar a diferença entre *ciência* e *opinião* e mostrar, paralelamente, que o filósofo aspira à *ciência*, enquanto os não filósofos vagueiam na *opinião*, pois não conhecem nada de firme. Ao retomarmos os fragmentos de Parmênides, tudo ocorre como se Platão, ao pretender estabelecer a via do conhecimento do *ser*, a via da *ciência*, tivesse também de determinar a via da *opinião*, a via da errância do *ser* e do *não-ser* e, em tal processo, de assentar as duas situações cognitivas, como se fosse tragado pela aporia do *não-ser*, na medida em que a via da errância leva os mortais, surdos e cegos, incapazes de decidir, a misturarem *ser* e *não-ser* como se fosse o mesmo e não o mesmo<sup>1</sup>. Ou seja, para Platão estabelecer uma diferença entre a *ciência* e a *opinião*, era necessário mostrar que havia uma diferença ontológica, na base, entre os seus objetos, entre o que *é* e o que *vem a ser* e para isso viu-se obrigado a tocar no tema do *não-ser*, ainda que não o tenha desenvolvido de maneira ampla.

É possível que Platão tenha herdado essa estrutura triádica, que ele apresenta na *República*, diretamente, de Parmênides, caso acreditemos que, nos fragmentos do Eleata, possamos encontrar três vias – da *verdade*, do *erro* e da *opinião* – e isso é sugerido por Aristóteles, quando diz que os platônicos se enredaram em problemas “antigos” (ἀρχαίως)<sup>2</sup>. Entretanto não trabalharemos com essa hipótese por três razões: primeiro, porque acreditamos, apoiando-nos em Gadamer<sup>3</sup>, que não é possível estabelecer, sem margem de dúvidas, as teses autênticas dos pré-socráticos a partir dos fragmentos que chegaram até nós; segundo, porque essa

---

<sup>1</sup> PARMÊNIDES. *Le Poème de Parménide* fragmento VI, 8 -9 In: AUBENQUE, Pierre. *Études sur Parménide*. Texte, traduction, essai critique par Denis O'Brien en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française. Paris: Vrin, 1987. Tome I. p. 25.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, N 2, 1089a2. Tradução nossa a partir do texto grego de Aristóteles publicado na edição brasileira da obra de Reale: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Saggio introduttivo, texto greco com traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale. Tradução para o português do texto italiano de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. Doravante citada, simplesmente, *Met.*, seguida de referência.

<sup>3</sup> A posição de Gadamer é que dado o caráter fragmentário das obras dos pré-socráticos que chegaram até nós, só seria possível termos acesso às teses desses pensadores através de Platão e Aristóteles. Ver, em especial o segundo capítulo, da obra: GADAMER, Hans-Georg. *El início de la filosofía occidental*. 2 ed., rev. y amp.. Trad. Joan Josep Mussarra. Buenos Aires: Paidós, 1999.

estrutura triádica, supostamente atribuída<sup>4</sup> a Parmênides, não encontra apoio na interpretação de Platão à tese do Eleata, na qual afirma *o todo ser um*<sup>5</sup>; por último, porque, mesmo que o autor dessa estrutura tivesse sido o Eleata, ela teria sido redimensionada ao ser incorporada pela hipótese das formas inteligíveis, hipótese essa de autoria incontestada de Platão.

É claro que, de certa forma, Platão herdou algo do referencial filosófico de Parmênides na medida em que as características atribuídas aos inteligíveis coincidem, amplamente, com as características do *ser* defendido pelo fundador da escola Eleata, porém é muito claro, também, que o Ateniense desejou, apesar de Parmênides, avançar, pensar o problema do conhecimento do *ser*, relacioná-lo com a experiência dos humanos, diante dos sensíveis errantes e, no extremo, estabelecer que o sensível é o modo de o *ser* mostrar-se aos homens. Ou seja, Platão tentou pensar o sensível no que esse tem de pensável, mesmo que para isso tivesse que, de certo modo, desafiar o λόγος do “venerável e temível”<sup>6</sup> Parmênides. E o fez sempre de maneira indireta.

Excetuando o diálogo *Parmênides*, no qual encontramos o jovem Sócrates, titubeando, tentando defender a frágil hipótese dos inteligíveis, a personagem Parmênides nunca mais se apresenta nos seus diálogos. No *Eutidemo*, onde surge, também, a temática do *não-ser*, é através de uma ridicularização dos sofistas contra suas teses abusivas que Platão toca, rapidamente, nesse tema. Mesmo na *República*, como iremos ver, Platão recoloca a discussão sobre o conhecimento do *ser*, a partir, como dissemos, do debate sobre a justiça no qual Sócrates ataca as imposturas de Trasímaco. Nos diálogos da sua última fase, Platão recorre às personagens

<sup>4</sup> Podemos encontrar uma defesa dessa hipótese na obra de PALMER, John A. **Plato's reception of Parmenides**. Oxford: Clarendon, 1999.

<sup>5</sup> PLATÃO. **Parmênides**, 128 a8 – b1. Texto estabelecido e anotado por John Burnet, Tradução, Apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC - Rio; São Paulo: Loyola, 2003. Doravante simplesmente **Parm.**, seguido de referência.

<sup>6</sup> PLATÃO. **Teeteto**, 183 e. Tradução nossa do texto grego ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ estabelecido in PLATONIS OPERA. Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt E. A. Duke...[et al.]. Tomus I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1995. (Oxford Classical Texts) Doravante simplesmente **Theaet.**, acompanhado da referência.

estrangeiras, desconhecidas, como é o caso do Estrangeiro de Eléia e de Timeu, para investir contra as teses de Parmênides, estabelecendo, no *Sofista* e no *Timeu*, que o *não-ser* não é, simplesmente, *o contrário do ser*, mas um ser em outro sentido. Vê-se que Platão buscou, ainda que relutantemente, discutir a excludente lógica eleata que, no limite, reduzia todas as coisas à unidade do *ser* que é.

Visamos, então, examinar o problema do *não-ser* no final do quinto livro da *República* (475 d1 – 480 a13), mostrando como, ali, persiste uma aporia não tematizada por Platão. Razão pela qual nosso trabalho também analisará o *Timeu* (47 e3 – 52 d4), por se tratar de um diálogo, como bem sinaliza Aristóteles, que apresenta uma relação privilegiada com a *República* e onde Platão retoma o problema do *não-ser*, através do conceito de *χώρα*, aprofundando esta aporia até os limites do pensável.

A partir desses dois trechos dos diálogos platônicos, a *República* (475 d1 – 480 a13) e o *Timeu* (47 e3 – 52 d4), nosso trabalho propõe-se a examinar o problema do *não-ser* que constitui um desafio à ontologia de Platão. Essa temática parece-nos, particularmente relevante, na medida em que esteve presente em boa parte da obra de Platão e encontra sua primeira tentativa de teorização na *República*, teorização que se amplia e se aprofunda no *Timeu*, diálogo da última fase dos seus escritos. O que não implica, necessariamente, uma leitura unitarista do pensamento platônico.

Ressalta-se, ainda, o fato de que a grande maioria dos comentadores que tratam, diretamente, do tema do *não-ser* na obra de Platão, detém-se no diálogo *Sofista* que, de fato, trata explicitamente do problema. Porém, não o esgota. Nesse sentido, a ligação entre a *República* e o *Timeu*, ainda que tenha sido sugerida por, pelo menos, dois intérpretes<sup>7</sup>, é uma via quase inexplorada que demanda maior elucidação no universo do complexo pensamento de Platão.

Nesse contexto, nosso estudo pretende mostrar que o diálogo *República* apresenta uma aporia incontornável na investigação do conhecimento do *ser*, ao deparar-se com a temática do *não-ser*. Sobre tal aporia, o diálogo *Timeu* lança uma nova luz, ao apresentar uma teorização plena do tema do *não-ser*, mesmo que sob o nome de  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ . A análise do texto oferece elementos para justificar a tese segundo a qual Platão inclui no núcleo do *ser*, enquanto totalidade do que *é*, além das formas inteligíveis, o *não-ser* como um *ser outro* do inteligível, reconhecendo que a inteligência é forçada a admitir a presença do ininteligível no coração do *ser*.

Nossa pesquisa está estruturada em três momentos. O primeiro capítulo apresenta e contextualiza o diálogo *República* e mostra como a questão inicial da justiça desdobra-se em vários debates que terminam por confluir em direção à passagem da seção final do livro V. Trata-se de esclarecer como a problemática do *agir correto* relaciona-se com a questão do conhecimento do *ser*. Em seguida, acompanharemos os vários momentos da seção final do livro

---

<sup>7</sup> Victor Brochard no seu ensaio, *El devenir en la filosofía de Platón*, a partir de uma interpretação de Zeller sobre o conceito de  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  e das interpretações de Aristóteles na *Física*, conclui que “em última análise, os termos matéria, indeterminado, mais e menos, grande e pequeno, diáde indefinida do pequeno e do grande, outro e não-ser são termos sinônimos”; sugere, assim, que há uma unidade profunda na obra de Platão, e que o *não-ser* seja outro nome para  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ . Crombie, no segundo volume de seu *An Examination*, no apêndice ao capítulo sobre a Teoria do conhecimento, diz “*to mê on* será aquellas [entidades] a las cuales no pertenece ningún predicado em absoluto. Este será algo así como el *jora* o espacio del *Timeo*, el substrato en que inhiere las propiedades, que no tiene propiedades por si mismo, y que no puede ser captado por la mente excepto por um razonamiento bastardo. Aristóteles nos dice (*Física* 192 a 6-16) que Platón llamaba a aquello en lo cual existen las propiedades *to mê on*”. Ou seja, ambos os autores, a partir de Aristóteles, sugerem uma ligação entre o *não-ser* e  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ , apesar de não terem desenvolvido o tema. BROCHARD, Victor. **Estudios sobre Sócrates e Platón**. 2ª. Edição. Tradução de León Ostrov. Buenos Aires: Losada, 1945. p. 98 (Col. Biblioteca Filosófica). CROMBIE, I. M. **Análises de las Doctrinas de Platón**. 02 Volumes, Tradução de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p.151.

V da *República*, analisando como surge, ali, a teoria das formas inteligíveis. Finalmente, apontaremos como essa teoria do conhecimento está, diretamente, associada ao problema do *ser* e do *não-ser*, quando se observa que as situações cognitivas da *ciência* e da *ignorância* encontram, em ambos, seus respectivos objetos.

O segundo capítulo examinará as conseqüências da discussão, apresentada na seção final do livro V da *República*. Em outras palavras, analisaremos o sentido ético-político dessa passagem segundo a perspectiva da investigação inicial sobre a justiça para, em seguida, verificarmos o sentido epistemológico da referida passagem. Por último, examinaremos o testemunho de Aristóteles, a respeito da aporia em torno do conceito de *não-ser* que os platônicos herdaram dos eleatas. A crítica aristotélica parece indicar, outrossim a existência de uma relação entre o conceito de *não-ser* e a noção de  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ , desenvolvida no diálogo *Timeu*.

Levando em consideração a crítica de Aristóteles, o terceiro capítulo analisará o diálogo *Timeu* contextualizando-o, aprofundando e explicitando o caráter aporético da noção de *não-ser*, que já estava presente na *República*; revelando que o resgate, no *Timeu*, das teses iniciais, discutidas na *República*, sugere uma relação *privilegiada* entre esses dois diálogos; examinando como surgem as duas narrativas de origem. A segunda, particularmente, apresentando um novo elemento -  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  - que sugere avanços na ontologia platônica, na medida em que tal realidade ao mesmo tempo em que fornece uma referência bastarda para o *não-ser*, modifica, fundamentalmente, o discurso platônico sobre o *ser*.

Concluindo nossas considerações introdutórias, cabe lembrar que ao investigarmos a obra platônica, devemos considerar que Platão *não* escreveu em prosa filosófica: ao contrário, suas obras são dramas filosóficos, diálogos que encenam a investigação filosófica. Sob o rótulo *diálogo platônico*, encontramos múltiplas vozes, dentre as quais, dificilmente, poderíamos escolher uma que representasse, com exclusividade, a voz do próprio Platão. O paradigma de

leitura que vê a personagem Sócrates como único porta-voz do pensamento platônico, tem, cada vez mais, mostrado-se insuficiente. O sentido de um diálogo platônico, na maioria dos casos resistente à univocidade, manifesta-se, para nós, no conjunto e na combinação dessa polifonia. Assim, ao lermos seus diálogos, devemos ter em mente que cada personagem, cada intervenção tem seu motivo profundo de ser e constitui essencialmente o conjunto da investigação dialogada.

## 1 DA QUESTÃO DA JUSTIÇA AO PROBLEMA DO CONHECIMENTO DO SER

Antes de focalizar o objeto de estudo deste primeiro capítulo, gostaríamos de tecer algumas considerações iniciais, acerca da *República* para que possamos, por um lado, conhecer as questões primeiras que orientam o diálogo e por outro, demarcar as personagens, a situação em que elas se encontram, as teses defendidas por essas personagens, a fim de compreender o contexto geral da construção investigativa do diálogo, bem como o sentido específico da seção final do livro V que nos propomos analisar.

A *República* é um dos mais importantes diálogos de Platão; possivelmente, o mais lido dentre eles. Seu nome vem da tradução latina de Cícero para o termo grego πολιτεία que procede diretamente de πόλις que quer dizer *cidade* nos seus dois principais sentidos: *lugar habitado e agrupamento de cidadãos*. Como derivado desse termo, conhecemos, por exemplo, o vocábulo πολίτης que pode ser usado como adjetivo, no sentido de *relativo à cidade* ou como substantivo, no sentido de *cidadão, membro da cidade*, assim como πολιτικός que pode querer dizer *do cidadão, relativo aos cidadãos, ou aquilo que concerne ao homem da cidade*, e ainda *da cidade ou afazeres ou conhecimentos que se referem à cidade*. Já o termo πολιτεία tem o sentido de *direitos, participações, medidas, modo de viver de um cidadão ou de uma cidade* podendo ser traduzido, em sentido mais amplo, como *tudo aquilo que diz respeito à πόλις*<sup>8</sup> e que de maneira usual é vertido por uma série de vocábulos tais como *forma de governo, regime político, administração, constituição*, termos esses que, de certo modo, se afastam do sentido originário de πόλις, ou seja, daquilo que a constitui, essencialmente.

---

<sup>8</sup> Tradução, sugerida por Watanabe, no seu artigo que teve uma forte influência em nossa interpretação do início do livro I da *República*. Ver WATANABE, Lygia. Sobre o envolvimento histórico do livro I da *República* de Platão In: BENOIT, Hector; FURNARI, Pedro Paulo A. (orgs.) *Ética e política no mundo antigo*. Campinas: Unicamp, IFCH, 2001, p. 282. (Coleção Idéias; 3)

## 1.1 O contexto ético-político do diálogo *República*

O diálogo *República* se passa no Pireu, porto que mantinha uma certa distância da “cidade alta” (ἄστυ)<sup>9</sup> de Atenas, que era um lugar de relações comerciais, reduto dos democratas, ambiente de passagem de estrangeiros e viajantes. Sócrates e Gláucon, irmão de Platão, tinham ido assistir a uma cerimônia, pela primeira vez ali realizada, possivelmente, em honra da deusa trácia Bendis. Ao retornarem a Atenas, são interpelados por Polemarco, filho do meteco Céfalo, Adimanto, também irmão de Platão e Nicérato, filho de general Nícias, para irem até a casa de Céfalo, ali mesmo, no Pireu.

Esta composição inicial da *República* é, particularmente, dramática, se lembrarmos que Polemarco e Nicérato foram julgados pelo grupo dos *Trinta Tiranos* e obrigados a beber cicuta e que Sócrates, como sabemos, ao se restabelecer a democracia ateniense, teve o mesmo destino. Em outros termos, de antemão podemos perceber que Platão leva a estes homens, que sofreram injustiças na πόλις da qual faziam parte, aos limites desta mesma πόλις, a um porto que recebia pessoas e influências estrangeiras, num dia em que se celebra um novo culto, importado da Trácia, à casa desse estrangeiro residente, para debaterem acerca do que é a justiça e, ao final, conceberem um novo projeto de πόλις que garantisse a prática da justiça entre os homens, utilizando-se de argumentos racionais.

---

<sup>9</sup> PLATÃO. *A República*, 327 b1. A tradução do texto grego de ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ é nossa e foi realizada, a partir do texto estabelecido por Burnet in **PLATONIS OPERA**. *Recognovit Breviqve Adnotatione Critica Instrvxit Ioannes Burnet*. Tomvs IV. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902-1954 (Oxford Classical Texts). Tal tradução apoiou-se diretamente na tradução para o inglês de BLOOM do mesmo texto in **PLATO. The Republic**. *Translated, with notes, an interpretative essay, and a new introduction by Allan Bloom*. USA: Basic Books, 1991. Doravante abreviada **Rep.**, seguida de referência.

### 1.1.1 Canto introdutório ou primeiras delimitações acerca da justiça

Ao entrarem na casa de Polemarco, encontram, entre outros, Lísias e Eutidemo, irmãos de Polemarco, Trasímaco, célebre sofista e Céfalo, pai de Polemarco. O colóquio tem início entre Sócrates e o ancião Céfalo que, neste momento, prepara-se para fazer um sacrifício à deusa Bendis. Céfalo afirma que com a velhice, à proporção que se vão consumindo “os prazeres relativos ao corpo” (κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναί)<sup>10</sup>, crescem os “desejos e prazeres relativos ao discurso” (τοὺς λόγους ἐπιθυμῖαι τε καὶ ἡδοναί)<sup>11</sup>. Sócrates mostra-se interessado na sabedoria dos mais velhos, questiona se a serenidade de Céfalo, diante da velhice, deve-se ao seu “caráter” (τὸν τρόπον)<sup>12</sup> ou ao fato de possuir “muitos bens” (τὸ πολλήν οὐσίαν)<sup>13</sup>, como a riqueza, por exemplo. Céfalo contrapõe que, ao homem digno, talvez, seja difícil suportar a velhice, na pobreza; mas ao indigno, a riqueza não traria nenhuma consolação. Sócrates, então, pergunta a Céfalo: “qual o maior bem supões” (τί μέγιστον οἶει ἀγαθόν)<sup>14</sup> ter usufruído pela posse de muitas coisas?

Céfalo argumenta, então, que, aos homens que estão chegando ao final da vida, começam a pesar aquelas “narrativas” (μῦθοι)<sup>15</sup>, com relação ao Hades, segundo as quais todo aquele que, nesta vida, for injusto deverá, no pós-morte ser penalizado. Desta forma, diz Céfalo, a posse de riquezas favorece muito, o homem comedido. Nessa perspectiva, a riqueza é um *bem*

<sup>10</sup> *Rep.*, 328 d3.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 328 d4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 329 e3.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 329 e4.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 330 d2. Como observou Maura Iglésias “toda a obra platônica poderia ser vista como a pesquisa sobre o que é o bem, e que essa pesquisa é mesmo uma das razões da profunda unidade da obra platônica.” Deste modo, a questão *o que é o bem?* presente nas investigações dialogadas de Platão é, digamos assim, uma pergunta norteadora que mostra sua motivação primordial ético-política. Ver IGLÉSIAS, Maura. A noção do bem em Platão como uma variável em função da noção de dialética. Caderno de Atas da Anpof: Primeira Reunião da *Sociedade Brasileira de Platonistas*. Suplemento ao *Boletim do CPA*, Campinas, Número 10, agosto/setembro de 2000. p. 37-45.

<sup>15</sup> *Rep.*, 330 d7.

para que se possa não enganar alguém, nem mentir, nem ficar devendo, quer sacrifícios aos deuses, quer dinheiro aos homens.

Sócrates intervém e resgata a questão da justiça<sup>16</sup>, trazendo-a para a dimensão da πόλις: a “prática da justiça” (τὴν δικαιοσύνην)<sup>17</sup> poderia ser reduzida, simplesmente, a *falar a verdade e devolver o que se recebeu de alguém?* Sócrates exemplifica: se alguém recebesse uma arma de um amigo, em perfeito juízo, e esse, depois de enlouquecer, a reclamasse, como poderíamos devolvê-la ou mesmo lhe dizer a verdade? Sócrates conclui que *nem sempre* falar a verdade e devolver o que foi dado é, exatamente, justo e Céfalo tem que concordar, que esse comportamento não é um “padrão” (ἔπος)<sup>18</sup> do agir com justiça. Deixando a cena para realizar a homenagem à deusa trácia, Céfalo entrega a discussão ao seu filho e herdeiro Polemarco.

Nesse contexto religioso, Sócrates questiona a concepção de justiça que está subjacente à postura devota do respeitável e rico ancião Céfalo que cultivava valores estrangeiros, nas fronteiras do solo ateniense. A priori, Sócrates subtrai, no seu exame do que é a justiça, o seu contexto religioso para colocá-lo em relação ao que é comunitário por excelência, a πόλις. O que não significa que o contexto religioso seja secundário ou menos importante para ele, pois através do mito de Er o referido contexto mítico retornará, re-significado é claro, na cena final do diálogo. Porém a aludida situação introdutória é a *porta de entrada* para investigar se a

---

<sup>16</sup> Sócrates substitui o termo δίκη, utilizado por Céfalo, por δικαιοσύνη. O primeiro tem um sentido mais amplo de *costume, uso, maneira de agir, bom costume, ordem, lei, direito, julgamento, justiça, ação judiciária, consequência da ação, penalidade*, enquanto o segundo tem o sentido de *justiça, sentimentos de justiça, caráter do que é justo, prática da justiça*. Ver termos δικαιοσύνη e ΔΙ΄ΚΗ In: LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **Greek-English Lexicon**. 6. ed. rev. and aug. New York: Harper and Brothers, 1880. p. 383. Doravante somente **Lexicon**, seguido do verbete e da página. Não devemos esquecer que, na acepção socrática (**Rep.**, 352 d6), o termo carrega o sentido de *boa conduta, integridade*, ou melhor, *a maneira que se deve viver*. Watanabe (*Op. cit.*, p. 279) sugere que δίκη é a justiça tradicional, mitológica, coletiva, enquanto a δικαιοσύνη é a prática da justiça pelos homens. Sobre os vários sentidos do termo, consultar também o livro V da *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. Podemos pensar que se Aristóteles, na sua *Nicomaquea*, constata e critica a imprecisão desse termo nos seus múltiplos sentidos e usos, em relação a Platão, temos que pensar que estes múltiplos sentidos são, justamente, a condição necessária para investigá-los através do *diálogo*. Na perspectiva platônica, a investigação filosófica parte dessas múltiplas e contraditórias faces da justiça para unidade inteligível que subjaz a tal multiplicidade e supera essas mesmas contradições.

<sup>17</sup> **Rep.**, 331 c2.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 331 d2.

concepção de Céfalo que fundamenta a sua prática de comerciante correto — falar a verdade e devolver o que foi dado — pode servir de “marco” (ὄρος)<sup>19</sup> para toda ação justa, tendo como referência última a comunidade dos homens, isto é, a πόλις, na perspectiva de que a cidade é o local que simboliza a situação de conflito entre o interesse de cada homem e a vida comunitária, o privado e o público.

Para recusar os limites do padrão que Céfalo propõe, Sócrates lança mão de um argumento que se refere diretamente à sua competência enquanto comerciante e produtor de armas<sup>20</sup>. Nesse contexto, a sua concepção de justiça não poderia aplicar-se a sua própria atividade comercial, que se resume a fornecer armas aos homens, sem saber, nem mesmo querer saber, se o homem ao qual ele fornece uma arma, é um homem prudente ou um miserável, tomado pela loucura<sup>21</sup>. Em outros termos, Sócrates demonstra que Céfalo prioriza a atividade comercial, auferir lucros, em vez de preocupar-se com o agir correto. Ao refutar as idéias de Céfalo sobre o assunto, esta regra de *agir com justiça*, defendida por Céfalo, Sócrates, além de expor a ignorância flagrante do competente e respeitável comerciante, inaugura a questão referencial — o que é agir com justiça? — da longa investigação dialogada da *República*, em busca de um padrão ético<sup>22</sup> consistente que pudesse orientar os homens.

Em seguida, Polemarco, “o herdeiro do argumento” (ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος)<sup>23</sup>, tenta justificar a concepção de seu pai, para isso apoiando-se na autoridade dos poetas ao afirmar que, tal como diz Simónides, “o justo é restituir o que é devido a cada um”

<sup>19</sup> Algumas outras traduções possíveis para o termo ὄρος seriam *limite, marco, delimitação, fronteira, regra*; nos escritos de Aristóteles, o termo começa a ganhar o sentido de *definição, proposição*. (Cf. **Lexicon**, ὄρος, p. 1127.)

<sup>20</sup> Ver contextualização histórica da personagem Céfalo, feita por WATANABE, *Op. cit.*, p. 284 e ss..

<sup>21</sup> É possível ver aqui uma ponta de ironia de Platão, com relação ao apoio dado por Céfalo, inclusive fornecendo armas ao partido democrático que, na época em que tomou o poder, cometeu o desatino de levar Sócrates a julgamento. Por outro lado, a refutação socrática parece criticar a atividade de comerciante que visa, exclusivamente, aos lucros, esquecendo daquilo que deveria ser próprio dos homens, ou seja, o exame de si e a busca da excelência.

<sup>22</sup> Como veremos mais à frente, na busca deste padrão ético, Sócrates encontrará o inteligível que será, ao mesmo tempo, referência da ciência dialética a que o filósofo aspira e que deveria ser a norma de todo agir humano.

<sup>23</sup> **Rep.**, 331 e1.

(τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι)<sup>24</sup>. Questionado por Sócrates, Polemarco revela que o significado dessa regra é que o justo é *fazer bem aos amigos e mal aos inimigos*<sup>25</sup>. Depois de aplicar sua arte maiêutica e levar Polemarco a admitir algumas inconsistências dessa interpretação, Sócrates questiona: amigos são “os que parecem” (τοὺς δοκοῦντας)<sup>26</sup> ser amigos para cada um ou “aqueles que são” (τοὺς ὄντας)<sup>27</sup> e “não parecem” (μὴ δοκῶσι)<sup>28</sup>? Polemarco admite que, normalmente, julgamos amigos aqueles que parecem. Sócrates mostra, então, que é próprio dos homens “cometerem erros” (ἀμαρτάνουσι)<sup>29</sup> e enganarem-se, ao julgar as coisas pelas *aparências* e não pelo que elas *são*<sup>30</sup>. Quando isto ocorre, a justiça tornar-se-á, justamente, o seu “contrário” (τοῦναντίον)<sup>31</sup>, isto é, fazer mal aos amigos e bem aos inimigos.

Porém Sócrates irá mais longe: a regra de justiça fornecida por Polemarco não se revela adequada em relação ao conceito de “excelência” (τὴν ἀρετὴν)<sup>32</sup>. Sócrates demonstra que se fizermos mal a um cavalo ou a um cão, ele tornar-se-á pior em relação à *excelência* que lhe é própria. Semelhantemente, fazer mal a qualquer homem, seja ele amigo ou inimigo, torna-lo-á pior em relação à *excelência* própria do ser humano. Nesse caso, esta é uma ação que caracteriza, mais apropriadamente, o homem injusto e não, como se pretendia, o justo. Como poderíamos chamar de ação justa aquela que torna os inimigos homens piores?

Sócrates mostra quão longe eles estão de compreender o que é a prática da justiça e que a regra proposta por Polemarco é insustentável, pois ela não pode ser comparada a um saber,

<sup>24</sup> **Rep.**, 331 e3 – e4.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 332 a9 e ss..

<sup>26</sup> *Ibid.*, 334 c1.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 334 c2. Veja-se aqui que é Sócrates que introduz a difícil relação entre o *ser* e o *parecer* que será amplamente explorada, contra o próprio Sócrates, por Gláucón e Adimanto no livro II da *República*.

<sup>28</sup> **Rep.**, 334 c2.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 334 c6.

<sup>30</sup> Note-se aqui a primeira sinalização socrática em direção às duas ordens distintas de realidades que produzem situações cognitivas diversas — *opinião* e *ciência* — que serão discutidas na passagem que iremos analisar no final do livro V.

<sup>31</sup> **Rep.**, 334 c8.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 335 b8 e ss..

como a medicina, nem leva em conta a possibilidade do erro que pertence à ação humana em geral. A questão do erro, associada à faculdade de o homem julgar pela aparência, isto é, fazer conjecturas, aponta para o domínio epistemológico que subjaz ao problema ético-político do agir com justiça, conforme será investigado nos livros centrais da *República*.

A inconsistência das definições defendidas por Céfalo e Polemarco prova que eles, apesar de serem homens reconhecidamente competentes nas suas artes, são ignorantes em relação ao tema da justiça. O erro deles, característica da maioria, conforme explicitou Sócrates na *Apologia*, é acreditar que “por laborarem sua arte corretamente, cada um deles julgava-se digno e o mais sábio nos assuntos maiores”<sup>33</sup>. O clima amigável desse início de diálogo, com interlocutores que, apenas, ignoravam seu desconhecimento, transformar-se-á em uma disputa acirrada, quando Sócrates terá que dialogar com Trasímaco, porta-voz do movimento sofista<sup>34</sup>, com sua firme pretensão de saber.

Eloqüente, Trasímaco mostra-se furioso, classificando a argumentação socrática de “tagarelice” (φλυαρία)<sup>35</sup>. Para facilitar a discussão, propõe que Sócrates responda e ele apresente as questões. Mas tal proposta não prospera: Trasímaco não sabe perguntar, nem se interessa por investigar qualquer questão, na medida em que é um *mestre* da linguagem que *sabe*, como ninguém, defender suas posições; Sócrates não sabe responder, ao contrário, diz *nada saber*, propondo-se sempre a investigar e por isso, nunca perdendo de vista a questão colocada. Muito embora Trasímaco desconfie da posição socrática, como uma espécie de fingimento, esta tensão

<sup>33</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 22 d6 – d8. “διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἡξίου καὶ τᾶλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι”. Tradução nossa do texto grego ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ estabelecido in PLATONIS OPERA. *Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt* E. A. Duke...[et al.]. Tomus I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1995. (Oxford Classical Texts). Doravante citado, simplesmente, **Apol.**, acompanhado da referência.

<sup>34</sup> Devemos advertir, de antemão, que, em relação ao nosso trabalho, não é importante saber se as teses atribuídas aos sofistas no diálogo de Platão são, também, historicamente defendidas pelos sofistas mesmos. Ou seja, para nossa investigação, é indiferente se o retrato que Platão faz desses mestres é fidedigno, pois o que interessa é que a sua investigação dialogada tem, como interlocutores, os sofistas dessa maneira em que se apresentam.

<sup>35</sup> **Rep.**, 336 b8.

entre os interlocutores mostra a dificuldade, tal qual o urso e a baleia, de se estabelecer um terreno comum para o diálogo, entre a posição filosófica e a posição sofística. Como disse Monique Dixsaut: “o diálogo de Sócrates com um sofista coloca, então, inicialmente, a questão da possibilidade de um confronto entre dois usos diferentes do discurso, decorrente de duas concepções, radicalmente, diferentes do que é o saber”<sup>36</sup>.

Até o final do livro I da *República*, encontraremos uma situação que expõe este duplo registro: por um lado, Sócrates, o discurso filosófico, tenta marcar o domínio da filosofia, no qual o diálogo é uma investigação através do *logos*<sup>37</sup>, uma busca do conhecimento, na sua relação com o *ser*; por outro lado, Trasímaco, o discurso sofístico, sugerindo que o diálogo é uma disputa de posições e interesses e assim determina, antes, o *domínio das relações entre os homens*, não comunicando, talvez, nada sobre o *ser*.

Sócrates adverte o sofista: se ele e Polemarco cometeram “algum erro no exame dos argumentos” (τι ἔξαμαρτάνομεν ἐν τῇ τῶν λόγων σκέψει)<sup>38</sup>, esse erro foi involuntário. Curiosamente, já na sua primeira e, aparentemente trivial, participação na discussão com o sofista, Sócrates aponta o cerne da discórdia entre discurso filosófico e o discurso sofístico. Se houve qualquer *erro*, ainda que involuntário, é porque Sócrates acredita que a investigação percorre, necessariamente, um caminho de busca da verdade. Ao que parece, esta concepção filosófica do saber, da investigação e do discurso são bem diferentes das propostas ético-pragmáticas dos sofistas, conforme encontramos nos diálogos de Platão<sup>39</sup>. Esses mestres do saber

<sup>36</sup> “Le dialogue de Socrate avec un sophiste pose donc d’abord la question de la possibilité d’une rencontre entre deux usages différents du discours, découlant de deux conceptions radicalement différentes de ce que c’est que savoir” In: DIXSAUT, Monique. **Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon**. Paris: Vrin, 2001. p. 22 (Bibliothèque D’Histoire de la Philosophie)

<sup>37</sup> O termo *diálogo* deriva de δια-λέγω, isto é, literalmente através da fala, o que sugere um certo compartilhamento do *logos*, da *razão*, do *argumento*, da *palavra falada*.

<sup>38</sup> *Rep.*, 336 e2 - e3.

<sup>39</sup> Ver, sobretudo, os diálogos *Eutidemo* e *Sofista* de Platão.

e da linguagem exploravam as teses de Parmênides<sup>40</sup> para extrair, a partir da impossibilidade de pensar o *não-ser*, a impossibilidade de pensar o erro e a contradição. Para eles, *falsidade e verdade* não pertencem ao domínio do discurso, na medida em que todas as falas são válidas, pois refletem, em última instância, o ponto de vista e o interesse particular de quem fala<sup>41</sup>. Dessa forma, tal como uma disputa, que o discurso mais forte vença o mais fraco.

Trasímaco, em seguida, defende a tese de que “o justo” (τὸ δίκαιον)<sup>42</sup> é “a conveniência do mais forte” (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)<sup>43</sup>. Ou seja, como nas cidades existem leis democráticas, tirânicas e aristocráticas, tais leis foram estabelecidas de acordo com a conveniência dos seus governantes. Logo, o justo é o vantajoso para tais governantes, que são os homens superiores. O raciocínio é que, se as normas são estabelecidas pelas leis e essas últimas são formuladas pelos que exercem o poder tendo como interesse primário a sua própria conservação, o justo não é outra coisa senão a *vantagem do mais forte*.

Sócrates que, como de costume quer saber o significado das palavras, na situação da fala, quer saber se ele compreendeu o que disse Trasímaco. Questiona, mais uma vez: tais

---

<sup>40</sup> A tese em questão de uma certa aliança entre os sofistas e as teses de Parmênides, é sugerida pelo Estrangeiro de Eléia no diálogo *Sofista*, porém não sabemos a quem Platão se dirige naquele diálogo.

<sup>41</sup> Dois clássicos exemplos de semelhante postura são Protágoras e Górgias. O primeiro defendia que o *homem era medida de todas as coisas* (Cf. *Theaet.*, 152 a2 - a4) e o segundo via o discurso como grande soberano que, com o menor e invisível corpo, executa as ações mais divinas (Cf. GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, 8). Em todo caso, é possível ver o movimento sofista como uma recusa à discussão sobre a possibilidade do *conhecimento* e de sua relação com o *ser*, conforme foi estabelecido por Platão, e mesmo como uma alternativa à própria filosofia. O sofista demonstra ter uma confiança ilimitada no poder da palavra, sustentando que aquilo que *é*, é o que *pode ser dito*, a fala não deve ter a pretensão de atingir o *ser*, antes, ela o constitui. O mestre da linguagem defende, então, que o *ser* não é outra coisa senão um efeito do discurso, uma produção da palavra. Entretanto, este posicionamento está muito longe da opção de Platão no contexto de seus diálogos. Nesses, o fundador da Academia não só criticou a postura dos sofistas como considerou fundamental mostrar esta posição como uma *impostura* e encarou, ainda, a tarefa de destituir-la de qualquer validade como essencial para construir sua própria filosofia. Em outros termos, para nossa investigação, é fundamental compreender que Platão, ao se opor às teses dos sofistas, precisou desenvolver os fundamentos das condições de possibilidade do discurso e do conhecimento do *ser*. Ver CASSIN, Bárbara. *Ensaio Sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão; transliteração do grego e revisão técnica e filosófica Maura Iglesias. São Paulo: Siciliano, 1990.

<sup>42</sup> *Rep.*, 338 c1.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 338 c2. Outras traduções possíveis para κρείττονος seriam o *superior*, o *melhor* e o *maior*. (Cf. *Lexicon*, κρείσσων, p. 882.)

“governantes” (ἄρχοντες)<sup>44</sup> são “infalíveis” (ἀναμάρτητοι)<sup>45</sup> ou ao contrário, são capazes de cometer erros nessas cidades? Trasímaco consente em que os governantes sejam falíveis. Ora, ao concordar com Sócrates, o sofista encontra-se enredado em dificuldades, pois foi capturado pelo registro filosófico do discurso: ao *errar*, posto que o governante é *falível*, o justo torna-se seu “contrário” (τοῦναντίον)<sup>46</sup>, ou seja, faz “o que não é conveniente” (τὸ μὴ συμφέρον)<sup>47</sup> ao governante. Donde Sócrates conclui: *nem todas* as ações dos governantes são sempre justas<sup>48</sup>.

O eloqüente sofista percebe que caiu em contradição e tenta reestruturar a defesa de sua tese ao argumentar que chamamos de médico, não aquele que se enganou quanto ao doente, mas ao contrário, chamamos de médico ou de governante aquele que “jamais erra” (οὐδέποτε ἀμαρτάνει)<sup>49</sup>. Eis aqui, novamente, estabelecidas as diferenças entre o discurso filosófico e o discurso sofístico de modo inequívoco: a retórica, representada aqui por Trasímaco, não considera o erro como possibilidade de seu discurso. Ao encobrir certos aspectos, como no caso *os governantes erram*, o sofista transforma a complexidade do que está sendo analisado numa superfície plana própria para seus discursos retóricos. Ao invés de investigar a complexa questão do conhecimento e do erro, pertencentes as governantes e aos humanos de maneira geral, Trasímaco prefere declarar, abusivamente, que “o governante, enquanto é governante, não erra” (τὸν ἄρχοντα, καθ’ ὅσον ἄρχων ἐστίν, μὴ ἀμαρτάνειν)<sup>50</sup>. Por sua concepção de discurso, como expressão de interesses, e sua noção de diálogo como disputa, o sofista acredita que Sócrates quer “forçar” (βιάσασθαι)<sup>51</sup> para vencê-lo.

<sup>44</sup> **Rep.**, 339 c1.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 339 c1.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 339 d2.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 339 d2 – d3.

<sup>48</sup> Sócrates, ao apontar para a possibilidade do erro dos governantes, está querendo dizer que este tipo atividade não se baseia em nenhuma *ciência*, por isso é falível.

<sup>49</sup> **Rep.**, 340 e1.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 340 e8 – 341 a1.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 341 b1.

Sócrates tenta demonstrar que assim como a medicina e a equitação, nenhuma arte prescreve o que é vantajoso para si mesma. Ao contrário: quando o faz, visa à conveniência daquele a que se destina seu conhecimento, ou seja, o doente, o cavalo e no caso dos governantes, a conveniência dos seus subordinados, os súditos. Para ele, mesmo o pastor, com sua arte de pastoreio, se ele deixar de pensar no conforto das ovelhas e passar a considerar os seus prazeres e lucros, este pastor deixará de ser pastor, afastar-se-á de sua essência, tornar-se-á um “conviva” (δαιτυμόνα)<sup>52</sup>, ou talvez, “haverá de ser um anfitrião” (ἐστιάσεσθαι)<sup>53</sup> ou ainda um “homem de negócios” (χρηματιστήν)<sup>54</sup>.

Observamos que Sócrates traz, freqüentemente, desde a discussão com Polemarco, o tema das “artes” (τέχναι) para a sua argumentação com o objetivo de mostrar que, em situações cotidianas mais triviais como comprar um pote a um oleiro, ou ir consultar um médico, numa indisposição, consideramos como atributo fundamental o saber que pertence a tal arte. Por que descuidarmos deste atributo, quando tratamos de uma escolha política, de contratar um mestre para nossos filhos, ou ainda, quando discutimos que tipo de realidade é a justiça?

No entanto, o paradigma socrático das artes, que apela para a racionalidade do agir segundo o conhecimento, apresenta-se *insuficiente* para enfrentar Trasímaco, na sua argumentação. Irredutível, o sofista defende o ponto de vista de que não é razoável agir contra seus próprios interesses. Se a justiça é um “bem alheio” (ἀλλότριον ἀγαθόν)<sup>55</sup>, quando o homem age de acordo com a justiça é ingênuo, pois beneficia o outro. Assim, é que, no restante do

<sup>52</sup> **Rep.**, 345 c5.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 345 c6.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 345 d1. Importante notarmos que Sócrates parece analisar a realidade tendo em vista, sempre, a *essência* que a constitui: o pastor tem, por essência, a arte de cuidar de ovelhas.

<sup>55</sup> **Rep.**, 343 c3. Veja-se que, aqui, o sentido do termo justiça mudou completamente: se antes o sofista defendeu a noção de que o justo era a *positividade da lei* que poderia ser traduzida como *conveniência do mais forte*, a partir deste ponto, ele passa a utilizar o termo, no sentido deste sentimento *ingênuo* que possuem aqueles que pensam no *bem do outro*. Desse modo, é próprio da construção dialogada de Platão que estes vários sentidos do termo, no caso a justiça, entrem em choque e se digladiem nas suas ambigüidades inexoráveis e muitas vezes disfarçadas para, no final cairmos em aporia, ou chegar em alguma posição, ainda que provisória.

primeiro livro da *República*, veremos Trasímaco defender, o que é mais um desdobramento retórico de sua tese inicial, a idéia de que justo e injusto são convenções estabelecidas pela maioria e que, se examinarmos as sociedades, observamos que os injustos estão sempre numa situação melhor. O mais feliz dos homens, o tirano<sup>56</sup>, é, justamente, aquele que age levando em consideração apenas suas próprias conveniências e, também, vantagens, pois compreendeu que a injustiça, quando atinge um certo grau, é “mais vigorosa” (ἰσχυρότερον)<sup>57</sup>, “mais livre” (ἐλευθεριώτερον)<sup>58</sup> e “mais dominadora” (δεσποτικώτερον)<sup>59</sup> que a justiça. Esta seria, tão somente, uma convenção social que quer tornar-se padrão e que termina por limitar a própria possibilidade e capacidade humanas.

Sócrates contrapõe-se, afirmando que a injustiça tira a força do homem da cidade ou do exército, pois à medida que traz a “discórdia” (στασιάζειν)<sup>60</sup> e a “separação” (διαφέρεσθαι)<sup>61</sup>, “incapacita para fazer e agir de acordo consigo mesmo” (ἀδύνατον αὐτὸ ποιεῖν πράττειν μεθ’ αὐτοῦ)<sup>62</sup>. A psicologia que Sócrates desenvolverá no livro IV baseia-se neste princípio: ainda que haja divisões e tendências conflituosas na alma humana e mesmo que isto se mostre inexorável, só podemos nos referir a um “si mesmo” (αὐτός), se houver uma unidade mínima do conjunto. Sendo dessa maneira, mesmo entre os ladrões, há uma noção de justiça, pois se eles fossem totalmente injustos, seriam incapazes de atuar em conjunto. No final da discussão, Sócrates cai em aporia e admite que errou ao conduzir a

---

<sup>56</sup> Esta segunda argumentação de Trasímaco está mais próxima da tese de Cálicles da nostalgia heróica do mais forte, segundo a lei natural (φύσις), contra a violência da convenção (νόμος), instituída pelos mais fracos, tese esta desenvolvida no diálogo *Górgias*, ver 481 b6 e ss. Ver também VEGETTI, Mario. Antropologias da Pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. *Boletim do CPA*, Campinas, Ano VIII, Número 16. p. 9-26.

<sup>57</sup> *Rep.*, 344 c5.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 344 c5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 344 c5.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 352 a2.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 352 a2.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 352 a1 – a2.

discussão, quando defendeu a vantagem da justiça sobre a injustiça, sem saber antes o que é uma ou mesmo o que é a outra.

Este primeiro livro da *República* é aporético e por isso é colocado, por muitos comentadores, entre os diálogos socráticos. Sócrates não consegue refutar a desafiante tese de Trasímaco e o restante da construção dialogada, pelo menos até o livro IX, é uma tentativa de recusá-la, ainda que se apropriando de algumas de suas noções. O que se constata é que na sua resposta, Sócrates terá que fazer algumas concessões relativas à argumentação de Trasímaco: é preciso estabelecer uma antropologia complexa que dê conta destas várias tendências do ser humano. Sócrates, assim, mostrará que a ambição, o desejo de ter mais do que lhe cabe é uma tendência presente no ser humano, mas essa não é sua única inclinação e não representa a sua totalidade. Entretanto, antes de tratarmos desse tema, iremos ver como, no segundo livro, Gláucon e Adimanto resgatarão os argumentos de Trasímaco para darem continuidade à investigação, aprofundando-a.

### 1.1.2 As contradições entre o parecer e o ser e a construção racional da cidade

No segundo livro, Gláucon assume a discussão, impede Trasímaco de se retirar e convida Sócrates para o debate. Segundo Gláucon, há três *espécies*<sup>63</sup> de bens: a) aqueles que

---

<sup>63</sup> Nesta passagem da *República* (357 c5), surge, pela primeira vez, o termo εἶδος. Os termos εἶδος e ἰδέα são derivados do verbo ver-perceber-saber (Cf. *Lexicon*, εἶδος, ΕΙ'ΔΩ, p. 427 e 428) que podem ser traduzidos por vários sentidos tais como *aspecto, forma, idéia, espécie, maneira de fazer algo, traço, figura, imagem, visão, face*, entre outros. O problema é que Platão utilizou estes dois termos para se referir às realidades essenciais que, ainda que hipoteticamente, serviriam para balizar a decisão do que se deve fazer (ética), a situação de conhecimento (epistemologia) e a ordem do ser (ontologia). Porém o fundador da Academia não teve preocupação terminológica em fazer uma precisão dos termos por ele utilizados. Na passagem referida, o termo pode ser traduzido por *forma* ou *espécie* no sentido de um certo agrupamento de tipos de bens. Em todo caso, no seu uso mais específico, no contexto

apreciamos por si mesmos, como a alegria ou prazeres inofensivos com os quais nos deleitamos, somente, por possuí-los; b) aqueles de que gostamos, tanto por si mesmos quanto pelas suas conseqüências, tais como o pensamento, a vista e o ser saudável; c) aqueles a partir dos quais conseguimos alguns benefícios: os exercícios da ginástica, os tratamentos médicos e as outras atividades que nos proporcionam dinheiro e saúde, por exemplo. São penosos em si mesmos, embora desejáveis pelas suas conseqüências. Em qual dessas categorias de *bens*, pergunta Gláucon, devemos colocar a justiça?

Sócrates defende colocá-la “na mais bela” (ἐν τῷ καλλίστῳ)<sup>64</sup> das categorias, ou seja, entre os *bens* do segundo tipo, junto com as coisas que são apreciadas por elas mesmas e, também, por suas conseqüências. Porém Gláucon protesta: “não obstante, não é o que parece à maioria” (οὐ τοίνυν δοκεῖ, [ἐφῆ], τοῖς πολλοῖς)<sup>65</sup> que colocaria a justiça junto “da espécie cansativa” (τοῦ ἐπιπόνου εἶδους)<sup>66</sup>, que se pratica pelas recompensas e reputações que são obtidas “por meio da opinião” (διὰ δόξαν)<sup>67</sup>. Gláucon, que se mostra insatisfeito com o resultado da investigação, propõe que se examine o assunto, uma vez que deseja saber “o que é cada uma” (τί τ’ἔστιν ἐκάτερον)<sup>68</sup> destas realidades — justiça e injustiça — e qual a “capacidade” (δύναμιν)<sup>69</sup> “dela mesma” (αὐτὸ καθ’αὐτὸ)<sup>70</sup> “na alma” (ἐν τῇ ψυχῇ)<sup>71</sup> de quem a possui, desconsiderando suas recompensas e conseqüências. Para tanto, “retomará o argumento de

---

da teoria das formas, devemos levar em conta que Platão parece querer nos remeter a *algo que é visto* a partir das coisas que nos afetam os sentidos, diferente da noção de ver enquanto olhar (ὁράω). Assim justificam-se as traduções por *forma inteligível*, na medida em que, sutilmente, há algo além da simples visão, tal como uma intelecção. A tradução desses termos por *idéia* traz o inconveniente, numa leitura posterior a Descartes, de remeter a uma noção de representação enquanto objeto mental.

<sup>64</sup> **Rep.**, 358 a1.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 358 a4. Não traduzimos os colchetes. Podemos, desde já, perceber que toda a construção e as propostas de Platão na *República* são escandalosas, pois longe de acatar as concepções da maioria, afronta-as com base no que é mais racional. Este é vigor filosófico de Platão contra a opinião da maioria e contra a impostura das teses sofisticadas.

<sup>66</sup> **Rep.**, 358 a4 – a5.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 358 a5.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 358 b4 – b5.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 358 b5.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 358 b5.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 358 b5 – b6.

Trasímaco” (ἐπανανεώσομαι τὸν Θρασυμάχου λόγον)<sup>72</sup> segundo três momentos distintos: a) examinar que tipo de realidade é a justiça e qual a sua origem; b) mostrar que todos os que a praticam, o fazem contra a vontade, ou seja, consideram-na necessária, porém não um *bem*; c) constatar que é natural que as coisas sejam dessa maneira, pois a vida injusta é, no dizer da maioria, melhor do que a do justo.

Prosseguindo, diz Gláucon, fazer injustiça é um *bem*, enquanto sofrer injustiça é um *mal*, mas sofrer injustiça é um *mal maior* que o *bem* que há em realizá-la. Assim, os homens fazem “acordos entre eles” (συνθήκας αὐτῶν)<sup>73</sup>, nos quais consideram necessário não cometerem injustiças, nem serem vítimas delas, designando o justo e o injusto de acordo com as leis estabelecidas por esse pacto. A justiça é um “intermediário” (μεταξὺ)<sup>74</sup> entre aquilo que é melhor — fazer injustiças sem pagar penalidades — e aquilo que é pior — sofrer injustiças sem ser capaz de se vingar — sendo assim, a justiça não é nem mesmo um “bem” (ἀγαθόν)<sup>75</sup>, mas os homens que vivem sob as suas prescrições são honrados. Isto se deve ao fato da honra ser uma premiação por eles terem renunciado a cometerem injustiça livremente.

Para Gláucon, ao contrário de Sócrates, o parecer da maioria deve ser levado em consideração: a justiça não é um *bem* em si mesma, mas uma espécie de fardo que traz, como conseqüência, as recompensas e reputações, advindas da opinião da comunidade. Como observou Vegetti, o que está em jogo, aqui, é que a concepção de Gláucon tem o mesmo paradigma da posição de Trasímaco e baseia-se no pressuposto de que o homem tem como natureza profunda e imutável uma tendência de sempre *ter mais*, isto é, somos movidos por um impulso desmedido de

<sup>72</sup> *Rep.*, 358 b7 – c1.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 359 a3.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 359 a5. Curiosamente, essa noção de intermediário (μεταξὺ) será, amplamente, explorada por Sócrates, quando no livro V, mostrará que, inversamente, não é a justiça que é um intermediário, mas a *opinião* da maioria que errante, localiza-se entre a *ciência* e a *ignorância*.

<sup>75</sup> *Rep.*, 359 b1.

ter mais poder, glória e riqueza<sup>76</sup>. Ou seja, ao retomar o *logos* de Trasímaco, Gláucon assume uma *antropologia da pleonexia*, um padrão cultural da Grécia dos séculos V e IV, segundo a qual a tendência essencial e natural do homem é mover-se pela “ambição” (πλεονεξίαν)<sup>77</sup>, pelo *desejo de ter mais do que lhe é próprio*. Para demonstrar a validade destas teses e como ninguém é justo por sua livre vontade, o irmão de Platão, narra a conhecida história do pastor Gíges:

Ele era um pastor que trabalhava servindo ao então governante da Lídia. Devido a uma grande tempestade e um tremor de terra, fez-se uma grande abertura na terra onde ele estava pastoreando. Admirado ao ver tal acontecimento, desceu a fenda e lá viu, entre outras coisas maravilhosas que se contam em fábulas, um cavalo de bronze oco. Ele tinha pequenas portas e, espreitando através delas, viu, lá dentro, um cadáver, aparentemente maior do que o de um homem, que não tinha nada exceto um anel de ouro na mão. Rapidamente, o tirou e saiu. Quando os pastores se reuniram, como era hábito todos os meses, para comunicarem ao rei, as notícias do rebanho, Gíges também veio, usando o anel. Enquanto estava sentado com os outros, por acaso, virou o engaste do anel para ele, em direção ao lado interno da mão; quando fez isso, tornou-se invisível para os que estavam sentados com ele, os quais falavam dele como se ele tivesse ido embora. Admirou-se com o fato e, pegando no anel novamente, virou o engaste para o lado de fora e tornou-se visível. Pensando sobre o acontecido, ele examinou se anel tinha aquele poder e verificou que quando virava o engaste para dentro tornava-se invisível, e se, ao contrário, o virava para fora, ficava visível. Alerta a isto, arquitetou ser um dos mensageiros do rei. Uma vez chegando lá, cometeu adultério com a esposa do rei e, com o auxílio dela, atacou e matou o próprio rei. E assim, ele tomou o governo<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> VEGETTI, Mario. *Op. cit.*, 2003. Como já antecipamos, a resposta de Platão terá que levar em consideração a antropologia proposta por Trasímaco. Como sabemos, Platão irá mostrar que há uma parte do homem que, realmente, é regida por uma lei pleonéxica, porém essa parte não corresponde à totalidade do ser humano.

<sup>77</sup> *Rep.*, 359 c5.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 359 d2 – 360 b2.

εἶναι μὲν γὰρ αὐτὸν ποιμένα θητεύοντα παρὰ τῷ τότε Λυδίας ἄρχοντι, ὄμβρου δὲ πολλοῦ γενομένου καὶ σεισμῷ ῥαγῆναί τι τῆς γῆς καὶ γενέσθαι χάσμα κατὰ τὸν τόπον ἧ ἔνεμεν. ἰδόντα δὲ καὶ θαυμάσαντα καταβῆναι καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ ἃ μυθολογοῦσιν θαυμαστὰ καὶ ἵππον χαλκοῦν, κοῖλον, θυρίδας ἔχοντα, καθ' ἃς ἐγκύψαντα ἰδεῖν ἐνόντα νεκρὸν, ὡς φαίνεσθαι μείζω ἢ κατ' ἀνθρώπων, τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν οὐδέν, περὶ δὲ τῆ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον ὄν<τα> περιελόμενον ἐκβῆναι. συλλόγου δὲ γενομένου τοῖς ποιμέσιν εἰσώθOTOS, ἴν' ἐξαγγέλλοιεν κατὰ μῆνα τῷ βασιλεῖ τὰ περὶ τὰ ποιμνία, ἀφικέσθαι καὶ ἐκεῖνον ἔχοντα τὸν δακτύλιον· καθήμενον οὖν μετὰ τῶν ἄλλων τυχεῖν τὴν σφενδόνην τοῦ δακτύλιου περιαγαγόντα πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸ εἶσω τῆς χειρός, τούτου δὲ γενομένου ἀφανῆ αὐτὸν γενέσθαι τοῖς παρακαθημένοις, καὶ διαλέγεσθαι

Ao propor um mundo sem aparências, Gláucon quer mostrar que o homem tende, naturalmente, para a injustiça, quer dizer tende para satisfazer seus impulsos ambiciosos e, muitas vezes, secretos. Desse modo, protegido pela invisibilidade do anel, não teria de abster-se de tomar os bens alheios, invadir casas, unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar, fazer tudo como se fosse “igual aos deuses” (ἰσόθεον)<sup>79</sup>. O que significa que, na concepção de Gláucon, é o olhar do outro, através da convenção do que é justo, que induz o homem a uma certa moderação, ao agir segundo leis, supostamente, corretas. Ou melhor, é o temor generalizado de sofrer injustiças que faz os homens estabelecerem um pacto de não agressão concretizado através das normas convencionais da justiça. Dessa forma, o olhar do outro se torna regulador da ação justa.

Através da narrativa do pastor Giges, Gláucon quer contestar a noção edificante que Sócrates fizera alguns instantes antes, do pastor que deve cuidar de suas crias, pensando no melhor para elas. Para o irmão de Platão, ao contrário, o pastor, quando pode assumir seus desejos, esquece de sua função e revela com todas as cores a sua tendência profunda, naturalmente egoísta e ambiciosa.

Gláucon vai mais longe ao afirmar que, nas situações práticas da cidade, o *parecer* e o *ser* são coisas diferentes propondo uma certa inversão: que ao homem justo impute-se uma aparência de injusto e ao injusto, uma aparência de justo. Em outras palavras: tripudiar o homem

---

ὡς περὶ οἰχομένου. καὶ τὸν θαυμάζειν τε καὶ πάλιν ἐπιψηλαφῶντα τὸν δακτύλιον στρέψαι ἔξω τὴν σφενδόνην, καὶ στρέψαντα φανερὸν γενέσθαι. καὶ τοῦτο ἐννοήσαντα ἀποπειρᾶσθαι τοῦ δακτυλίου εἰ ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν, καὶ αὐτῷ οὕτω συμβαίνειν, στρέφοντι μὲν εἰσω τὴν σφενδόνην ἀδήλω γίγνεσθαι, ἔξω δὲ δήλω· αἰσθόμενον δὲ εὐθύς διαπράξασθαι τῶν ἀγγέλων γενέσθαι τῶν παρὰ τὸν βασιλέα, ἐλθόντα δὲ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μοιχεύσαντα, μετ' ἐκείνης ἐπιθέμενον τῷ βασιλεῖ ἀποκτεῖναι καὶ τὴν ἀρχὴν οὕτω κατασχεῖν.

<sup>79</sup> **Rep.**, 360 c3. Esta imagem do homem, enlouquecido pelos seus desejos, na busca por satisfazê-los, retornará, mais à frente, na *República*, quando Sócrates descrever a psicologia do homem tirânico no livro IX. A noção de um deus entre os mortais significa um homem que não está submetido a uma ordem *comum* própria dos humanos.

justo, queimar-lhe os olhos, fazendo-o sofrer todas espécies de injustiças, enquanto que ao injusto devemos dar-lhe a fama de justo, riquezas, honras e tudo que caberia ao justo. Deste modo, completa Gláucon, depois de tratá-los como se fossem seus contrários, devemos examinar cada um destes homens e perguntar qual deles é o “mais feliz” (εὐδαιμονέστερος)<sup>80</sup>.

A preocupação de Gláucon tem um caráter, totalmente, prático: ou a justiça é um *bem* em si mesmo e deve trazer realização e felicidade para os homens ou, ao contrário, ela depende de opiniões alheias ou de uma vida futura no Hades; caso em que ela não poderá levar os homens à felicidade no momento presente.

Adimanto irrompe, na cena, faz um longo discurso para aprofundar as teses de seu irmão Gláucon. Aponta, então, algumas contradições nas concepções dos sábios e poetas que defendem que a vida justa é preferível à injusta, observando que quando fazem tal defesa apóiam-se, exclusivamente, nos ganhos advindos da reputação e da aparência. Como defender a justiça baseando-se na *aparência* que muitas vezes não anda de mãos dadas com o *ser*?

“Se a aparência, como mostram os sábios, subjuga a verdade e é senhora da felicidade, devemos nos voltar totalmente para este lado” (ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ὅλως)<sup>81</sup>. Eis, aqui, no plano ético-político em que se inicia o diálogo *República*, a razão fundamental, como iremos constatar mais à frente, do longo desvio dos livros centrais desse diálogo que constitui a profunda investigação epistemológica acerca da *aparência* e de sua relação com o *ser*. A proposta filosófica de Sócrates tem a missão de inverter o sentido dessa proposição para que a verdade da ἐπιστήμη, isto é, a verdade da *ciência*<sup>82</sup> possa subjugar a falibilidade da *opinião*.

<sup>80</sup> *Rep.*, 361 d3.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 365 c1 – c3.

<sup>82</sup> Optamos pela tradução de *ciência* para o termo que possui o sentido de *saber*. Na verdade, Platão busca uma situação cognitiva infalível e sólida que denominou de ἐπιστήμη em oposição à situação comum da maioria dos

Adimanto desqualifica as histórias que justificam o louvor à justiça e a censura à injustiça, a partir das compensações futuras, advindas do Hades, bem como as penalidades que sofrem os injustos, quando são julgados no pós-morte. Consta uma certa inconsistência nesses discursos, os quais também supõem um certo comércio, através de sacrifícios e oferendas, apresentados aos deuses e que permitiriam, aos homens injustos, escaparem dessas punições, pelos seus atos de louvor. Que noção de justiça é esta na qual o homem pode barganhar com os deuses e escapar ileso dos efeitos de seus atos de injustiça?

Nessa perspectiva, Adimanto quer descobrir os efeitos da justiça e da injustiça na alma do homem, como deixa evidente na seguinte passagem:

Quanto ao que são cada uma em si e como agem por sua própria capacidade quando se encontram na alma do seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais, em poesia ou prosa, desenvolveu, adequadamente, por meio do argumento racional que uma é o maior mal que uma alma pode ter e a outra, a justiça, o maior bem<sup>83</sup>.

Para atender à demanda de Gláucon e Adimanto e também “socorrer” (ἐπικουρεῖν)<sup>84</sup> a justiça, Sócrates propõe pesquisar: o problema, porém, adverte, de antemão, é que tal “investigação” (ζήτημα)<sup>85</sup> “não é algo vulgar” (οὐ φαῦλον)<sup>86</sup>, mas antes uma tarefa para “aqueles que vêem agudamente” (ἀλλ’ ὄξυ βλέποντος)<sup>87</sup>. Devemos, antes, aceitar que há uma *analogia* entre o homem e a cidade e considerar que a cidade representa em *maior escala* o que acontece no próprio homem. Ao contemplar como vem a ser a cidade, “nos argumentos racionais”

---

humanos que chamou de δόξα. Mas não devemos esquecer que *ciência* em Platão é algo muito distante da noção corrente e contemporânea do termo.

<sup>83</sup> **Rep.**, 366 e5 – e9.

αὐτὸ δ' ἐκάτερον τῆ αὐτοῦ δυνάμει  
τί δρᾷ, τῆ τοῦ ἔχοντος ψυχῆ ἐνόν, καὶ λαμβάνον θεοῦς τε  
καὶ ἀνθρώπους, οὐδεις πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίῳ  
λόγοις ἐπεξῆλθεν ἰκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν  
ὅσα ἴσχει ψυχῆ ἐν αὐτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 368 c3.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 368 c7.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 368 c8.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 368 c8.

(λόγω)<sup>88</sup>, e ver como, ali, surgem a justiça e a injustiça, poderemos transpor, a partir da analogia estabelecida, o que foi investigado acerca da cidade para o seu interior e, por último, examinar os efeitos que elas produzem na alma de quem a possui, isto é, “poderemos examinar a semelhança do maior na forma<sup>89</sup> do menor” (τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττωνος ἰδέα ἐπισκοποῦντες)<sup>90</sup>.

Estabelecida tal analogia, Sócrates propõe que nos apoiemos no “princípio” (ἀρχὴν)<sup>91</sup> para fundar a cidade, segundo o qual cada um de nós “não é auto-suficiente” (οὐκ αὐτάρκης)<sup>92</sup>, mas abundante de carências. Assim, são nossas “necessidades” (χρεία)<sup>93</sup> que irão, na realidade e desde o início, fazer a cidade. A necessidade primeira e maior que recai sobre nós é a carência de “alimento” (τροφῆς)<sup>94</sup>, seguida pela falta de “habitação” (οἰκήσεως)<sup>95</sup> e de “vestimenta” (ἔσθητος)<sup>96</sup>. De acordo com as diferenças entre os humanos, alguns poucos homens que fundarão esta cidade vão se dedicar cada um a uma certa atividade, objetivando aperfeiçoarem-se nas suas técnicas e proverem a comunidade como um todo. Certamente, haverá necessidade de mais homens nesse pequeno agrupamento, responsáveis pelas ferramentas, criações de animais, assim como comerciantes e artesões de outros utensílios necessários. Tudo isto tem, por finalidade, tornar a referida cidade, algo essencial, simples, mínimo, são, comedido e verdadeiro. Entretanto, Adimanto reage e indaga se estão, por acaso, realizando uma “cidade de porcos” (ὑῶν πόλιν)<sup>97</sup>?

<sup>88</sup> **Rep.**, 369 a6. O pressuposto de que podemos acompanhar, nas palavras, o que acontece na realidade, tem, como fundamento, a noção, platônica por excelência, de que as palavras são imagens das realidades e enquanto tais podem ser investigadas. Entretanto, devemos ressaltar que o tema da imagem guarda uma limitação, porque não se deve confundir a imagem com o próprio objeto.

<sup>89</sup> Aqui surge o termo ἰδέα que traduzimos por *forma*; ver nota [63].

<sup>90</sup> **Rep.**, 369 a2 – a3.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 369 b7.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 369 b6.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 369 c10.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 369 d1.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 369 d4.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 369 d4.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 372 d4.

Sócrates compreende a crítica de Adimanto, que não poderia aceitar essa forma de vida simples, privada da cultura e das artes, carente da honra e do prestígio militar, ou seja, primitiva em relação à aristocracia ateniense. Nessa perspectiva, Sócrates aceita examinar como vem a ser uma “cidade de luxo” (τρυφῶσαν πόλιν)<sup>98</sup> que satisfaça ao paradigma defendido por Trasímaco, Gláucon e Adimanto, que se fundamenta numa *antropologia pleonéxica*. Sócrates substitui a cidade verdadeira e sã por uma comunidade “inflamada” (φλεγμαίνουσαν)<sup>99</sup>, excitada por uma multidão de profissionais responsáveis por todo tipo de pinturas e bordados, tais como cabeleireiros, cozinheiros, cortesãs, dançarinas, pedagogos, dramaturgos, dentre outros. Em seguida, para satisfazer à “aquisição ilimitada de riquezas” (χρημάτων κτήσιν ἄπειρον)<sup>100</sup> e à alimentação de toda esta grande população, faz-se necessário um exército, como garantia para invadir as terras vizinhas e para a segurança do conjunto.

Dessa forma, a cidade cresce e, para fazê-lo ordenadamente, Sócrates descreve, detalhadamente, no restante do livro II e também no livro III, como serão educados os guardiães da cidade e as crianças em geral. Torna-se primordial *disciplinar* a poesia e os poetas como principal meio de educar os homens. Os pilares básicos da educação inicial, como, aliás, o são da educação tradicional da Grécia do século V, são a ginástica e a música<sup>101</sup>. No livro IV, depois de

<sup>98</sup> *Rep.*, 372 e3.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 372 e8.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 373 d9 – d10.

<sup>101</sup> Sócrates recomenda a educação habitual da sua época — música para alma e ginástica para o corpo — mostrando que elas, quando aplicadas nessa ordem, desenvolvem, na verdade, dois aspectos da própria alma. A música, enquanto arte das *musas* em geral, dirigida ao elemento filosófico, tem como finalidade desenvolver nele boa disposição e equilíbrio por meio da palavra, da harmonia e do ritmo. A ginástica desenvolve a coragem natural e a desejada disposição do elemento irascível. Porém Sócrates adverte que essas duas artes não devem ser administradas isoladamente, pois o excesso da música pode tornar o homem amolecido, assim como o excesso da ginástica pode tornar o homem bruto e colérico. Desse modo, ele pondera na *República* (411e4 - 412a2): “Para estas duas faces da alma, a irascível e a filosófica, ao que parece, eu diria que algum deus concedeu duas artes aos seres humanos, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, exceto de maneira suplementar, mas para aquelas faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra, até encontrar um grau próprio de tensão e relaxamento.” (Ἐπὶ δὲ δὴ δύο οὐτε τούτω, ὡς ἔοικε, δύο τέχνη θεὸν ἕγωγ’ ἂν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικὴν τε καὶ

regulamentar outros aspectos da vida comunitária, Sócrates estabelece que a cidade concebida em palavras, deve ser o mais próximo possível da unidade, de forma que a felicidade do conjunto não seja ameaçada em função do privilégio de qualquer uma das suas partes. Dessa forma, a cidade, enquanto unidade diferenciada, deve ser estruturada, respeitando-se uma certa hierarquia.

Resumindo, Sócrates e Gláucon chegam à conclusão de que se a cidade, realizada em palavras, é perfeita, deve então possuir as quatro principais virtudes: é “sábua” (σοφή)<sup>102</sup>, pois governada por guardiães, entregues à atividade racional; “corajosa” (ἀνδρεία)<sup>103</sup>, pelos seus guerreiros, dispostos a defendê-la; “moderada” (σώφρων)<sup>104</sup>, por uma harmonia entre as três classes que concordam em determinar aquilo que deve ser feito, em estrita obediência ao que foi definido; finalmente, a cidade é “justa” (δικαία)<sup>105</sup> pelo princípio que orientou toda a sua elaboração, isto é, cada uma destas três classes — governantes, guerreiros e artesãos, agricultores e comerciantes — devem exercer sua própria função, aquela para qual foi dotada pela natureza e não se imiscuir nas funções das outras classes.

Continuando o livro IV, Sócrates desenvolve uma psicologia complexa que possa dar conta tanto da sua noção de justiça quanto das propostas de uma antropologia *pleonéxica*, elaborada por seus interlocutores. É preciso examinar: o que foi observado, nas *letras grandes*, quando se construiu a cidade em palavras, se aplica às *letras pequenas* que correspondem à alma humana? As noções de *conflito* e do *princípio da não contradição* apresentam-se como ponto de partida para uma teoria da alma segundo a qual, de acordo como o que foi contemplado na

---

γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοισιν συναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιειμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.)

<sup>102</sup> **Rep.**, 427 e10.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 427 e10.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 427 e10.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 427 e11; a definição da justiça é colocada na **Rep.**, 433 a3 – a6.

cidade, o homem possui três tendências distintas — a racional, a irascível e a apetitiva — que estabelecem uma relação constante, isto é, uma espécie de interação dinâmica.

No indivíduo, a justiça consiste em que cada *aspecto*<sup>106</sup> da alma execute a tarefa para a qual é designado segundo sua própria natureza, tal como ocorre no âmbito da cidade. A educação é útil para garantir o desenvolvimento dessas aptidões, a distribuição das competências e deveres de cada elemento para, em seguida, estabelecer uma forma de organização da alma. A razão, como sede das deliberações e única capaz de defender a totalidade do indivíduo, por sua função unificadora, deve, por isso, governar os homens com auxílio do elemento irascível, com seu ardor e sua coragem. Esses dois elementos, como dissemos, educados com música e ginástica, devem cuidar do elemento apetitivo na sua busca desmedida e frenética pela satisfação dos desejos. Vejamos, agora, como Sócrates conclui acerca da justiça:

Em verdade a justiça é, ao que tudo indica, algo que não rege os afazeres exteriores do homem, mas os seus afazeres interiores, aquilo que verdadeiramente concerne a ele e seus pertences. Ele não deixa que qualquer das partes da alma se preocupe com afazeres alheios nem interfira uma nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de arranjar a si mesmo, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três partes, exatamente como se fossem três notas numa escala harmônica, o mais baixo, o mais alto e o intermédio. E se houver outras partes de permeio, ele deve ligá-los a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa. Então, e só então, ele age, se ele age de algum modo, com relação à aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares. Em todas essas determinadas ações, ele acredita e chama de justa e bela a ação que mantenha e ajude a produzir estes hábitos e apelidando de sabedoria o conhecimento que supervisiona esse tipo de ação; enquanto que acredita e nomeia de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e de falta de conhecimento a opinião que supervisiona tal ação<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Para designar essas diferentes *tendências* da alma, Platão utiliza os termos γεινή e εἶδη. O primeiro, γεινή, poderia ser traduzido por *origem, gênero, raça, descendência, classe, família, tribo*, entre outros; o segundo, εἶδη, conforme já vimos, seria melhor traduzido por *forma, aspecto, figura, espécie*. A questão que se impõe é: em que medida esses elementos são múltiplos e independentes ou, ao contrário, uma unidade com múltiplos aspectos? Esta é uma questão que demanda uma investigação detalhada. No momento, podemos dizer que com relação à alma, estes *aspectos*, supostamente, não poderiam quebrar a unidade da alma, quer dizer, no extremo, este modelo tripartido é uma *metáfora*, isto é, a alma é uma unidade que funciona *como se* tivesse três partes. Ver **Rep.**, 435 b5 e ss..

<sup>107</sup> **Rep.**, 443 c9 – 444 a2. Τὸ δὲ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη

A justiça é algo do domínio íntimo do homem, é a maneira dele se organizar estabelecendo, aos três elementos da alma, restrições às suas tarefas segundo as suas aptidões naturais. A justiça é um auto-ordenamento harmônico. Desse modo, tal conceito refere-se, apenas, ao campo de ação dos homens e à relação entre eles, de maneira *secundária*. A injustiça, ao contrário, é uma espécie de desordem na alma, uma desarmonia do conjunto, por privilégio parcial de algum elemento da alma, em detrimento do todo. É uma sublevação de uma parte contra o todo, uma desagregação da unidade frágil e precária da alma do homem, constituída por seus três diferentes elementos.

Após examinar a justiça e sua relação com a saúde, demonstrando que vale a pena possuí-la por ela mesma, tanto pelo ordenamento psíquico que proporciona, quanto pelos demais efeitos que produz tais como unidade, harmonia, ordenamento, Sócrates apresenta a proposta de examinar, entre o final do livro IV e o início do livro V, as quatro principais formas *degeneradas* de cidades e seus respectivos tipos de homens. Mas essa investigação será adiada, até o início do livro VIII, por uma interrupção no debate, feito por Polemarco que, juntamente com outros, exige que se detalhe a questão da “comunhão” (κοινὰ) das mulheres e das crianças, a qual tinha sido

---

ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἑάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὲ πράττειν ἤδη, εἴαν τι πράττη ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἔξιν σφῶζε τε καὶ συναπεργάζεται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτη τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἀδικον δὲ πρᾶξιν ἢ ἂν αἰεὶ ταύτην λύη, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτη αὐ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

mencionada, anteriormente<sup>108</sup>, mas não devidamente desenvolvida. Inicialmente, diante do mal-estar dos interlocutores, Sócrates faz uma pequena digressão para justificar estranhas propostas, tais como a educação das mulheres, junto aos homens, a comunhão de mulheres e filhos e educação das crianças, assumida pela cidade. Entretanto, pouco a pouco, diante de propostas tão pouco comuns, chega-se ao impasse maior, a terceira e maior onda<sup>109</sup>: saber se este estado justo, tal como concebido por argumentos racionais, é realizável<sup>110</sup>. Os interlocutores de Sócrates querem saber se existe alguma conexão entre o que foi construído pela razão e o *vir a ser* ao qual estamos submetidos.

Sócrates pondera que toda investigação dialogada, até então foi realizada com o intuito de examinar, racionalmente, a natureza da justiça e da injustiça, ou seja, construiu-se um *paradigma* para responder o que seria a justiça na cidade e no homem e o que seria o seu oposto. Aliás, Sócrates defende a idéia de que a natureza determinou que as palavras tenham maior aderência à verdade do que as ações. Nessa perspectiva, não haveria por que demonstrar que a cidade, tal como foi desenvolvida, seria possível de *vir a ser*. No entanto, Sócrates aceita o desafio proposto pelos seus interlocutores e anuncia a condição para que seja possível à aludida cidade, *vir a ser* - uma única, embora polêmica, modificação: *fazer do filósofo um governante*. Tem início, então, uma segunda e bem mais longa digressão que constitui os livros centrais da *República*. Depois dessa contextualização, passaremos a apresentar o trecho que é objeto de nossa investigação, encontrado na seção final do livro V da *República*.

---

<sup>108</sup> **Rep.**, 423 e4 – 424 a2.

<sup>109</sup> As três vagas que são superadas ainda no livro V (449 a – 473 e) são a educação das mulheres, a comunhão das gerações de filhos e, por último, a possibilidade desta cidade, criada em palavras, *vir a ser*.

<sup>110</sup> **Rep.**, 471 c4 e ss..

## 1.2 O conhecimento na sua relação com o ser, na seção final da *República*, V

Como antecipamos, a passagem que iremos analisar é introduzida após a célebre proposta de que a cidade, construída em palavras, seria “possível vir a ser” (δυνατὴ γίγνεσθαι)<sup>111</sup> se, e somente se, os filósofos se tornassem governantes ou os que governam as cidades se dedicassem à filosofia<sup>112</sup>. Sem esta alteração, diz Sócrates, não haverá trégua para os males nas cidades nem mesmo para o gênero humano. Mas Sócrates sabe o quanto essa proposta é “totalmente paradoxal” (πολὺ παρὰ δόξαν)<sup>113</sup>, porque contradiz a opinião da maioria sobre os filósofos. Gláucon adverte que, contra o escândalo de tal proposta, é necessário se “defender com argumentos racionais” (ἀμυνῆ τῷ λόγῳ)<sup>114</sup>.

Em sua defesa, Sócrates “distinguirá os filósofos” (διορίσασθαι [πρὸς αὐτοὺς] τοὺς φιλοσόφους)<sup>115</sup> definindo-os como homens desejosos da totalidade da sabedoria, insaciáveis de saber, que se aproximam, com prazer, de todos os tipos de aprendizado. Com base nessa delimitação socrática, Gláucon pondera que haverá muitos homens deste tipo, a exemplo dos amantes de espetáculos e de audições que andam pelas cidades, tendo prazer por toda parte. Sócrates é obrigado a admitir que a sua definição de filósofo é insuficiente; é necessário aprofundar a discussão e determinar algo mais específico que caracterize e justifique o filósofo, como o único apto para governar a cidade. A discussão que teve origem nos problemas ético-políticos precisa ser enraizada na epistemologia e essa última, na própria ontologia.

<sup>111</sup> *Rep.*, 472 b1.

<sup>112</sup> Podemos ver aqui um duplo sentido no texto platônico, pois, conforme a analogia estabelecida entre a cidade e o homem, o que está sendo examinado serve tanto para a cidade quanto para o homem. Assim, o homem ao entregar o domínio de si à parte inteligente, estaria tornando possível esta organização que está sendo proposta à cidade. Mais à frente, no final do livro IX, Sócrates abre mão da realização da cidade exterior, mostrando que toda a discussão teve, no extremo, por finalidade estabelecer um paradigma para quem souber aproveitá-lo.

<sup>113</sup> *Rep.*, 473 e4.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 474 a3.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 474 b5 – b6. Não traduzimos os colchetes.

Neste contexto, Sócrates terá que discorrer sobre os filósofos, diferenciando-os daqueles que a eles se assemelham, mas que na verdade não são filósofos. Eis então a questão, curiosamente, a mesma do início do diálogo *Sofista*<sup>116</sup>: saber quem são, realmente, os filósofos. Como diferenciar o filósofo dos diversos homens que erram pelas cidades, em busca de espetáculos e audições e que parecem filósofos?

A resposta socrática, que vai até o final do livro V, é desenvolvida em dois momentos: no primeiro, bastante breve, apresenta a teoria das formas inteligíveis e mostra, através dela, como o filósofo se diferencia dos homens semelhantes aos filósofos; no segundo, bem mais longo, constrói um debate fictício, uma simulação, com um destes homens semelhantes ao filósofo, um amante de espetáculo e de audição, estabelecendo três situações cognitivas com seus respectivos objetos, que servem, no final, para discriminar *ciência e opinião*. Vejamos os dois momentos da investigação, proposta por Sócrates.

---

<sup>116</sup> Platão. *Sofista*, 216 c1 e ss. Tradução nossa do texto grego ΣΟΦΙΣΤΗΣ estabelecido in PLATONIS OPERA. Recognoverunt Brevisque Adnotatione Critica Instruxerunt E. A. Duke...[et al.]. Tomus I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1995. (Oxford Classical Texts) Tal tradução apoiou-se diretamente na tradução para o francês PLATON. *Le Sophiste*. Traduction inédite, introduction et notes par Nestor-Luis Cordero. Paris: Flammarion, 1993. Doravante simplesmente **Soph.**, acompanhado da referência.

### 1.2.1 A apresentação da teoria das formas inteligíveis

Tem início, então, o núcleo do desvio essencial que constitui os livros centrais da *República*, digressão esta que, como já afirmamos, vai das questões ético-políticas aos fundamentos epistemológicos do agir com justiça. Quer dizer, subjacente à tese do filósofo-governante, como iremos ver, encontra-se o problema do conhecimento que Sócrates, desde o primeiro livro, tenta colocar em discussão para investigar o que é a justiça. Sócrates apresentará, nesse primeiro momento, a teoria das formas inteligíveis, como argumento capaz de elucidar o que ele entende por *filósofo*, que deve governar a cidade justa, como também de justificar a diferença entre o filósofo e os que parecem filósofos. Acompanhemos o início da investigação e a apresentação da teoria das formas:

[...] Nós haveremos de dizer que todos estes homens e outros que se dedicarem a aprender tais coisas e artes menores são filósofos?

De modo algum, disse eu [Sócrates], mas semelhantes aos filósofos.

E quais, disse ele [Gláucón], são aqueles que tu chamas verdadeiros?

Aqueles que são amigos do espetáculo da verdade, respondi.

Corretamente, disse ele, mas o que queres dizer com isto?

Este ponto não seria fácil explicar a um outro, mas creio que tu irás concordar nele.

Qual?

Desde que o belo é contrário ao feio, eles são dois.

Como não?

Então uma vez que são dois, cada um dos dois é uno<sup>117</sup>?

Isso.

E a respeito do justo e do injusto, do bom e do mal e de todas as formas (τῶν εἰδῶν), em relação ao mesmo argumento: por um lado, cada uma é (εἶναι) ela mesma una (ἓν), por outro através da comunicação com as ações, corpos e umas com as outras, elas mostram-se, por todo lado, de modo que cada uma parece (φαίνεσθαι) então muitas (πολλά)<sup>118</sup>.

O tema das formas inteligíveis não é um assunto “fácil” (ῥάδιος), mas Sócrates procura desenvolvê-lo<sup>119</sup>. A partir de duas realidades que se opõem — o belo e o feio — mostra a necessidade de que cada uma dessas realidades seja em si mesma, una. Porque, se as encontrássemos, em si mesmas, associadas uma à outra, correriam o risco de perder sua própria identidade, junto com o seu oposto, pois uma corromperia a outra.<sup>120</sup> Com base nessa

<sup>117</sup> Traduzimos o termo ἓν aqui por *uno* para ressaltar mais fortemente a noção de unidade que, em seguida, é colocada em oposição à πολλά. Porém pode-se traduzir o termo pelo numeral cardinal *um*.

<sup>118</sup> **Rep.**, 475 d8 – 476 a7. Os termos gregos em parêntesis e os colchetes são nossos.  
τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιούτων τινῶν  
μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν;  
Οὐδαμῶς, εἶπον, ἀλλ' ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις.  
Τοὺς δὲ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις;  
Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας.  
Καὶ τοῦτο μὲν γ', ἔφη, ὀρθῶς· ἀλλὰ πῶς αὐτὸ λέγεις;  
Οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, ῥαδίως πρὸς γε ἄλλον ἢ σὲ δὲ οἴμ  
αἰόμολογήσειν μοι τὸ τοιόνδε.  
Τὸ ποῖον;  
Ἐπειδὴ ἐστὶν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτῶ εἶναι.  
Πῶς δ' οὐ;  
Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον;  
Καὶ τοῦτο.  
Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ κ  
αὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὁ αὐτὸς  
λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων κ  
αὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ  
πανταχοῦ φανταζόμενα πολλά φαίνεσθαι· ἕκαστον.

<sup>119</sup> Diferente da construção do diálogo *Fédon* (99 d4 - 100 a8) na qual a teoria das formas inteligíveis surge como uma hipótese (ὑποθέμενος, 100 a3) para dar conta dos fenômenos, na *República*, essa teoria é apresentada sem delongas. Ver sobre o assunto o excelente artigo de CHERNISS, Harold. The philosophical economy of the theory of ideas *In*: ALLEN, R.E.. **Studies in Plato's metaphysics**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967. p. 1-12.

<sup>120</sup> O tema de que haveria uma unidade dos contrários nas coisas sensíveis, mas quando são analisados em si mesmos os contrários não podem se comunicar, pois são corruptíveis um pelo outro, já fora desenvolvido desde o diálogo *Fédon* (103 b2 – b5). Nesse diálogo, Sócrates observa que “o que se disse, no início, foi que uma coisa contrária vem a ser, a partir da coisa contrária, porém, neste momento, o que se diz é que o contrário, em si, não poderia vir a ser do seu contrário em si, em nós ou na sua natureza.” (“τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ

argumentação, Sócrates aplica o mesmo raciocínio às demais formas inteligíveis, afirmando que as formas contrárias se revelam associadas, apenas, nas realidades sensíveis. Demonstra que a forma inteligível “é” (εἶναι) em si mesma “una” (ἓν), mas quando ela é associada a outras formas, ações e corpos, quando aparece em toda parte e se faz conhecer, ela “parece” (φαίνεσθαι) “muitas” (πολλά).

Nesse trecho, está colocada, pela primeira vez na obra de Platão, explicitamente, a temática da “comunhão das formas inteligíveis” (τῆ τῶν ἀλλήλων κοινωνία). Muito embora o aludido tema seja desenvolvido, plenamente, no diálogo *Sofista*<sup>121</sup>, aqui ele surge de maneira inequívoca e procura esclarecer, ao lado da comunicação com ações e corpos, como se produz a multiplicidade visível, a partir da unidade inteligível. Por exemplo, a forma inteligível do belo é, em si mesma, *una*, mas quando entra em comunhão com ações, corpos e com as outras formas inteligíveis, ela produz os múltiplos exemplares belos que encontramos por toda parte, fazendo-se ver, através deles.

Temos, então, uma dupla oposição: por um lado, entre o que é (εἶναι) e o que *parece* (φαίνεσθαι); por outro, entre o *uno* (ἓν) e o *múltiplo* (πολλά). Através da teoria das formas inteligíveis, Sócrates propõe elucidar a problemática do conhecimento do ser, inserida na contraditória relação entre o *parecer* e o *ser*, apresentada desde o segundo livro por Gláucôn e Adimanto e que remete, na estrutura conceitual de Platão, à relação entre o sensível e o

---

ἐναντίον πρᾶγμα γίνεσθαι, νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῶ ἐναντίον οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει.”) Ver PLATÃO. *Fédon*, 103 b2 – b5. Tradução nossa do texto grego estabelecido in PLATONIS OPERA. Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt E. A. Duke...[et al.]. Tomus I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1995. (Oxford Classical Texts). Doravante citado, simplesmente, **Phaid.**, acompanhado da referência.

<sup>121</sup> Ver **Soph.**, 254 b7. No diálogo *Fédon* (100 d6), Sócrates utiliza o termo *κοινωνία* para descrever a participação das coisas belas, na forma do belo, mas a noção de que é possível uma comunicação entre as formas de modo que elas se combinem, surge, de modo explícito, pela primeira vez nesta passagem da *República*. No entanto, Ross, ao afirmar que tentaram ver algo anacrônico nessa passagem da *República*, defende que a referida temática da comunhão entre as formas tinha sido antecipada desde o *Fédon* (104 d5 e ss.), quando Sócrates sugere que a forma do três participa também da imparidade. Ver **Phaid.**, 100 d6 e 104 d5 e ss.; ver ROSS, David. **Teoría de las ideas de Platon**. 4. ed. Trad. José Luis Díez Arias. Madrid: Cátedra, 1997. p. 55.

inteligível. A teoria das formas inteligíveis, em última instância, pretende superar a antinomia fundamental entre o *uno* e o *múltiplo*. Podemos dizer, neste primeiro momento, que a multiplicidade é uma aparição, uma mostração, uma espécie de refração da unidade daquilo que é, em si mesmo, inteligível.

No tocante à teorização das formas inteligíveis é preciso ter clareza em relação a dois pontos. O primeiro é que apesar de haver uma oposição entre a forma inteligível, na sua unidade, e suas múltiplas aparições, o conjunto “das formas inteligíveis” (τῶν εἰδῶν), formado por estas unidades inteligíveis, estabelece, ele mesmo, uma *multiplicidade originária* de princípios. Sendo assim há, originariamente, no campo do inteligível, uma *unidade* e uma *multiplicidade* simultâneas. O segundo ponto é que devemos ter cuidado com o termo “parecer” (φαίνεσθαι) que não tem, aqui, uma conotação de *falsidade*, como tentou imprimir uma certa leitura dos diálogos platônicos: o parecer é, antes, o modo com que a forma inteligível pode comunicar-se e mostrar-se.

Baseado nesta distinção entre os múltiplos que se mostram e a unidade da forma inteligível que subjaz a tal aparição, Sócrates “separa” (διαίρω)<sup>122</sup> os amantes dos espetáculos, amantes das artes e os homens de ação em geral, de um lado; do outro, os verdadeiros filósofos. Os homens, em geral, “acreditam nas coisas belas” (καλὰ μὲν πράγματα νομίζων)<sup>123</sup>, mas não crêem no “belo em si” (αὐτὸ κάλλος)<sup>124</sup> nem são capazes de seguir um guia, no caminho deste “conhecimento” (τὴν γνῶσιν)<sup>125</sup>; vivem como se estivessem sonhando, pois sonhar, diz Sócrates, é acreditar, desperto ou dormindo, que o “semelhante” (τὸ ὅμοιον)<sup>126</sup> a algo não é um

<sup>122</sup> **Rep.**, 476 a9. Observe-se que o movimento de discriminação realizado pela razão, separa o que foi aglutinado como resultado da comunhão da forma inteligível com as ações, corpos e com as outras formas.

<sup>123</sup> **Rep.**, 476 c2.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 476 c2.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 476 c3.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 476 c6.

semelhante, mas o próprio algo “com o qual se parece” (ὃ ἕοικεν)<sup>127</sup>. O filósofo, ao contrário, é aquele que pode ver o belo tanto nele mesmo quanto nas coisas que são “participantes” (τὰ μετέχοντα)<sup>128</sup>, sem confundir, jamais, as coisas semelhantes com o próprio belo, nem o belo com as coisas. As coisas são, apenas, imagens daquilo que é verdadeiramente. Podemos dizer que, enquanto o filósofo se preocupa com o *ser* que se manifesta na multiplicidade das coisas sensíveis, os que se parecem filósofos confundem essas mesmas coisas com o *ser* e, deste modo, ignoram a profundidade da relação que as coisas têm com o que é verdadeiramente.

Com base nesse primeiro momento do trecho estudado, concluímos: para Sócrates, enquanto o filósofo *conhece* porque tem acesso a este conjunto de formas originárias, percebendo a sua unidade essencial, mesmo sabendo que esta unidade se mostra através dos muitos sensíveis; os amantes de espetáculos e de audições *opinam*, pois vivem como em sonho e confundem esses dois planos, ou melhor, desconhecem os dois planos e tomam os *múltiplos que vemos* por aquilo que é verdadeiramente.

### 1.2.2 Ciência, ignorância e opinião e seus respectivos objetos

O “pensamento” (τήν διάνοιαν)<sup>129</sup> do filósofo é “conhecimento” (γνώμην)<sup>130</sup>, pois ele sabe a diferença entre *parecer* e *ser*, enquanto o dos outros é “opinião” (δόξαν)<sup>131</sup>, visto que eles desconhecem essa mesma diferença. Em seguida, iniciando o segundo momento da

<sup>127</sup> **Rep.**, 476 c7.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 476 d2.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 476 d5.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 476 d5.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 476 d6.

discussão, Sócrates pede que Gláucon se coloque na posição de um destes que amam espetáculo e que responda por ele, para tanto apresentando as seguintes situações cognitivas, nas suas relações com o *ser*<sup>132</sup>.

[...] aquele que conhece, conhece algo ou nada? [pergunta Sócrates]

[...] conhece algo [Diz Gláucon].

Algo que é ou que não é?

Que é; pois como o que não é tornar-se-ia algo conhecido?

Portanto, temos suficientemente estabelecido que, mesmo se observado de vários modos, o que é completamente é completamente cognoscível, e o que não é de nenhuma maneira e por toda parte é não-cognoscível.

Nós estamos, suficientemente, seguros.

Seja. Mas se, de certa maneira, se manifestasse algo que carregasse ser e não-ser, não ficaria ele como um intermediário entre o que é, genuinamente, e o que não é de maneira nenhuma?

Intermediário, certamente.

Visto que o conhecimento é sobre o que é, e o desconhecimento, como é necessário, é sobre o que não é, em relação a este intermediário, devemos procurar algo intermediário entre o desconhecimento e a ciência, se alcançarmos algo que é deste tipo?”<sup>133</sup>

<sup>132</sup> A tradução do εἶναι nos seus aspectos verbais e nas suas formas nominais é, muitas vezes, problemática. De todo modo, traduzimos εἶναι, ἐστίν, τό ὄν, τά ὄντα por “ser”, “é”, “o que é”, “os que são” e outras formas que guardem os vários sentidos do verbo para serem explicitados no contexto do próprio diálogo e não por uma tradução “interpretativa”, que fornece o significado do verbo de antemão, tal como traduzir por “existe”, “verdadeiro”, “é o caso”, entre outras opções. Esperamos que nossa posição fique clara, ao longo da segunda parte, na qual tocaremos no atual problema dos *sentidos* do verbo grego εἶναι, mostrando o sentido que, para nós, emerge do trecho analisado da *República*.

<sup>133</sup> **Rep.**, 476 e7 – 477 b1. [...] ὁ γινώσκων γινώσκει τί ἢ οὐδέν;  
[...] ὅτι γινώσκει τί.  
Πότερον ὄν ἢ οὐκ ὄν;  
Ὅν· πῶς γάρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖη;  
Ἰκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῆ σκοποῖμεν,  
ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ  
μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον;  
Ἰκανώτατα.  
Εἰεν· εἰ δὲ δὴ τί οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ  
μεταξὺ ἂν κείτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτῆ μηδαμῆ ὄντος;  
Μεταξύ.

Sócrates estabelece uma relação primária e direta entre a situação cognitiva e a realidade a que se refere, isto é, a sua referência ou o seu objeto. O “conhecer” (γιγνώσκει) exige “algo” (τί), algo que “é” (ὄν), de maneira que aquilo que “é completamente” (τὸ παντελῶς ὄν) é “completamente cognoscível” (παντελῶς γνωστόν)<sup>134</sup>. Em contraposição, o que “não é” (μὴ ὄν) não pode tornar-se “conhecido” (γνωσθείη), logo de “nenhuma maneira e por toda parte” (μηδαμῆ πάντη) é “não-cognoscível” (ἄγνωστον). Através da personagem Sócrates, Platão parece, até aqui, estar de acordo com as teses defendidas por Parmênides, que estabelecem que o caminho do *ser* é a via do conhecimento e da verdade, enquanto o outro, o do *não-ser*, é de todo modo inexequível, pois não pode ser dito nem mesmo conhecido. Porém, continua Sócrates, se a algo pertencer “ser e não ser” (εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), este algo estaria numa posição intermediária entre o que é puro *ser* e o que *não é* de modo nenhum, *ser*.

O “conhecimento” (γνώσις), diz ele, apóia-se<sup>135</sup> “sobre o que é” (ἐπὶ τῷ ὄντι) e a “ignorância” (ἀγνωσία) “sobre o que não é” (ἐπὶ μὴ ὄντι). Resta investigar qual a situação cognitiva que se encontra *entre* o “desconhecimento” (ἄγνοια) e a “ciência” (ἐπιστήμη) e depois identificar qual é a sua referência, isto é, o objeto dessa situação cognitiva intermediária. Se for razoável associar esta segunda parte do texto à apresentação da teoria das formas inteligíveis, podemos dizer que a forma inteligível, aquilo que *é*, pode ser conhecida pela *ciência*, enquanto, paralelamente, podemos supor que aquilo que *não é*, ignora-se. Restaria, então, descobrir algo intermediário que se refere a uma situação cognitiva também intermediária. Qual

---

Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνώσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης  
ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτων μεταξὺ τι καὶ ζητητέον  
ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον;

<sup>134</sup> Vemos, aqui, um certo movimento de aprofundamento dos problemas filosóficos que vão do plano *ético* para o *epistemológico* e este último, como fica claro nesta última passagem citada, exige a discussão no plano *ontológico*.

<sup>135</sup> Platão utiliza a preposição ἐπί que, junto ao locativo, resulta no sentido de *em cima de*, *sobre*, *no qual* entre outros, sentidos estes próximos da noção de apoio, algo que suporta e com o qual se tem contato. (Cf. *Lexicon*, 'ΕΠΙ', p. 541 e ss..)

seria esta realidade que *é* e, também, *não é*? Qual o sentido desta proposição ambivalente e de tal modo contraditória?

Antes de avançar na investigação, Sócrates percebe que é necessário, primeiramente, compreender o que é “capacidade” (δύναμις)<sup>136</sup> para, em seguida, verificar se a *ciência* e a *opinião* pertencem a uma mesma classe de capacidades. Estabelece, então, que as “capacidades são uma certa classe de seres” (δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶ ὄντων)<sup>137</sup> através dos quais temos o poder de fazer algo. Por exemplo, a vista e o ouvido são capacidades que têm poderes diferentes, pois produzem efeitos, realizam-se, diferentemente. Assim, no que se refere às capacidades, Sócrates propõe examinar aquilo sobre o que ela é e se realiza, completando-se, através do seu efeito<sup>138</sup>. Quer dizer, a capacidade caracteriza-se “apenas, sobre o que ela é e pelo que ela produz” (μόνον...ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται)<sup>139</sup>.

Ao investigar a δόξα, enquanto capacidade distinta do conhecimento que permite aos homens, opinar, julgar e decidir, Sócrates revela que sua referência, provavelmente, é algo *distinto* do objeto da ciência e produz um efeito também distinto. Na passagem completa, vejamos a continuação do debate e como ressurge a temática do *ser*:

Agora, ó melhor dos homens, voltemos. A ciência é algum tipo de capacidade ou em qual gênero ela é colocada?

Nesta, disse ele [Gláucou], a mais robusta de todas as capacidades.

E sobre a opinião? Ela pertence às capacidades ou devemos colocá-la em qualquer outra forma<sup>140</sup>?

<sup>136</sup> Numa passagem anterior traduzimos δύναμις por *capacidade*, porém, dependendo do contexto, tem o sentido de *potência, poder, força, habilidade, influência e faculdade*. (Cf. *Lexicon*, δύναμις, p. 402.) Talvez seja interessante mantermos a tradução por *capacidade* para nos distanciarmos, em Platão, do sentido técnico atribuído por Aristóteles, de *potência* em oposição à noção de *ato*.

<sup>137</sup> *Rep.*, 477 c1.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 477 d1 [...] δυνάμεως δ’ εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται [...]

<sup>139</sup> *Ibid.*, 477 d1.

<sup>140</sup> Nesta situação Platão utiliza o termo εἶδος no sentido de *espécie* e não no sentido de *forma inteligível* o que vem confirmar uma certa despreocupação no tocante ao uso preciso dos termos por parte do filósofo ateniense.

De modo algum, pois a capacidade que nos faz capazes de opinar, não é outra coisa senão a opinião.

Mas há pouco concordaste em que a ciência e a opinião não são o mesmo.

Como, disse ele, poderia alguém que possui inteligência colocar como o mesmo o que não comete erros e o que comete?

Belo, disse eu, nós concordamos em que se tornou visível que a opinião é diferente da ciência.

Diferente.

Desde que cada uma é capaz de algo diferente, são elas, então, naturalmente, em relação a coisas diferentes? [isto é, tem objetos diferentes]

Necessariamente.

A ciência refere-se ao que é, conhecendo o que ele é e o que lhe pertence.

Sim.

Enquanto a opinião, nós dissemos, opina.

Sim

A mesma coisa que a ciência conhece? Pode ser cognoscível e opinável o mesmo? [ou seja, pode, aquilo que é cognoscível, ser também opinável?] Ou é impossível?

Com base no que foi acordado, é impossível, disse ele. Se diferentes capacidades, naturalmente, se referem a diferentes coisas e ambos são capacidades — opinião e ciência — e cada uma é, como dissemos, diferente; decorre que não é admissível que, na sua base, [isto é, com relação aos objetos a que se referem] sejam o mesmo.

Se o que é, é cognoscível, então não seria em relação a algo outro [isto é, diferente] do que o que é e que poderia ser opinável?

Outro<sup>141</sup>.

<sup>141</sup> Rep., 477 d7 – 478 b5. Colchetes nossos.

Δεῦρο δὴ πάλιν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἄριστε. ἐπιστήμην πότερον  
δύναμιν τινα φῆς εἶναι αὐτήν, ἢ εἰς τί γένος τιθεῖς;  
Εἰς τοῦτο, ἔφη, πασῶν γε δυνάμεων ἐρρωμενεστάτην.  
Τί δέ, δόξαν εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν;  
Οὐδαμῶς, ἔφη· ὥ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα, οὐκ ἄλλο τι  
ἢ δόξα ἐστίν.  
Ἄλλὰ μὲν δὴ ὀλίγον γε πρότερον ὡμολόγεις μὴ τὸ αὐτὸ  
εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν.

O texto é bastante claro, a partir da noção de *falibilidade* que caracteriza a potência da *opinião*: temos que ela é diferente da *ciência* e que suas respectivas referências também diferem<sup>142</sup>. Ou seja, como já observamos, a situação cognitiva, aos olhos de Platão, relaciona-se, primariamente, com seus objetos. Por isso que, na *República*, para falarmos de uma epistemologia como fundamento da ética é necessário supor que há, antes, o *ser* em sua relação com o conhecimento. Platão, invariavelmente, busca mostrar que há algo *inteligível e prévio*, utilizando-se da teoria da reminiscência, justificada pela noção de imortalidade da alma, que

---

Πῶς γὰρ ἂν, ἔφη, τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ  
ταυτόν τις νοῦν ἔχων τιθείη;

Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ δῆλον ὅτι ἕτερον ἐπιστήμης δόξα  
ὁμολογεῖται ἡμῖν.

Ἔτερον.

Ἐφ' ἐτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἐκατέρα αὐτῶν  
πέφυκεν;

Ἀνάγκη.

Ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει;

Ναί.

Δόξα δέ, φαμέν, δοξάζειν;

Ναί.

Ἡ ταυτόν ὅπερ ἐπιστήμη γινώσκει; καὶ ἔσται γνωστόν  
τε καὶ δοξαστόν τὸ αὐτό; ἢ ἀδύνατον;

Ἀδύνατον, ἔφη, ἐκ τῶν ὁμολογημένων· εἴπερ ἐπ' ἄλλῳ  
ἄλλη δύναμις πέφυκεν, δυνάμεις δὲ ἀμφοτέραϊ ἔστων, δόξα τε  
καὶ ἐπιστήμη, ἄλλη δὲ ἐκατέρα, ὡς φαμεν, ἐκ τούτων δὴ οὐκ  
ἐγχωρεῖ γνωστόν καὶ δοξαστόν ταυτόν εἶναι.

Οὐκοῦν εἰ τὸ ὄν γνωστόν, ἄλλο τι ἂν δοξαστόν ἢ τὸ  
ὄν εἴη;

Ἄλλο.

<sup>142</sup> Sócrates não considera a possibilidade de a *opinião* ter o mesmo objeto que a *ciência* e produzir efeitos diferentes. Gail Fine aponta que em outros diálogos como *Mênon* (98 a) e *Teeteto* (201a), assim como em outra passagem da própria *República* (520 c), Platão não sustentaria esta posição de que a *opinião* e a *ciência* tenham objetos distintos. Note-se bem que, no diálogo *Mênon*, é a insistência da personagem homônima que faz Sócrates avançar, mesmo sem determinar o que é a virtude, numa investigação hipotética (ἐξ ὑποθέσεως, 86e4) de saber se ela pode ser ensinada, e mais, Sócrates, apenas, conjectura (εἰκάζων, 98b1) que nas coisas práticas (τὰς πράξεις, 98c2) estas duas formas de saber se equivalem; de resto, diz Sócrates, entre as poucas coisas que diz saber (οἶδα, 98b5), está que a *opinião* e a *ciência* são coisas diferentes (τι ἀλλοῖον, 98b2). Com relação ao *Teeteto*, diálogo fortemente aporético, na verdade, as personagens não chegam a nenhuma conclusão efetiva, sendo o diálogo muito mais uma desconstrução de várias hipóteses. Quanto à *República*, na passagem referida, Sócrates supõe que o filósofo, após conhecer as formas pela capacidade dialética, pode reconhecer essas formas no sensível, agindo com conhecimento do inteligível sobre o sensível. Nesse sentido pode ter um *re-conhecimento*, através da imagem porque, em última instância, possui o conhecimento do original. A tese de que a *ciência* e a *opinião* têm o mesmo objeto, ao nosso ver, não se mantém. Ver FINE, Gail. Knowledge and belief in *Republic* V. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 60, Heft 2, p. 121-139, 1978.

permite ao homem encontrar-se, sempre, no lugar da compreensão e que, em última instância, fundamenta sua possibilidade, própria e inegável, de saber. A *opinião* produz conjecturas que são *falíveis*, logo se referem a algo capaz de produzir esta situação cognitiva não rigorosa. Resta-nos averiguar se o referente da *opinião* poderia ser o mesmo da *ignorância*.

Mas, se opina sobre o que não é? Ou é impossível opinar sobre o que não é? Pensa então. A opinião não é opinar sobre algo? Ou é possível opinar, mas opinar sobre nada?

Não é possível.

Assim aquele que opina, opina sobre algo?

Sim.

Mas chamar-se-á, corretamente, o que não é, de algo, ou antes, nada?

Seguramente.

Ao que não é, por força da necessidade, atribuímos o desconhecimento, e ao que é, o conhecimento.

Corretamente.

Logo, nem o que é nem o que não é seria opinável?

Não.

Portanto nem o desconhecimento [ignorância] nem o conhecimento [ciência] é opinião?

Não parece<sup>143</sup>.

<sup>143</sup> Rep., 478 b6 – 478c9. Ἐὰρ οὖν τὸ μὴ ὄν δοξάζει; ἢ ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τὸ γε μὴ ὄν; ἐννόει δέ. οὐχ ὁ δοξάζων ἐπὶ τὶ φέρει τὴν δόξαν; ἢ οἷόν τε αὖ δοξάζειν μὲν, δοξάζειν δὲ μηδέν; Ἄδύνατον. Ἄλλ' ἐν γέ τι δοξάζει ὁ δοξάζων; Ναί. Ἄλλὰ μὴν μὴ ὄν γε οὐχ ἐν τὶ ἀλλὰ μηδέν ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο; Πάνυ γε. Μὴ ὄντι μὴν ἀγνοίαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γινώσκοντες; Ὄρθως, ἔφη. Οὐκ ἄρα ὄν οὐδὲ μὴ ὄν δοξάζει; Οὐ γάρ.

A capacidade da *opinião*, conforme foi investigado, é algo que difere tanto da *ciência* quanto da *ignorância*. Ela remete a uma outra realidade que não coincide nem com o que *é* nem com o que *não é*, e que precisa ser encontrada. A *opinião* é uma capacidade que se realiza a partir de sua referência, isto é, do seu objeto que, ainda, não conhecemos, na produção de seu efeito que são as conjecturas no ser humano.

Questiona Sócrates: será que a *opinião* “supera” (ὑπερβαίνουσα)<sup>144</sup> a *ciência* em claridade ou a *ignorância* em obscuridade? Não, responde Gláucôn. A *opinião* é algo mais obscuro que o conhecimento, a *ciência*, e mais brilhante que o desconhecimento, a *ignorância*, encontrando nesse espaço intermédio, sua referência, numa posição ontológica ambivalente, que *é e não é*. Acompanhemos a continuação do diálogo:

Ora, nós dissemos antes, que se algo viesse à luz como o que *é e não é*, ao mesmo tempo, isto seria um intermediário entre o que pura e simplesmente *é e o que*, de todo modo, *não é*, e que ele não seria nem referente da *ciência* nem do desconhecimento [ignorância], mas disto que veio à luz e *é*, também, intermediário entre o desconhecimento e a *ciência*?

Corretamente.

E agora, apareceu um intermediário entre eles que chamamos *opinião*?

Apareceu.

Resta-nos encontrar, ao que parece, o que participa duplamente — do que *é e do que não é* — e que não pode ser corretamente denominado como pura e simplesmente nem um nem outro. Então, se vier à luz, nós o chamaremos com justiça de algo opinável, atribuindo os extremos aos extremos, e o intermediário ao intermediário. Não achas?

Acho<sup>145</sup>.

Οὔτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γνῶσις δόξα ἂν εἴη;  
Οὐκ ἔοικεν.

<sup>144</sup> **Rep.**, 478 c10.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 478 d5 – 478 e6. Οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανεῖη οἶον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξύ κείσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἄγνοιαν ἐπ’ αὐτῶ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξύ αὐ φανὲν ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης;

Sócrates conclui que a referência da *ignorância* não poderia ser a mesma que a da *opinião*. Não podemos opinar sobre algo que *não é*. A capacidade da *opinião*, conforme foi investigado, é algo que difere tanto da *ciência* quanto da *ignorância*. Mas adverte: se a *opinião* é um intermediário entre a *ignorância* e a *ciência*, é necessário descobrir qual o seu objeto. O raciocínio vai da capacidade intermediária que encontramos, na *opinião*, à sua referência que a caracteriza e a realizará. Assim, podemos dizer que é a própria realidade da *opinião* que exige a busca de algo intermediário entre o que *é* e o que *não é*. Sócrates infere que, se a *opinião* é um *μεταξύ*<sup>146</sup>, ela deve referir-se a algo que “participa duplamente tanto do que *é* quanto e do que *não é*” (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι)<sup>147</sup>. Mas o que pode participar, duplamente, do que *é* e do que *não é*, se até o momento o que *não é* parece ser algo impensável? Como pensar que o que *não é* seja? Dito de outro modo, se o que *não é*, o objeto da ignorância, simplesmente não pode *ser*, como algo pode participar dele? Como conceber algo *entre* o que *é* e o que *não é*?

Eis aqui o núcleo problemático da argumentação socrática, também objeto de nossa investigação. Para tornar-se pensável, este terceiro, o intermediário que *é* e *não é*, faz-se necessário que as realidades extremas das quais o intermediário participa sejam, digamos assim, *participáveis*. Em outros termos, para que faça sentido algo intermediário como realidade é

---

Ὅρθως.

Νῦν δέ γε πέφανται μεταξύ τούτοις ὁ δὴ καλοῦμεν δόξαν:  
Πέφανται.

Ἐκεῖνο δὴ λείπειτ' ἂν ἡμῖν εὐρεῖν, ὡς εἶοικε, τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον, ἵνα, ἐὰν φανῆ, δοξαστὸν αὐτὸ εἶναι ἐν δίκῃ προσαγορεύωμεν. τοῖς μὲν ἄκροις τὰ ἄκρα, τοῖς δὲ μεταξύ τὰ μεταξύ ἀποδιδόντες. ἢ οὐχ οὕτως; Οὕτω.

<sup>146</sup> Lembremos que *μεταξύ*, tanto como advérbio quanto como preposição, sugere um espaço interno entre dois pontos que toca neles ou, ainda, um determinado intervalo de tempo circunscrito por dois instantes. Logo se não houvesse um dos extremos que demarcasse tal intervalo, não haveria a própria *μεταξύ* que perderia sua completa razão de ser. A digressão socrática cairia, assim, na pura e vazia retórica. (Cf. *Lexicon*, *μεταξύ*, p. 994)

<sup>147</sup> *Rep.*, 478 e2.

necessário conceber a realidade dos extremos que o delimitam, tanto do que *é* quanto do que *não é*. Porém como atribuir qualquer realidade ao *não-ser*, sem desafirmos as prescrições do poema de Parmênides e, fatalmente, cairmos em contradição?

Antes de discorrermos sobre o problema, nos próximos capítulos de nosso trabalho, devemos percorrer o restante do trecho analisado, para ver como Sócrates, ao debater com o amante de espetáculo fictício, retoma a teoria das formas inteligíveis e como Gláucon mostra-se insatisfeito com o encaminhamento da investigação:

Agora, tomando essas teses como fundamentos, deixe-o [a personagem fictícia] dizer-me, direi eu, deixe-o responder, este bom homem que não acredita que há algo belo em si e uma forma inteligível do belo em si mesmo, a qual se mantém sempre a mesma em todos aspectos, mas acredita que há muitas coisas belas, este amante de espetáculos o qual não consente de nenhum modo, que alguém afirme que o belo é uno e que o justo é uno, assim como os demais. ‘Agora, destas muitas coisas belas, melhor dos homens’, nós diremos, ‘há alguma que não pareça também feia? Das justas, alguma que não pareça injusta? Das sagradas, alguma que não pareça profana?’

Não, disse ele, mas é necessário que elas pareçam de alguma maneira, belas e feias, assim como as outras pelas quais perguntas<sup>148</sup>.

Aliás, desde o diálogo *Fédon* Sócrates defende a idéia de que há, de alguma maneira, uma unidade entre os opostos nas coisas que participam do que *é* e do que *não é*, de modo que se torna impossível encontrar qualquer uma dessas qualidades sem, imediatamente, encontrarmos, também, a qualidade contrária.

<sup>148</sup> Rep., 478 e7 – 479 b2. Τούτων δὴ ὑποκειμένων λεγέτω μοι, φήσω, καὶ ἀποκρινέσθω ὁ χρηστός ὃς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἠγεῖται αἰεὶ μὲν κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχουσαν, πολλὰ δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῆ ἀνεχόμενος ἂν τις ἐν τῷ καλὸν φῆ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τᾶλλα οὕτω. “Τούτων γὰρ δὴ, ὦ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὀσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;”  
Οὐκ, ἀλλ’ ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλὰ πῶς αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς.

Aos olhos de Platão, tudo se passa como se o fato de que as coisas sucessivamente ou mesmo relativamente venham a ser belas e feias, justificasse a atribuição de sua condição errante e contraditória. Deste modo, as coisas sensíveis são grandes e pequenas, justas e injustas, leves e pesadas ou resumindo: *ser* e *não ser*. Gláucon mostra-se incomodado com a falta de clareza da investigação:

Estes parecem com as coisas de duplo sentido (ἐπαμφοτερίζουσιν) nos festins, disse ele [Gláucon], e com o enigma para crianças sobre o eunuco que golpeia o morcego e se pede para decifrar com o que ele atingiu e em cima de que é que ele estava<sup>149</sup>. Da mesma maneira ambivalente, são esses de que falas, e não é possível pensar (νοῆσαι) sobre elas algo firme (παγίως), nem ser, nem não ser, nem ambos, nem a negação dos dois.

Podes fazer alguma coisa com elas? Eu disse. [Sócrates] Ou em qual lugar (ὅπου) colocá-los-ias melhor do que colocado como intermediários entre a essência (οὐσίας) e o que não é? Pois nenhum mais obscuro do que aquilo que não é pôde vir à luz, logo em relação a esses [intermediários, o não-ser] é mais não ser; e nenhuma mais brilhante que aquilo que é pôde vir à luz, logo em relação a esses [intermediários, o ser] é mais ser.

O mais verdadeiro, disse.

Descobrimos, como parece, os muitos usos (τὰ πολλὰ νόμιμα) da multidão, acerca do belo e sobre os outros que andam a rolar (κυλινδεῖται) em algum lugar (που) intermediário entre aquilo que não é e aquilo que, pura e simplesmente, é.

Descobrimos.

E nós concordamos, antes, que, se algo deste tipo viesse à luz, chamaríamos opinável mas não cognoscível, pois, pela capacidade intermediária, apreendemos este errante (πλανητὸν) intermediário<sup>150</sup>.

<sup>149</sup> Segundo Allan Bloom o enigma é o seguinte: *Há uma história de um homem que não é um homem, viu e não viu um pássaro que não é um pássaro Pousado sobre um galho que não é um galho E lançou e não lançou uma pedra que não é uma pedra.*

A solução para tal adivinhação era que um eunuco que não via bem, viu um morcego sobre uma cana e lhe lançou uma pedra-pomes, e não o acertou. Ver PLATON. 1991. p. 461, nota 40 (Livro V).

<sup>150</sup> **Rep.**, 479 b11 –d9. Termos gregos em parêntesis e colchetes nossos.

Τοῖς ἐν ταῖς ἐστιάσεσιν, ἔφη, ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικεν,  
καὶ τῶ τῶν παίδων αἰνίγματι τῶ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς  
βολῆς πέρι τῆς νυκτερίδος, ᾧ καὶ ἐφ' οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίτ-  
τονται βαλεῖν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὐτ'  
εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι,

A ambivalência do referente da *opinião*, diz Gláucou, torna-o quase *impensável*. Sócrates concorda com isso e sinaliza, digamos assim, que lhe faltam recursos para encontrar melhor *lugar*<sup>151</sup> onde colocá-lo. Sendo assim, por sua característica própria, ele situa tal referente, provisoriamente, por seu “ir e vir” (κυλινδεῖται), nesta posição intermediária entre *ser* e *não ser*. O referente da *opinião* é “errante” (πλανητὸν) não podendo ser colocado lado a lado com o *ser*. Por isso, só podemos ter acesso a esta realidade pela conjectura que caracteriza a situação cognitiva da *opinião*. Não é possível haver conhecimento, isto é ἐπιστήμη, acerca das coisas sensíveis.

Finalizando este debate fictício entre Sócrates e o amante de espetáculos e audições, constatamos que, por um lado, os amantes de espetáculos fazem diversos usos da noção de belo e de todas as outras formas inteligíveis, sem alcançar a unidade do que é o belo, em si mesmo. Por outro lado, o filósofo é aquele que compreende a natureza da experiência sensível, a errância e a instabilidade próprias, seu estatuto ontológico precário e dependente e que deve contemplar os espetáculos e audições, sem perder de vista a busca da verdade, isto é, a realidade inteligível a que ela remete e na qual encontra sua razão de ser. Desse modo, podemos dizer que o filósofo é aquele que sabe que a multiplicidade das coisas da experiência sensível é a maneira como a

---

οὔτε ἀμφοτέρα οὔτε οὐδέτερον.

Ἔχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι χρῆσι, ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξύ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι φανήσεται, οὔτε φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι.

Ἄληθέστατα, ἔφη.

Ἡύρηκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε περί καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς.

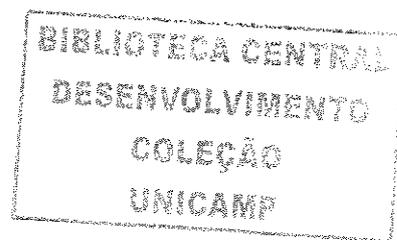
Ἡύρηκαμεν.

Προωμολογήσαμεν δέ γε, εἴ τι τοιοῦτον φανείη, δοξαστὸν αὐτὸ ἀλλ' οὐ γνωστὸν δεῖν λέγεσθαι, τῇ μεταξύ δυνάμει τὸ μεταξύ πλανητὸν ἀλισκόμενον.

<sup>151</sup> Voltaremos ao tema do lugar onde as coisas sensíveis *são* e *não são* no terceiro capítulo quando tratarmos do tema da *χώρα* no diálogo *Timeu*. No momento, podemos dizer que parece que Sócrates e Glaucon buscaram um *lugar* para colocar o sensível para não torná-lo um absurdo (ἄτοπον).

realidade inteligível se faz ver aos olhos dos sentidos. Os amantes da opinião desconhecem o que é a *ciência* e assim julgam todas as coisas dos sentidos na sua errância própria, através de seu pensamento também errante que constitui a própria *opinião*.

Depois da apresentação e da análise dessa difícil passagem, passaremos a estabelecer o sentido desta discussão em relação ao contexto ético-político inicial do diálogo *República*, no qual se buscou saber o que é a justiça, bem como averiguar o sentido da teoria do conhecimento, proposta por Sócrates, com suas três situações cognitivas — *ciência, ignorância e opinião* — que se relacionam, diretamente, com suas três referências. Depois de mostrar as conseqüências do trecho estudado sobre a ética e a epistemologia platônicas, é preciso, no limite, investigar ainda o problema do *não-ser* que resiste como resíduo aporético que deve ser elucidado. Tudo se passa como se Platão, ao perseguir a via do conhecimento do *ser*, também tivesse encontrado ainda que paradoxalmente, a aporia do *não-ser*.



## 2 SENTIDOS DA SEÇÃO FINAL DA *REPÚBLICA*, V E O PROBLEMA DO NÃO-SER

### 2.1 O sentido ético-político da seção final da *República*, V

É plausível supor que a seção final do livro V da *República* visa a superar as contradições entre o *ser* e o *parecer*, levantadas pelos interlocutores de Sócrates, nos primeiros livros do diálogo. Parece lógico dizer que esta argumentação tem o objetivo de defender a *possibilidade do conhecimento*<sup>152</sup>. Se na Grécia clássica era trivial admitir que os homens agiam

<sup>152</sup> Não é fácil determinar se o *argumento da possibilidade do conhecimento* foi concebido, originalmente, por Platão para apoiar sua hipótese das formas inteligíveis ou, antes, foi algo herdado do pensamento pré-socrático ou, ainda, foi um pressuposto comum ao pensamento grego, em geral? Por exemplo, levando-se em conta o testemunho de Aristóteles: na *Metafísica* (M, 4, 1078 b12 –b17), o Estagirita afirma que a “suposição das formas” (τῶν εἰδῶν δόξα) surgiu para Platão como consequência de ele ter chegado à convicção sobre a “verdade dos argumentos heraclíticos” (τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις) segundo os quais “todas coisas sensíveis estão sempre fluindo” (πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ρεόντων). Nesse caso, deveria haver *ciência* de algo que não sejam os sensíveis, “pois não há ciência das coisas que fluem” (οὐ γὰρ εἶναι τῶν ρεόντων ἐπιστήμην); já no *De Caelo* (III, 1, 298 b14 –b24), o Estagirita faz um certo elogio à Escola Eleata cujos integrantes foram os primeiros a compreender que, sem a natureza das coisas “não geradas e completamente imóveis” (ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα), não se pode ter “conhecimento ou saber” (γνώσις ἢ φρόνησις). Ou seja, o primeiro texto sugere que a hipótese das formas inteligíveis teria sido desenvolvida por Platão, ou pelos platônicos, para garantir a *possibilidade do conhecimento* contra a doutrina do *fluxo*, defendida por Heráclito e seus discípulos. Mas o segundo texto, diferentemente, sugere que os Eleatas anteciparam, *avant la lettre*, a necessidade racional das realidades inteligíveis. Dessa forma, é difícil determinar, com precisão, as influências anteriores na *letra* platônica. Não queremos, no entanto, de forma alguma negar que o poema de Parmênides tenha sido *fundamental* no desenvolvimento das concepções de Platão, particularmente no que se refere à seção final da *República*, V. Nesse sentido, acompanhamos Kahn, quando diz que “se foi o encontro com Sócrates que fez de Platão um filósofo, foi o poema de Parmênides que fez dele um metafísico”. Entretanto, reconhecer tais influências não significa negar o caráter fragmentário da obra dos pré-socráticos, em geral, que não nos permite solucionar certas aporias que estes mesmos fragmentos nos trazem. Veja-se, por exemplo, o poema de Parmênides. Quanto já se escreveu sobre o assunto, muito ainda, será escrito e é, praticamente, impossível decidir se os fragmentos do poema sugerem uma, duas ou três vias de investigação. O que significa a referência que encontramos na *Metafísica* (A 5, 986 b27 – 987 a2) de Aristóteles, na qual o Estagirita diz que Parmênides foi forçado a levar em consideração os fenômenos, quando estabeleceu “duas causas e dois princípios” (δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχάς), o quente e o frio, ou melhor, o fogo e a terra, atribuindo “ser” (τὸ ὄν) ao primeiro e “não-ser” (τὸ μὴ ὄν) ao segundo? Curiosamente, estas duas causas — fogo e terra — são confirmadas no *Vitae Philosophorum* (IX, 21.9- 22.1) de Diógenes Laërtios, e associadas, nessa última obra, ao demiurgo e à matéria (δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δ’ ὕλης);

de acordo com algum conhecimento, como atestava as τέχναι, como a medicina e a navegação, Platão, para além desses conhecimentos, procurava constituir um outro saber firme e infalível, o qual chamou ἐπιστήμη, que serviria para orientar, tal como um padrão, os homens, nas suas ações práticas relativas a eles próprios e também as que se referem aos outros homens. Assim, o fundador da Academia propõe um novo paradigma de conhecimento, regra do agir político, que suplante as artes já que estas últimas possuíam a característica inconveniente de serem *falíveis*. Era necessário esclarecer a razão da falibilidade destes saberes ordinários e propor os referentes estáveis — as formas inteligíveis — desta suposta *ciência*. Mais explicitamente, essa investigação teve o intuito de estabelecer a distinção fundamental entre *opinião* e *ciência*.

A *opinião* é uma δύναμις que engendra, no homem, a conjectura e que diz respeito a algo que se localiza entre o *ser* e o *não ser*, intermediário *entre* os dois. Suas características principais são a *errância* e a *ambivalência*, antes encontradas no seu próprio referente. A *opinião* reflete, então, a *contingência* da realidade a que ela concerne, produzindo, nesse caso, uma situação cognitiva contingente. Os referentes da *opinião* são as realidades, menos reais, das coisas sensíveis. Ainda que, talvez, não tenha sido elucidada a *razão* deste caráter *errante* do referente da *opinião*, sabe-se que esse referente é uma espécie de *produção* daquilo que é totalmente, das formas inteligíveis, que deste modo, mostram-se aos humanos.

---

será que com base em tais comentários, poderíamos supor que, para Parmênides, o elemento *terra* é o *não-ser* que corresponde à *matéria*? Essas especulações, sem dúvida, poderiam nos levar longe demais. A citação de Kahn acima transcrita encontra-se no artigo KAHN, Charles H.. *Ser em Parmênides e em Platão In: \_\_\_\_\_*. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997. p.197. Sobre a questão da influência de Heráclito no pensamento de Platão ver IRWIN, T.H.. "Plato's Heraliteanism" **The Philosophical Quarterly**, Volume 27, No. 106, p. 1-13, January 1977 e também FRANCO, Irley F.. "A Realidade do Mundo Físico na Filosofia de Platão" **O que nos faz pensar**. No. 11, Volume 1, p. 87-129, março de 1997. Sobre o poema de Parmênides ver o clássico estudo de AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur Parménide**. Tomos I e II . Paris: Vrin, 1987; acerca da origem, no pensamento de Parmênides, da defesa da *possibilidade do conhecimento* e da distinção entre *ciência* e *opinião*, ver o trabalho PALMER, John A.. **Plato's Reception of Parmenides**. Oxford: Claredon, 1999.

A *ciência*, ao contrário, é uma δύναμις que produz, no homem, o saber que se refere a algo que é *completamente*. Suas características são a *infallibilidade*, *identidade* e *univocidade*, também pertencentes à unidade de seu referente. A *ciência* reflete a *necessidade* da realidade a que ela diz respeito, provocando uma situação cognitiva necessária e permanente. Os referentes da *ciência* são as realidades, mais reais, das formas inteligíveis.

Esta distinção entre *opinião* e *ciência* relaciona-se, diretamente, à diferença ontológica entre o “*vir-a-ser*” (γένεσις) e o “*ser*” (οὐσία)<sup>153</sup>. Aliás, *opinião* e *ciência* correspondem, cognitivamente, ao saber que os homens possuem a partir da realidade que *vem a ser* e que *é*, respectivamente. Na *República*, a distinção em foco é de tal modo essencial, que justifica a constatação de Lafrance, em artigo recente:

Entretanto, a distinção epistemológica fundamental, subentendida nessas passagens sobre a metáfora do Sol (508 c - 509 d), a analogia da Linha (509 d - 511 e) e a imagem da Caverna (514 a - 518 b), que está, igualmente, subentendida no programa de educação dos guardiães com o objetivo de torná-los governante-filósofos (521 - 533 a), é a distinção entre a opinião e a ciência.<sup>154</sup>

A diferenciação entre *opinião* e *ciência* é a pedra angular que subjaz ao detalhamento da teoria das formas inteligíveis, desenvolvida nos livros centrais da *República*. O filósofo é formado a partir da educação dos guardiães, o que o torna apto para governar, sabiamente, a cidade fundada, em λόγος. Desse modo, podemos dizer que os não filósofos são incapazes de atingirem as realidades reais e, por isso, “vagueiam” (πλανώμενοι)<sup>155</sup> no que é “múltiplo e

<sup>153</sup> Sobre a querela entre os *Scholars* em saber se esta distinção é mantida ao longo da obra de Platão, ver o ponderado artigo de BOLTON, Robert. Plato's distinction between being and becoming. *Review of Metaphysics*, vol 29, p. 66-95, 1975 e republicada In: SMITH, Nicholas D. *PLATO: Critical assessments*. New York: Routledge, 1998, p. 116-141. (Vol. II, Plato's Middle Period: Metaphysics and Epistemology)

<sup>154</sup> “D’ailleurs, la distinction épistémologique fondamentale qui sous-tend ces passages sur la métaphore du Soleil (508 c 509 d), l’analogie de la Ligne (509 d - 511 e) et l’image de la Caverne (514 a - 518 b), qui sous-tend également le programme d’éducation des gardiens en vue d’en faire des gouvernants-philosophes, c’est la distinction entre l’opinion et la science.” Ver LAFRANCE, Yvon. La rationalité platonicienne: mathématiques et dialectique chez Platon In: NARCY, Michel. *Platon: l’amour du savoir*. Paris: PUF, 2001, p. 40. O itálico na tradução é nosso.

<sup>155</sup> *Rep.*, 484 b6.

variado” (πολλοῖς καὶ παντοίως)<sup>156</sup> enquanto que os filósofos, ao contrário, são “aqueles capazes de tocar o que é sempre o mesmo em todos os seus aspectos” (φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι)<sup>157</sup>. Nesse momento, chegamos a um ponto controverso, entre os intérpretes: estabelecer, em que medida, Platão, ao utilizar, repetidamente, verbos como ἄπτω<sup>158</sup>, ἐφάπτω<sup>159</sup>, θεωρέω<sup>160</sup>, teria afirmado, através da figura do filósofo, a possibilidade de os homens terem acesso às formas inteligíveis?

Se observarmos, detalhadamente, várias passagens do livro VI da *República*, quando Sócrates caracteriza o filósofo na sua relação com o *bem*, veremos que, em alguns desses trechos, o acesso às realidades inteligíveis, ao que parece, é assegurado e outros deixam a nítida impressão de que haja limites para os humanos, no que se refere ao conhecimento. Vejamos melhor alguns exemplos que ilustram esses dois momentos da oscilação platônica. Logo após a conhecida metáfora da embarcação<sup>161</sup>, Sócrates diz o seguinte:

Então, não seria uma apologia ponderada dizermos que aquele [o filósofo] cuja natureza ama, realmente, aprender, defende aquilo que é (τὸ ὄν), que não permanece [não se satisfaz] em cada uma das muitas conjecturas acerca do ser (εἶναι), mas prossegue, sem desanimar nem desistir do seu amor, antes de atingir (ἄψασθαι) a natureza mesma de cada coisa que é (ὃ ἔστιν). Com a parte da alma que atinge (ἐφάπτεσθαι) coisas deste tipo — na medida em que são aparentados — depois de se aproximar e se unir (πλησιάσας καὶ μιγείς) com o que realmente é (τῷ ὄντι ὄντως), [venha a] engendrar a inteligência e a verdade, ele conhece e vive verdadeiramente, nutrindo-se [desse processo] e desse modo, e só então, têm cessadas, suas dores do parto, antes disso não?<sup>162</sup>

<sup>156</sup> *Rep.*, 484 b5.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 484 b3-b5. Note-se que o verbo ἐφάπτω tem o sentido de *atar-se*, *ligar-se*, *prender-se*, *tocar* e também *atingir*. (Cf. *Lexicon*, ἐφάπτω, p. 648)

<sup>158</sup> *Rep.*, 490 b3, 511 b4 e 511 b7

<sup>159</sup> *Ibid.*, 484 b5

<sup>160</sup> *Ibid.*, 486 a8

<sup>161</sup> *Ibid.*, 488 a1 e ss..

<sup>162</sup> *Ibid.*, 490 a8 – b7. Termos gregos em parêntesis e colchetes nossos.

\* Ἀρ' οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα ὅτι πρὸς τὸ ὄν πεφυκῶς εἶη ἀμιλλᾶσθαι ὃ γε ὄντως φιλομαθῆς, καὶ οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν

Nesse trecho, fica claro, ainda que através do recurso das metáforas afetivas, que o filósofo é aquele que ama e se relaciona com o que, realmente, *é*: unindo-se a essa realidade engendra filhos — a inteligência e a verdade — e consoma, desse modo, as dores da parturição de vir a ser distante dessa mesma realidade. Passagens como essas<sup>163</sup> sugerem que a possibilidade de o filósofo ter acesso às formas inteligíveis é efetiva, concreta.

Por outro lado, há muitos trechos<sup>164</sup> que, diferentemente, apontam para um certo limite ao homem, em relação ao conhecimento das formas inteligíveis. Por exemplo, Sócrates diz que “o filósofo convivendo com o que divino e ordenado, tornar-se-á (γίγνεται) ordenado e divino *até onde é possível* (εἰς τὸ δυνατόν) para um ser humano”<sup>165</sup>. O que significa essa consideração *até onde é possível*?

Em relação ao diálogo *República*, a questão que se impõe é decidir se existe algo que justifique, teoricamente, a impossibilidade, atribuída ao filósofo, de conhecer as formas inteligíveis e a utilização dos verbos *tocar*, *atingir*, *contemplar* e *unir-se* são exageros metafóricos do texto platônico que não condizem com essa possibilidade ou se, inversamente, não há nada que demonstre, filosoficamente, o limite cognitivo dos humanos. Então, as passagens que apontam tal limite humano são maneiras usuais de se expressar que refletem a noção tradicional de *medida*, característica do ambiente de prudência do pensamento grego?

---

αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει  
 ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου—προσῆκει δὲ συγγενεῖ—  
 ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ  
 ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὔτω  
 λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ' οὔ;

<sup>163</sup> Outras passagens do livro VI que sugerem que as formas inteligíveis são cognoscíveis são **Rep.**, 484 b3 – b5; 486 a8 – a10 e 511 b3 – c2.

<sup>164</sup> Ver as seguintes passagens **Rep.**, II, 383 c, VI, 500 c-d, 501 b-c, X, 613 a.

<sup>165</sup> **Rep.**, 500 c9 – d1. Itálico posso. Θείω δὴ καὶ κοσμίω ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται

Para tratar, ainda que de maneira breve, dessa questão teremos que abordar dois outros pontos, conexos à teoria das formas inteligíveis: a questão da *imortalidade da alma* e o tema da *separação* entre inteligível e sensível, para examinar se é possível encontrar algo que legitime, filosoficamente, o referido *limite cognitivo* para o gênero humano.

### 2.1.1 A imortalidade da alma e o problema da separação entre sensível e inteligível

No diálogo *República*, a alma é uma espécie de intermediário entre os sensíveis e as formas inteligíveis. Desse modo, ela é afetada pelo sensível nos seus aspectos próximos a esse sensível, bem como pode ter acesso ao inteligível por sua parte inteligente e aparentada com esse mesmo inteligível. Apenas o elemento intelectual da alma, como foi desenvolvido na *República*<sup>166</sup>, é imortal; os seus outros aspectos são efêmeros e mortais<sup>167</sup>. A alma encarnada, conforme experimentamos, cotidianamente, encontra-se “maltratada” (λελωβημένον)<sup>168</sup> por sua “comunhão com o corpo” (σώματος κοινωνίας)<sup>169</sup>. Aos olhos de Platão, como vimos, há algo de divino em nós. Quando agimos de maneira justa, isto é, quando subjugamos o elemento selvagem, através do elemento divino, atingimos a beleza<sup>170</sup>. De maneira inversa, quando cometemos uma ação injusta, promovemos a discórdia interna, pois estamos subjugando o nosso elemento divino ao elemento selvagem e sem leis, oriundo do contato com o corpo.

<sup>166</sup> *Rep.*, 608 d3 e ss. Ver também a passagem *Rep.*, 490 a8 – b7.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 611 e.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 611 b11 – c1

<sup>169</sup> *Ibid.*, 611 c1 – c2.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 589 c6 – d3.

Ao nosso ver, essa doutrina da alma, com sua noção de imortalidade, complementa a teoria do conhecimento de Platão. Ela esclarece que encontramos algo *prévio* em nós, um pré-conhecimento do inteligível, o qual deve ser rememorado<sup>171</sup>. Nessa perspectiva, a verdade é a redescoberta deste *prévio* que sobrevive em nós ainda que de maneira latente. É claro que este tema da imortalidade da alma revela a face religiosa do pensamento de Platão, conteúdo presente nos seus diálogos, conforme podemos constatar no livro X da *República*, devendo ser considerado enquanto tal, para compreendermos a totalidade do seu pensar. A teoria do conhecimento de Platão, conforme foi desenvolvida no livro V da *República*, tem, como correlato na sua antropologia, o argumento da imortalidade da alma que esclarece e, de certo modo, justifica essa proposta das formas inteligíveis. Assim, em relação à alma humana, devemos olhar “para o seu amor pela sabedoria (τὴν φιλοσοφίαν) e reconhecer aquilo que ela atinge (ἄπτεται) e as companhias que procura devido a seu parentesco com o divino, o imortal e o que é sempre” (ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι)<sup>172</sup>. O homem, segundo essa antropologia, encontra-se numa situação intermediária entre a *ignorância* completa acerca do *não-ser* e a *ciência*, que constitui o saber acerca das formas inteligíveis, o conhecimento do *ser*.

O segundo tema, o problema da “separação” (χωρισμός) entre o sensível e o inteligível é algo desenvolvido por Aristóteles<sup>173</sup> e, freqüentemente, atribuído a Platão. Podemos dizer que o tema da *separação* entre o divino e o humano é um pressuposto aristotélico. Pierre Aubenque capta muito bem que esta temática está na base da visão de mundo do Estagirita: “A intuição fundamental de Aristóteles é a da *separação*, da distância incomensurável entre homem

<sup>171</sup> Apesar da teoria da reminiscência não ter sido, explicitamente, desenvolvida na *República*, o mito de Er, desenvolvido no livro X, sugere que o elemento divino e imortal da alma pode ser afetado pelas realidades celestes (*Rep.*, 615 a3) e que se deve cuidar para não se esquecer dessas verdades (*Rep.*, 621 a3 e ss.).

<sup>172</sup> *Rep.*, 611 e1 – e3. Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἄπτεται καὶ οἷων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι

<sup>173</sup> *Met.*, Z 16, 1040b27-29.

e Deus.<sup>174</sup> Tudo se passa como se Aristóteles, ao assumir a separação entre os dois mundos como traço fundamental de sua própria filosofia, extraísse, daí, as conseqüências que atingem, frontalmente, as concepções platônicas. Podemos lembrar, por exemplo, como Aristóteles defende o caráter *desnecessário e inútil* da hipótese das formas inteligíveis para fundamentar o conhecimento humano<sup>175</sup>. Ou ainda, como o fundador do Liceu considera, pejorativamente, que os muitos conceitos platônicos, tais como *paradigma e participação e imagem*, são metáforas poéticas que falam, sem nada dizer<sup>176</sup>. Finalmente, podemos compreender que, se não há comunicação entre os dois mundos para Aristóteles, as realidades deste dois mundos só podem ser *substâncias separadas*<sup>177</sup>. Desse raciocínio, decorre supor uma semelhança entre essas substâncias que recai numa aporia regressiva sugerindo, sempre, uma outra realidade, uma terceira, que tivesse as características comuns às duas primeiras e, assim, ao infinito, ou seja, a famigerada crítica do terceiro homem<sup>178</sup>. Em nosso entender, esta não é a perspectiva platônica, de acordo com a qual o inteligível é a razão de ser do sensível e esse último não se encontra separado daquele.

Na *República*, Platão deixa bastante claro que com relação à forma inteligível, o exemplar sensível *não* é, totalmente, real. Depois que volta a discutir o conceito de μίμησις, no começo do livro X, Sócrates adverte que não há homem que possa fazer uma forma inteligível de cama, por exemplo. Entretanto, há muitos que podem fazer vários exemplares e cópias dessa

<sup>174</sup> AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 133.

<sup>175</sup> **Met.**, A 9, 991a 8 e ss.

<sup>176</sup> **Met.**, A 9, 991a 20 e ss.

<sup>177</sup> Podemos dizer que para Aristóteles a *separação* é critério de um ser subsistente, o que não é por si mesmo não pode ser separado, como no caso dos acidentes. Por isso, Aristóteles não aceita a hipótese das formas inteligíveis de Platão, pois, no extremo, crê que os entes singulares têm subsistência em si mesmos; para Platão, as coisas não ocorrem dessa maneira. Ver **Met.**, Z 1, 1028 a e ss..

<sup>178</sup> Ver **Met.**, A 9, 991a 2-8.

mesma cama, tais como o pintor e o marceneiro. Em seguida, Sócrates toca no tema do terceiro homem, o que mostra que esse era um argumento comum<sup>179</sup> na Academia platônica:

“Ora, deus, seja por que não quis, seja por alguma necessidade atuou sobre ele, não produziu mais que uma cama em natureza, fez apenas uma, aquela mesma que é cama. E duas desse tipo ou mais, nem foi gerada a partir de deus nem será.

Como assim? - perguntou. [Gláucôn]

Porque, disse eu [Sócrates], se ele fizesse apenas duas, de novo viria à luz a forma inteligível que ambas possuem e essa, e não as outras duas, seria a cama que é.

Correto. - disse.

Então, eu suponho, deus, sabendo disso e querendo ser o produtor real da cama que realmente é e não um certo fazedor de cama de uma certa cama, gerou essa, uma por natureza.”<sup>180</sup>

Aos olhos de Platão, só a forma inteligível é real. Os exemplares são semelhantes à forma inteligível, mas não constituem uma realidade completa. A forma e o exemplar são modos diferentes do ser e não podem ser comparados como iguais. O exemplar singular imita a forma inteligível, no seu modo de ser particular, no seu modo de ser imitante. Assim, tanto a cama feita pelo marceneiro, quanto a cama realizada pelo pintor são semelhantes à cama real, inteligível,

<sup>179</sup> Ver **Parm.**, 132 a e ss..

<sup>180</sup> **Rep.**, 597 c1 -d3. Colchetes e parêntesis nossos.

‘Ο μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπὶν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη· δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν.

Πῶς δὴ; ἔφη.

‘Οτι, ἦν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἥς ἐκείνη ἂν αὐτὴ ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἶη ἂν ὃ ἔστιν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.

Ὅρθῶς, ἔφη.

Ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδῶς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν.

porém essa última não pode ser considerada semelhante às outras duas. Ou seja, Platão sugere que existe entre os exemplares particulares e a forma inteligível, uma identidade parcial e assimétrica, explicitada através da noção de imagem, como iremos ver melhor no último capítulo. De acordo com a argumentação platônica, se todos os exemplares de homem fossem totalmente reais, fossem substâncias singulares como quer Aristóteles, seria impossível chegarmos a uma forma, mesmo que fosse uma essência segunda, que incluísse todos os homens, pois a cada novo homem que conhecêssemos, teríamos que conceber uma nova forma que incluísse as características desse novo homem. Para Platão, como vimos, os exemplares do homem são imagens da forma inteligível de homem que se mostra através desses. Assim, parece-nos que a ponderação de Scolnicov está coberta de sentido:

Antes de mais nada, uma palavra de advertência sobre οὐσία. Formas não são substâncias. Para Platão, οὐσία é, simplesmente, o substantivo abstrato, correspondente a εἶναι. É o que uma coisa é, refere-se a todo e qualquer atributo que é considerado no tema de estudo em questão. [...] Isso é importante para o nosso tema, porque se depreende que, tendo uma οὐσία (não sendo uma οὐσία) não implica a separação da Forma da qual está participando. A Forma não é uma substância, se, por substância, entende-se ser, sem mais, separado. Desde Aristóteles, é um lugar-comum acusar Platão de χωρισμός, de separar as Formas das coisas sensíveis. Mas, em lugar nenhum, Platão usou a palavra χωρίς acerca das Formas. (No *Parmênides* é usado por Parmênides como sua interpretação das Formas platônicas, exceto em 129d6, na qual o jovem Sócrates diz que gostaria que alguém provasse que as Formas são, ao mesmo tempo, χωρίς, separadas, e suscetíveis de misturar-se umas com as outras)<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> “But first, a word of caution about οὐσία. Forms are not substances. For Plato, is simply the abstract noun corresponding to εἶναι. It is what a thing is; it refers to whatever attribute is considered in the subject in question. (...) This is important for our subject, because it follows that having an οὐσία (not being an οὐσία) does not imply the separation of the Form participated in. The Form is not a substance, if by being a substance one means being separate tout court. Since Aristotle, it is common-place to accuse Plato of χωρισμός, of separating the Forms from the sensible things. But nowhere does Plato use the word χωρίς of the Forms. (In the *Parmênides* it is used by Parmênides as his interpretation of the Platonic Forms, except at 129d6, where young Socrates says that he would like to see someone proving that the Forms are both χωρίς, separate, and capable of mixing with each other).” Ver SCOLNICOV, Samuel. The two faces of platonic knowledge in *Journal of International Plato Society*, Vol. 4, 2004, Texto 8, p. 6. Site. Disponível na Internet. [Http://www.nd.edu/~plato/plato4issue/Scolnicov.pdf](http://www.nd.edu/~plato/plato4issue/Scolnicov.pdf). Acesso em: 04 de junho de 2005.

A problemática da *separação* não pode ser creditada às concepções de Platão, na medida em que este, invariavelmente, estabelece que há, sempre, uma relação entre a forma inteligível e o sensível, através de conceitos tais como “*participação*” (μέθεξις), “*imitação*” (μίμησις) e “*comunicação*” (κοινωνία). Sem falar na figura mítica do “*demiurgo*” (δημιουργός), presente no *Timeu*<sup>182</sup>, que trabalha para os homens e personifica estes mesmos conceitos. Melhor dizendo, não há *dois mundos* no universo teórico platônico, mas um *único* que é e se mostra através de sua *imagem*, produzindo o *vir-a-ser*. As coisas múltiplas são, como já dissemos, reflexos da forma inteligível e por isso têm uma realidade ontológica dependente e precária. Provocativamente, podemos afirmar, numa linguagem aristotélica, que o sensível é uma espécie de *acidente*<sup>183</sup> do inteligível, não havendo, pois, *separação* na medida em que não são, efetivamente, duas substâncias. São dois modos de ser de uma mesma realidade, a forma inteligível.

No nosso entender, ainda que fosse discutível o acesso do filósofo às realidades inteligíveis, não haveria sentido, se pensarmos no contexto do diálogo *República*, Sócrates propor uma ἐπιστήμη que pudesse subjugar a *opinião* da maioria e superar, pela sua infalibilidade, as artes mas que não fosse, realmente, efetiva<sup>184</sup>. Deste modo, parece-nos que a possibilidade do

---

<sup>182</sup> PLATÃO, *Timeu*, 28 a6. A tradução deste diálogo é nossa a partir do texto grego ΤΙΜΑΙΟΣ estabelecido in **PLATONIS OPERA**. Recognovit Breviqve Adnotatione Critica Instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs IV. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902-1954 (Oxford Classical Texts), tal tradução apoiou-se diretamente na tradução para o português PLATÃO. **Diálogos** Timeu, Critias, O 2º. Alcebiades, Hípias Menor. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986. v. 11 (Coleção Amazônica. Série Farias Brito). Doravante simplesmente **Tim.**, acompanhado da referência.

<sup>183</sup> Note-se que, de certo modo, Aristóteles enfrenta a mesma dificuldade que ele apontou em relação ao inteligível de Platão, ao determinar que o *ser accidental* não tem a essência do seu próprio ser, nele mesmo, e sim apoiando-se em outro ser essencial.

<sup>184</sup> Como observou Scolnicov, Platão preferiu assumir uma *dualidade paradoxal* em relação à forma inteligível: isto é, as duas faces da sua teoria do conhecimento, na medida em que a forma é algo *em si* mesmo, o que garante o conhecimento verdadeiro, mas também é algo relativo, algo *para nós*, o que garante que ela possa ser conhecida pelos homens. A outra opção, não aceita por Platão, seria aderir a um dos lados do dilema inflexível entre a ontologia de Parmênides, que não admite o conhecimento discursivo, e o relativismo e subjetivismo de Heráclito e Protágoras, que não suporta a verdade objetiva. Ver SCOLNICOV, Samuel. *Op. cit.*, p.8 e 9. Ver também a maior aporia, enfrentada pelo jovem Sócrates, na defesa da hipótese das formas inteligíveis, **Parm.**, 133 a 11 e ss..

filósofo atingir as formas inteligíveis é defendida com todas as letras, pelo menos no diálogo *República*. A *dialética* é a ciência superior capaz de, pouco a pouco, levar-nos do sensível à verdade das realidades inteligíveis. Após estas breves considerações, devemos caracterizar o filósofo como aquele que tem a *ciência dialética* e pode conhecer o inteligível, numa resposta ao problema ético que inaugura o diálogo.

### 2.1.2 O filósofo, a dialética e o conhecimento inteligível

No livro VI da *República*, após desenvolver a analogia do *sol* e do *bem* e estabelecer a divisão das duas linhas, Sócrates revela o sentido ético-político da discussão, desenvolvida na seção final do livro V. O último segmento dos inteligíveis é “aquele que é atingido pelo *lóγος* com a capacidade da dialética (ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), fazendo das hipóteses, não princípios, mas, realmente, hipóteses, isto é, meio de acesso e trampolim (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς) até o que é livre de hipótese, princípio de tudo (ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴω)”<sup>185</sup>. Desse modo, ainda que seja necessário - como para os matemáticos -, estabelecer hipóteses no caminho do conhecimento e da busca de verdade, uma vez atingidos os seus alvos, tais hipóteses, para o filósofo dialético, tornar-se-iam meios de aproximação, instrumentos.

---

<sup>185</sup> *Rep.*, 511 b4 – c2.

Sócrates diz: “chamamos dialético aquele que alcança a razão do ser de cada coisa” (Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἕκαστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας)<sup>186</sup>. A dialética leva o filósofo ao termo final de sua caminhada, quando seriam dissolvidas todas as hipóteses, conhecendo aquilo que é livre de hipóteses, o incondicionado. Assim, a dialética pode ser chamada “a ciência dos homens livres” (τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμην)<sup>187</sup>, na medida em que leva tais homens a encontrarem a raiz das formas inteligíveis, a razão de ser de todas as coisas. Por isso mesmo, tais homens são livres.

A raiz das formas inteligíveis é o “bem” (ἀγαθός). Nos livros centrais de República, Sócrates nos ensina que o *bem* é a “parte que mais brilha do ser” (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον)<sup>188</sup> e por isso ilumina as formas inteligíveis, dando-lhes inteligibilidade. Dessa forma, o *bem* fornece, não só a possibilidade dessas formas serem conhecidas, mas também “o ser e a essência” (ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν)<sup>189</sup> delas. Entretanto, o próprio “bem não é uma essência” (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ)<sup>190</sup>, pois “supera-as em dignidade e capacidade” (πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)<sup>191</sup>. O *bem* é a “maior lição” (μέγιστον μάθημα)<sup>192</sup>, que torna todos os outros conhecimentos úteis. Além disso é aquilo a “que toda alma aspira” (ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ)<sup>193</sup> e “por causa do qual faz tudo” (τούτου ἕνεκα πάντα πράττει)<sup>194</sup>. Em outros termos, o *bem* é, não só a razão última do conhecimento, mas também aquilo que *todas* as almas desejam e procuram.

<sup>186</sup> **Rep.**, 534 b3 – b4.

<sup>187</sup> **Sof.**, 253 c7.

<sup>188</sup> **Rep.**, 518 c9.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 509 b7 – b8.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 509 b8 – b9.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 509 b9 – b10.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 505 a2.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 505 d11.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 505 d11 – e1.

Com sua concepção de *bem*, Platão unifica o domínio do conhecimento com o domínio da ação prática. O *bem* é condição de todo conhecimento e objeto originário do desejo. Podemos dizer que, do mesmo modo que a forma inteligível é, originariamente, *una* e se mostra através dos *múltiplos* particulares que participam dela, analogamente, o *bem*, referente originário do desejo, mostra-se através de todas as coisas que desejamos e que julgamos boas<sup>195</sup>. O tirano, conforme a complexa psicologia desenvolvida no livro IX, é o reverso do filósofo: invadido por uma multidão de desejos, não consegue encontrar a unidade de seu psiquismo pois, desconhecendo a unidade inteligível, não atinge a raiz dos seus próprios desejos. Desse modo, entrega-se aos desejos e prazeres múltiplos, numa satisfação incessante que renasce a cada momento, o que resulta, numa insatisfação infinita. O filósofo, ao contrário, é aquele que experimenta o prazer da contemplação do que *é* e compreende que os prazeres próximos ao corpo são múltiplos e insuficientes, na medida em que são inesgotáveis.

Para finalizar, podemos dizer: se o inteligível, aos olhos de Platão, sintetiza a esfera do ser (ontologia) e do valor (ética), esse inteligível pode, por isso mesmo, fornecer um modelo vivo ao filósofo, em que ele possa encontrar o *padrão* ético-político que faz, dele, o mais apto para governar a cidade. Entretanto, devemos frisar que pouco importa, para Platão, que a referida cidade justa venha a ser sobre a terra, pois, para o ateniense, o filósofo é aquele que “desviando o olhar para tudo aquilo que diz respeito a seu próprio governo” (ἀποβλέπων...πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν) poderá ter, como parâmetro da própria ação, algo

<sup>195</sup> Esta noção de uma regressão até o princípio (ἀρχή) onde o desejo encontre sua origem já tinha sido apresentada por Platão no diálogo *Lisis*, quando Sócrates estabelece que o amor à Medicina visa à saúde. Levando adiante o raciocínio, conclui Sócrates em 219 c5 – d2: “Então chegar-se-á fatalmente que ou deixaremos de seguir nessa via, ou que chegaremos a um princípio que não nos remeterá mais a outro objeto amado, quero dizer a esse objeto que é o primeiro objeto de amor, em vista do qual dizemos que todos os outros são amados.” (“Ἀρ’ οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινὰ ἀρχήν, ἢ οὐκέτ’ ἐπανοίσει ἐπ’ ἄλλο φίλον, ἀλλ’ ἤξει ἐπ’ ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμέν πάντα φίλα εἶναι) A tradução do texto grego de ΛΥΣΙΣ é nossa e foi realizada a partir de **PLATONIS OPERA**. Recognovit Breviqtve Adnotatione Critica Instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs III Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902-1954. (Oxford Classical Texts).

“igual a um modelo no céu” (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα)<sup>196</sup>. Platão denomina a ação do filósofo que visa ao seu governo interior, o “agir político” (τά πολιτικά πράττειν)<sup>197</sup>. A *ciência dialética* dá autoridade ao filósofo para que ele possa governar a cidade, interior ou exterior, e produz um saber que, de modo essencial, pode ser traduzido numa “lição que arrasta a alma do que vem a ser para o que é” (μάθημα ψυχῆς ὀλκὸν ἀπο τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν)<sup>198</sup>.

Mas se o sentido ético-político desta passagem analisada é plausível, existe um resíduo de aporia nesse trecho que deve ser problematizado. Como podemos compreender que a situação cognitiva da *ignorância* se apóia sobre o *não-ser*? Como é possível estabelecer que a situação cognitiva da *opinião* se refere a uma realidade intermediária entre *ser* e *não-ser*, que *é* e *não é*, se o *não-ser*, tal qual apontou Parmênides, não é dizível nem mesmo pensável? Qual o sentido dado por Platão ao *não-ser* e ao *intermediário* que participa desse *não-ser*? São questões como essas que, se não forem esclarecidas, poderão comprometer a argumentação dialogada, construída por Platão na seção final do livro V.

---

<sup>196</sup> **Rep.**, 592 b2.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 592 a5 e ss.. Vemos aqui que, se a investigação da seção final do livro V da *República* foi iniciada para responder à grande aporia de como tal cidade, fundada em palavras, poderia ser possível, ao mostrar que ela é possível como paradigma da ação do filósofo, Platão deixa evidente que o escândalo da proposta do filósofo governante é, antes de tudo, um modelo a ser seguido pelos homens na organização de sua cidade interior.

<sup>198</sup> **Rep.**, 521 d3 – d4. Nesse sentido, afirma Colli, na sua pequena obra- prima “O amor à sabedoria, para Platão, não significava de fato a aspiração a algo nunca atingido, mas sim uma tendência a recuperar aquilo que já fora realizado e vivido.” COLLI, Giorgio. **O nascimento da Filosofia**. Tradução Frederico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1988, p. 10.

## 2.2 O sentido epistemológico da seção final da *República*, V

Devemos, agora, examinar o sentido epistemológico do trecho final do livro V da *República*. Como ficou demonstrado, o sentido ético-político daquele trecho parece claro, isto é, estabelecer as diferenças entre *ciência* e *opinião* e, paralelamente, determinar quem é o filósofo, em oposição aos demais homens. Mostramos, então, que o filósofo possui a *ciência dialética*, na medida em que se relaciona com as realidades que, efetivamente, *são*, enquanto os não filósofos, isto é, os amantes dos espetáculos e das audições satisfazem-se com a multiplicidade das coisas sensíveis, possuindo *opiniões*, na medida em que se relacionam com a *aparência* das coisas, ou melhor, restringem-se a acolher o que lhes é mostrado, sem a menor preocupação com a fonte dessa mostração. Nessa perspectiva, se o conhecimento do filósofo é consistente, pois se refere ao que *é*, o conhecimento dos amantes da opinião é conjectura, saber errante e falível, tanto quanto seus próprios referentes, que *são* e *não-são*.

Agora, é preciso verificar a consistência dessa passagem, relacionando-a à teoria do conhecimento, desenvolvida, detalhadamente, no tão conhecido trecho da divisão das duas linhas e sintetizada pela alegoria da caverna. É imprescindível compreender por que Platão lança mão de conceitos tão paradoxais – o *não-ser* e o *intermediário* – para descrever as situações cognitivas da *ignorância* e da *opinião*. Porém, antes de avançarmos nessa investigação, temos que apontar como, recentemente, os comentadores têm interpretado esse trecho da *República*, apoiando-se, invariavelmente, no problema dos vários sentidos do verbo *ser*, *είναι* em grego, o qual teremos que examinar melhor. Em outros termos, é preciso ver como os intérpretes de Platão lêem, atualmente, a seção final do livro V da *República*, para que possamos nos posicionar diante dos elementos que fundamentam essas interpretações e estabelecer nossa própria interpretação.

### 2.2.1 O problema dos sentidos do verbo εἶναι

Até uns setenta anos atrás, a grande maioria dos comentadores de Platão traduzia e interpretava, de maneira corrente, o verbo εἶναι em dois dos seus sentidos básicos: o sentido *existencial*, no qual *ser* significa *existir*, *x é* (existe) e o uso *copulativo* do verbo, isto é, *ser* significa *ser alguma coisa*, *x é F*. Ou seja, quando o verbo era encontrado isolado, sem complemento, no seu uso completo, era natural atribuir-lhe o sentido de *existência*. Dessa maneira, podemos compreender, por exemplo, a análise de Auguste Diès, na sua conhecida obra *Autour de Platon*, publicada em 1926, quando esse afirma sobre a seção final do livro V:

O conhecimento supõe um objeto *que é*, pois de que maneira conhecer-se-ia o que não é? Portanto o que possui a totalidade de **existência**, pureza absoluta de **existência**, é totalmente cognoscível. O conhecimento tem, por objeto, o ser, a ciência é conhecimento do ser, de sua **existência**. [...] Por outro lado, onde há ausência total de ser, há uma ausência total de conhecimento: não havendo objeto, não pode haver senão ignorância. Mas todas as possibilidades não são eliminadas por esta oposição da totalidade de **existência** e da nulidade de **existência**: pode-se conceber uma **existência** que flutuaria entre o ser e o não-ser, que, ao mesmo tempo, seria e não seria e, naturalmente, ocuparia uma instância intermediária entre a pureza absoluta do ser e o nada do ser<sup>199</sup>.

Na sua interpretação, Diès intercambia os termos *ser* e *existir* como se esses fossem, simplesmente, equivalentes. Isso, o leva a deparar-se com dificuldades flagrantes como, por exemplo, afirmar que *entre* o *ser* que existe e o *não-ser* que não existe, há uma terceira

---

<sup>199</sup> “La connaissance suppose un objet *qui est*, car de quelle manière connaîtrait-on ce qui n’est pas? Donc ce qui a totalité d’existence, pureté absolue d’existence, est totalement connaissable. La connaissance ayant pour objet l’être, la science est connaissance de l’être, de son existence [...] Par contre, là où il y a absence totale d’être, il y a absence totale de connaissance : n’y ayant pas d’objet, il ne peut y avoir qu’ignorance. Mais toutes les possibilités ne sont pas épuisées par cette opposition de la totalité d’existence et de la nullité d’existence : on peut concevoir une existence qui flotterait entre l’être e le non-être, qui à la fois serait et ne serait pas, et, naturellement, elle tiendrait le milieu entre la pureté absolue de l’être et le néant d’être.” Ver DIÈS, Auguste. **Autour de Platon**: Essai de Critique et d’Histoire. Paris: Les Belles Lettres, 1972, p. 473. Negritos da tradução nossos.

*existência*, que flutuaria entre aqueles dois extremos. Ora, o que diferenciaria o objeto da opinião e o da ciência se o autor afirma que ambos *existem*? Por outro lado, ele é levado a ter que supor que Platão está defendendo *graus de ser*, ou melhor, *graus de existência*. Por isso, mais à frente<sup>200</sup>, define que a *opinião* é um “demi-connaissance” que tem por objeto uma “demi-existence”, ou seja, para o clássico comentador não há problemas em conceber que *existe uma semi-existência* entre o *ser*, que existe plenamente, e o *nada*, que não existe de maneira nenhuma. A contradição parece-nos evidente, pois o que significaria uma *semi-existência* entre o *ser* e o *não-ser*, que participa de ambos? Como algo pode participar do *nada*? Ou ainda, como defender a noção de *graus de existência*?

Durante as últimas décadas, no entanto, a situação mudou e foram feitas várias reavaliações da interpretação filosófica do verbo *εἶναι*. O conhecido trabalho de Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*<sup>201</sup>, publicado em 1963, mostrava as dificuldades que resultam de uma interpretação *existencial*<sup>202</sup> sobre o final do livro V da *República*, sugerindo outra possibilidade de interpretação e criando uma espécie de *representação mental*<sup>203</sup> intermediária entre o sujeito do conhecimento e o objeto, interpretação essa que apontava para o sentido *predicativo* do verbo *ser*. Também os trabalhos de Charles Kahn sobre o verbo *ser* foram fundamentais, nesse processo de reavaliação, na medida em que, no geral, defendem<sup>204</sup> a tese de

<sup>200</sup> DIÈS, Auguste. *Op. cit.*, p. 475.

<sup>201</sup> CROMBIE, I.M.. *Op. cit.*, 1988.

<sup>202</sup> Crombie reconhece que a interpretação existencial é problemática: “mas, por outro lado, se pode entender (normalmente se compreende assim) que esta fórmula significa que as coisas que existem podem ser conhecidas, e as coisas que não existem não podem ser conhecidas. Temos argumentado que esta segunda interpretação não pode ser a única correta, pois, se for, teríamos que buscar um lugar para os objetos da *doxa* <<entre a existência e não-existência>>, e isto não significa nada.” CROMBIE, I.M.. *Op. Cit.*, p. 71.

<sup>203</sup> Crombie, para superar as dificuldades do texto, propõe que o objeto da opinião, por exemplo, é um “acusativo interno”, isto é, não é o objeto real lá fora, mas a opinião mesmo enquanto objeto mental, abrindo, assim, uma trilha para a interpretação predicativa do verbo *ser*. CROMBIE, I.M.. *Op. Cit.*, p. 62 e ss..

<sup>204</sup> KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997. Desde os primeiros estudos de Kahn, publicados em 1966, até os seus últimos trabalhos, algumas de suas posições tiveram pequenos ajustes, mas sua proposta é “fornecer uma

que o sentido fundamental desse verbo, quando utilizado sem complementos, não é *existir*, mas *ser assim, ser o caso, ser verdade*. Isto é, Kahn defende que o sentido veritativo do verbo εἶναι é mais natural e próximo da linguagem ordinária. O estudo de G.E.L. Owen sobre o *Sofista*<sup>205</sup> traz uma reflexão acerca da não obrigatoriedade de atribuir ao verbo *ser* o valor *existencial*, e mostra, antes, a proeminência de problemas de *referência* e *predicação* neste diálogo. A reflexão de Vlastos sobre a *República V*, que se posiciona contra a leitura *existencial* do verbo *ser*<sup>206</sup> é outro exemplo de avanço nos estudos sobre o verbo εἶναι. Tais fatos contribuíram para a constituição de um aparato crítico em relação ao problema dos sentidos do verbo εἶναι, aparato esse que influenciou, decisivamente, a maioria dos estudos subseqüentes da seção final da *República V*.

De fato, o verbo grego εἶναι encontra-se envolto numa certa gama de significados e nuances<sup>207</sup> que tornam a decisão por um destes sentidos algo desejável, por um lado; por outro, algo extremamente arriscado. Segundo esses estudos recentes, geralmente, aceita-se que o verbo *ser*, em grego εἶναι, pode ser tomado em quatro sentidos básicos: *a) existencial* – **A** é, **A** existe; *b) veritativo* – **A** é, **A** é verdadeiro (é o caso); *c) predicativo* – **A** é F, o atributo F-idade encontra-se em **A**; *d) identitativo* – **A** é **A**, **A** é idêntico a si mesmo. Sobre esta questão indagamos: quando Platão, na complexa seção final do livro V da *República*, afirma que a *ciência* tem, como objeto, aquilo que *é*, qual destes sentidos do verbo εἶναι ele está utilizando?

---

espécie de prolegômenos gramaticais ao estudo da ontologia grega”. Citação extraída da apresentação de Maura Iglesias a obra de Kahn. Cf. KAHN, Charles H.. *Op. cit.*, p. ix.

<sup>205</sup> OWEN, G.E.L.. “Plato on Not-being” in FINE, Gail. **Plato 1 : Metaphysics and Epistemology**. New York, Oxford University Press, 1999, p. 416-454.

<sup>206</sup> VLASTOS, Gregory. “Degrees of Reality in Plato” In: SMITH, Nicholas D. **PLATO: Critical Assessments**. (Volume II, Plato’s Middle Period: Metaphysics and Epistemology) New York: Routledge, 1998, p. 219-234.

<sup>207</sup> Kahn diz que os usos de εἶναι, em Platão são, freqüentemente, *sobredeterminados*; nesse ponto, estamos de acordo com o comentador. Ver KAHN, Charles H.. Alguns usos filosóficos do verbo ‘ser’ em Platão In: KAHN, Charles H.. *Op. cit.*, p. 108.

A maior parte desses comentadores contemporâneos ao interpretarem a seção final do livro V da *República*, fizeram-no, basicamente, segundo essa perspectiva de destrinchar as várias acepções do verbo ser em grego — εἶναι — para encontrar um sentido plausível para o texto<sup>208</sup>. Elegem um dos sentidos ou ainda uma combinação entre eles e tentam encontrar uma interpretação coerente para a complexa passagem. Ou seja, ao dirigirem sua atenção para os sentidos do verbo εἶναι, parecem reconhecer a *problematicidade* dessa passagem, mas, em nosso entender, afastam-se do problema ao buscarem sua solução no domínio estrito da linguagem, perdendo o foco dos elementos contextuais de todo o debate. Nesse ponto, devemos ressaltar que não iremos discutir, em detalhe, essas interpretações, pois, certamente, examiná-las afastar-nos-ia demasiado de nossa própria proposta de investigação, bem como demandaria incursões em *filosofia analítica*, tema que não faz parte da nossa opção interpretativa. Entretanto, nosso posicionamento não nos exime de deixar claro, ainda que sinteticamente, por que destrinchar os vários sentidos de εἶναι é uma estratégia arriscada para elucidar a passagem final do livro V da *República*.

<sup>208</sup> Entre os principais estudos sobre o trecho em questão encontram-se: CROMBIE, I.M.. *Op. cit.*, 1988, que problematiza o sentido existencial e aponta para o sentido predicativo; STOKES, Michael. Plato and the sightlovers of the Republic *In*: SMITH, Nicholas D.. **PLATO: Critical Assessments**. (Volume II, Plato's Middle Period: Metaphysics and Epistemology) New York: Routledge, 1998, p. 266-291, que faz uma análise a partir do sentido existencial de εἶναι; VLASTOS, Gregory. Degrees of Reality in Plato *In* SMITH, Nicholas D. **PLATO: Critical Assessments**. (Volume II, Plato's Middle Period: Metaphysics and Epistemology) New York: Routledge, 1998, p. 219-234, que opta por uma interpretação predicativa do trecho; ANNAS, Julia. **Introduction à la République de Platon**. Traduit de l'anglais par Béatrice Han. Paris: PUF, 1984, em especial capítulo 7 quando opta por uma interpretação também predicativa; KAHN, Charles. "Alguns Usos Filosóficos do Verbo "Ser" em Platão" *in* KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, p. 120-126, onde defende que nesta passagem da *República*, haveria uma evolução do argumento veritativo para o predicativo; FINE, Gail. "Knowledge and Belief in Republic V." **Archiv Für Geschichte Der Philosophie**, 60, Heft 2, p. 121-139, 1978 e FINE, Gail. "Knowledge and Belief in Republic 5-7" *In*: FINE, Gail. **Plato 1 : Metaphysics and Epistemology**. New York, Oxford University Press, 1999, p. 215-246, que sugere uma interpretação veritativa porém com ênfase no aspecto proposicional; GONZALEZ, Francisco J.. Propositions or objects? A critique of Gail Fine on knowledge and belief in Republic V. **Phronesis**, Vol. XLI, No. 3, p. 245-275, 1996 que argumenta em favor do uso predicativo e existencial e, por último, FERRARI, Franco. Teoria delle idee e ontologia *in* PLATONE. **La Repubblica**. (Livro V) Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. IV. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 365 – 391, Coll Elenchos XXVIII que opta por uma interpretação predicativa, mas considera as nuances existencial e identitativa com relação ao que é completamente, isto é, em relação às formas inteligíveis.

Antes de mais nada, devemos dizer que essa problemática dos sentidos do verbo εἶναι partem de categorias<sup>209</sup> que não pertencem ao discurso próprio de Platão. Quer dizer, ao adotarmos estes sentidos, estamos projetando no texto platônico algo que o próprio Platão não concebeu e estamos, certamente, sendo anacrônicos. Por outro lado, a linguagem, conforme fica claro no diálogo Crátilo, é um “instrumento” (ὄργανον)<sup>210</sup>, “as palavras são imagens das coisas” (τὰ ὀνόματα [...] καὶ εἶναι εἰκόνας τῶν πραγμάτων)<sup>211</sup>, isto é, a linguagem é expressão do pensamento. Nesse sentido, a perspectiva de Platão, diferentemente da de Aristóteles, é metafísica por excelência, sua investigação pretende ir às próprias coisas, sem grandes preocupações com a linguagem. Mesmo assim, vejamos, rapidamente, como a escolha por um, ou mais desses sentidos do verbo ser, traz um número tão grande de dificuldades quanto as que encontramos na interpretação da referida passagem da *República*.

O sentido *existencial* do verbo é aquele que traduz e interpreta εἶναι, τό ὄν e τῷ ὄντι e demais formas como aquilo *existe* e, paralelamente, tomam μή εἶναι, τό μή ὄν e τῷ μή ὄντι como aquilo que *não existe*, o nada. Admitindo essa idéia, teríamos que acreditar, como já apontamos, que a estrutura triádica apresentada por Sócrates, não é legítima e, assim, não é sustentável. Ou melhor, ao mostrar que o desconhecimento versa sobre o que *não é*, Sócrates teria reduzido a *ignorância* a um *nada*, e mais: se o objeto da opinião é uma realidade intermediária que participa tanto do que *é* quanto do que *não é*, este objeto seria algo absurdo, uma espécie de “ponte que se apóia num único lado do rio”<sup>212</sup>, na medida em que o que *não é* não

<sup>209</sup> Sobre a questão aliamos-nos às observações de PALMER, John A. *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>210</sup> PLATÃO. *Crátilo*. 388 b1.

<sup>211</sup> *Ibidem.*, 439 a3.

<sup>212</sup> A imagem é utilizada por Cordero. Na sua introdução ao diálogo *Sofista*, ele diz: “Dans la *République*, par exemple, où *tout* a été dit sur le statut de la réalité et de la connaissance, lorsque Platon décrit l’objet de l’opinion (le *doxastón*, l’«opinable»), il le définit comme un «mélange d’être et de non-être» (*metekhôn tou eînai kai mê eînai*, 478e). Le moins doué des sophistes n’aurait pas eu de mal à montrer soit que Platon bâtit un pont qui ne s’appuie que sur un côté de la rivière (...), soit qu’il admet la *réalité* du non-être, ce qui est un suicide pour quelqu’un qui, à la page précédente, avait dit que «le non-être n’est pas “une certaine chose” (*hên ti*), mais l’être néant

pode ser uma realidade, mas, como já dissemos, seria *nada*. Por essa razão, interpretar que a forma inteligível, aquilo que *é* realmente, *existe* do mesmo modo que as realidades sensíveis *existem* é algo, ao nosso ver, antiplatônico por excelência, na medida em que confunde, como, aliás, o fazem os amantes dos espetáculos, o sonho com a realidade<sup>213</sup>, a imagem com a forma inteligível. Além disso, já o dissemos, teríamos que supor a noção de graus de existência e uma realidade intermediária entre o *ser* e o *nada*, aquilo que Diès chama de *semi-existência*.

Gilson, na sua clássica obra *L'Être et L'Essence*, reconhece com precisão que “[...] nas doutrinas em que ‘ser um ser’ quer dizer *existir*, todo intermediário entre o ser e o não-ser é dificilmente concebível”<sup>214</sup> Talvez, aconselha ele, a melhor postura para interpretar Platão seria “esquecer”<sup>215</sup>, provisoriamente, a associação que nos é tão familiar entre *ser* e *existência* e pensar o *ser* como o que *é*. Dessa forma, tornar-se-ia necessária uma análise cuidadosa de cada situação dialógica para recuperar esses vários sentidos, mas o fundamental é que, ao recusarmos esta interpretação *a priori*, que identifica as realidades inteligíveis com o que *existe*, preservaremos a riqueza das vários nuances do verbo εἶναι para que possamos nos aproximar, através das articulações do texto, do sentido do *ser* na ontologia platônica.

O sentido veritativo, atribuído ao verbo *ser*, é aquele que se baseia na aceção de *verdadeiro* e estabelece que o que *é* significa aquilo que *é* (o caso), aquilo que *é verdadeiro*. Em oposição, teríamos o que *não é* como aquilo que *não é* (o caso), aquilo que *não é verdadeiro*. Por último, o que *é e não é*, seria que *é* (o caso) e *não é* (o caso), que *é verdadeiro e não é verdadeiro*, simultaneamente. Entretanto, acreditamos que essa leitura encontra algumas

(*allá mēdén*)>> (478b). CORDERO, Nestor-Luis. *Introduction au Le Sophiste* in PLATON. **Le Sophiste**. Traduction nouvelle, introduction e notes de Nestor-Luis Cordero. Paris : Flammarion, 1993, p. 38-39.

<sup>213</sup> **Rep.**, 476 c5 – c7.

<sup>214</sup> “[...] dans les doctrines où “être un être” veut dire *existir*, tout intermédiaire entre l’être e le non-être est difficilement concevable.” Ver GILSON, Étienne. **L’Être et L’Essence**. Seconde édition. Paris: Vrin, 1987, p. 33. Itálico da tradução nosso.

<sup>215</sup> GILSON, Étienne. *Op. Cit.*, p. 33.

dificuldades no texto platônico. É inegável que a *ciência* traz a verdade consigo. Podemos afirmar que a verdade é aquilo que acompanha a forma inteligível quando a conhecemos, assim como as cores e as figuras acompanham os sensíveis quando os vemos. Não nos esqueçamos de que “os filósofos são amigos do espetáculo da verdade” (τοὺς τῆς ἀληθείας...φιλοθεάμονας),<sup>216</sup> enquanto os amigos de espetáculos encantam-se com as “cores e figuras” (χρῶας καὶ σχήματα).<sup>217</sup> No entanto, isso não significa que a verdade e o *ser* sejam o mesmo.

A verdade, conforme a analogia do *sol* e do *bem*, é a *luz* que ilumina o inteligível e se reflete nele, mas não é a própria forma inteligível. A verdade está presente na realidade inteligível e podemos reconhecê-la. Essa sutil diferença fica clara na passagem onde Sócrates afirma: “Pois, então, em relação à alma, pensa assim: quando ela se fixa no que é iluminado *pela verdade e pelo que é*, entende, conhece, e parece possuir inteligência” (Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ᾧδε νόει· ὅταν μὲν οὖν καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται).<sup>218</sup> Ora, se *ser* e *verdade* fossem idênticos, Platão teria todas as condições de dizê-lo, franca e explicitamente. Podemos ver que “...o que fornece a verdade aos objetos cognoscíveis e capacidade àquele que conhece, é a idéia do bem. É causa da ciência e da verdade...” (...τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ’ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας...).<sup>219</sup> Em última instância, só o *bem* poderia esclarecer a relação entre os termos *ser* e *verdade*, mas eles não são idênticos. A interpretação *a priori* do *ser* como o que *é verdadeiro*, apesar de não ser totalmente falsa, é inexata na medida em que, quando

<sup>216</sup> **Rep.**, 475 e4.

<sup>217</sup> *Ibid.*, 476 b5.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 508 d4 – d6.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 508 e1 – e4.

conhecemos aquilo que *é*, temos acesso à verdade, porém aquilo que mostra a *verdade* não é a própria verdade. A *verdade* é, assim, uma espécie de atributo do *ser*.

O terceiro e último sentido é aquele que afirma que a conotação *predicativa* é a mais satisfatória. A forma inteligível é a realidade, em referência à qual sempre predicamos a mesma coisa *F*, por exemplo. Quando Platão diz que a realidade da *opinião*, isto é, o sensível, *é* e também *não é*, quer dizer *é F* e *não-F*. Ou seja, dependendo do aspecto analisado, do momento em relação ao que ele é analisado e de acordo com o próprio analisador, a realidade sensível poderia ser *F* e *não-F*. Exemplificando: Helena é bela em relação aos outros mortais e feia se comparada a uma deusa. No entanto, o problema dessa interpretação é que ela exige que concordemos em que a forma inteligível seja uma espécie de *conceito*, uma *realidade mental*, cognitivamente segura. Isto é, os inteligíveis seriam artefatos lógicos mais reais, logicamente, que as coisas do mundo e menos reais, empiricamente, pois seriam realidades só para a inteligência. Ora, essa interpretação não encontra apoio no texto platônico porque sabemos que o conhecimento para Platão se refere a objetos, realidades ontológicas e não a proposições. A seguinte passagem esclarece:

“Mas, eu [Sócrates] suponho que irás dizer que ele [o pintor] não faz, verdadeiramente, o que ele faz. Contudo, de certo modo, o pintor também faz uma cama. Ou não?”

Sim, disse ele [Gláucon], ele também faz o que parece.

E sobre o fazedor de camas? Não dizias que ele não faz a forma inteligível, a qual nós dizemos ser que é cama (εἶναι ὃ ἔστιν κλίνη), mas uma certa cama?

Dizia, pois.

Então, se ele não faz o que é (ὃ ἔστιν), ele não poderia fazer aquilo que é (τὸ ὄν), mas algo do tipo como aquilo que é (τὸ ὄν), mas que não é (ὃ δὲ οὐ). E se alguém afirmasse que o trabalho do produtor de camas ou de algum outro artesão é um ser que é completo (τελέως δὲ εἶναι ὄν), ele estaria correndo o risco de não dizer o que é verdade?

Certamente, essa seria, ao menos, a opinião daqueles que se ocupam de argumentos desse tipo.”<sup>220</sup>

Como fica evidente, Platão reporta-se a realidades inteligíveis, que são mais completas do que os exemplares singulares, tal como a cama feita pelo artesão, ou ainda, a cama feita pelo pintor, que é semelhante à cama inteligível, porém não é tão real como aquela. Observamos que a linguagem do *ser* chega ao seu limite, mostrando a ambivalência do seu uso, quando se refere aos exemplares singulares. Se a forma inteligível fosse uma realidade lógica, por que Platão diria que a cama, exemplar singular, é como a cama, mas não é verdadeiramente? Decididamente, não acompanhamos a interpretação predicativa do verbo *ser*.

Segundo nosso ponto de vista, nenhum dos sentidos do verbo *ser*, tomado isoladamente, pode fornecer uma elucidação plausível. Atribuir um erro tolo e infantil a Sócrates como faz o intérprete adepto do sentido *existencial*, parece insustentável. A verdade, certamente, é um dos atributos do inteligível, porém se Platão pensasse no que é como *verdadeiro*, francamente, teria condições de fazê-lo, explicitamente. Por último, salvaguardar os diálogos de Platão projetando, retrospectivamente, questões lógicas da leitura *predicativa* que foram desenvolvidas e explicitadas ao longo da história, revela-se um recurso frágil e carente de

---

<sup>220</sup> **Rep.**, 596 e9 – 597 a9. Ἄλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ οἶμαι αὐτὸν ποιεῖν ἅ ποιεῖ.  
καίτοι τρόπῳ γέ τι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ· ἢ οὐ;  
Ναί, ἔφη, φαινομένην γε καὶ οὗτος.  
Τί δὲ ὁ κλινοποιός; οὐκ ἄρτι μέντοι ἔλεγες ὅτι οὐ τὸ  
εἶδος ποιεῖ, ὃ δὴ φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη; ἀλλὰ κλίνην τινά;  
Ἔλεγον γάρ.  
Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι  
τοιούτων οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ· τελέως δὲ εἶναι ὄν τὸ τοῦ  
κλιουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἰ τις φαίη,  
κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;  
Οὐκοῦν, ἔφη, ὥς γ' ἂν δόξειεν τοῖς περὶ τοὺς τοιούσδε  
λόγους διατρίβουσιν.

sentido. Em todo caso, analisemos alguns pontos que se referem ao texto e que merecem nossa atenção.

Como já observamos, Platão não se preocupava com a precisão<sup>221</sup> no uso dos termos na construção de seus diálogos. Este fato é reforçado pelo uso ordinário da linguagem, presente nos seus diálogos, às vezes de modo indiscriminado junto com o uso filosófico dos mesmos termos. Ou seja, como suas personagens são, em várias ocasiões pessoas comuns da cidade, os sentidos dos termos são diversos e o diálogo se coloca, muitas vezes, na elucidação desses sentidos. Desse modo, é problemática a interpretação dos sentidos dos termos utilizados por Platão, ressaltando-se que, na maioria dos casos, é o próprio contexto da fala que esclarece o sentido dos termos empregados. A situação descrita se revela, particularmente, mais problemática quando se trata do uso do verbo εἶναι e de seus derivados pois, conforme fica claro no diálogo *Sofista*, a querela filosófica em torno do *ser* levava, reconhecidamente, a muitas controvérsias, uma verdadeira “batalha de gigantes” (γίγαντομαχία)<sup>222</sup>. Na verdade, a questão do *ser* não se reduz a um problema semântico, que pode ser resolvido numa interpretação *a priori* baseada num dos sentido do verbo εἶναι. Estamos diante de uma aporia filosófica profunda, de uma grande dificuldade<sup>223</sup>: estabelecer o que é *ser*.

Em relação a Platão, temos de concluir que o melhor é mantermos, como o fizemos, uma tradução mais neutra e literal do verbo εἶναι e tentar descobrir os seus sentidos, levando em conta a situação da fala. Assim, em nosso entender, tais interpretações terminam por naufragar ao tentarem dar um sentido absolutamente preciso ao texto platônico em cada contexto,

<sup>221</sup> Platão chega a sugerir, através de Sócrates, que as disputas acerca da precisão dos nomes, era secundária em relação ao temas outros que teriam que ser examinados. Ver *Rep.*, 533 e1.

<sup>222</sup> *Soph.*, 246 a4.

<sup>223</sup> Podemos dizer que o problema do *ser* é a questão grega por excelência, a partir de Parmênides, posteriormente aprofundada por Platão e Aristóteles. Vejamos o que diz o Estagirita, na sua *Metafísica*, Z 1, 1028b2 – b4: “E, pois, tanto antigamente como agora, o sempre investigado, a eterna dificuldade, o que é ser, isto é, o que é a essência?” (καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ δεῖ ζητούμενον καὶ δεῖ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία)

desrespeitando a ambigüidade conceitual do verbo *εἶναι*, por vezes insuperável, e por não cogitarem buscar o sentido do *não-ser*, sentido esse que poderia elucidar as questões epistemológicas e também ontológicas de todo o trecho em questão. Investiguemos, então, o sentido epistemológico possível para a passagem do trecho final do livro V da *República*.

Conforme ficou estabelecido, o sentido ético-político daquele trecho parece claro: estabelecer as diferenças entre *ciência* e *opinião* e, paralelamente, determinar quem é o filósofo, em oposição aos demais homens. Nesse momento, é preciso verificar a consistência dessa passagem, relacionando-a à teoria do conhecimento, desenvolvida, detalhadamente, no tão conhecido trecho da divisão das duas linhas e sintetizada pela alegoria da caverna. É imprescindível compreender por que Platão lança mão de conceitos tão paradoxais – o *não-ser* e o *intermediário* – para descrever as situações cognitivas da *ignorância* e da *opinião*.

### 2.2.2 Ser, não-ser e a região intermediária do relativo

A partir de um outro trecho da *República*, acreditamos ser possível talvez, encontrar o sentido para estas três situações cognitivas, formuladas pela personagem Sócrates, sem lançarmos mão dos significados do verbo grego *εἶναι*, que parece não ter solucionado o difícil problema do ser na ontologia em Platão<sup>224</sup>. Depois da apresentação da alegoria da caverna, no começo do livro VII, quando dá início ao exame das ciências do número e do cálculo, Sócrates diz:

Mostrarei então, disse, se reparares bem, que alguns objetos da sensação não chamam a inteligência para a atividade de investigação, pois parecem, adequadamente, julgados pelos sentidos, enquanto outros a chamam para a

<sup>224</sup>Para nós, é possível, até, aceitar essas interpretações como satisfatórias para o texto platônico, porém elas têm um alto custo a ser considerado: projetarmos questões anacrônicas no texto platônico e distanciarmo-nos da *letra* do fundador da Academia.

investigação, porque os sentidos parecem não produzir nada saudável. [...] Os que não apelam à inteligência, disse eu, são todos aqueles que não desembarcam simultaneamente em sensações contrárias. Mas os que desembarcam, eu classifico-os entre aqueles que apelam à inteligência, quando a sensação não revela uma coisa mais que seu contrário, quer seja de perto quer de longe. Porém compreenderás mais claramente o que digo da seguinte maneira: aqui, nós dizemos, eis três dedos — o menor, o segundo e o do meio. [...] Seguramente cada um deles parece de maneira semelhante a um dedo, e a este respeito não faz diferença quer seja visto no meio ou nos extremos, quer seja branco ou preto, grosso ou fino e outras distinções deste tipo. Em todas estas coisas a alma da maior parte das pessoas não é compelida a perguntar à inteligência o que é um dedo. A vista, em nenhuma ocasião, indica à alma que um dedo é, ao mesmo tempo, o contrário de dedo. [...] Portanto, disse eu, é natural que sensações deste tipo não sejam aptas a encorajar ou despertar a atividade da inteligência<sup>225</sup>.

Seguindo o exemplo dos três dedos, Sócrates continua a mostrar que, se pensamos em qualidades como a grandeza e pequenez, ou ainda acerca da moleza e dureza, peso e leveza, já não olhamos com indiferença para os três dedos. Ao contrário, é completamente diverso se consideramos o meio ou os extremos. Isto quer dizer que, diante de certas qualidades contrárias, a unidade destes contrários produz na alma um apelo ao elemento “calculador e à inteligência”

<sup>225</sup> Rep., 523 a10 – e1.

Δείκνυμι δὴ, εἶπον, εἰ καθορᾶς, τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἰκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης. [...]

Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα· τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὴν ἡ αἴσθησις μὴδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ, εἴτ' ἐγγύθεν προσπίπτουσα εἴτε πόρρωθεν. ὧδε δὲ ἃ λέγω σαφέστερον εἶσι. οὗτοί φαμεν τρεῖς ἂν εἴεν δάκτυλοι, ὃ τε σμικρότατος καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ μέσος. [...]

Δάκτυλος μὲν πού αὐτῶν φαίνεται ὁμοίως ἕκαστος, καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν διαφέρει, ἐάντε ἐν μέσῳ ὀρᾶται ἐάντ' ἐπ' ἐσχάτῳ, ἐάντε λευκὸς ἐάντε μέλας, ἐάντε παχὺς ἐάντε λεπτός, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος· οὐδαμοῦ γὰρ ἡ ὄψις αὐτῇ ἅμα ἐσήμηνεν τὸ δάκτυλον τούναντίον ἢ δάκτυλον εἶναι. [...]

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, εἰκότως τό γε τοιοῦτον νοήσεως οὐκ ἂν παρακλητικὸν οὐδ' ἐγερτικὸν εἴη.

(λογισμόν τε καὶ νόησιν)<sup>226</sup> para sabermos se as referidas sensações remetem a uma única coisa ou a duas. Nessa perspectiva, arremata Sócrates:

Mas a vista, dissemos nós, percebeu o grande e o pequeno não separados, mas misturados em conjunto. [...] Para esclarecer, a inteligência foi compelida a ver o grande e o pequeno, novamente, não mais misturados em conjunto, mas separados, fazendo o contrário do que fez a vista. Não foi daí que nos ocorreu pela primeira vez questionar o que o grande e o pequeno eram? [...] Então designamos o inteligível e o visível<sup>227</sup>.

Ou seja, Sócrates mostra, ao considerar a maioria dos homens, os homens comuns, que os sensíveis que nos levam à reflexão são aqueles nos quais identificamos a *unidade dos contrários*, tal como o dedo é grande em relação ao menor e é pequeno em relação ao maior. Analogamente, se pensarmos na seção final do livro V da *República*, vemos que Sócrates quer estabelecer como referência dois pólos que são epônimos, o que *é* e o que *não é*, referências da *ciência* e da *ignorância*, respectivamente, delimitando uma região intermediária, na qual os termos *ser* e o *não-ser* podem ser utilizados, agora, relativamente, e por isso circulam, por todos os elementos desta região de relatividade. Tal como claridade e obscuridade que, quando não são considerados em si mesmos, podem ser utilizados como termos relativos sempre em relação a uma referência qualquer.

Desse modo, podemos pensar que os segmentos da linha, desenvolvidos no final do livro VI da *República*, constituem esta região intermediária que ganha sentido quando associados

<sup>226</sup> *Rep.*, 524 b4.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 524 c3 – c13.

Μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἐώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ  
κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι ἢ γάρ; [...]

Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ  
νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα,  
τούναντίον ἢ 'κείνη. [...]

Οὐκοῦν ἐντευθέν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν  
τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ σμικρὸν; [...]

Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὄρατόν ἐκαλέσαμεν.

aos seus extremos que lhe dão não só o nome, mas também sua realidade e não-realidade relativas. As sombras e as imagens *são* em relação ao extremo *não-ser* e *não são*, quando comparadas aos objetos e entes vivos. Por sua vez, tais objetos e entes *são*, em relação às sombras e as imagens e *não são*, quando relacionadas às realidades matemáticas e essas últimas *são*, tendo em vista os objetos e seres vivos; mas *não são*, quando comparadas aos inteligíveis superiores, quer dizer o extremo *ser*. É por isso que Sócrates diz que tanto os amantes dos espetáculos e das audições quanto os matemáticos estão a sonhar<sup>228</sup>, pois apesar de atingirem, relativamente, aquilo que *é*, não têm uma visão real do *ser que é*.

Isto significa que, Platão, ao propor o *ser* e o *não-ser*, como extremos desta região intermediária da qual temos experiência, deliberadamente, quer estimular nossa inteligência, fazer-nos pensar. Assim, os termos *ser* e *não-ser* passam a circular, relativamente, entre os vários modos do ser, mas sempre mantendo, como referência última, a realidade inteligível que *é completamente* e o impensável *não-ser*, que *não é de modo algum*. E isto ele não cogitou perder de vista. Podemos dizer que, na seção final do livro V da *República* e a partir da concepção das formas inteligíveis, encontramos uma primeira tentativa de disciplinar os usos do verbo εἶναι, uma espécie de semântica do *ser*, aplicados a esta região intermediária de relatividade onde emergem os vários sentidos do *ser* e do *não-ser* que podem assumir quando aplicados a uma realidade específica, de maneira *homônima*.

Dessa forma, o *não-ser* pode ser dito de muitas maneiras, apenas, relativamente. Contudo, esses vários modos de dizer o *não-ser*, homônimos, apontam, no extremo, para seu epônimo complementar, isto é, para o *ser*, mais real, que *é completamente*, a forma inteligível. O uso completo do verbo *ser* seria possível somente ao nos referirmos à forma inteligível como

---

<sup>228</sup> Rep., 533 c.

aquilo que é igual a si mesmo (identidade), verdadeiro (veritativo), que serve de referência a tudo o que é (predicativo) e enquanto realidade efetiva (presença)<sup>229</sup>, na medida em que não depende de algo alheio a si mesmo.

De maneira complementar, o *ser*, relativamente, pode ser dito de muitas maneiras. Mas estes vários modos de dizer o *ser*, homônimos, apontam, no extremo, para seu epônimo complementar, isto é, para o *não-ser*, que não é de modo algum. Aqui, vemos ressurgir a problemática do *não-ser* que parece não ter sido tematizada devidamente na *República*. O que seria este *não-ser* para o qual apontamos tantas vezes quantas afirmamos que as coisas sensíveis são?

Desde já é fundamental esclarecermos que o problema do *não-ser*, no final do livro V da *República*, permanece como temática proposta, mas não suficientemente desenvolvida. O que é este *não-ser* que elucidaria a diferença ontológica entre as realidades sensíveis e inteligíveis? Para desenvolvermos, no próximo capítulo, esta aporia ontológica, presente na discussão dialogada da *República*, seguiremos algumas indicações fornecidas pelo testemunho de Aristóteles, indicações essas que terminam por apontar para o diálogo *Timeu*.

### 2.3 Aristóteles e o problema do não-ser em Platão

Aristóteles frequentou durante vinte anos a Academia de Platão, foi o seu principal discípulo e crítico e esses fatos, por si sós, colocam-no em uma situação diferenciada, como

---

<sup>229</sup> Sugerimos aqui renomear o sentido *existencial* pelo termo *presença*, que traz a noção de realidade efetiva, mas evita associar o verbo εἶναι ao seu sentido anacrônico de *existência*.

testemunho dos problemas enfrentados e discutidos pelos membros dessa escola filosófica. Apesar de alguns comentadores terem sérias restrições a certas distorções cometidas pelo Estagirita, para nossas investigações, essas críticas aristotélicas podem ser consideradas úteis, se consideramos o fato de que podem dar indícios sobre o sentido do tema do *não-ser* nas investigações platônicas. Por exemplo: no livro N da sua Metafísica, quando desenvolve suas críticas aos princípios admitidos pelos platônicos, Aristóteles afirma o seguinte:

São muitas as razões que desviaram esses pensadores [isto é, os platônicos], levando-os a admitir essas causas; mas a razão mais forte é que caíram em incertezas arcaicas. Acharam, pois, que todas as coisas que são haveriam de ser um, o ser em si, se não fosse resolvido e refutado o argumento de Parmênides: “nunca conseguirás impor ser ao não ser”. Por isso consideraram, então, ser necessário provar que o **não-ser** é. Assim, pois, todas as coisas que são haveriam de ser a partir do **ser** e de **algo outro**, se são muitos. (...) Mas é absurdo e mais, é impossível que uma única natureza produza alguma causa através da qual o ser é, num sentido substância, noutro, quantidade, noutro, qualidade e noutro, ainda, lugar. Depois, a partir de quais **não-ser** e **ser** haveriam de ser as coisas que são?<sup>230</sup>

Aristóteles critica a teorização dos platônicos, na medida em que eles colocaram o problema de uma “maneira antiga” (ἀρχαϊκῶς)<sup>231</sup>. Herdeiros diretos do “argumento de Parmênides” (τῷ Παρμενίδου λόγῳ)<sup>232</sup>, temiam pelas conseqüências desse argumento, ao reduzir todas as coisas que são à unidade do *ser* e julgaram necessário mostrar que o *não-ser*, *era*, de alguma maneira. Desse modo, segundo Aristóteles, os platônicos fazem do *não-ser* “algo

<sup>230</sup> **Met.**, N 2, 1088b35 – 1089a16. Colchetes e negritos nossos.

πολλά μὲν οὖν τὰ αἰτία  
τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆ-  
σαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἐν τὰ ὄντα,  
αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμοσε βαδιεῖται τῷ Παρ-  
μενίδου λόγῳ “οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα,”  
ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ  
τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἔστιν.  
[...] ἀλλ' ἄτοπον,  
μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ μίαν φύσιν τινὰ γενομένην αἰτίαν  
εἶναι τοῦ τοῦ ὄντος τὸ μὲν τόδε εἶναι τὸ δὲ τοιόνδε τὸ δὲ  
τοσόνδε τὸ δὲ πού. ἔπειτα ἐκ ποίου μὴ ὄντος καὶ ὄντος τὰ ὄντα;

<sup>231</sup> **Met.**, N 2, 1089a2.

<sup>232</sup> *Ibid.*, N 2, 1089a3 - 1089a4.

outro” (ἄλλου τινός)<sup>233</sup> que o *ser*, mas que, junto com este mesmo *ser*, formariam os princípios a partir dos quais todas as coisas são. Ainda que essa crítica seja imprecisa, porque de acordo com o referencial platônico, as coisas particulares *são* e *não são*, e esse é o modo que Platão encontrou para dizer que os exemplares singulares vêm a ser, isto é, são, apenas, relativamente, Aristóteles rejeita a solução platônica, antes rejeitando o problema, colocado pelos eleatas. Conforme observou Francis Wolff: “segundo Aristóteles, na base das conseqüências catastróficas que se pensou ter de tirar do discurso parmenídico, havia um falso problema e uma falsa solução.”<sup>234</sup> Em outros termos, o problema que os platônicos pensavam ter visto, era, segundo Aristóteles, resíduo aporético, oriundo da grade conceitual ultrapassada e herdada de Parmênides, grade esta que impunha seus próprios limites ao pensar e que Aristóteles supõe ter superado, ao fragmentar os sentidos do *ser* nas suas diversas categorias.

Nas injunções de Parmênides, enquanto Platão via um problema ontológico que necessitava de superação, Aristóteles reduzia estas mesmas injunções a um problema de linguagem, simplesmente. Muito embora não possamos desenvolver esta complexa e interessante polêmica, para nós o importante é que Aristóteles reconhece que o *não-ser* era um problema para os platônicos e que a excludente lógica dos eleatas — *é* ou *não é* — exigia, para aqueles que a consideravam, seriamente, uma resposta eficaz que justificasse os seres múltiplos e errantes da experiência sensível. Nesse sentido, Aristóteles, na sua *Física*, quando discute a necessidade de um princípio que permanece subjacente na mudança, admite que os platônicos, na sua teimosia de resolver o falso problema do *não-ser*, avançaram em relação aos eleatas:

Alguns outros [isto é os platônicos] também chegaram a abordar esta <natureza>, mas não de maneira suficiente. Primeiramente, com efeito, eles concordaram que alguma coisa pode simplesmente vir a ser a partir do **não-ser**,

<sup>233</sup> *Ibid.*, N 2, 1089a6. Provavelmente, uma referência ao diálogo *Sofista*; ver *Soph.*, 257 b4 e ss.

<sup>234</sup> WOLFF, Francis. Dois Destinos Possíveis da Ontologia: A Via Categórica e a Via Física. *Analytica*, Volume 1, No. 3, p. 179-225, 1996.

e por isso eles consentem que Parmênides se manifesta de modo correto. [isto é, os platônicos teriam sido obrigados, para pensar a mudança, a admitir que algo possa vir do não-ser e deste modo teriam concordado com as proposições de Parmênides que negava a mudança e a multiplicidade, pois para admiti-las, teria que, junto, admitir o não-ser]. Em seguida, como lhes parece que <esta natureza> sendo numericamente uma, ela é uma só, também em potência. Ora, isto é muitíssimo diferente. Nós, com efeito, dizemos que a matéria e a privação são diferentes, e que uma, a matéria, é não-ser segundo o acidente enquanto que a privação é segundo si mesma, e que uma, a matéria é, de um certo modo, próxima da essência, enquanto que a privação não é, de modo algum, essência. Mas eles dizem que o **não-ser é semelhante ao grande e o pequeno**, ou aos dois juntos ou a cada um separado. De maneira que esta tríade é de um tipo completamente diferente da outra. [isto é, a tríade platônica - ser, o grande e o pequeno - era diferente da tríade aristotélica: forma, matéria e privação] Assim, eles avançaram até este ponto: saber que é necessário uma natureza subjacente e, portanto, fizeram-na uma. [...] Com efeito, a <natureza> que subjaz é **causa, conjuntamente, com a figura** [isto é, com a forma inteligível], **das coisas que vêm a ser tal como uma mãe**<sup>235</sup>.

Admite que os platônicos avançaram em relação aos eleatas, a partir do fato de reconhecerem a necessidade de algo que permaneça subjacente no processo de geração. Porém esta noção trazia dois erros no seu bojo: primeiramente, ao admitir que “alguma coisa pode

<sup>235</sup> ARISTÓTELES. *Física*, A, 9, 191 b35 – 192 a14. Tradução nossa a partir do texto grego ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΕΩΣ Α, apoiando-se na edição francesa ARISTOTE. *Physique*. 2ª Ed. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2002, e, também, na tradução parcial ARISTÓTELES. *Física I – II*. Tradução revisada e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, Fevereiro de 2002. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução No. 1). Doravante *Phys.*, acompanhado de referência. Colchetes e comentários nossos.

Ἡμένοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροὶ τινὲς εἰσιν αὐτῆς, ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς. πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἀπλῶς γίνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος, ἢ Παρμενίδην ὀρθῶς λέγειν· εἴτα φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῶ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι. τοῦτο δὲ διαφέρει πλεῖστον. ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν κατ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγύς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς· οἱ δὲ τὸ μὴ ὄν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως, ἢ τὸ συναμφοτέρον ἢ τὸ χωρὶς ἐκάτερον. ὥστε παντελῶς ἕτερος ὁ τρόπος οὗτος τῆς τριάδος κάκεῖνος. μέχρι μὲν γὰρ δεῦρο προῆλθον, ὅτι δεῖ τινὰ ὑποκεῖσθαι φύσιν, ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσιν· καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ, λέγων μέγα καὶ μικρὸν αὐτήν, οὐθὲν ἦττον ταῦτό ποιεῖ· τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδεν. ἢ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὥσπερ μήτηρ·

simplesmente (ἀπλῶς) vir a ser (γίγνεσθαι) a partir do *não-ser* (ἐκ μὴ ὄντος)”<sup>236</sup> estariam atribuindo razão ao argumento de Parmênides, com o qual o Estagirita discorda; em seguida, erraram por considerar tal noção como uma única realidade, deduzindo um único sentido para o termo, isto é, não observaram a distinção crucial, que o próprio Aristóteles defende, entre *não-ser*, simplesmente, isto é, “privação” (στέρησις)<sup>237</sup> e *não-ser* relativo, isto é, “matéria” (ὕλην)<sup>238</sup>. Resumindo, os platônicos teriam errado pela conjunção de dois fatores: aceitaram, sem reservas, a exclusividade das opções de Parmênides entre *ser* e *não-ser* e não distinguiram os dois sentidos para o *não-ser*, isto é, matéria, *não-ser* relativo, e privação, *não-ser* absoluto.

Segundo Aristóteles, os platônicos consideraram que o que subjaz é “o grande e o pequeno” (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν)<sup>239</sup> e que essa realidade é “semelhante” (ὁμοίως)<sup>240</sup> ao *não-ser*. Em seguida, numa clara referência ao conceito de χώρα do *Timeu*<sup>241</sup>, Aristóteles afirma que essa natureza é causa auxiliar (συναίτια), junto à forma inteligível daquilo que vem a ser (τῶν γιγνομένων), tal como uma mãe (μήτηρ)<sup>242</sup>. O Estagirita defende a insuficiência das teses platônicas para poder, paralelamente, fazer sua distinção entre matéria e privação, isto é, *não-ser* relativo e *não-ser* simplesmente. Essa distinção é fundamental para ele poder afirmar, como faz na própria *Física*, que só de uma “certa maneira” (πῶς)<sup>243</sup> pode-se dizer que as coisas vêm a ser, a partir do *não-ser* (matéria).

Harold Cherniss contesta esta argumentação crítica de Aristóteles, mostra as inconsistências do seu texto e como o Estagirita necessita dessa crítica, no tocante a Platão, para desenvolver sua própria concepção de matéria. Desse modo, Cherniss conclui:

<sup>236</sup> *Phys.*, 191b36 – 192a1.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 192a3.

<sup>238</sup> *Ibid.*, 192a3.

<sup>239</sup> *Phys.*, 187a17 – a18 e 192a7. O grande e o pequeno seria a diade indefinida, o principio material do cosmo.

<sup>240</sup> *Ibid.*, 192a7.

<sup>241</sup> *Tim.*, 50 d3. Pode-se ver aqui, novamente, a crítica aristotélica ao uso de metáforas por Platão.

<sup>242</sup> *Phys.*, 192a13 – a14.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 191 b13 – b17

Esta identificação da matéria Platônica com a noção de não-ser é a premissa fundamental da crítica negativa de Aristóteles aqui e é mais inoportuna porque no *Timeu*, ele apóia, como recurso para essa crítica, parte de seus argumentos nesse capítulo. Platão representa o receptáculo como uma existência eterna, existência imutável que dá aos fenômenos pelo seu vir a ser, não importa a qualquer título de ser que eles possam ter (**Timeu** 50 B, 52 A-B, 52 C; cf. Shorey, *Unity*, p. 38 and n. 261; A.J.P., X [1889], p. 68). Com certeza, o “receptáculo”, os fenômenos e as idéias formam três espécies que existem de três diferentes maneiras (52 D), e Aristóteles poderia ter arguido que o “receptáculo”, desde que é diferente das idéias, é, portanto, não-ser no sentido do *Sofista*, isto é, “alteridade”, ou não-ser relativo às idéias. Mas toda a sua crítica negativa depende da discussão de que era o não-ser **absoluto** com que os platônicos identificavam a matéria, um conceito com o qual Platão, com toda ênfase, recusa levar a sério de qualquer maneira que seja (*Sofista* 258E, cf. 238 C)<sup>244</sup>.

Cherniss censura o fato de Aristóteles, na *Física*<sup>245</sup>, não ter reconhecido que, desde o *Sofista*, diálogo anterior ao *Timeu*<sup>246</sup>, Platão já tinha avançado no problema do *não-ser*, afastando-se do sentido absoluto deste, isto é, deixando de lado a noção de *não-ser* como contrário (τοὔνατίον) do *ser*<sup>247</sup>. Para Cherniss, desde o *Sofista*, Platão teria avançado no sentido de combater a excludente lógica eleata e estabelecer que o *não-ser* é *outro* do *ser*, ou melhor, é

<sup>244</sup> “This identification of Platonic matter with non-being is the fundamental premise of Aristotle’s criticism here and is the more troublesome because in the **Timaeus**, on an appeal to which he rests part of his argument in this chapter, Plato represents the receptacle as an eternal, unchanging existence which gives to phenomena by their coming to be in it whatever claim to being they may have (**Timaeus** 50 B, 52 A-B, 52 C; cf. Shorey, *Unity*, p. 38 and n. 261; A.J.P., X [1889], p. 68). To be sure, the “receptacle”, the phenomena, and the ideas form three kinds which exist in three different ways (52 D), and Aristotle might have argued that the “receptacle”, since it is different from ideas, is therefore non-being in the sense of **Sophist**, i.e. “otherness”, or non-being relative to the ideas. But his whole criticism depends upon the contention that it was **absolute** non-being with which the Platonists identified matter, a conception with which Plato emphatically refuses to have any concern whatsoever.” Ver CHERNISS, Harold. **Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy**. Second Printing. Volume I. Ypsilanti: The Johns Hopkins Press, 1946, p. 92.

<sup>245</sup> Entretanto, parece que Aristóteles tinha reconhecido, na *Metafísica*, o não ser como outro do ser, porém parece não ter levado a sério esse avanço teórico de Platão. Ver nota [232].

<sup>246</sup> Cherniss defende que o *Sofista* e o *Timeu* fazem parte do mesmo conjunto de diálogos de Platão, mas considera o *Sofista* anterior ao *Timeu*. Aliás, houve uma grande querela entre G.E. L. Owen, defendendo a tese de que o *Timeu* pertencia ao grupo dos diálogos da maturidade junto com a *República*, e Cherniss, refutando-a. Ver os dois artigos: OWEN, G.E.L.. The place of the *Timaeus* in Plato’s dialogues e CHERNISS, Harold. The relation of the *Timaeus* to Plato’s later dialogues. (1957) in ALLEN, R.E.. **Studies in Plato’s Metaphysics**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 313-378.

<sup>247</sup> **Soph.**, 58 e6. O estrangeiro diz não ter a audácia de afirmar que o contrário do ser é, pois “há muito tempo demos adeus a não importa que contrário do ser, seja que ele é, seja que ele não é, que ele possua um certo sentido ou seja completamente irracional”

um ser noutra sentido. Abandonando o teor das críticas de Aristóteles e de Cherniss, as indicações que surgem dessa observações, que são vitais para nossa pesquisa, são duas: por um lado, o *não-ser* constitui a tentativa de Platão de estabelecer, na linguagem aristotélica, um *substrato* no qual as coisas poderiam vir a ser, um *material* que sustentaria os processos de geração e corrupção; por outro lado, o testemunho do Estagirita denota que o *não-ser*, causa da errância das coisas sensíveis para Platão, seria o equivalente da díade — *grande e pequeno* — e da noção de *χώρα* que teria sido desenvolvido no diálogo *Timeu*. Desse modo, é fundamental desviar nossa atenção para esse diálogo, tentando ver, ali, se podemos encontrar elementos que possam nos fazer avançar na aporia acerca do *não-ser* que identificamos na *República*.

Na *República*, o *não-ser* é colocado como objeto da ignorância, sua referência, e como tal, não é algo que pode ser dito nem mesmo conhecido. Tornar-se-ia, se é que podemos nos expressar sem contradições, *nem mesmo um*, impensável, incognoscível e do qual não podemos falar. Sócrates, a personagem platônica, por ter seguido os limites do referencial eleata, não ousou, sequer, fazer qualquer teorização sobre este *não-ser*. Não conhecemos sua origem, se é que teve uma, nem suas características, nem mesmo sua capacidade. Paradoxalmente, o *não-ser* é uma realidade da qual o sensível participa. Como poderia o sensível participar do nada?

Epistemologicamente, como vimos, o *não-ser* seria *epônimo* para uma região de objetos intermediários nos vários usos homônimos do termo. Tal região encontra no outro extremo o *ser*, que é completamente, sua razão de ser, esse extremo servindo também como outro *epônimo* para esta mesma região intermediária, nos seus vários sentidos homônimos. A solução platônica, tal como é colocada na *República*, é fortemente ambivalente e também contraditória, pois não tendo sido tematizada, adequadamente, tornar-se-ia uma aporia que precisa ser aprofundada. Tudo se passa como se Sócrates simplesmente colocasse o tema do *não-ser* justificando, de certo modo, a errância do sensível, porém sem considerar necessário fazer

qualquer discurso acerca dessa paradoxal realidade. Ou seja, na medida em que se estabeleceu que o *não-ser* é incognoscível, Sócrates teria considerado dispensável investigar essa paradoxal realidade.

Diante dessa dificuldade do texto platônico, iremos investigar o diálogo *Timeu*, buscando, ali, aprofundar essa aporia ontológica que o *não-ser* traz para a cena da *República*. Devemos ir em busca das indicações críticas de Aristóteles às noções de *ser* e *não-ser*, amplamente utilizadas pelos platônicos, que tornam-se um claro testemunho que o problema do *não-ser*, na ontologia platônica, encontra uma teorização mais objetiva através da noção de  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ , desenvolvida no *Timeu*.

### 3 O CARÁTER APORÉTICO DO CONHECIMENTO DO SER NO *TIMEU*

O *Timeu* foi o diálogo platônico de maior repercussão, na Antiguidade. Ao lado da *República*, foi o mais citado por Aristóteles, mereceu atenção do platonismo antigo, dos estóicos, judeus alexandrinos, como também teve um extenso comentário de Proclo. Nesse complexo e enigmático diálogo, Platão, através da personagem Timeu, apresenta sua cosmogonia, uma “narrativa verossímil” (τὸν εἰκότα μῦθον)<sup>248</sup> que traz vários elementos inovadores: sua forte estrutura lógica, a noção de uma causa teleológica, um certo inventário científico da época, demonstrando ter conhecimento de diversas áreas como a medicina, matemática, astronomia, além de desenvolver uma valorização maior dos aspectos sensíveis; ou seja, o *Timeu* dá, certamente, uma maior atenção à sensibilidade. Muito embora não seja possível desenvolver, nos limites do presente trabalho, grande parte dos temas presentes nesse extenso diálogo, cumpre-nos contextualizá-lo, ainda que sucintamente.

#### 3.1. O contexto do diálogo *Timeu* e sua relação com a *República*

Provavelmente escrito para formar, junto com o *Crítias*<sup>249</sup> e o *Hermócrates*<sup>250</sup>, uma trilogia de discursos *originários*, acerca do cosmos, do homem e da cidade<sup>251</sup>, no diálogo *Timeu*

<sup>248</sup> *Tim.*, 29 d2.

<sup>249</sup> O diálogo *Crítias* retoma a história da guerra entre os proto-atenienses e os atlântidas que foi, inicialmente, delineada no *Timeu* (20 d – 26 d) para depois tratar das coisas humanas. Esse diálogo, todavia, como sabemos, restou inacabado.

<sup>250</sup> Provavelmente, o diálogo *Hermócrates* nunca foi escrito, mas existe uma clara indicação no *Crítias* (108 c – d) de que, no plano original, deveria haver três discursos, começando por Timeu, seguido de Crítias e concluindo com Hermócrates.

<sup>251</sup> Conrado Eggers Lan chamou a atenção para o fato de que Platão se inspirava na noção de arte (τέχνη) como exemplo do saber especializado para buscar o conhecimento nos três domínios que mais lhe interessavam: o cosmos, a alma humana e a cidade. Podemos pensar que essa trilogia tinha como propósito estabelecer a ação da inteligência

encontram-se Sócrates, Timeu, Crítias e Hermócrates para debaterem sobre alguns temas que tinham sido elencados, no dia anterior, quando Sócrates teria feito uma exposição acerca da melhor πολιτεία e dos tipos de homens que viriam com ela. Vejamos, brevemente, logo no início do diálogo, partes desse resumo, no qual Sócrates retoma a exposição que antecedeu essa discussão:

Não começamos por separar, em nossa constituição (πολιτείας), o gênero dos que combatem, dos agricultores e de todos aqueles que praticam outras artes?

Sim.

E conforme a natureza, nós atribuímos, a cada homem, uma única ocupação, uma arte, aquela que lhe seria apropriada. Estabelecendo que aqueles encarregados de pegar as armas para proteger a todos, deveriam ser, exclusivamente, os guardiães da cidade, para a defenderem caso alguém do exterior ou mesmo do interior se disponha a prejudicá-la, farão respeitar, com brandura, a justiça, junto àqueles que estão subordinados a ela, seus amigos naturais, e mostrar-se-ão implacáveis contra os inimigos que os tiverem enfrentado na batalha.

Completamente.

[...] Nós dissemos, ainda, se não me engano, que a lei deveria proibir os guardiães assim educados [pela ginástica e pela música] de considerarem propriedade particular o ouro, a prata ou qualquer outro bem. Entretanto, na medida em que os defendem, receberiam, daqueles a quem lhes compete defender, um salário, como convém a pessoas temperantes, para ser gasto em comum, pois viveriam juntos, na prática constante da virtude e dispensados de qualquer outra ocupação.

Isso, também, foi esclarecido.

E mais particularmente no que concerne às mulheres, nós observamos que era necessário aproximá-las dos homens pelas suas naturezas vizinhas; deveríamos dar às mulheres, exatamente, as mesmas ocupações que as dos homens, seja durante a guerra ou nas outras circunstâncias da vida.

Essa parte, também, ficou devidamente comentada.

E quanto à procriação das crianças? Dado o caráter inusitado da proposta, ficou bem gravado, na memória, que todos os casamentos e todos os filhos deveriam ser comuns a todos, tomando a devida precaução para que nunca ninguém viesse a conhecer seus próprios filhos e para que todos se considerassem membros da mesma família, irmãos e irmãs e todos aqueles que podem ser pela idade, pais e

---

nesses três domínios: no cosmos, através da ação do demiurgo; no homem, pela ação da inteligência que caracteriza o filósofo e na cidade, pela ação do político. Na *República*, como vimos, Platão unificou a ação política na cidade e a atividade investigativa do filósofo. Entretanto, nos diálogos da velhice, ele parece não estar mais seguro de que o filósofo, sozinho, possa substituir a figura do político. Ver PLATÓN. *Timeo*. Trad., int. y notas Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue, 1999. p.16.

avós e todos os nascidos mais recentemente, filhos e netos, em relação aos que nasceram depois.

Sim, isso é fácil de guardar, como disseste.

[...] Bem, caro Timeu, recapitulamos os principais temas de nossa exposição de ontem. Ou será que omitimos alguma coisa?

De jeito nenhum, Sócrates; foi tudo exatamente como disseste.<sup>252</sup>

<sup>252</sup> Tim., 17 c6 – 19 b2. Termos gregos entre parêntesis e colchetes nossos.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ τὸ τῶν γεωργῶν ὅσαι τε ἄλλαι τέχναι πρῶτον ἐν αὐτῇ χωρὶς διειλόμεθα ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ τῶν προπολεμησόντων;

ΤΙ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὐτὸν ἐκάστῳ πρόσφορον ἐν μόνον ἐπιτήδευμα, μίαν ἐκάστῳ τέχνην, τούτους οὓς πρὸ πάντων ἔδει πολεμεῖν, εἶπομεν ὡς ἄρ' αὐτοὺς δεοὶ φύλακας εἶναι μόνον τῆς πόλεως, εἴτε τις ἔξωθεν ἢ καὶ τῶν ἐνδοθεν ἴοι κακουργήσεων, δικάζοντας μὲν πρῶτως τοῖς ἀρχομένοις ὑπ' αὐτῶν καὶ φύσει φίλοις οὔσι, χαλεπούς δὲ ἐν ταῖς μάχαις τοῖς ἐντυγχάνουσιν τῶν ἐχθρῶν γιγνομένους.

ΤΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

[...]

ΣΩ. Τοὺς δέ γε οὕτω τραφέντας ἐλέχθη πού μήτε χρυσὸν μήτε ἀργυρον μήτε ἄλλο ποτὲ μηδὲν κτῆμα ἐαυτῶν ἴδιον νομίζειν δεῖν, ἀλλ' ὡς ἐπικούρους μισθὸν λαμβάνοντας τῆς φυλακῆς παρὰ τῶν σωζομένων ὑπ' αὐτῶν, ὅσος σῶφροσιν μέτριος, ἀναλίσκειν τε δὴ κοινῇ καὶ συνδαιτιωμένους μετὰ ἀλλήλων ζῆν, ἐπιμέλειαν ἔχοντας ἀρετῆς διὰ παντός, τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν.

ΤΙ. Ἐλέχθη καὶ ταῦτα ταύτη.

ΣΩ. Καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν, ὡς τὰς φύσεις τοῖς ἀνδράσιν παραπλησίας εἶη συναρμοστέον, καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα πάντα κοινὰ κατὰ τε πόλεμον καὶ κατὰ τὴν ἄλλην δίαιταν δοτέον πάσαις.

ΤΙ. Ταύτη καὶ ταῦτα ἐλέγετο.

ΣΩ. Τί δὲ δὴ τὸ περὶ τῆς παιδοποιίας; ἢ τοῦτο μὲν διὰ τὴν ἀήθειαν τῶν λεχθέντων εὐμνημόνευτον, ὅτι κοινὰ τὰ τῶν γάμων καὶ τὰ τῶν παίδων πᾶσιν ἀπάντων ἐτίθεμεν, μηχανωμένους ὅπως μηδεὶς ποτε τὸ γεγενημένον αὐτῶν ἰδίᾳ γνώσοιτο, νομιούσιν δὲ πάντες πάντας αὐτοὺς ὁμογενεῖς, ἀδελφὰς μὲν καὶ ἀδελφούς ὅσοι περ ἂν τῆς πρεπούσης ἐντὸς ἡλικίας γίγνωνται, τοὺς δ' ἔμπροσθεν καὶ ἄνωθεν γονέας τε καὶ γονέων προγόνους, τοὺς δ' εἰς τὸ κάτωθεν ἐκγόνους παῖδάς τε ἐκγόνων;

[...]

ΣΩ. Ἄρ' οὖν δὴ διεληλύθαμεν ἤδη καθάπερ χθές, ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν, ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων, ὧ φίλε Γίμαιε, ὡς ἀπολειπόμενον;

ΤΙ. Οὐδαμῶς, ἀλλὰ αὐτὰ ταῦτ' ἦν τὰ λεχθέντα, ὧ Σώκρατες.

Sócrates retoma, claramente, algumas das temáticas que tinham sido desenvolvidas na *República*. Mas, o que isso pode significar? Não estamos defendendo, como o fez polemicamente G.E.L. Owen<sup>253</sup>, nem que o *Timeu* pertença ao mesmo período da *República* e que por isso, compartilhariam do mesmo, vamos dizer assim, *paradigma filosófico*, nem que haja uma continuidade dramática entre a *República* e o *Timeu*, ou seja, que o encontro de Sócrates com Timeu, Crítias e Hermócrates tenha acontecido, dramaticamente, em seguida à discussão que se passou na casa de Céfalo, conforme descrito na *República*. Por um lado, defendemos a tese que hoje possui um alto grau de consenso entre os comentadores, de que o *Timeu* foi escrito na última fase dos diálogos platônicos, depois do *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*, junto com os diálogos *Filebo*, *Crítias* e *Leis*, considerando-se esse último, certamente, o derradeiro diálogo platônico. Por outro lado, não há nenhuma evidência na suposta continuidade dramática entre eles, na medida em que o diálogo *Timeu* traz outras personagens, diferentes daquelas presentes na *República*; bem como os temas resgatados no *Timeu* são, apenas, aqueles tratados nos livros II, III e IV da *República*. Ou seja, na recapitulação realizada por Sócrates no *Timeu*, há uma ausência evidente de temáticas fundamentais da *República*, como a teoria das formas inteligíveis, a questão do filósofo governante, a educação dos guardiães pelas matemáticas e dialética, ou ainda da análise das constituições degeneradas dos livros VIII e IX. Entretanto, não podemos negar que existe, efetivamente, uma retomada dos temas iniciais da *República*, como se Platão quisesse estabelecer um novo começo, um resgate da discussão da melhor πολιτεία para debatê-los outra vez, numa espécie de novo desvio, no qual serão desenvolvidos os discursos de Crítias e Timeu.

---

<sup>253</sup> OWEN, G.E.L.. *Op. cit.*, 1967.

Nossa hipótese é que o *Timeu* tem uma relação privilegiada com a *República*. Por isso os temas iniciais da *República* são trazidos, dramaticamente, como lembrança de uma discussão anterior. O fato é que existe uma parte constitutiva do *Timeu* que é o encontro do *dia anterior*, um encontro com as mesmas personagens, exceto aquela quarta personagem que se ausentou, no qual Sócrates teria defendido uma πολιτεία semelhante àquela que ele elaborou na *República*. Tudo ocorre como se Sócrates pudesse ter discutido, em muitas outras circunstâncias, os temas desenvolvidos na *República* e o diálogo *Timeu* resgata uma rediscussão desses mesmos assuntos. Entretanto, se não podemos negar essa semelhança que aproxima esses dois diálogos, neles percebemos que o sentimento de Sócrates em relação à πολιτεία é, completamente, distinto:

Escuta agora, depois do que expusemos a respeito desta constituição (τῆς πολιτείας), qual o sentimento que encontro em relação a ela. Parece-me algo do tipo de sentimento que encontramos, quando contemplamos em algum lugar, belos animais, que são desenhados em trabalhos ou mesmo que sejam, verdadeiramente, viventes e esses se mantêm em repouso. Experimentaríamos o desejo de contemplá-los em movimento e efetuarem, na realidade, alguns dos exercícios que parecem convir aos seus corpos.<sup>254</sup>

Sócrates parece retomar as questões iniciais da *República* para rediscuti-las. É preciso recomeçar, diante do sentimento de que o modelo de cidade proposto ficou aquém, isto é, tal pintura é insuficiente, quando olhamos para as coisas vivas do mundo. O modelo parece com os belos desenhos, as belas pinturas que gostaríamos de examinar como viventes, quer dizer faltalhes vida e movimento que são próprios aos seres que possuem corpo. No *Timeu*, a insatisfação socrática cumpre o mesmo papel da intervenção de Gláucôn<sup>255</sup> antes da seção final do livro V na

<sup>254</sup> *Tim.*, 19 b3 – c2. Termo grego em parêntesis nosso.

ΣΩ. 'Ακούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἦν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονηθῶς τυγχάνω. προσ-  
έοικεν δὲ δὴ τινὶ μοι τοιῶδε τὸ πάθος. οἷον εἴ τις ζῶα καλὰ  
που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα  
ἀληθινῶς ἤσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεά-  
σασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καὶ τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων  
προσῆκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα·

<sup>255</sup> *Rep.*, 471 c4 e ss..

*República*, quando esse pergunta se é possível vir a ser uma cidade como aquela, fundada na razão. Na *República*, satisfeito que estava com a construção de um belo “modelo” (παράδειγματος)<sup>256</sup>, um paradigma da cidade justa, Sócrates teria respondido:

Supões [Gláucon] que um pintor é algo pior se tiver pintado um modelo do que seria o mais belo dos homens e transmitido, adequadamente, à sua pintura, todas as qualidades, mas não pudesse provar que é, também, possível um homem desse tipo vir a ser?<sup>257</sup>

Há uma mudança significativa da postura de Sócrates entre os diálogos *República* e *Timeu*. Se no primeiro ele está realizado com sua proposta de paradigma de cidade, na medida em que ela serviria de baliza para a ação humana, no segundo, revela-se descontente com o belo exemplar pintado, em palavras, pois gostaria de examiná-lo em ação, vivo. Se antes, no extremo, o modelo servia para o filósofo organizar a sua cidade interior, agora é preciso reconsiderá-lo, fazê-lo lutar contra as outras cidades que vêm a ser. Sócrates quer mais, deseja dar vida e movimento à sua γραφής. No *Timeu*, os discursos que se seguirão, a breve intervenção de Critias<sup>258</sup> e a longa narrativa de Timeu, possuem a difícil missão de voltarem às origens de tudo, fazerem um longo desvio para devolverem, ao paradigma da melhor constituição, aquilo que dele foi retirado - o movimento e a capacidade de vir a ser. Desse modo, podemos dizer que a trilogia *Timeu*, *Critias* e *Hermócrates* teria, por objetivo, um retorno às origens, começando pelo cosmos, buscando seus princípios e sua natureza para, depois, aplicá-los ao homem, na sua organização

<sup>256</sup> *Ibid.*, 472 c4.

<sup>257</sup> *Ibid.*, 472 d4 –d7.

Οἷε ἂν οὖν ἦττον τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἰκανῶς ἀποδοῦς μὴ ἔχη ἀποδείξειαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα:

<sup>258</sup> Não iremos analisar, aqui, o rápido discurso de Critias, que lhe foi transmitido por seu avô, também Critias. Este ter-lhe-ia contado uma conversa, tida com Sólon, na qual este último lhe narrou algo supostamente revelado por um sacerdote egípcio. Essa narrativa transmitida ao jovem Critias e retransmitida para nós, visa, provavelmente, dar um fundamento histórico à constituição que foi desenhada, no dia anterior. Ou seja, Critias mostra, apoiando-se na civilização egípcia, como falta tradição aos gregos que vivem como eternas crianças, atreladas ao presente, sem a mínima ligação com um passado originário. Assim, a narrativa de Critias visa estabelecer que a cidade, fundada em argumentos, teve, no passado, um similar concreto. Ver *Tim.*, 20 d7 – 26 e1.

interior e, por último, vê-los realizados na constituição da melhor cidade. Feita essa rápida contextualização, passemos às duas narrativas de origem da personagem Timeu para ver se, ali, podemos superar a aporia do *não-ser*, encontrada na seção final do livro V da *República*.

### 3.2 Timeu e suas narrativas de origem

A narrativa de Timeu terá continuidade até o final do diálogo, porém, como sabemos, essa primeira narrativa será quebrada por um novo recomeço, produzindo duas narrativas de origem, dois discursos que tentam elucidar como veio a ser o cosmos, na sua totalidade. No que se refere à nossa pesquisa, devemos observar estes dois inícios nas suas falas introdutórias e como existe uma mudança fundamental, entre a primeira narrativa e a segunda, ressaltando-se que, na última, surge a desconcertante noção de  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ; depois, é nosso propósito analisar como tal noção modifica profundamente a ontologia de Platão. Muito embora devamos advertir que não iremos detalhar como os princípios dessas narrativas se desdobram, trazendo à cena outros novos e complexos elementos. Ou seja, o que interessa à nossa pesquisa é examinar os princípios que estão em jogo, na narrativa de Timeu, quando este elucidada a origem do cosmos.

#### 3.2.1 A primeira narrativa de origem e o problema do ser

Após uma prudente evocação dos deuses, a primeira narrativa de Timeu tem início com o anúncio da intenção de seu discurso: “pretendemos produzir, de uma certa maneira, um discurso

a respeito do todo, segundo ele veio a ser ou se é não gerado” (ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιείσθαι τῆ μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν)<sup>259</sup>. Timeu propõe-se à difícil tarefa de produzir uma explicação racional “sobre o todo” (περὶ τοῦ παντὸς), estabelecendo se ele tem uma origem, isto é, se veio a ser ou, ao contrário, é algo não gerado. Em seguida, sua narrativa continua com a seguinte distinção:

Realmente, de acordo com minha opinião, primeiro, é preciso fazer a seguinte distinção: em que consiste o que sempre é sem jamais ter origem e em que consiste o que sempre se torna, sem ser jamais? O primeiro, por um lado, pode ser apreendido pela inteligência com a ajuda da razão, é sempre o mesmo; o segundo, por outro lado, é matéria da opinião, captado por ela com a ajuda da sensação irracional, vem a ser e perece, nunca é realmente. Tudo aquilo que vem a ser se faz necessário que venha a ser a partir de alguma causa, pois é impossível algo ter origem separado (χωρὶς) de uma causa. Quando o artesão trabalha, fazendo qualquer coisa, pondo os olhos sobre o que, sempre, permanece idêntico e tendo, como modelo, um objeto desse gênero, para lhe reproduzir a forma e sua capacidade, tudo que ele realiza, procedendo dessa maneira é, necessariamente, belo. Porém, se ele fixa seus olhos sobre o que se torna, tomando como modelo algo que tem origem, o resultado não será belo.<sup>260</sup>

Timeu começa seu discurso distinguindo *o todo*, segundo duas naturezas diferentes:

o que sempre *é* e nunca *vem a ser* e o que sempre *vem a ser* e nunca, verdadeiramente, *é*. Ou seja, a totalidade deve ser destrinchada em dois modos básicos, digamos assim: um que *é*, compreendido pela *inteligência*, com apoio da razão, igual a si mesmo, nunca teve qualquer origem, mas sempre *é*; o outro que *vem a ser*, captado pela *opinião* com ajuda das sensações não

<sup>259</sup> Tim., 27 c4 – c5.

<sup>260</sup> Ibid., 27 d4 – 28 b2.

Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεί κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων αἰεί, τοιοῦτω τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ιδέα καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῶ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν.

racionalizáveis, que nasce e perece, é fluxo constante, mas nunca *é*, realmente. Ao lembrarmos o que foi desenvolvido na *República*, vemos que Timeu está fazendo a distinção entre o inteligível que *é* e o sensível errante, que *é* e *não é*. Entretanto, Timeu acrescenta que tudo que *vem a ser*, ou seja, todas as coisas que têm nascimento, vêm, justamente, a ser, em função de uma causa. É impossível que algo venha a ser, isto é, que tenha nascimento separado ( $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ ) de uma causa<sup>261</sup>. Desse modo, exemplifica Timeu: quando um artesão trabalha tendo em vista aquilo que *é* e nunca vem a ser, produz o belo, transmitindo-lhe a forma e a capacidade. Caso contrário, quando visa àquilo que está em processo de *vir a ser*, não faz nada de belo. Feita essa distinção inicial, que, realmente, parece reforçar o que foi desenvolvido na *República*, Timeu dirige seu pensamento para a questão do cosmos:

Seja, pois, o céu, na sua totalidade, ou o cosmos, ou, se não houver outro nome mais apropriado, damos esse mesmo, é necessário, inicialmente, considerar acerca dele aquilo que devemos considerar quando examinamos, em princípio, em relação a todas as coisas: se é sempre, sem lhe pertencer nenhum princípio de geração, ou se veio a ser, tirando sua origem a partir de algum princípio? Veio a ser. [isto é, nasceu] Pois, é visível, tocável e possui um corpo. Com efeito, todas as coisas desse tipo são sensíveis e sendo sensíveis são envolvidas por meio da opinião com a ajuda das sensações, sujeitas ao vir a ser e ao nascimento. Afirmamos, ainda, que todas as coisas nascidas vêm a ser, necessariamente pelo efeito de alguma causa. No entanto, encontrar o produtor e pai desse universo é uma grande façanha e, uma vez descoberto, é impossível comunicar a todos. Mas é preciso, ainda, se perguntar sobre esse tema [do cosmos] segundo o qual dos modelos ele foi feito, se de acordo com o idêntico a si mesmo ou segundo o que foi gerado? Se o cosmos é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no modelo eterno; caso contrário, hipótese que não devemos supor, no modelo sujeito ao nascimento. Porém é evidente, para todos, que o demiurgo fixou seus olhos no modelo que é eterno: o cosmos é a coisa mais bela de tudo o que foi produzido e o demiurgo, a melhor de todas as causas. Logo, se foi produzido dessa maneira, está em conformidade com aquilo que pode ser apreendido pela razão e sabedoria, idêntico a si mesmo. Nessas condições, o cosmos deve ser imagem de algo, necessariamente. Em tudo, o mais importante é partir de um começo natural.<sup>262</sup>

<sup>261</sup> Aqui, no *Timeu*, Platão parece confirmar nossa interpretação, desenvolvida no tópico 2.1.1, de que o sensível não poderia vir a ser, separado de sua causa inteligível.

<sup>262</sup> *Tim.*, 28 b2 - 29 b3.  $\acute{o}$  δὴ πᾶς οὐρανὸς  
 —ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα' ἄν

Timeu estabelece, então, que o cosmos pertence à segunda espécie, àquela que teve nascimento, possui corpo, sujeita à corrupção e ao *vir a ser*. Desse modo, é apreendido pela opinião com apoio das sensações. Como o cosmos é belo, necessariamente, foi gerado a partir do modelo inteligível, idêntico a si mesmo, pela ação de um demiurgo, o artesão do universo, que não conhecemos, mas é comparável à melhor das causas. O cosmos é uma imagem desse modelo inteligível, modelo que pode ser apreendido pela inteligência com ajuda da razão. Ou seja, as formas inteligíveis são realidades não sensíveis que não estão sujeitas ao devir, que o demiurgo contempla como modelo para moldar as coisas sensíveis. Por outro lado, as coisas visíveis e tangíveis são imagens semelhantes às formas inteligíveis, na medida do possível. A presença das formas imitadas materialmente pelos sensíveis garante uma certa estabilidade ao sensível. O demiurgo é a causa que substitui, no *Timeu*, o conceito de participação. É uma espécie de atividade produtora responsável pela ordem do universo.

---

δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω—σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ  
 πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντός ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν,  
 πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν,  
 ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἀπτὸς  
 τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ  
 δ' αἰσθητά, δόξη περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ  
 γεννητὰ ἐφάνη. τῶ δ' αὖ γενομένῳ φαμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς  
 ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα  
 τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας  
 ἀδύνατον λέγειν· τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ,  
 πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν  
 ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον  
 ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος ὃ  
 τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἐβλεπεν· εἰ  
 δὲ ὃ μὴ εἰπεῖν τι θεμῖς, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφές  
 ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ  
 δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ  
 καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούρ-  
 γηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν  
 κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὲ παντός ἀρξασθαι  
 κατὰ φύσιν ἀρχήν.

Para nós, o essencial é que este começo da primeira narrativa de Timeu vem a confirmar a teoria das formas inteligíveis, conforme foi desenvolvida na *República*. As duas espécies em que o *todo* foi dividido são muito próximas da distinção fundamental entre o inteligível e o sensível, assim como as capacidades cognitivas, a *ciência* e a *opinião*, reaparecem aqui com todas as letras. Assim, tudo se passa como se não houvesse nenhuma novidade no discurso de Timeu e o problema do *não-ser* se mantivesse intacto. Vejamos, agora, a segunda narrativa de Timeu e seu novo recomeço.

### 3.2.2 A segunda narrativa de origem e a noção desconcertante de *χώρα*

Interrompendo sua narrativa que, pelo que vimos até agora, está de acordo com aquilo que foi desenvolvido, na *República*, Timeu faz uma correção: é preciso um outro início, um recomeço que traz uma nova dimensão ao seu discurso. Vejamos:

Pois bem, isso que expusemos diz respeito, com algumas poucas exceções, às obras realizadas por meio da inteligência (διὰ νοῦ). Paralelamente, precisamos tratar do que vem a ser por meio da necessidade (δι' ἀνάγκης). Pois a origem do cosmos é uma mistura (μεμειγμένη) da produção conjunta da necessidade e da inteligência. Como a inteligência comanda a necessidade, persuadindo-a a realizar, nas melhores condições que convêm, grande parte das coisas que vêm a ser, dessa maneira, o todo foi, desde o princípio, constituído pela associação da necessidade vencida por uma persuasão sábia. Visto isso, se quisermos dizer, realmente (ὄντως), como veio a ser [isto é, o todo, o universo], é preciso fazer intervir, na narrativa, uma espécie de causa errante (καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας), e a natureza de seu próprio movimento. Portanto, é preciso, ainda, mais uma vez, retroceder, retomar a essas mesmas coisas, um novo ponto de partida adequado, tal como fizemos na exposição do tema anterior; recomeçar a esses fatos, ainda pelo princípio.<sup>263</sup>

<sup>263</sup> Tim., 47 e3 – 48 b3. Termos gregos em parêntesis e colchetes nossos.

Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπίδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα ἢ δεῖ δὲ καὶ τὰ δι'

Nessa passagem, Timeu revela que o seu discurso anterior, acerca do que sempre *é* e nunca *vem a ser* e do que sempre *vem a ser* e nunca *é*, restringiu-se às produções mediadas pela inteligência. O demiurgo, como causa pensante, observa o modelo inteligível, aquilo que sempre *é* e produz as coisas sensíveis, aquilo que sempre *vem a ser*, mas nunca *é*, realmente. É preciso considerar esta mesma produção, a partir do efeito da necessidade. Isto é, a necessidade constrange Timeu a recomeçar. Aliás, afirma Timeu, o cosmos é produzido a partir de uma *mistura* oriunda da associação da *inteligência* com a *necessidade*. A *inteligência* convence, pelo seu saber, a *necessidade* de que é conveniente para as coisas que *vêm a ser*, possuir a melhor constituição. Para fornecer movimento ao cosmos, é preciso recomeçar, trazendo para a narrativa a *causa errante* de todas as coisas. Temos que recuar, ainda mais, e examinar antes do nascimento do céu, qual a natureza do fogo, da água, do ar e da terra, chamados agora, “elementos de todas as coisas” (στοιχεῖα τοῦ παντός)<sup>264</sup>. Faz-se necessário remontar à origem desses elementos, transformando-os em sílabas; é preciso identificar as letras que compõem o cosmos, isto é, seus verdadeiros princípios.

Fiel ao método que orientou sua primeira narrativa, Timeu utilizará, aqui, neste novo recomeço, “a capacidade das explicações prováveis” (τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν)<sup>265</sup>.

---

ἀνάγκης γιγνόμενα τῶ λόγῳ παραθέσθαι. μεμειγμένη γὰρ οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη ἢ νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῶ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἠττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἢ φέρειν πέφυκεν ὥδε οὖν πάλιν ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχὴν αὐθις αὐ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς.

<sup>264</sup> Tim., 48 b8.

<sup>265</sup> Ibid., 48 d2.

Passemos, então, ao segundo discurso de Timeu, o qual retoma a base de seu discurso anterior para ampliá-la, trazendo o seu mais difícil e paradoxal princípio para a cena filosófica: *χώρα*.

Observemos, desde o início, como Timeu refaz sua narrativa e admite a exigência de um novo princípio que estava ausente na divisão anterior. Esse novo princípio deve esclarecer, diferente da *República*, o motivo da errância do sensível. Vejamos:

Portanto, o novo começo de nossa descrição, com respeito ao todo, exige uma divisão mais ampla do que a que fizemos. Com efeito, havíamos distinguido duas espécies, porém agora é necessário revelar uma outra, um terceiro gênero (τρίτον γένος). Esses dois eram suficientes para nosso discurso anterior: um, nós supomos que era a forma do modelo (παραδείγματος), inteligível, é sempre o mesmo; o segundo, a cópia (μίμημα) do modelo, sujeito ao nascimento e visível. Nós não distinguimos, então, um terceiro, porque acreditávamos que aqueles dois eram suficientes. Mas agora, a razão (ὁ λόγος) força (είσαναγκάζειν), parece, a esclarecer, pelas palavras, uma espécie difícil e obscura (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν). Qual será, supostamente, sua capacidade por natureza? A maior de todas, ser receptáculo (ὑποδοχὴν) de tudo o que está sujeito ao nascimento, como uma nutriz (τιθήνην)<sup>266</sup>.

A primeira distinção que serviu de fundamento para descrever a origem do universo estava incompleta, ou melhor, parcialmente, era adequada tendo em vista, apenas, a inteligência. Orientado pelo raciocínio, a partir da necessidade, Timeu se diz constrangido, forçado a ter que admitir e, também, elucidar um terceiro gênero que é difícil de ser compreendido e que tem como característica fundamental receber, em si, tudo o que *vem a ser*. Essa espécie, difícil e obscura, tem como maior característica, a receptividade, suporte que recebe em si a imitação das formas inteligíveis, possibilitando, assim, o sensível.

<sup>266</sup> Tim., 48 e2 – 49 a6.

Ἡ δ' οὖν αὐθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη ἢ τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποθεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὀρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξιν ἰκανῶς ἦν νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα. πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην.

Entretanto, Timeu adverte que a tarefa de descrever tal espécie é árdua e necessita de esclarecimentos prévios; toma, como exemplo, a água, para mostrar que, ao condensar-se, se torna pedra e terra; quando evapora e se dispersa torna-se ar e, ainda, ao se inflamar surge como fogo. Ou melhor, esses elementos estão numa espécie de fluxo constante, condicionando, de maneira cíclica, *o vir a ser*, uns dos outros. Tais elementos escapam-nos a todo instante e nunca aparecem sob a mesma forma. A linguagem, na medida em que nos induz a pensar que algo é estável nesses elementos, reforça a falsa noção de que falamos de realidades consistentes. Rigorosamente, só deveríamos chamar “fogo” a um elemento que mantivesse as características ígneas, sob qualquer condição. Timeu utiliza-se, ainda, de outro exemplo: suponhamos que um artista modelasse as mais diversas figuras com o elemento ouro, e que estas formas não parassem de se transformar uma em outra. Se perguntássemos a alguém o que era aquilo, a resposta mais correta seria dizer que é ouro, já que não haveria sentido em dizer que é um triângulo ou outra figura qualquer, na medida em que tais figuras se modificam no mesmo instante em que são apresentadas. Analogamente, este terceiro gênero, apresentado por Timeu, recebe em si todas as formas, mas nunca assume, em definitivo, o caráter de nenhuma das que nele se incorporam. Desse modo, afirma Timeu:

O mesmo raciocínio pode ser aplicado a respeito da natureza que recebe todos os corpos. Também a ela [isto é, ao receptáculo] devemos chamar sempre a mesma, pois jamais poderá perder suas capacidades. Recebe, sempre, todas as coisas, mas nunca assume, de maneira alguma, uma figura semelhante a nenhuma daquelas que entram nela. Pois ela é, por natureza, um moldável [isto é, matriz] (έκμαγεῖον), para todas as coisas. É colocada em movimento e informada (διασχηματιζόμενον) pelos objetos que penetram, nela, graças à ação desses. As vezes parece de uma maneira; às vezes de outra. Quanto às coisas que entram e saem dela, são cópias das coisas que sempre são e que são impressas nela, de um modo difícil e espantoso de explicar<sup>267</sup>.

<sup>267</sup> Tim., 50 b7 – 50 c6.    ó αὐτὸς δὴ λόγος

Paradoxalmente, tal realidade recebe em si tudo o que vem a ser, sem nada possuir desses a quem acolhe. Estranhamente, “ela deve não receber aquilo que ela recebe”<sup>268</sup>. Por isso, devemos lhe dirigir sempre a mesma palavra (προσρητέον), saudá-la como única porque tal como um molde de cera acolhe todas as formas, embora permanecendo sem nada de próprio. As formas inteligíveis são, na verdade, imitadas por suas cópias que se fazem ver nessa *realidade-receptáculo* que, neste *entra-e-sai*, se movimentam, se recortam de formas, mas que nela mesma não possui nenhuma forma, amorfa (ἄμορφον)<sup>269</sup> que é. Então, prossegue Timeu:

Por enquanto, bastará admitir três gêneros: o que vem a ser; aquilo no qual isso vem a ser e aquele de que é feita a semelhança deste que vem a ser. E assim podemos comparar o que recebe a uma mãe; o modelo, ao pai e a natureza intermediária entre os dois, ao filho. Compreendendo que se a marca a ser impressa tiver que apresentar toda diversidade de figuras e aspectos, esse, no qual essas impressões vão se depositar seria inadequado para semelhante fim, se não carecesse, totalmente, de todas as formas de que ele é suscetível de receber<sup>270</sup>.

Na sua descrição, Timeu confirma três tipos gêneros: o primeiro, o pai, gênero das formas inteligíveis que sempre são iguais, a si mesmas, e que servirão de modelo para tudo o que virá a ser; o segundo, a mãe, é gênero que carece de toda a determinação, meio através do qual as

---

καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταῦτόν αὐτήν αἰεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως—δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κείται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον—τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν

<sup>268</sup> DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995, p. 23.

<sup>269</sup> **Tim.**, 50 d7.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 50 c7 – e1

ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐγγόνω, νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιστ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν.

formas serão recebidas e geradas, espécie de receptáculo; finalmente, o terceiro, o filho, gênero intermediário que nascerá e *virá a ser*, é uma imitação do inteligível na maneira sensível.

Essa estrutura triádica apresentada nesse novo começo por Timeu parece aprofundar a estrutura construída por Sócrates, no livro V da *República*, na medida em que neste recomeço do discurso das origens, Timeu dá uma referência ao *não-ser*, com a noção de receptáculo. O gênero das formas inteligíveis, paradigma para confecção do sensível, parece ser aquilo que é para Sócrates, referência do conhecimento do ser. O sensível, chamado de intermediário tanto na *Republica* quanto no *Timeu*, é o gênero que devém, aquilo que é e não é: como imagem das formas inteligíveis, participa do que é e daí provém sua relativa estabilidade, mas na medida em que participa da espécie difícil e obscura, que na *Republica* era designado como o que *não é*, torna-se mudança constante, fluxo ininterrupto, aquilo que *vem a ser*.

Todavia é necessário que, se diga que se na *República* Sócrates teria afirmado, paradoxalmente, que esse intermediário participa do *não-ser*, este tema ficou órfão de uma justificativa constituindo-se mesmo numa aporia, na medida em que o *não-ser*, colocada naquele diálogo, guardava, ainda, os traços do *não-ser absoluto*, contrário do ser, que não é de modo algum. No *Timeu*, diferentemente, o terceiro gênero é, amplamente, caracterizado como uma realidade sem qualquer determinação: o ὑποδοχὴν dá abrigo, suporte e serve de base à imitação de todas as coisas geradas e é, deste modo, indeterminado, sem formas e onde nenhuma das cópias do inteligível se mantêm por muito tempo. Se o receptáculo tivesse qualquer característica própria, receberia mal as cópias do inteligível que entram nele, lhe recortam. O ὑποδοχὴν é como os excipientes que recebem os perfumes e para isso devem ser inodoros a fim de cumprirem bem sua função. Timeu arremata:

Porém, se pudermos chamá-lo de espécie invisível e sem forma, que tudo recebe e assume<sup>271</sup> (μεταλαμβάνον) do inteligível de uma maneira completamente aporética (ἀπορώτατά) e de difícil compreensão, não estaríamos falando de modo falso.<sup>272</sup>

Entretanto, adverte Timeu, essa espécie invisível para a inteligência, sem qualquer forma, assume, ainda que temporariamente, as formas do inteligível. Paradoxalmente, como já constatamos, o receptáculo possui as formas, tem-nas provisoriamente, isto é, sem nunca assumir, permanentemente, suas características. Ou seja, trata-se do caráter contingente da presença da imagem da forma inteligível no receptáculo. Ou ainda, trata-se do caráter contingente da presença do ser, que se mostra, através de seu outro. Conceber tal receptáculo é atender ao apelo daquilo que exige ser posto, mas que não se deixa captar por qualquer pensamento, pois, ao contrário, é o que acolhe tudo o que experimentamos pelos sentidos, como um fundo que tudo recebe, sem ele mesmo deixar-se receber por qualquer trabalho do pensamento. Talvez, aqui, encontramos a razão pela qual o *não-ser* tenha sido, apenas, mencionado na *República*, sem qualquer tematização. A análise, a partir da cognição, do ponto de vista do conhecimento do ser, não poderia discorrer sobre aquilo que está para além de todo o conhecimento. Deste modo, podemos dizer que o receptáculo apresentado por Timeu, em relação à capacidade cognitiva humana é algo que *não é*. Nossa hipótese parece coerente com o que Timeu afirma logo em seguida:

Pois sendo assim, é necessário admitir que há a forma inteligível que se mantém a mesma, não gerada e indestrutível, que não recebe outra coisa vindo de fora e

---

<sup>271</sup> Existe uma forte controvérsia se, aqui, Platão estaria defendendo a participação do receptáculo no inteligível. Brisson, que traduz o termo μεταλαμβάνον por *participa*, sugere que Platão está mostrando que o receptáculo tem semelhanças com o inteligível, como o fato de ser invisível. Optamos pela tradução do termo por *assumir* (ver μεταλαμβάνον *Lexicon*, p. 992), no sentido de *ter, receber em si, possuir*, mostrando que a grande aporia está associada, nessa passagem, ao fato de não sabermos como as formas inteligíveis se multiplicam e se mostram através do receptáculo. Ou seja, estaríamos novamente frente ao enigmático conceito de participação. Ver sobre o problema a introdução de Brisson em *PLATON. Timée et Critias*. Traduction inédite, introduction et notes de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1999. p.31-32

<sup>272</sup> *Tim.*, 51 a7 – 51 b2. ἄλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

que ela mesma não entra em alguma outra coisa que seja, que não é visível nem perceptível, por qualquer sentido e só pode ser apreendida pela inteligência. Há uma segunda espécie que é nomeada da mesma forma que a primeira e com ela se parece, perceptível aos sentidos, engendrada, sempre em movimento, que vem a ser num local para em seguida desaparecer e que é apreendida pela opinião com a ajuda da sensação. Por último, o terceiro gênero que é sempre uma região, que não admite destruição, que fornece um lugar para tudo que nasce e em si mesmo, não é apreendido pelos sentidos, mas só por um raciocínio bastardo e difícil de acreditar. É parecido com o que contemplamos nos sonhos e declaramos que tudo que é se encontra em algum lugar e ocupa uma determinada região e que o que não se encontre sobre a terra nem em qualquer parte do céu, é nada<sup>273</sup>.

A descrição de Timeu não deixa dúvidas: podemos ter um conhecimento intelectual sobre as formas inteligíveis; opinião sobre o sensível que é uma imagem impermanente do inteligível e não temos nem conhecimento intelectual nem opinião sensível sobre esta espécie que é pura indeterminação. Timeu diz que é necessário<sup>274</sup> admitir este terceiro gênero que escapa tanto aos sentidos quanto à inteligência. Só podemos supor sua realidade por uma hipótese baseada numa espécie de um “raciocínio ilegítimo” (λογισμῷ νόθῳ), difícil mesmo de acreditar em tal gênero. Como disse Catherine Joubaud, “a *chora* não é, então, um não-ser absoluto, mesmo que as definições dadas por Platão sejam, a maioria, negativas, mas uma antítese do ser, um tipo ou

<sup>273</sup> Tim., 51 e6 – 52 b5

τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων  
ὁμολογητέον ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτ᾽ εἶδος ἔχον, ἀγέν-  
νητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο  
ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῖον, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως  
ἀναίσθητον, τοῦτο δὲ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν ἢ τὸ δὲ  
ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν,  
πεφορημένον αἰεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν  
ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτὸν ἢ  
τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδε-  
χόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ  
δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν,  
πρὸς δὲ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγ-  
καῖον εἶναι πού τὸ ὄν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν  
τινά, τὸ δὲ μήτ' ἔν γῆ μήτε πού κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.

<sup>274</sup> Interessante observarmos que em dois momentos na *Republica* (477a9 e 478c3), Sócrates diz que atribuiu como objeto da ignorância aquilo que *não* é por força da necessidade, ἐξ ἀνάγκης.

um equivalente do não-ser”<sup>275</sup>. Devemos ressaltar que *χώρα* não é uma realidade sensível, corporal ou mesmo inteligível. É, ao contrário, uma realidade que não pode ser apreendida nem pelos sentidos nem pela inteligência. Nem sensível, nem inteligível. Um meio, através do qual, as coisas geradas vêm a ser; tornam-se, originam-se; têm nascimento. É um tipo de indeterminação originária, que serve para confecção de tudo o que é visível, porém ela mesma sendo sem qualquer qualificação, indeterminação pura.

Deste modo, de acordo com nossa investigação, *χώρα*, conforme foi apresentado no *Timeu*, é resultante do aprofundamento da investigação do conhecimento do *ser*, no qual a inteligência é constrangida pela necessidade a ter que admitir o ininteligível, o impensável como região inexorável do *ser*. Porém essa investigação acerca do conhecimento do *ser* partiu da experiência humana mais trivial, aquela onde conhecemos as coisas sensíveis, as imagens do *ser* que realmente é. Nesse sentido no final da passagem que nos propomos a analisar, *Timeu* retoma a questão da imagem:

[...] a imagem, uma vez que ela nem mesmo é, para si mesma, aquilo a partir do que veio a ser, e deste outro [o inteligível] do qual ela, fugidia, retirou a aparição, deve, por estas razões, vir a ser em outra coisa [no receptáculo], agarrando-se de algum modo ao que é, sob pena de ser completamente nada, [...]”<sup>276</sup>.

Como a imagem, por definição, é algo que veio a ser a partir de um outro do qual ela é imagem, deve, necessariamente, vir a ser em um outro, um terceiro, que lhe apóie em sua tarefa, dando-lhe a realidade. A imagem necessita de um meio para que possa ser imagem de algo. A realidade de *χώρα* se faz necessária como suporte na produção do cosmos, como imagem do

<sup>275</sup> “La *chora* n’est donc pas un non-être absolu, même si les définitions qu’en donne Platon sont em majorité négatives, mais une antithèse de l’être, une sorte ou un équivalent du non-être.” JOUBAUD, Catherine. **Le Corps Humain dans La Philosophie Platonicienne**. Paris: Vrin, 1991, p. 26.

<sup>276</sup> *Tim.*, 52 c2 – c5. [...] ὡς εἰκόνι μὲν, ἐπεὶ περ οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο ἐφ’ ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἔστιν, ἐτέρου δέ τινος αἰεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἐτέρῳ προσήκει τινὶ γίνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι, [...]

inteligível. Nesse sentido, podemos afirmar que, no pensamento de Platão, a *imagem* é aquilo que melhor elucida a teoria das formas inteligíveis como também pode fazer compreender a ambivalente definição do objeto da *opinião* que *é* e *não é*. A *imagem é*, na medida em que se assemelha ao inteligível e mostra-se determinada e *não é*, na medida em que seu ser depende de uma outra realidade, o receptáculo indeterminado, da qual é diferente, mesmo estando junta, como uma espécie de *imagem-espelho*. Isto é, na sua relação provisória com o receptáculo indeterminado, a imagem é sempre fugidia e indeterminada. Resumindo: a imagem *é* na medida em que possui uma realidade ainda que condicionada e *não é* na medida em que não tem sua própria razão de ser nela mesma.

Finalmente, podemos dizer que a própria ambivalência da imagem, *é* e *não é*, responde pelo caráter fortemente ambivalente com que Platão a encara no contexto de seus diálogos. Por um lado, ela é arte, produção inteligente - o mundo é a imagem mais bela entre todas as coisas que foram criadas - e, também, oferece a possibilidade de superação, pois, por sua semelhança com o inteligível e por sua capacidade de despertar nossa memória pode provocar a anamnese, fazermos-nos lembrar das formas, sendo então o ponto de partida para o conhecimento e para a busca da verdade. Por outro lado, a imagem é ilusão, um truque, produção farsante, ela seduz as potências irracionais da alma<sup>277</sup> e permite aos homens a modelagem de fantasmas que nos atrapalham e nos afastam do conhecimento e da busca da verdade; a imagem tomada como fim em si mesma, aprisiona os mortais numa errância infinita. Passemos, agora, a uma rápida síntese das principais idéias desenvolvidas na investigação do *Timeu* para, em seguida, concluirmos a nossa exposição.

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, 71 a3 – a7 ; **Rep.**, 603 a10 – b2.

### 3.3 O caráter insuperável da aporia no *Timeu*

O objetivo da personagem Timeu era, como vimos, produzir um discurso acerca do *todo*, examinando se este sempre *é* ou se teve alguma *origem*. Discriminou, então, o *todo* em dois modos: o que *é* e nunca vem a ser e o que *vem a ser* e nunca *é*, realmente. Em seguida, em sua primeira narrativa, construída de acordo com a inteligência, mostrou que o cosmos possuindo corpo e sendo captado pela *opinião* com ajuda da sensação, teve, necessariamente, um nascimento. Como *é* belo, foi produzido por algum artesão a partir de um modelo que *é*, igual a si mesmo. Entretanto, revela que essa primeira narrativa era parcialmente verdadeira, por ter sido examinada de acordo com a inteligência. O cosmos *é* uma produção a partir de uma ação conjunta da inteligência com a necessidade; sendo assim, era preciso recuar, recomeçar a partir de uma diferenciação mais ampla.

Timeu viu-se forçado a admitir uma terceira espécie, difícil e obscura, que tem como característica maior receber, em si, todas as coisas que *vêm a ser*. Ou seja, a razão e a inteligência têm que admitir que encontraram seus limites no conhecimento do *ser* e que há nesse mesmo *ser*, enquanto totalidade, uma região ininteligível. O receptáculo que era preciso reconhecer *é* a condição de possibilidade de toda a diferença. Sem tal receptáculo, que receba, em si, o *vir a ser* das cópias do inteligível, não seria possível compreender tal processo. Se na *República*, o *bem* era condição de toda a diferença e multiplicidade, no *Timeu* essa condição *é* assumida por *χώρα*, causa necessária de toda a errância que experimentamos no sensível. *É* ela que nos permite estabelecer que as aparências são diferentes das formas inteligíveis. O receptáculo esclarece, até onde *é* possível, o *vir a ser* das coisas sensíveis, na medida em que ele recebe todas as imitações das formas inteligíveis, sem as possuir em caráter definitivo. Mas qual *é* a consequência, em termos ontológicos, de concebermos tal receptáculo?

Platão teria acolhido o *não-ser* no coração do *ser*. Ou melhor, nessa perspectiva encontraríamos a *inteligibilidade* enraizada no *ser* numa co-presença insuperável com o impensável *não-ser* no seio do *ser*. Desse modo, poderíamos supor uma espécie de dialética entre estes dois aspectos do *ser* - inteligível e ininteligível – que resulta num movimento permitindo que o que há de inteligível no *ser* mostre-se através do que *é* e do que *não é*, nele mesmo, inteligível.

Finalmente, poderíamos afirmar que as duas narrativas de *Timeu*, a partir da inteligência e da necessidade, fizeram-nos compreender que através delas estava em jogo dois pontos de vista: no primeiro, que coincide com a *República*, a inteligência afirma o *ser como inteligível* e silencia sobre o *não-ser*, impossível de conhecer; no segundo, que traz, essencialmente, o aprofundamento do *Timeu*, é necessário assumir o ponto de vista do *ser*, enquanto *totalidade* e reconhecer que a inteligibilidade do *ser* não esgota o *ser*. Se a inteligência persuadiu a necessidade na produção do cosmo, como quer Platão, agora, a necessidade se impõe à inteligência em reconhecer que o *ser* é mais que o inteligível.

## CONCLUSÃO

No diálogo *República*, como vimos, o problema ético de saber a maneira como se deve viver e agir, segundo uma prática justa, é o ponto de partida da investigação que se seguiu e demonstra, no extremo, que essa era a preocupação central no pensamento filosófico de Platão. Porém tal preocupação não poderia transformar-se em uma justificativa filosófica séria se, antes, não fosse tratado um problema anterior: o problema do conhecimento do ser. Para Platão, o entrelaçamento entre a questão ética e o problema epistemológico mostrava-se rigorosamente, necessário. A proposta de construir uma cidade, segundo as regras da razão e da inteligência, revela que o pensamento deveria poder mediar os interesses particulares dos indivíduos e as necessidades da vida comunitária. Segundo uma antropologia complexa, a cidade construída sobre argumentos racionais deveria ter, pelo menos, três diferentes espaços, as classes sociais, que abrigassem os homens nos seus principais modos de organizarem a si mesmos. Entretanto, a investigação conduzida por Sócrates não satisfazia, ainda, seus interlocutores que desejam saber se essa construção do pensamento teria alguma conexão com a vida. Em outros termos, o que os interlocutores de Sócrates gostariam de saber é se o pensamento e a inteligência são, realmente, úteis aos homens. Era necessário que Platão enfrentasse o difícil problema do conhecimento na sua relação, fundamental, com o ser. No limite, o pensamento que elaborou a cidade racional precisa justificar-se como pensamento do *ser*, conhecimento, para que a cidade não se torne uma produção pueril, tal como um devaneio.

Nesse contexto a teoria das formas inteligíveis tinha a função de mostrar que o filósofo, diferentemente dos homens comuns, pode adquirir o conhecimento do *ser*, razão pela qual deve fornecer as diretrizes da organização da cidade de acordo com esse conhecimento. A doutrina da *ciência* estabeleceria o *ser* como objeto do conhecimento em oposição ao *parecer* que serviria de base para a *opinião* e para os abusos retóricos dos sofistas. Tratava-se de mostrar o que é a *ciência* e o que é a *opinião* de modo que, através dessa discriminação, seja possível reconhecer o melhor modo dos homens se organizarem para a vida comunitária.

Entretanto, conforme observamos, no mesmo movimento de estabelecer o conhecimento do *ser*, Platão encontrou, também, o problema aporético do *não-ser*. Ou seja, a *opinião* como saber conjectural acerca do *parecer* que *vem a ser*, trazia de volta um problema fundamental da ontologia, estabelecido por Parmênides: como é possível pensar o *vir a ser*, o objeto da *opinião*, sem utilizar o contraditório e impensável *não-ser*?

Nesse contexto investigativo, mostramos que o diálogo *República* apresentava uma aporia incontornável na investigação do conhecimento do *ser*, ao deparar-se com a temática do *não-ser*. A seção final do livro V desta obra, a que nos reportamos em várias ocasiões de nosso estudo, pode, até, ser compreendida como uma tentativa de fixar uma semântica do *ser*, na medida em que os extremos, *ser* e *não-ser*, servem de epônimos para uma certa região, intermediária, na qual estariam os exemplares singulares que *são* e *não são*. Tivemos que reconhecer, no entanto, que esta passagem guardava como intocada a aporia do *não-ser*, uma vez que tal problemática restou não tematizada, reduzindo o *não-ser* a uma espécie de não-realidade, o contrário do *ser*.

Retomando essa aporia, o diálogo *Timeu* lançou uma nova luz sobre o problema. Ali, o tema do *não-ser* encontra uma teorização plena, ainda que sob outros nomes como receptáculo (ὑποδοχήν) e região (χώρα). A análise do texto ofereceu elementos para justificar a tese segundo a qual Platão inclui, no núcleo do *ser*, enquanto totalidade do que *é*, além das formas inteligíveis, o *não-ser* como um *ser outro* do inteligível, reconhecendo, então, que a inteligência tinha sido forçada a admitir a presença do ininteligível.

Assim, poderíamos afirmar que existem dois pontos de vista em jogo, nos diálogos *República* e *Timeu*, que produzem compreensões bem diferentes com relação à ontologia platônica: o ponto de vista epistêmico, expresso na *República* e na primeira narrativa do *Timeu*, no qual a partir da perspectiva do conhecimento, reduz o que não é inteligível ao puro *não-ser*, nada; o ponto de vista ontológico, expresso na segunda narrativa do *Timeu*, em que é preciso considerar o *ser*, enquanto *totalidade*, fazendo-se necessário reconhecer que a inteligibilidade do ser não esgota o próprio *ser*. O *ser* não pode ser reduzido ao ser inteligível.

Desse modo, podemos concluir que, entre a *República* e o *Timeu*, o problema do *não-ser* na ontologia de Platão sofreu uma revisão fundamental. A consequência essencial dessa revisão é que se, antes, o homem deveria buscar a *ciência* como conhecimento, infalível, do *ser*, agora, nessa nova situação, o homem deve receber a porção inteligível do *ser*, acolher o que é possível compreender da experiência humana, mas, também, reconhecer, estabelecendo o seus limites, que nem tudo é, exatamente, inteligível.

## REFERÊNCIAS

### I. Obras Completas de Platão

**PLATONIS OPERA**, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii e typographeo clarendoniano, 1900-1910.

**PLATONIS OPERA**, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A.Duke et al, tomos I-V, Oxford, 1995.

**PLATON. Obras Completas.** Traducción del griego, preâmbulos y notas por María Araújo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguel, María Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1988.

**PLATÃO. Diálogos.** I-XIV Volumes. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 1972 e segs. (Coleção Amazônica - série Farias Brito).

### II. Traduções Isoladas de Diálogos de Platão

**PLATÃO. Mênon.** Texto estabelecido e anotado por John Burnet, Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

**PLATÃO. Parmênides.** Texto estabelecido e anotado por John Burnet, Tradução, Apresentação e Notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

**PLATÃO. Diálogos** (O Banquete, Fédon, Sofista, Político). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4ª. Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987, (Os pensadores).

**PLATÃO. O Um e o Múltiplo em Platão: Com Parmênides Diálogo de Platão.** Tradução e comentários de Mario Ferreira dos Santos. São Paulo: Logos, 1958.

**PLATÃO. Protágoras.** Tradução e Estudo Introdutório de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986.

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

**PLATO. The Republic.** Translated, with notes, an interpretative essay, and a new introduction by Allan Bloom. USA: Basic Books, 1991.

**PLATÓN. República.** Traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar e notas de Luis Farré. Buenos Aires: EUDEBA, 1988. (Los fundamentales/Filosofía)

PLATON. **La République**. Introduction, traduction et notes para Robert Baccou. Paris: Flammarion, 1966.

PLATON. **Timée et Critias**. Traduction inédite, introduction e notes de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1999.

PLATON. **Sophiste**. Traduction nouvelle, introduction e notes de Nestor-Luis Cordero. Paris: Flammarion, 1993.

PLATÓN. **Timeo**. Trad., int. y notas Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue, 1999.

### III. Textos de Autores Antigos

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto Grego com Tradução de Marcelo Perine da versão Italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Obras**: Del Alma, Etica Nicomaquea, Etica Eudemiana, Política, Constitución de Atenas e Poética. 1ª edición. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1986.

ARISTÓTELES. **Physique**. 2e édition revue. Traduction, présentation, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2002.

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mario Gama Kury. Brasília: UNB, 1988. (Coleção Biblioteca Clássica UnB).

GÓRGIAS. *Traité du Non-Être* In: CASSIN, Barbara. **Parménide: Sur la nature ou sur l'étant: La langue de l'être?** Paris: Seuil, 1998.

PARMÊNIDES. *Le Poème de Parménide* In: AUBENQUE, Pierre. **Études sur Parménide**. Texte, traduction, essai critique para Denis O'Brien em collaboration avec Jean Frère por la traduction française. Paris: Vrin, 1987. Tome I.

### IV. Comentários sobre Platão - Livros

ALLEN, R. E.. (ed.) **Studies in Plato's Metaphysics**. Lodon: Routledge, 1967.

ANNAS, Julia. **Introduction à la République de Platon**. Traduit de l'anglais par Béatrice Han. Paris: PUF, 1984.

AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur le Sophiste de Platon**. Naples: Bibliopolis, 1991.

- BRANCACCI, Aldo e DIXSAUT, Monique. **PLATON: Source des Présocratiques: Exploration.** Paris: Vrin, 2002. (Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie)
- BROCHARD, Victor. **Estudios sobre Sócrates e Platón.** 2. ed. Tradução de León Ostrov. Buenos Aires: Losada, 1945. (Coleção Biblioteca Filosófica).
- CHERNISS, Harold. **Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.** Second Printing. Volume I. Ypsilanti: The Johns Hopkins Press, 1946.
- CORNFORD, Francis MacDonald. **La teoria platonica del conocimiento: El Teeteto y el Sofista.** Version Castellana de Nestor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- CORNFORD, Francis MacDonald. **Plato and Parmênides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmênides** translated with an Introduction and a Running Commentary. First published in 1939, reprinted 2001. London: Routledge, 2001.
- CORNFORD, Francis MacDonald. **Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato** translated with a Running Commentary. Tradução do Inglês para o Espanhol de Tomás
- CROMBIE, I. M. **Análises de las Doctrinas de Platón.** 02 Volumes, Tradução de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- DERRIDA, Jacques. **Khôra.** Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995,
- DIÈS, Auguste. **Autour de Platon: essais de critique et d'histoire.** 2a. Edição. Paris: Les Belles Lettres, 1972. (Coleção D'Etudes Anciennes).
- DIXSAUT, Monique. **Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon.** Paris: Vrin, 2001. (Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie).
- DIXSAUT, Monique. **Platon et La Question de La Pensée : Études Platoniciennes I.** Paris: Vrin, 2000.
- GRUBE, G.M.A.. **El Pensamiento de Platón.** Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1987. (Coleção Biblioteca Hispánica de Filosofía, no. 80).
- JAEGER, Werner. **Paidéia : a formação do homem grego.** Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- JOUBAUD, Catherine. **Le Corps Humain dans La Philosophie Platonicienne.** Paris: Vrin, 1991
- KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser.** Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997.
- O'BRIEN, Denis. **Le Non-Être: Deux Études sur le Sophiste de Platon.** 1a. Edição. Sankt Augustin: Verlag, 1995.
- PALMER, John A.. **Plato's Reception of Parmenides.** Oxford: Clarendon, 1999.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga.** 05 Volumes. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

- REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.
- ROBIN, LEON. **Les Rapports De L'Être Et De La Connaissance D'Après Platon**. Paris: PUF, 1957.
- ROBIN, Leon. **Platon**. Paris: PUF, 1997. (Collection Quadrige).
- ROBLEDO, Antonio Gómez. **Platón: los seis grandes temas de su filosofía**. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.
- ROSS, David. **Teoria de las Ideas de Platon**. Tradução de José Luis Diez Arias. Madrid: Cátedra, 1989. (Coleção Teorema).
- SOUZA, Eliane Christina. **Discurso e Ontologia no Sofista, 2002**. Tese (Doutorado em Filosofia). USP, São Paulo.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. **La Obra de Platón**. Tradução de Amparo Albajar. Buenos Aires: Librería Hachette, 1956. (Coleção Biblioteca Hachette de Filosofia).
- TAYLOR, A. E.. **Plato : the man & his work**. 7ª. Edição. New York: Methuen, 1986.

## V. Comentários sobre Platão – Artigos

- AUBENQUE, Pierre. “*Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l' « étant » e le « quelque chose »*” in: AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur le Sophiste de Platón**. Naples: Bibliopolis, 1991, págs. 365-388.
- BALAUDÉ, Jean-François. “*La Philosophie comme mise à L'Épreuve : Les Mutations de L'Elenchos de Socrate à Platon*” in: MOREL, Pierre-Marie et al.. **Platon et l'objet de la science**. 1ª. Edição. Talence (Bordeaux 3): Presses Universitaires de Bordeaux, 1996. (Collection Histoire dès Pensées).
- BENOIT, Hector. A Dialética do Um e do Bem: De Parmênides aos *Elementos* de Proclus. **Boletim do CPA**, Campinas, Ano III, Número 5/6, págs 65-78.
- BOLTON, Robert. “*Plato's distinction between Being and Becoming*” in: SMITH, Nicholas D.. (ed.) **Plato: Critical Assessments**. London/New York: Routledge, 1998, 116-141.
- CHERNISS, Harold. “The Philosophical Economy of The Theory of Ideas” in ALLEN, R.E.. **Studies in Plato's Metaphysics**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967, págs. 1-12.
- CORDERO, Nestor-Luis. “*L'invention de l'école éléatique : Platon. Sophiste, 242d*” in: AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur le Sophiste de Platón**. Naples: Bibliopolis, 1991, págs. 91-124.
- CORDERO, Nestor-Luis. *La Participation comme Être de la Forme dans le Sophiste de Platon In:* CORDERO, Nestor-Luis (org.). **Ontologie et Dialogue : Hommage à Pierre Aubenque**. Paris: Vrin, 2000 (Tradition de La Pensée Classique).

- CORDERO, Nestor-Luis. Parménide platonisé. **Revue de Philosophie Ancienne**, Bruxelles, Tome XVIII, No. 1, págs. 15-24, 2000.
- DEVEREUX, Daniel T.. "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms" in: FINE, Gail. **Plato 1: Metaphysics and Epistemology**. New York, Oxford University Press, 1999, págs 192-214.
- DIXSAUT, Monique. "Platon et le logos de Parménide" in: AUBENQUE, Pierre (org.), **Études sur Parménide**, tomos I e II, Paris: Vrin, 1987, págs. 215-253.
- DIXSAUT, Monique. *La Negation, le non-être et l'autre dans le Sophiste* in: AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur le Sophiste de Platon**. Naples: Bibliopolis, 1991, págs. 165-214.
- FERRARI, Franco. Teoria delle idee e ontologia in PLATONE. **La Repubblica**. (Livro V) Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. IV. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 365 – 391, Coll Elenchos XXVIII.
- FINE, Gail. Knowledge and Belief in *Republic V*. **Archiv Für Geschichte Der Philosophie**, 60, Heft 2, págs. 121-139, 1978.
- FINE, Gail. "Knowledge and Belief in *Republic 5-7*" in: FINE, Gail. **Plato 1 : Metaphysics and Epistemology**. New York, Oxford University Press, 1999, págs 215-246.
- FRANCO, Irley F.. A Realidade do Mundo Físico na Filosofia de Platão. **O que nos faz pensar**, No. 11, Volume 1, págs 87-129, março de 1997.
- FRÈRE, Jean. "Platon, lecteur de Parménide dans le *Sophiste*" in: AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur le Sophiste de Platon**. Naples: Bibliopolis, 1991, págs. 125-144.
- FRONTEROTTA, Francesco. L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste. **Les Études Philosophiques**, No. 3, págs 311-353, juillet-septembre 1995.
- GOMEZ-LOBO, Alfonso. Dialectic in th *Sophist*: A reply to Waletzki. **Phronesis**, Volume XXVI, No. 1, págs. 80-83, 1981.
- GONZALEZ, Francisco J.. Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*. **Phronesis**, Volume XLI, No. 3, págs. 245-275, 1996.
- HAHN, Robert. Material causality, non-being, and Plato's Hypodochē: a re-view of the *Timaeus* in terms of the divided line. **Apeiron**, XIV, No. 1, p. 57-66, June, 1980.
- HEINAMAN, Robert. Self-Predication in the *Sophist*. **Phronesis**, Volume XXVI, No. 1, págs. 55-66, 1981.
- HEINAMAN, Robert. Being in the *Sophist*. **Archiv Für Geschichte Der Philosophie**, 65, Heft 1, págs. 1-17, 1983.
- IGLÉSIAS, Maura. "A Noção do Bem em Platão como uma variável em função da noção de dialética." Caderno de Atas da Anpof: Primeira Reunião da Sociedade Brasileira de Platonistas. Suplemento ao **Boletim do CPA**, Campinas, Número 10, agosto/setembro de 2000, págs 37-45.
- IRWIN, T. H.. "Plato's Heracleiteanism." **The Philosophical Quarterly**, Vol. 27, No. 106, 1977, p. 1-13.

- KAHN, Charles. "O Verbo Grego 'Ser' e o Conceito de Ser" in KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, p. 1-32.
- KAHN, Charles. "Por que a Existência não Emerge como um Conceito Distinto na Filosofia Grega?" in KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, p. 91-106.
- KAHN, Charles. "Alguns Usos Filosóficos do Verbo 'Ser' em Platão" in KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, p. 107-153.
- KAHN, Charles. "Retrospectiva do Verbo Ser e do Conceito de Ser" in KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, p. 155-195.
- KAHN, Charles. "Ser em Parmênides e em Platão" in KAHN, Charles H.. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução de Maura Iglesias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1997, p. 197-227.
- LAFRANCE, Yvon. La rationalité platonicienne: mathématiques et dialectique chez Platon *In*: NARCY, Michel. **Platon: l'amour du savoir**. Paris: PUF, 2001.,
- LAN, Conrado Eggers. "Introducción a la Lectura del Timeo" in: PLATÓN. **Timeo**. Traducción, Introducción y Notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue, 1999.
- LEE, Edward N.. Plato on Negation and Not-Being in *Sophist*. **The Philosophical Review**, Volume LXXXI, Número 3, págs 267-304, julho de 1972.
- MALCOLM, John. Does Plato Revise his Ontology in *Sophist* 246c-249d? **Archiv Für Geschichte Der Philosophie**, 65, Heft 2, págs. 115-127, 1983.
- MARCOS DE PINOTTI, Graciela E.. Négation, Fausseté et Non-Être dans le *Sophiste*. **Revue de Philosophie Ancienne**, Bruxelles, Tome XII, No. 2, págs. 153-170, 1994.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. Imagem e aporia no *Sofista* de Platão. **Classica**, São Paulo, v. 13/14, No. 13/14, págs 189-204, 2000/2001.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. "*Mimesis no Sofista de Platão*" in: DUARTE, Rodrigo e FIGUEIREDO, Virginia (Org.) **Mimeses e Expressão**. Belo Horizonte: UFMG, 2001, págs. 169-183.
- NEHAMAS, Alexander. "*Plato Imperfection of the Sensible World*" in: FINE, Gail. **Plato1 : Metaphysics and Epistemology**. New York, Oxford University Press, 1999, págs 171-191.
- O'BRIEN, Denis. "*Le non-être dans la philosophie grecque : Parménide, Platon, Plotin*" in: AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur le Sophiste de Platon**. Naples: Bibliopolis, 1991, págs. 317-364.
- OWEN, G.E.L.. "*Plato on Not-Being*" in: FINE, Gail. **Plato 1: Metaphysics and Epistemology**. New York, Oxford University Press, 1999, págs 416-454.
- PACI, Enzo. "*La dialéctica en Platon*" in: ABBAGNANO, Nicola et al.. **La evolucion de la dialéctica**. Barcelona: Martinez Roca, 1971.

- PRADEAU, Jean-François. Etre quelque part, occuper une Place. Τόπος et χώρα dans le *Timée*. **Les Études Philosophiques**, No. 3, págs 375-399, juillet-septembre 1995.
- SCOLNICOV, Samuel. The two faces of platonic knowledge in **Journal of International Plato Society**, Vol. 4, 2004, Texto 8, p. 6. Site. Disponível na Internet.  
[Http://www.nd.edu/~plato/plato4issue/Scolnicov.pdf](http://www.nd.edu/~plato/plato4issue/Scolnicov.pdf). Acesso em: 04 de junho de 2005.
- STOKES, Michael. “*Plato and Sightlovers of the Republic*” in: SMITH, Nicholas D.. (ed.) **Plato: Critical Assessments**. London/New York: Routledge, 1998, 266-291.
- STRANGE, Steven K.. “*The Double Explanation in The Timaeus*” in: FINE, Gail. **Plato 1: Metaphysics and Epistemology**. New York, Oxford University Press, 1999, págs 397-415.
- WATANABE, Lygia. “Sobre o envolvimento histórico do Livro I da República de Platão” in BENOIT, Hector e FURNARI, Pedro Paulo A.. (orgs.) **Ética e Política no Mundo Antigo**. Campinas: Unicamp, IFCH, 2001, pág 282. (Coleção Idéias; 3)
- WHITE, F.C.. The «Many» in Republic 475a – 480a. **Canadian Journal Of Philosophy**, Vol. VII, No. 2, págs. 291-306, 1977.
- WOLFF, Francis. Dois Destinos Possíveis da Ontologia: A Via Categorial e a Via Física. **Analytica**, Volume 1, No. 3, 1996, págs. 179-225.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A Dialética das Idéias no Sofista* in: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos De Filosofia VI: Ontologia e História**, 1ª Edição. São Paulo: Loyola, 2001, págs. 13-55. (Coleção Filosofia).
- VEGETTI, Mario. Antropologias da Pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. **Boletim do CPA**, Campinas, Ano VIII, Número 16, págs 9-26.
- VLASTOS, Gregory. “*Degrees of Reality in Plato*” in: SMITH, Nicholas D.. (ed.) **Plato: Critical Assessments**. London/New York: Routledge, 1998, págs. 219-234.
- VLASTOS, Gregory. “*'Separation' in Plato*” in: SMITH, Nicholas D.. (ed.) **Plato: Critical Assessments**. London/New York: Routledge, 1998, págs. 207-218.
- ZINGANO, Marco. Auto-predicação, Não-identidade, Separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem. **Analytica**, Volume 3, No. 2, págs. 241-259, 1998.

## VI. Diversos

- AUBENQUE, Pierre (org.). **Études sur Parménide**. Tomos I e II . Paris: Vrin, 1987.
- AUBENQUE, Pierre. **Le problème de l'être chez Aristote**: Essai sur la Problématique Aristotélicienne. 2a. Edição. Paris: PUF, 1994. (Collection Quadriga).
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

- BEVENISTE, Émile. “‘Ser’ e ‘ter’ nas suas funções lingüísticas” in: BEVENISTE, Émile. **Problemas de Lingüística Geral**. Volume I. São Paulo: Ed. Nacional/USP, 1976.
- CASSIN, Bárbara. **Ensaio Sofístico**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão; transliteração do grego e revisão técnica e filosófica Maura Iglesias. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque** : Histoire des Mots. Paris: Klincksieck, 1968.
- COLLI, Giorgio. **O nascimento da Filosofia**. Tradução Frederico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1988,
- CORDERO, Nestor-Luis. **Les Deux Chemins de Parménide**. Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia, 1984. (Bibliothèque D’Histoire de la Philosophie)
- CURD, Patrícia Kenig. Parmenidean Monism. **Phronesis**, Volume XXXVI, No. 3, págs. 241-264, 1991.
- DILLEN, Anne-Marie. **A La Naissance du Discours Ontologique: etude de la notion de Καθ’ Αὐτὸ** dans l’œuvre d’Aristote. Bruxelles: Ousia, 1982.
- GADAMER, Hans-Georg. **El inicio de la filosofia occidental**. 2 ed., rev. y amp.. Trad. Joan Josep Mussarra. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- GILSON, Étienne. **L’Être et L’Essence**. Seconde édition. Paris: Vrin, 1987.
- GUTHRIE, W.K.C.. **Historia de la Filosofia Griega**. 05 Volumes. Version Española de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1984.
- HEGEL. G. W. F.. **Leciones sobre la Historia de la Filosofia**. Tomo II, Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura, 1955.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Partes I e II. 11ª. Edição, Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002. (Coleção Pensamento Humano).
- KERFERD, George B.. “*Aristotle’s Treatment Of The Doctrine Of Parmênides*” in: ANNAS, Julia. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Supplementary Volume: Aristotle and The Later Tradition. Oxford: Clarendon, 1991, págs. 1-7.
- LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert. **Greek-English Lexicon**. 6ª. Edition, Revised and Augmented. New York: Harper and Brothers, 1880.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. **O Caminho Poético de Parmênides**. São Paulo: Loyola, 1990.