

Quarto Capítulo

Conversão Platônica

μη ὄκει ἀποκρίνασθαι, ὦ Πῶλε· οὐδὲν γὰρ βλαβήσῃ·
ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὡσπερ ἰατρῷ παρέχων ἀποκρίνου
καὶ ἢ φάθι ἢ μὴ ἂ ἐρωτῶ

*Não hesite em responder, Polo, pois não te machucará.
Mas, pelo contrário, entrega-te corajosamente
ao discurso, assim como a um médico,
e responde sim ou não ao que pergunto.
Górgias 475e*

τί ποτ' ἐστὶν αὐτὸ τὸ εἶν,
καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἶη καὶ μεταστρεπτικῶν
ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἢ περὶ τὸ εἶν μάθησις.

*... o que é o um ele mesmo?
Dessa forma, o estudo do um seria um dos que conduzem
para a contemplação do ser, e <para lá> promoveria a conversão.
República 525a*

4.1. INTRODUÇÃO – *DIANOEISTHAI* e *PASKHEIN*

O presente capítulo traz mais um aspecto da filosofia de Platão que corrobora esta tese, que defende a necessidade de um envolvimento pessoal e total do aprendiz para que haja uma compreensão filosófica. Trata-se da descrição da dialética – ponto culminante da educação dos guardiães – como conversão¹, apresentada no livro VII da *República*. Na medida em que a educação filosófica é o objeto principal da presente tese, tanto os livros II e III – em que se apresenta a primeira educação dos guardiães – quanto o livro VII – no qual encontramos a educação superior daqueles que virão a ser filósofos – são cruciais para entendermos a envergadura e profundidade de nossa afirmação. Nossa tese se baseia em uma estreita relação entre ética e teoria do conhecimento, pois ela procura chamar atenção para as implicações éticas presentes no conhecimento filosófico rigoroso, no entender de Platão. Trata-se de sublinhar os "longos anos de convívio" com a filosofia e suas questões, com o fim de promover uma conversão espiritual, retirando o homem das sombras que são o devir, rumo à luz que é

¹ Como veremos mais adiante, existem diversos termos em grego que trazem essa idéia de conversão. Os principais são *metastrofê* e *epistrofê*.

o inteligível. Para alcançarmos a necessidade da noção de conversão exposta no livro VII, vamos ainda analisar trechos da obra de Platão nos quais percebemos a mútua implicação entre conhecimento e ética.

Charles Kahn, em seu artigo intitulado *Drama and dialectic in Plato's Gorgias*, chama atenção para o aspecto pessoal do *elenkhos* socrático. Estão em jogo, no desenrolar das três² refutações do *Górgias*, por exemplo, aspectos morais de cada interlocutor de Sócrates, sem os quais a refutação não alcança total êxito.

“Dessa forma, a tese central deste estudo é que todos os três argumentos são *ad hominem*: dirigidos contra o homem, e não apenas contra suas afirmações. Esse caráter duplo do *elenkhos*, como um exame da verdade e coerência da vida do interlocutor, assim como de suas afirmações proposicionais, e finalmente como um teste da harmonia entre a vida e suas afirmações – essa natureza complexa do *elenkhos* é refletida artisticamente no jogo de cena entre o pessoal e o dialético, entre as estruturas dramática e lógica da refutação.”³

Kahn quer sublinhar que o importante na refutação dialética não é apenas a coerência dos enunciados entre si, mas também a coerência entre o que cada um procura em sua vida e o que defende. É em uma comparação entre o que o personagem diz e o modo como ele conduz a sua vida que Sócrates vai flagrá-lo em contradição. Essa ênfase na vida pessoal é natural, se percebemos que o verdadeiro objetivo da dialética, como veremos na *República*, é concluir o que já deveria estar em processo desde o nascimento em uma educação ideal: a conversão do mundo do devir para o mundo do inteligível, e a conseqüente mudança na forma de viver. Isso vai ao encontro de um dos textos que o próprio Kahn usa como epígrafe do seu artigo, a seguinte passagem do *Laques*, 187e:

"Quando qualquer um se aproxima de Sócrates em conversa, mesmo se começa a discussão sobre um outro assunto, ele não vai parar até que a pessoa seja obrigada a dar conta de si mesma (*διδόναι περί αὐτοῦ λόγον*)⁴, de que modo vive

² As de *Górgias*, *Polo* e *Cálicles*.

³ KAHN, Charles. “Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*”, in JULIA, Annas. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. I, 1983, London: Clarendon Press, 1984, p.75-76.

⁴ A expressão *didonai logon* será a usada para a definição de dialética na *República* VII e em várias outras passagens. *Protágoras*, 336c, *Político* 286a, *Teeteto* 202c, 175c, 183d, *Sofista* 230a, *Fédon* 78c-d, 95d, *Cármides* 165b, apud, nota f, p. 195, SHOREY. Paul. *Introduction and notes to the Republic of Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1987 (Loeb Classical Library).

agora e como tem vivido sua vida (βίον βεβίωκεν) até aqui. E uma vez ali, Sócrates não lhe permite sair, até que o tenha testado em todas essas questões."⁵

Esta tese tem afirmado desde o início que não pode haver separação entre a investigação filosófica e a vida particular de cada um. Pelo contrário, a investigação filosófica em Platão tem como objetivo principal transformar a vida do indivíduo, e isso ficará explícito na apresentação da educação filosófica como conversão, como a saída da caverna. Mas já podemos ver indícios da inter-relação entre o que sabemos e como vivemos no *Górgias*, como Kahn nos aponta. Kahn vai apontar para o fato de que tal inter-relação é a causa principal de Platão escolher a forma dialógica para expor a filosofia. Se os diálogos socráticos não apresentam todo o processo de conversão dos interlocutores, apresentam pelo menos o início desse processo, no qual aquele que debate com Sócrates cai em aporia e reconhece que não pode mais sustentar o que antes sustentava⁶.

Kahn vai, mais adiante em uma nota⁷, afirmar que no *Banquete* temos exemplos de homens convertidos à filosofia. Provavelmente, ele retira esses exemplos de conversão – de Apolodoro e de Alcebiades – de Nock, que já em 1933, em seu livro *Conversion*, cita a descrição de Apolodoro no início do *Banquete* como um exemplo típico de um convertido à filosofia. “Adesão a Sócrates de alguma forma significava dar sua alma para ele”⁸. Apolodoro, quem nos relata a história da festa de Agatão em que se discutiu sobre *eros*, logo no início de seu relato (173c-e), nos descreve o prazer que sente ao falar ou ouvir de filosofia, enquanto não se importa com os outros tipos de discurso. Ele ainda despreza seus ouvintes que só se interessam por dinheiro, os quais retrucam que Apolodoro continua o mesmo, desprezando tudo e somente louvando a Sócrates – por isso ganhou o apelido de *manikos*, louco, pois tem sempre uma reação intempestiva frente aos que levam uma vida não voltada para o saber.

⁵ Cf. também as outras epígrafes, *Apologia* 38a, 29d-30b, *Protágoras* 333c.

⁶ A imagem de Sócrates como uma enguia elétrica que paralisa quem a toca, no *Mênon* 80a, é lapidar para mostrar a força existencial do diálogo com Sócrates. O linguajar de enfeitiçamento (γοητεύειν, κηλεῖν, etc.), usado freqüentemente para caracterizar o poder de Sócrates, também é interessante para apresentar a repercussão pessoal que as refutações socráticas produzem. Por exemplo, temos Gláucon dizendo que Trasímaco foi enfeitiçado, *República* 358b. Ver também o *Cármides* 157a, em que os encantamentos (*epoidai*) são certos discursos (*logoi*). Cf. BELFIORE, Elizabeth. “Elenchus, Epode and Magic: Socrates as Silenus.” In: *Phoenix*. Vol. XXXIV Número 2, Classical Association of Canadá: Toronto, 1980.

⁷ Kahn, op. cit. p. 115, nota 65.

⁸ NOCK. *Conversion*. Oxford: Claredon Press, 1933, p. 166. Ver especialmente o capítulo intitulado “Conversion to philosophy”. Outra citação que Nock também faz é sobre a imagem de Sócrates relatada por Alcebiades em contemplação durante uma noite inteira no acampamento de Potidéia e pela manhã fazendo uma oração ao sol e indo embora. p. 174.

A filosofia a que se dedica Apolodoro não é uma investigação insulada da sua própria vida. Ser filósofo para Apolodoro não se resume a produzir textos coerentes sobre assuntos acadêmicos nem a articular conceitos e sistemas de conceitos de modo a torná-los coerentes e defensáveis frente a uma banca. Ser filósofo, para Apolodoro, significa acima de tudo ter abandonado uma forma de viver e se entregado a uma outra forma de compreensão de mundo. A filosofia, na época de Platão, estava muito mais ligada a esse tipo de atitude do que podemos imaginar hoje em dia, quando tão facilmente nossas opiniões filosóficas não alcançam nossas decisões existenciais.

Nessa mesma nota, e provavelmente também apoiado em Nock, Kahn ainda chama nossa atenção para o poder pessoal de Sócrates, descrito no começo do discurso de Alcebiades no *Banquete* (215b-216c), poder esse capaz de converter uma pessoa à filosofia. Essa descrição de Sócrates e seu poder sobre as pessoas que o escutam será especialmente relevante ao explicitarmos o que deve produzir a dialética se ela for pensada como conversão – isto é, ela deve transformar o modo que a pessoa vive sua vida. Alcebiades faz três comparações de Sócrates: com um Sileno de madeira que, quando aberto, vemos os deuses que lá se encontram, com o sátiro Mársias, com sua flauta que enfeitiça (ἐκήλει, 215c, de *keleo*, enfeitiçar) os homens, e com uma sereia, a cujo canto é impossível resistir. Como Mársias, só que sem os instrumentos e apenas com simples discursos (*psilois logos*), Sócrates transtorna e arrebatava todo o tipo de gente, homens, mulheres e jovens. Alcebiades faz uma descrição dos estados de espírito que provavelmente os rituais coribantos (*korybantionton*) produziam na época, quando as pessoas choravam (*dakrya ekkheitai*), o coração batia mais rápido (*kardia pedai*), a alma se conturbava (*psykhe etethorybeto*). É normal vermos alguém como Alcebiades fazer uma descrição do impacto produzido pelo convívio com Sócrates em termos tão emotivos e comuns às experiências catárticas das festas religiosas de sua época. A grande diferença que aparece no caso de Sócrates é que Alcebiades e outros também sentiam a premente necessidade de modificar sua própria vida. Alcebiades, ele próprio admite, sente perante os discursos de Sócrates algo que ninguém consegue fazê-lo sentir, vergonha (*aiskhynesthai*, 216b). Vê-se aqui, em uma imagem, o que é esperado da dialética: trata-se da conversão espiritual ocorrendo naqueles que são tocados pela força persuasiva da refutação pessoal.

Aquilo para que Belfiore⁹ nos chama atenção é que, nessa passagem, Sócrates não está sendo comparado com um mágico enganador, mas sim com um sacerdote-médico de rituais catárticos, que usava magia para tirar o medo que se apresenta como uma doença da alma. O primeiro estágio desses rituais era fazer com que o indivíduo tomasse consciência de seu medo. Da mesma forma, o primeiro passo no *elenkhos* socrático é a pessoa tomar consciência de sua ignorância e, a partir dessa consciência, querer modificar sua vida.

O que importa salientar aqui é que a descrição do convívio com a filosofia não é de um aprimoramento do intelecto apenas, de um aprimoramento da capacidade de defesas esterilizadas de sistemas e teorias. A filosofia de Platão apresenta-se eminentemente como um *paskhein*, isto é, como um experimentar, uma forma de conviver vitalmente com questões que transtornam e abalam nossas estruturas vitais, nos convertendo para o mundo inteligível. A filosofia de Platão somente pode ser entendida como *dianoeisthai*, pensar, se também pensarmos esse *dianoeisthai* como capaz de produzir um *paskhein*, uma afecção, uma experiência. O *dianoeisthai* platônico, sendo um *paskhein*, transforma tão radicalmente a vida, exatamente porque não há como refutá-lo, não há como argumentar contra, pois se trata de um argumento racional que encontra respaldo na totalidade da alma, e não apenas no intelecto. O *dianoeisthai* platônico pretende inscrever o *logos* na alma, como a psicagogia da retórica do *Fedro*. Assim como a dialética, vista como suma retórica no *Fedro*, o *dianoeisthai* somente age sobre aquele que está pronto para vivê-lo como um *paskhein*, caso contrário, se a pessoa não está pronta para compreender com toda sua alma, continuará em dúvida mesmo que compreenda racionalmente, como aconteceu com Gláucon e Adimanto no início da *República*¹⁰. A escada da educação filosófica proposta na *República*, que veremos a seguir, na qual podemos perceber uma simetria com a escada erótica do *Banquete*, é de tal forma vital que nos força a perceber a verdade e coerência que há nos raciocínios matemáticos e dialéticos, a ponto de não conseguirmos ver a vida de outra forma, a não ser aquela que a dialética nos apresenta.

Vamos apresentar, no estudo subsequente, o quanto existencial e viva é a condução da educação superior dos guardiães descrita na *República*, e um trecho do *Górgias* nos salta aos olhos por fazer referência à íntima ligação da vida e do que se estuda. Sócrates, ao conversar com Górgias sobre o que seja a retórica e suas

⁹ “Elechus, epode and Magic”, op. cit., p. 135.

¹⁰ *República*, início do livro II, 357a ff, como veremos mais à frente.

conseqüências para quem a estuda, chega ao impasse de ser necessário, além da habilidade de convencer, que o aprendiz de retórica aprenda o que é ser justo e injusto. Essa necessidade nasceu da defesa de Górgias que afirmou não ser legítimo responsabilizar os professores de retórica se os seus alunos a utilizam para fins injustos¹¹. Assim como não expulsamos os professores de luta, por seus alunos terem se comportado mal, também não deveríamos expulsar da cidade os professores de retórica, se seus alunos utilizam injustamente a arte de persuadir. No entanto, Górgias afirma que ele mesmo ensinaria o que é o justo e o injusto, caso o aluno não saiba previamente.

A partir dessa afirmação, Sócrates flagra Górgias em contradição, utilizando-se de uma idéia já presente em Homero: a explicação da conduta moral em termos de conhecimento. Assim como um homem que sabe construir casas é um construtor, e alguém que sabe música é um músico, também aquele que sabe as coisas justas é justo. “Não é verdade, de acordo com o mesmo argumento, que também aquele que conhece (*memathekos*) as coisas justas é justo?”¹². Antes, Sócrates já havia chegado à noção mais geral “[...] aquele que conhece (*memathekos*) cada disciplina é desse tipo, assim como essa ciência o faz.”¹³ Está aqui explícita uma íntima relação entre aquilo que se conhece e aquilo que se é. Nesse sentido, nenhum aluno de Górgias, se tivesse aprendido as coisas justas, poderia vir a praticar atos injustos. Dodds vai afirmar que tal concepção – a que explica a conduta moral em termos de conhecimento – já estaria presente em Homero, pois a conduta moral na Grécia era pautada no conhecimento e não na vontade¹⁴. O que nos interessa aqui é a estreita relação entre o que se conhece e como se vive. O mesmo é afirmado em *Protágoras* 352c, em que se discute o problema da *akrasia*, a falta de força de vontade para realizar aquilo que se julga melhor. Não precisamos aqui entrar no problema da *akrasia*, apenas é relevante salientar que a passagem do *Górgias*, que aponta para a íntima relação daquilo que se sabe com o modo como conduzimos nossa vida, vem ao encontro da presente tese. É ainda importante salientar que não se trata de qualquer "saber" que se relaciona com a conduta moral em geral, mas um saber qualificado, aquele descrito na *República* como conversão. Pois somente aquele que viveu o processo de aprendizado, até passar pela dialética e alcançar

¹¹ 457a-b

¹² Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος, 460b.

¹³ ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιούτος ἐστὶν οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται;

¹⁴ DODDS. *Plato: Górgias*. p. 218. “De Homero em diante, a conduta moral foi explicada em termos de conhecimento e não em termos de vontade – um conceito completamente ausente no pensamento grego antigo. Isso era natural em uma sociedade que julgava os homens por suas ações e não por suas intenções (O pecado de Édipo não era menos pecado por ter sido feito em ignorância). O *agathos* era aquele homem que fazia bem as coisas, e fazer bem as coisas envolvia saber como fazê-las [...]”

o seu objetivo supremo, é que vai realmente conhecer o que seja o justo. É o que Dodds vai escrever:

“[Essa investigação socrática] vai em verdade contribuir com um passo significativo na medida em que ela levanta a questão de que *tipo* de conhecimento faz um homem moralmente bom. Evidentemente, não se trata de ter familiaridade com um conjunto de regras como as que o artesão conhece (cf. *Cármides* 173e); nem, é claro, a ‘cultura’ superficial passada por Górgias e seus discípulos. A resposta de Platão é apresentada de modo mais pleno na passagem sobre ‘conversão’ na *República*, (518b ff): a moral pode ser seguramente baseada somente em uma certa visão da natureza do mundo e da posição que o homem ocupa nele, que habilita o homem a ver qual é seu verdadeiro ‘interesse’; e essa visão pode ser alcançada somente por um ajustamento da personalidade como um todo (σὺν ὅλῃ τῆ ψυχῇ).”¹⁵

Ao nos encaminhar para o estudo da educação superior na *República*, vale ainda ressaltar a importância que vemos, no *Górgias*, do questionar em conjunto e da boa predisposição de alma que devem ter os interlocutores. Já vimos, ao tratar do *Cármides*, que o discurso socrático tem a função medicinal de purificar a alma e eliminar sua doença. No entanto, um pré-requisito para que o *elenkhos* socrático dê certo é a entrega da alma¹⁶, e isso vem ao encontro da necessidade de um estado de espírito amigável para que ocorra eficazmente a dialética¹⁷. O *Górgias*, que retrata momentos quase bélicos entre os que dialogam, parece ser lapidar nesse sentido, pois várias vezes nesse diálogo Sócrates mostra sua boa disposição para ser refutado e também seu despojamento e abertura para realmente investigar a questão¹⁸. O mesmo princípio, de que é melhor ser castigado quando em erro – pois assim nos livramos de nossa falha – do que fugir do castigo, está presente no fato de Sócrates preferir ser refutado a refutar, pois, quando é refutado, consegue se livrar de sua opinião errônea, coisa por demais temerosa para quem acredita que a verdade traz a completude da vida (*eudaimonia*). Também em 487a, Sócrates salienta as boas qualidades de Cálicles – conhecimento

¹⁵ DODDS. *Plato: Gorgias*. p. 218

¹⁶ *Cármides* 157b.

¹⁷ Vale salientar que não estou preocupado em distinguir dialética de *elenkhos* socrático, pois, para esta tese, as sutilezas de suas diferenças não são relevantes. De acordo com Robinson, no entanto, poderíamos afirmar que o *elegkhos* é apenas negativo e a dialética chega a conclusões. ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 61ff.

¹⁸ *Górgias*, 470c-b, 505e-506a, 506b-c, etc.

(*episteme*), boa vontade (*eunoian*) e franqueza (*parresian*) – e assinala a importância do interlocutor para que seja encontrada a verdade. Igualmente na *República*, Adimanto também vai pedir para ser refutado ao apresentar os argumentos que o atormentam, os quais afirmam a vida injusta ser superior à vida justa¹⁹. Percebe-se que a investigação filosófica deve ser conduzida em conjunto²⁰, como amigos fazem, à procura de algo que lhes é valioso. Novamente vemos que se o "investigar em conjunto" é algo que afeta o que cada um tem de pessoal, em suas predisposições para se conhecerem e se investigarem, nunca se poderia supor um insulamento entre vida e filosofia.

Outra passagem importante aparece ainda no *Górgias* 475e, em que Sócrates está em vias de refutar Polo, e esse já se mostrava indeciso frente às conclusões que a dialética socrática o obrigava a afirmar. Ao ver a hesitação de Polo frente a suas próprias respostas às perguntas de Sócrates, esse o incentiva a continuar: “Não hesites responder, Polo, pois não te machucará. Mas, pelo contrário, entrega-te corajosamente ao discurso assim como a um médico e responde sim ou não ao que pergunto.” Novamente, percebemos como o processo de refutar socrático é uma experiência pessoal na qual os interlocutores se transformam, modificando aspectos essenciais de sua estrutura vital a ponto de poderem se tornar sãos. O *logos* socrático é como um médico da alma de seus ouvintes, pois não tem o objetivo de unicamente transmitir uma teoria racional sobre os fundamentos do real, mas quer eminentemente *tocar* na concepção de mundo dos que o ouvem, e assim transformar sua vida. É um processo de conversão, e não uma transmissão de informações insuladas da vida.

4.2. CONSTRANGIMENTO RACIONAL E PERSUASÃO COMPLETA

ἡ γλῶσσα οὖν ὑπεσχετο, ἡ δὲ φρήν οὐ.
A língua certamente jurou, a mente, porém, não.

Banquete, 199a

Vamos agora analisar certo traço do começo da *República*, que determina todo o decorrer da argumentação dos livros subseqüentes. Como já dissemos, é inimaginável o insulamento filosófico na Grécia Clássica. A filosofia deve convencer totalmente os

¹⁹ *República* 367b.

²⁰ *Górgias* 506a, ζῆτῶ κοινῆ μεθ' ὑμῶν.

seus alunos e não apenas conceitualmente. Podemos ver como Platão também se preocupa com o insulamento filosófico na passagem do início do livro II da *República*. Trata-se da reclamação de Adimanto e Gláucon de que não foram realmente convencidos sobre a justiça ser superior à injustiça. Eles querem uma defesa da justiça em si mesma e por si mesma²¹. O livro II começa com Sócrates dizendo que julgava ter terminado com o discurso, quando então descobriu que toda a conversa com Trasímaco no livro I não havia passado de um proêmio, *prooimion*. Esse termo será importante quando analisarmos a educação elevada do livro VII, pois é assim que Sócrates qualifica todo o estudo das matemáticas frente à dialética, que seria a parte principal. A relação que podemos fazer entre essas duas ocorrências do termo *prooimion* é que a discussão com Trasímaco, que nos deixa em aberto na questão do que seja a justiça, seria como o estudo das matemáticas, que não alcança o objetivo final de todo conhecimento, a idéia de bem. Mas vamos analisar o porquê de Gláucon e Adimanto reclamarem uma maior argumentação.

Alguns comentadores defendem a distinção do livro I da *República* do resto da obra, como se esse livro, com um suposto nome de "Trasímaco", fosse um trabalho da juventude de Platão, continuado posteriormente com os outros nove livros. Mesmo sem assumir uma posição nessa querela, podemos notar facilmente que o início do livro II da *República* é realmente um novo começo na investigação sobre a justiça, e o resto da obra é pautado por esse novo começo. De tempos em tempos, no decorrer da *República*, Sócrates retoma o desafio de Gláucon e Adimanto de provar o valor da justiça frente à injustiça. Queria chamar atenção para o modo como esses dois filhos de Aríston encaminham a questão para Sócrates.

O livro I nos deixa com o revoltado Trasímaco abandonando a defesa da injustiça como superior à justiça. Já o livro II começa com Gláucon reclamando que ainda não foi convencido de que a justiça é melhor. E é esta frase que impulsiona o resto todo da *República*. "Sócrates, você deseja parecer ter nos convencido ou nos convencer realmente de que de todo modo é melhor ser justo do que injusto?"²²

Gláucon e Adimanto não são más pessoas. Eles não concordam e não vivem suas vidas de acordo com os argumentos que defendem a vida injusta como mais feliz

²¹ A parte a que me refiro vai desde 357a até 367d, em que os dois levantam as críticas à justiça e os louvores à injustiça, e então Sócrates começa a sua investigação. Para uma estudo desses argumentos no início do livro II, ver AUSLAND. "Socrates argumentative burden in the *Republic*." In MICHELINI, Ann N. (ed.) *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*. Leiden, Boston: Brill, 2003, p. 123

²² 357b.

do que a justa. Pelo contrário, a partir do caráter deles²³, Sócrates pode ver que os filhos de Aríston buscam uma vida justa e não são homens injustos. Chamar Gláucon e Adimanto de filhos de Aríston é uma forma de Platão mesmo se colocar no diálogo, já que esses são seus irmãos, e o epíteto "filhos de Aríston" é também uma forma de falar dele mesmo, e assim se colocar no lugar daqueles que ainda não estão totalmente convencidos da superioridade da justiça. Com essa frase na boca do filho de Aríston, Platão quer nos mostrar que a maioria das vezes vivemos na ambivalência entre ser justo ou injusto. Concordamos, através do raciocínio que Sócrates nos impõe, que a justiça é superior à injustiça, mas quando ouvimos os argumentos dos que defendem a vida egoísta e desregrada – a vida do homem que mesmo sendo totalmente injusto leva a fama de justo e se sai bem de todas as situações – caímos em aporia. Vejamos Gláucon falando na seguinte passagem:

“Eu farei da seguinte forma, se também parecer melhor para você. Vou retomar o argumento de Trasímaco e primeiro vou falar o que eles dizem ser a justiça e de onde ela vem; em segundo lugar, que todos que a perseguem o fazem involuntariamente e por necessidade e não como um bem; e em terceiro, que eles têm razão por agirem assim (serem injustos), pois é muito melhor a vida do injusto do que a do justo, assim eles falam. Eu pelo menos, Sócrates, de forma alguma penso assim, mas fico em aporia quando me falam constantemente nos ouvidos, ouvindo Trasímaco e inúmeros outros [...]”.²⁴

O ponto principal para o qual desejo chamar atenção é que ser convencido realmente por um argumento não é algo tão simples. Na maior parte do tempo, vivemos na ambivalência entre justiça e injustiça, por exemplo, e Platão está chamando atenção para essa ambivalência. Também no ápice da descrição da educação superior do governante-filósofo, Gláucon mostra a mesma ambivalência entre aceitar a evidência dos argumentos e a dúvida: “Eu aceito isso, ele disse, dessa forma. Mas, mesmo assim, me parece difícil aceitar, mas de novo, por outro modo, me parece difícil não aceitar.”²⁵ Mesmo que, racionalmente, certos argumentos nos pareçam irrefutáveis, nós ainda não vivemos nossas vidas de acordo com eles. A razão, muitas vezes, nos constrange mas

²³ 368b

²⁴ 358c

²⁵ 532d, Shorey coloca uma nota nesse trecho: “Essa frase é fundamental para a compreensão geral da filosofia metafísica de Platão. Cf. *Unity of Plato's Thought*, p. 30, n. 192, *What Plato Said*, p. 268 e p. 586 sobre o *Parmênides*, 135c.”, SHOREY, op. cit p. 199, nota c.

não nos convence, especialmente se ela age fora do *kairos*, que possibilita à alma como um todo compreender o argumento e viver o *dianoeisthai* como um *paskhein*. O que defendemos é que, para sermos realmente convencidos de uma posição filosófica, não basta apenas compreendermos os passos lógicos dos inúmeros argumentos a seu favor, mas é necessário um determinado tipo de *acontecimento* que molde nossa alma de acordo com essa posição. É isso que Gláucon e Adimanto, os filhos de Ariston, estão pedindo para Sócrates, que eles sejam radicalmente transformados pelo fato de a justiça ser superior à injustiça. E, para tanto, tomam o lugar do homem que defende a injustiça e apresentam os mais terríveis argumentos a seu favor. Todo o resto da *República* é para responder a esses argumentos, é uma tentativa de realizar tal vivência dialética de conversão.

Vamos notar o seguinte: Sócrates nos diz que, a partir do caráter deles (τοῦ ὑμετέρου τρόπου, 368b), pode-se perceber que não estão convencidos dos argumentos que apresentam a favor da injustiça, apesar de serem argumentos brilhantes. Sócrates está aqui dizendo que podemos inferir o que uma pessoa realmente acredita pelas suas atitudes cotidianas na vida, apesar de ainda poder haver dúvida em sua alma, e de esta pessoa ser capaz de apresentar argumentos tão terríveis a favor de algo de que ele não está tão seguro. Isso nos leva a crer que o verdadeiro conhecimento de uma pessoa está dentro de sua alma e não necessariamente nos argumentos que ouve ou que pode apresentar. É exatamente isso que Sócrates afirma no *Fedro*, como vimos, em que defende que o filho legítimo do conhecimento é o *logos* que está inscrito na alma e não o *logos* escrito no exterior²⁶.

Um outro ponto muito interessante sobre a diferença entre não poder responder a argumentos (resultado do confronto dialético com Sócrates) e ser realmente convencido é a passagem 487 b-c do livro VI da *República*. Logo após Sócrates terminar de descrever a natureza do filósofo, Adimanto diz o seguinte:

“Oh Sócrates, ninguém é capaz de responder a esses teus argumentos, pois os que te escutam falar o que disseste agora experimentam algo como o seguinte: julgam que, pela ignorância em perguntas e respostas, eles são desviados pelo argumento um pouco em cada pergunta, e, reunidos esses poucos na conclusão dos argumentos, aparece um grande erro e o oposto do que eles tinham dito primeiro;

²⁶ *Fedro* 276a.

assim como os inexperientes são derrotados pelos bons jogadores de 'damas'²⁷ e não têm o que mover, dessa forma eles são derrotados e não têm mais o que dizer, por ser esse outro jogo de 'damas', não com pedras, mas com palavras.”

O objetivo da filosofia de Platão não é apenas apresentar argumentos irrefutáveis acerca de um assunto. Platão, assim como os gregos em geral, ao filosofar, quer transmitir uma forma de viver, para assim vivermos nossas vidas a partir do que é dito. No entanto, o convencimento pela razão nem sempre convence a pessoa como um todo, e esse é um dos pontos principais que defende a importância de uma *experiência vital* para uma correta compreensão de um tema filosófico. Conclui-se daí que é necessário uma experiência mais profunda com o tema, um processo vivencial mais radical sobre o assunto para que ele seja compreendido de forma a produzir um modo de vida. Apesar de a refutação lógica ser um passo no descobrimento de certas posições filosóficas que vão contra o que o interlocutor acreditava, esse não pode ser o único nem o último modo de persuasão²⁸. Pelo contrário, parece que, para Platão, aprender algo pela força não faz parte da educação dos homens livres. Na passagem do livro VII 536d-e, onde ele termina de descrever a dialética como o estudo fundamental para o filósofo e passa a descrever a natureza do filósofo, Sócrates nos diz que o estudo não deve ser algo imposto pela força, visto que nada que é assim aprendido permanece na alma. O estudo, especialmente para os jovens, não deve ser exercido sob compulsão, mas como uma brincadeira (παίζοντας τρέφει), pois somente então ele será inscrito na alma.

Temos então que a dialética, para exercer realmente sua função, a conversão da alma, precisa de algo a mais do que apenas forçar o interlocutor a se calar e não ter mais respostas. O que Gláucon pede para Sócrates é que ele seja realmente convencido e não apenas pareça estar convencido. Por isso, defendemos que a dialética necessita do *momento adequado* para que ocorra com a sua radicalidade pertinente. A noção de *kairos*, o momento adequado, é essencial para que a dialética funcione como é necessário. Isso se vê espelhado na importância que Sócrates dá as idades dos estudos²⁹ e especialmente por ele insistir que não se ensine dialética para os muito jovens. Pois, se esses aprendem muito cedo como refutar qualquer argumento, vão ficar indisciplinados e não vão mais acreditar em nenhuma posição sobre a justiça e o bem. A dialética torna-

²⁷ Trata-se aqui do verbo *petteuein*, jogar um jogo de tabuleiro, parecido com o nosso jogo de damas.

²⁸ Ver também o *Ion* 533c, onde Sócrates faz com que Ion não consiga mais responder, no entanto, ele ainda sustenta sua opinião. Também, *Leis* 903a, βιάζεται τοῖς λόγοις, ser forçado pelos argumentos.

²⁹ 536c até o final do livro VII.

se um jogo sem respaldo e fundamento, um refutar só pelo refutar, e os jovens passam a desprezar esses valores³⁰. É verdade que Platão não salienta explicitamente o termo *kairos* como essencial para o ensino da dialética, mas o conceito de um momento adequado para cada estudo é central na *República*.

Essa questão do convencimento verdadeiro em contraste com o convencimento em aparência se justifica pela importância que Platão dá ao que está na alma em comparação ao que está apenas nas palavras. Como já vimos no capítulo sobre o *Fedro* e a inscrição do *logos* na alma, também na *República*, em 382b, Sócrates afirma que é muito pior ter a falsidade na alma do que tê-la apenas em palavras, e que essa última seria apenas um cópia do que está na alma.

A dificuldade em ser completamente persuadido, quando apenas o lado racional da alma está envolvido, também aparece em *Górgias*. No meio do diálogo entre Cálicles e Sócrates, quando Sócrates está apresentando argumentos que defendem a necessidade de um saber especial para o governante da cidade, e não apenas de um saber salvar-se, Cálicles diz que, apesar de os argumentos parecerem coerentes, ele experimenta (*pepontha pathos*) o mesmo que a massa: não é persuadido por Sócrates. Sócrates responde que é um *eros* que não lhe permite ser convencido, o *eros* pelo povo. Concordamos com Dodds³¹, que afirma “Podemos aceitar essa passagem como expressando o reconhecimento de Platão de que atitudes morais básicas são normalmente determinadas por razões psicológicas e não lógicas: como diz Pascal, ‘as provas convencem somente o espírito’. É por isso que Cálicles continua sem ser convencido até o fim.” O que Dodds não afirma na presente passagem, talvez apenas por não ser o lugar apropriado, é que a dialética, como será apresentada na *República*, sendo exercida com argumentos puramente racionais, deve também transformar as atitudes morais básicas, pois ela deve ser vivida como um *paskhein*, como já assinalamos acima. Em verdade, a dialética, como veremos, precisa de uma preparação apropriada para que realize seu devido efeito naqueles que a exercem – ela deve ser uma conversão da vida humana, e nesse sentido também deve apresentar “razões psicológicas” à alma do aprendiz. A antítese entre *nous* e *eros* deve ser superada na educação superior proposta no livro VII da *República*, assim como ela também o é na escada erótica de Diotima, no *Banquete*.

³⁰ 538e

³¹ DODDS. *Plato: Gorgias*. p. 352.

4.3. A CONVERSÃO NA *REPÚBLICA*

É inegável que a *República* ganha uma maior profundidade filosófica ao fim do livro V, em que Sócrates finalmente afirma que os filósofos deveriam governar a cidade³². O resto do livro V, e também os livros VI e VII, se concentram especialmente em mostrar o que é a filosofia, qual é seu conhecimento, seu campo de estudo e sua educação adequada.

A imagem central para a educação filosófica é uma jornada para cima, uma *anagoge*. A linha – se a imaginamos na vertical e com a parte inteligível no lado superior –, o sol e a caverna são imagens que descrevem com um "olhar para cima" a ação do filósofo quando contempla a verdade. É quando Sócrates interpreta a última dessas três imagens, a chamada alegoria da caverna, que primeiro se apresenta a noção filosófica de conversão. A partir da interpretação da alegoria da caverna, Sócrates vai apresentar a educação elevada dos guardiães pretendentes a filósofo-governante. Nesse trecho da *República*, 517a - 535a, há 16 passagens³³ em que Sócrates lida com a conversão da alma saindo do "mundo sensível do devir" para o "mundo inteligível do ser". Há várias expressões que significam conversão, mas os verbos centrais são *metastrepho* e *peristrepho*, com os substantivos correlatos *metastrophe* e *peristrophe*, e também o substantivo *periagoge*³⁴. O verbo *strepho*, central nesses termos, indica o movimento de se virar, dobrar, se curvar. Eles se reportam eminentemente ao mundo físico, descrevendo o movimento do corpo para uma direção diferente daquela para a qual está voltado. Mas *metastrepho* já na *Iliada*³⁵ aparece com um sentido figurado e, junto com *nous*, indica a mudança de modo de pensar.

Jaeger, citando Nock, salienta, ao tratar dessa *paideia* superior dos guardiães, que a filosofia era vista como uma vocação de vida, uma *agoge*³⁶. Essa palavra torna-se técnica para descrever a vida que se levava nas escolas filosóficas, e tanto a Academia

³² 473d

³³ 518c, 519b στρέφειν; 518d, 518e, 521c τῆς περιαγωγῆς; 518e-519a μεταστραφήσεται; 526e μεταστρέφειν; 519b περιστρέφετο; 521c περιστροφή; 521c ἐπάνοδος; 525a μεταστρεπτικῶν; 525c 532b μεταστροφῆς; 525d ἄνω ἄγει; 530a μεταλαμβάνοντες; 533d συμπεριαγωγῶς

³⁴ O termo *metanoia*, arrependimento, é muito usado pelo cristianismo para descrever o processo de conversão. Cf. NOCK. *Conversion*, p. 180.

³⁵ HOMERO. *Iliada*. Tradução Aroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002, XV, 51. αἶψα μεταστρέψειε νόον μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ, “transmutaria a mente, unânime conosco!”, tradução literal: “rapidamente converteria a mente, junto com o meu e o seu coração”

³⁶ JAEGER. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 889

platônica quanto o Liceu aristotélico tinham uma *agoge* específica, e a própria *República* apresenta uma *agoge* ao descrever o modo de vida dos filósofos-governantes.

Toda a descrição da educação superior dos guardiães é uma forma mais concreta e menos metafórica de apresentar o que Sócrates já disse por meio da alegoria da caverna. O termo *periagein* aparece já no começo da alegoria quando Sócrates salienta a impossibilidade de os prisioneiros *virarem* a cabeça para trás³⁷. A própria alegoria é chamada por Sócrates de *pathos*. “Depois disso, eu disse, compara com a seguinte experiência (τοιούτω πάθει) a nossa natureza no que concerne à *paideia* e à falta de *paideia*.”³⁸. Platão, no centro de seu livro central, descreve a educação filosófica como uma experiência concreta, cheia de descrições de sensações, cheia de vivências que configuram a subida, que é uma conversão ao mundo inteligível. Ao chamar de *pathos*, Sócrates está mostrando que o aprendizado filosófico passa por uma transformação pessoal, no caso dolorosa, na qual devemos enxergar nossa própria ignorância sobre assuntos que não estão separados e nem são longínquos da vida do dia-a-dia. Esses assuntos tratam daquilo mesmo com que sempre convivemos e, por isso, terminamos por perceber aqueles que amamos e respeitamos como completamente equivocados sobre a verdadeira natureza das coisas.

A alegoria da caverna, todos nós conhecemos. Trata de homens que estão amarrados pelos pés e pescoços desde a mais tenra infância, olhando para o fundo de uma caverna, vendo somente as sombras de objetos que passam à frente da luz que se posta atrás desses prisioneiros. Como nunca viram nada além das sombras, acreditam que elas são o que há de mais verdadeiro e real. Esses homens, mesmo sendo tão estranhos – *atopous* 515a –, são em verdade semelhantes a nós mesmos. Subitamente, por algum motivo não muito bem explicado – Sócrates parece supor que haja um libertador ou que a própria natureza, *physei* 515c, o liberte –, alguém é liberto das correntes e forçado a olhar para trás e ver os objetos que passam por trás dos prisioneiros, e também o próprio fogo dentro da caverna, que ilumina e projeta as sombras no fundo. Pensemos na dor, *algein* 515e, que sentiria aquele que nunca utilizou seus membros e que agora é forçado a utilizá-los; pensemos também na dor dos próprios olhos, subitamente, *eksaiaphnes*, sendo forçados a contemplar não apenas os objetos perto do fogo, como também o próprio fogo; imaginemos a sensação de solidão frente à

³⁷ [...] τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτως περιάγειν [...], “[...] incapazes de virar as cabeças por causa das correntes [...]”, 514b.

³⁸ Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπέικασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας. 514a.

impossibilidade de comunicar a seus antigos amigos o que está acontecendo consigo mesmo: mais que tudo, o prisioneiro acharia que está ficando louco; pensemos ainda no desespero, quando dizem que isso que ora se vê “está mais perto do real e está voltado para coisas mais reais”³⁹; pensemos, por fim, na sensação de *aporia* quando perguntam para distinguir as realidades que ora passam pela frente do liberto. “[...] e, então, por meio de perguntas e mostrando cada uma das coisas que passam, forçasse-o a responder o que é (ὁ τι ἔστιν;)?⁴⁰ Não achas que ele estaria em *aporia* e julgaria as coisas que então via mais verdadeiras do que as que agora lhe são mostradas? Com toda certeza, ele disse.”⁴¹

Não é leviano salientar o caráter existencial, concreto, pessoal pelo qual passa o aprendiz de filosofia. Shorey vai dizer “Toda essa passagem é uma óbvia alegoria da experiência dolorosa daquele que é testado pelo *elenkhos* socrático nos seus falsos conceitos de conhecimento.”⁴² A proposta platônica de conhecimento, mesmo sendo baseada em um enaltecimento do racional, é eminentemente vital e, se não o fosse, não seria platônica tanto quanto uma via puramente religiosa do conhecimento também não o é, isto é, uma via em que o conhecimento é pautado na revelação divina e não em um processo gradual e racional de conhecimento. A vitalidade e a racionalidade são dois ingredientes indispensáveis na proposta pedagógica da *República*.

Mas o prisioneiro liberto é forçado a ainda mais: é arrastado para fora da caverna e, após sucessivas etapas de contemplação da realidade, nas quais seu olhar vai se acostumando com a claridade, ele, por fim, contempla o próprio sol, aquele mesmo sol que em uma imagem anterior foi usado como analogia para falar da idéia de bem. Assim como o sol (bem) foi apresentado em 508b pela imagem do sol, também aqui, na alegoria da caverna, ele é compreendido pelo raciocínio, *sylogidzoito* 516b, do prisioneiro liberto como sendo a causa de todas as coisas, *aitios panton* 516b. Mas, ao chegar do lado de fora, Sócrates ainda diz que, em um primeiro momento, nosso herói vai sentir muita dor, *odynasthai*, e também vai se zangar, *aganaktein*, com quem o trouxe para cima. O que nos importa salientar por enquanto é que todo esse processo, cheio de momentos vitais, é percorrido, no entender de Platão, puramente pelo inteligível: é o *dianoeisthai* que promove a conversão do mundo das sombras, que é o

³⁹ νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερα βλέποι, 515d.

⁴⁰ Essa é uma pergunta técnica em Platão e está diretamente relacionada com a *elenkhos* socrático.

⁴¹ *República* 515d.

⁴² Ele ainda chama atenção para uma passagem do *Hipólito* de Eurípides, 247, “é doloroso ter sua opinião corrigida.” Shorey ainda cita *Ménon* 80a, 84b-c, *Teeteto* 149a, *Apologia* 23d. SHOREY, op. cit, p. 124, nota a.

devir, para o mundo da luz, que é o inteligível. Novamente, vemos como o *dianoeisthai*, em Platão, é uma forma de *paskhein*, pois se não o for, não poderá promover a conversão ética tão sonhada pelo filósofo.

Mas o liberto sente pena dos seus companheiros de prisão e, à revelia de sua vontade, retorna para a caverna, onde são avaliados seus conhecimentos nos tradicionais testes dos que moram por lá: devem assinalar e distinguir diligentemente as sombras umas das outras. É claro que o filósofo que acaba de descer da contemplação da luz inteligível – que também é divina – ainda não se acostumou com a pouca claridade do mundo subterrâneo e, assim, é objeto de troça entre os habitantes da caverna. Muitos ainda salientam que de nada adiantou a subida tão dolorosa, e por fim, em um claro remetimento à morte de Sócrates, Platão nos diz que ainda matariam quem quer que os desejasse libertar.

Ao fim da descrição da imagem da caverna, Sócrates recomenda que ela seja comparada (*prosapteen*) com tudo o que foi dito anteriormente; o lugar que aparece pelos olhos (τὴν δι' ὄψεως φαινόμενην ἔδραν) – o mundo dos fenômenos descrito na linha⁴³ - é semelhante à habitação da prisão; a luz do fogo de lá é semelhante ao poder do nosso sol; a subida para cima e a contemplação das coisas de cima, à subida da alma para o lugar inteligível (τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδὸν). Então, Sócrates louva de forma hiperbólica a idéia de bem: a posição que ela ocupa é central nessa passagem.

“[...] a idéia de bem é vista por último e dificilmente, e, quando vista, é necessário raciocinar (*sylogistea*) que ela é certamente a causa de todas as coisas corretas e belas, e, por um lado, gera a luz no visível e é seu senhor, por outro, no inteligível, é ela mesma o senhor e fornece verdade e inteligência (*noun*), pois àquele que tem intenção de agir sabiamente, tanto em privado quanto em público, é necessário contemplá-la.”

A supremacia da idéia de bem realmente nos faz pensar: por que exatamente a idéia de bem? Por que não teria supremacia a idéia de ser, já que perpassa tão obviamente a totalidade – a onipresença não é intrínseca à noção de ser? –, mas pelo

⁴³ O trecho da linha dividida vai de 509d até 511e.

contrário, o ser nos é dado a partir da idéia de bem⁴⁴? Antes, porém, de analisarmos as conseqüências dessa supremacia da idéia de bem, vamos apresentar ainda o que vem logo a seguir à passagem citada.

Um traço importante, que pode fundamentar até mesmo o repúdio de Platão a se envolver na vida pública, é a falta de vontade de retornar para a vida e o mundo dos homens comuns daquele que contemplou as coisas divinas, *θείων θεωριῶν* 517d. É interessante ressaltar que a própria vontade de governar os homens já indicaria que a pessoa não compreendeu as coisas que lhe possibilitariam ser o melhor governante, a idéia de bem e o mundo inteligível. O filósofo governa à revelia de sua vontade, pois, após o necessário tempo de reajuste de sua visão intelectual (*phronein*) à escuridão relativa dos objetos dos homens comuns, ele se torna o melhor entre todos para distinguir as coisas importantes da cidade, já que conhece a verdadeira causa de tudo ser como é. Percebe-se que a conversão inteligível que ocorre no aprendiz de filosofia é também uma conversão de seus interesses, pois o contemplar intelectual das idéias não afeta simplesmente o que há de racional no homem, mas toda sua alma é reajustada. A transformação pela qual passa o filósofo, ao subir rumo ao intelecto, é perceptível para os que convivem com ele, pois percebem a perturbação em que ele passa a viver e sua mudança de valores.

Sócrates, por conseguinte, chama atenção para diferentes estados de perturbação (*thoryboumenen* 518b) da alma, nos quais ela não consegue ver corretamente: ela pode estar vindo de um lugar com mais luminosidade ou o contrário. E isso nos aponta para a crítica de Platão aos sofistas, que, supondo que educar seja pôr vistas em olhos cegos, se apregoam capazes de dar visão para quem não a tem. Finalmente, temos a passagem central que trata da necessidade de não apenas o intelecto participar na compreensão filosófica, mas sim toda a alma.

"Aquilo que o presente argumento nos indica, eu disse, é que esse poder interno da alma, e também o instrumento pelo qual compreendemos cada realidade, é como um olho que não seria capaz de se voltar para a luz, saindo da escuridão, a não ser que todo o corpo virasse (*ἔν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν*), dessa forma, é

⁴⁴ "Pois não é somente fornecido pelo bem 'o ser conhecido' às coisas conhecidas, mas o próprio ser e a essência (*τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν*) é adicionada por ele [...]" *República* 509b.

necessário virar (*periakteon*)⁴⁵ toda a alma (ἐὺν ὅλη τῇ ψυχῇ), saindo do devir, até se tornar capaz de suportar a contemplação do ser e do que é mais claro no ser. Isso, dizemos ser o bem, não é mesmo?

Sim.

Então, eu disse, disso mesmo deve existir alguma técnica de conversão (τέχνη τῆς περιαγωγῆς), algum meio de, rapidamente e de modo eficiente, converter (*metastrophesetai*) a alma, não de colocar visão nela, mas – como já a tendo e, no entanto, não estando virada corretamente nem olhando para aquilo que se deve – de conseguir realizar isso."

A noção de conversão, portanto, nasce de uma crítica à idéia de que a educação e, conseqüentemente, o conhecimento filosófico, possam ser introjetados no aprendiz como se se tratasse de objetos exteriores que entram na alma. O poder de adquirir conhecimento superior é uma característica inerente à própria alma, e a apreensão de tal conhecimento vem através de uma mudança interna de perspectiva, e não por acumulação de fatos simples. Como nos lembra Julia Annas :“[...] a verdadeira natureza da filosofia é aparente apenas àqueles que se demoram algum tempo exercendo-a. Não se descobre o que é filosofia lendo livros sobre ‘O que é Filosofia’, mas apenas fazendo um pouco. Isso é um dos poucos pontos de que se pode ter certeza que Platão defendeu consistentemente durante toda sua vida.”⁴⁶

Ocorre uma diferença entre as outras virtudes e a virtude do pensar, ἡ τοῦ φρονῆσαι. Aquelas se assemelham mais às virtudes do corpo, pois somente são introduzidas na alma através do hábito e da prática, ἐθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν, 518e. Já a virtude do pensar é inerente ao ser humano, e sua utilidade e valor estão na direção para a qual está voltada⁴⁷. A diferença dos homens maus, *poneroi*, e dos homens sábios não é a falta de acuidade de seu olhar, δριμύ μὲν βλέπει, pois os dois têm percepção aguda⁴⁸ das coisas para as quais estão voltados. As imagens para descrever a *phronesis* são

⁴⁵ Shorey diz em sua nota à essa passagem: “περιακτέον é provavelmente uma referência a *periaktoi* ou os prismas triangulares de cada lado do palco. Eles revolviam em um eixo e tinham diferentes cenas pintadas em três faces. Muitos estudiosos têm a opinião de que eles não eram conhecidos no período clássico, pois somente são mencionados por autores tardios; mas outros não consideram isso uma evidência conclusiva, pois numerosas peças clássicas parecem precisar de algo desse tipo. Cf. O. Navarre em Daremberg-Saglio s.v. Machine, p. 1469.”, SHOREY, op. cit., nota c, p. 134.

⁴⁶ ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon press, 1981, p. 276-277.

⁴⁷ Shorey vai dizer que esta é a resposta de Platão ao problema "se a virtude pode ser ensinada" do *Protágoras* e do *Mênon*. “A virtude intelectual (para usar um termo de Aristóteles), falando de modo geral, não pode ser ensinada. Ela é um dom. E a mais alta virtude moral é inseparável da virtude intelectual corretamente orientada.”, SHOREY. op. cit. p. 136, nota a.

⁴⁸ [...] οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, “ não tendo visão fraca”, 519a.

sempre de visão, ὁξέως διορᾶ, ὁξύτερον βλέπει, 519a. Podemos perceber já aqui a diferença entre a primeira educação dos guardiães – *mousike* e *gymnastike* – e a educação elevada: naquela, a alma adquire virtudes por meio de práticas e hábitos, já através da matemática, e especialmente da dialética, a alma será convertida para o mundo inteligível. Aristóteles vai distinguir entre as "virtudes intelectuais" e "virtudes éticas"⁴⁹, e apesar de Platão não chegar a uma distinção tão clara, podemos salientar que há uma diferença entre os dois tipos de virtudes, e que as primeiras, como aqui é dito, não podem ser produzidas em uma alma em que não existiam previamente. Por outro lado, não podemos supor que não haja um treinamento do pensar, já que todo o estudo das matemáticas, além de converter, torna também o pensar mais claro, separando-o do mundo sensível.

4.4. IDÉIA DE BEM E RELIGIOSIDADE

Agora que temos a passagem da conversão exposta mais claramente, voltemos à questão da supremacia da idéia de bem. Por que a idéia de bem, e não qualquer outra idéia? A primeira resposta que nos aparece, e que Platão já nos deu no *Fédon*⁵⁰, é que se trata de uma compreensão teleológica da realidade, na qual as coisas ganham seu ser e ganham também a possibilidade de serem conhecidas pela sua relação com a finalidade – o bem – à qual estão direcionadas ontologicamente. Nesse sentido, tudo na realidade só é o que é à medida que faça parte de um grande todo que está direcionado para o bem; do mesmo modo, apenas conhecemos as coisas, caso tenhamos acesso a esse bem que lhes confere sentido.

No entanto, há um outro aspecto da supremacia da idéia de bem que pretendo realçar junto com Jaeger e Festugière⁵¹. Esses dois comentadores aproximam bastante a educação platônica da religião. Em verdade, há um aspecto ético marcante ao se afirmar que o objetivo maior de todo conhecimento é a idéia de bem, pois nessa afirmação se colocam intimamente relacionados elementos valorativos do real – que organizam e condicionam a condução da vida – e elementos cognitivos. Fica impossível, como defende esta tese, a dicotomia de uma teoria do conhecimento e do correto viver. Jaeger

⁴⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, Livro II, 1103a. “Como já vimos, há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral.”

⁵⁰ *Fédon*, 96a, começa a relatar sua jornada a procura da causa de tudo. Ver especialmente 98 a-b, “Pois eu não imaginava que, quando ele dissesse que elas foram ordenadas pelo intelecto, ele iria introduzir qualquer outra causa que não o fato de ser o melhor para elas serem como são”.

⁵¹ FESTUGIÈRE. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1975.

vai afirmar, como parece ser consenso entre os comentadores⁵², que, para os discípulos de Platão, essa identidade entre o objeto supremo do conhecimento e o objeto da investigação pela boa vida instauram uma nova religião fundada na filosofia:

“Não pode haver a menor dúvida de que os discípulos viram na proclamação platônica do Bem como causa última do mundo – e assim o prova a elegia do altar de *philia*, em Aristóteles – a fundação de uma religião nova e, ao menos uma vez neste mundo, viram realizada na pessoa de seu mestre, à guisa de exemplo, a fê platônica na identidade do bem e da felicidade. Seguindo a tradição da Academia e apoiando-se nos fins que Platão assinalava à Filosofia, Aristóteles chamou teologia à sua “filosofia primeira”; e teologia é também, realmente, a essência da sabedoria que o discípulo de Platão, Filipe de Opunte⁵³, põe em apêndice à sua edição das *Leis*.”⁵⁴

Talvez não seja de todo irrelevante apreciarmos de que modo a filosofia de Platão é recebida e de que modo ela continua a ser estudada e ensinada dentro e fora da Academia⁵⁵. “No platonismo médio, séc. II d.C., Platão foi redescoberto e re-estudado, não tanto pela erudição de seus textos, mas mais pelo papel de "divino Platão", autoridade teológica e religiosa suprema.”⁵⁶ Como já havíamos salientado com Nock, na Academia, assim como em todas as escolas filosóficas da antiguidade, o que havia era uma *agoge*, um ensinamento que era também uma forma de vida. Trata-se da noção de *agoge* que realiza a junção que queremos afirmar nesta tese: a junção de conhecimento e experiência vital. Assim como os pitagóricos, a Academia tinha uma coerência e uma solidariedade que unificava duas atividades bem específicas: a investigação racional e a vida virtuosa. A filosofia era uma vocação de vida e não apenas uma repetição de dogmas. As escolas filosóficas eram lugares de investigação racional mas também onde uma forma de vida era apresentada e seguida. Toda a escola pressupunha uma forma de

⁵² Sobre a academia de Platão e especialmente os platônicos da fase média, ver DILLON. *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

⁵³ Jaeger está aqui defendendo a tese de que foi esse Filipe que escreveu o texto *Epinomis*, que é o diálogo apêndice às *Leis*.

⁵⁴ Jaeger, *Paidéia*. p. 891.

⁵⁵ Sabe-se que a academia e seus adeptos exerciam determinadas práticas alimentares e de atitude, se assemelhando aos pitagóricos. JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e paidéia grega*. Lisboa: Edições 70, 1991. Runia nos chama atenção para a insuficiência da separação que há hoje em dia entre o estudo das teorias de Platão e do platonismo que lhe segue, do qual, em verdade, podemos aprender muito sobre Platão. RUNIA, David T. “The language of Excellence in Plato’s *Timaeus* and Later Platonism.” In: GERSH, KANNENGISSER (ed.). *Platonism in late antiquity*. Indiana: University of Indiana Press, 1992.

⁵⁶ JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e paidéia grega*, p. 62.

viver não por imposição de uma revelação autoritária, mas sim como meio de atingir o conhecimento: o próprio modo de viver condiciona o que se pode compreender da realidade, e é isso que vemos pelo menos na *República*.

Mas não é somente depois de Platão e perdurando na Academia séculos afora que podemos perceber certa religiosidade, mas podemos também encontrar traços marcadamente religiosos nos próprios escritos de Platão⁵⁷. Jaeger e outros vêem, em certas formulações platônicas sobre a forma correta de condução da vida, remissões diretas a deus e ao divino, concluindo assim que há um nível de argumentação de Platão que se fundamenta em uma concepção religiosa da realidade. Devemos contudo precisar o que está aqui entendido por religioso. Poderíamos propor entendermos por relação religiosa toda relação que afirmasse estar se relacionando com deus e o divino. Nesse sentido, tanto a epistemologia quanto a ética platônicas parecem corroborar essa idéia – que a filosofia platônica tem um aspecto religioso marcante –, pois a investigação filosófica almeja um conhecimento divino e é sobre objetos divinos – as Formas –, e a apreensão de tal conhecimento faz a alma mais e mais parecida com ele. Como vai dizer Morgan, que procura mostrar os fundamentos religiosos da educação platônica:

“O aprendizado platônico é um processo de ritual estático⁵⁸ porque ele é precisamente organizado, religiosamente motivado pelo desejo de se tornar divino e facilitado pela suposição de que a alma humana, que é imortal, pode se tornar divina ou quase divina. O resultado dessa apropriação do modelo ecstático, então, é uma concepção da filosofia como uma busca pela salvação que dura a vida toda.”⁵⁹

No entanto, definir a religiosidade como relacionamento com o divino talvez ainda seja diminuir a força religiosa no pensamento de Platão. Um outro aspecto da religião é o fato de se tratar de uma realização humana que envolve necessariamente decorrências práticas: ao se definir como compartilhando de determinada religião, espera-se sempre de um homem um comportamento adequado aos princípios daquela religião. Nesse

⁵⁷ Para um excelente resumo da importância da religião nos escritos de Platão ver MORGAN, M. L. “Plato and Greek Religion.” In: KRAUT (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Ver também GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970 [1949] e FIEBLEMAN, James. *Religious Platonism*. Connecticut: Greenwood Press, 1971.

⁵⁸ O texto de Morgan analisa os dois aspectos da religião grega – o estático e o delfico – procurando seus traços na filosofia platônica.

⁵⁹ “Plato and Greek religion”, p. 232.

sentido, mais até do que a noção de filosofia – especialmente como ela chegou até nós hoje em dia –, a noção de religião implica um mundo teológico no qual se vive e do qual se retiram resoluções éticas, tanto gerais e abstratas quanto concretas, influenciando diretamente o modo como se vive o dia-a-dia.

É nesse sentido que entra aqui o famoso trecho do *Teeteto*, 176 a-b, em que Sócrates, afirmando a impossibilidade de se ter no mundo dos vivos apenas o bem, vai defender a *fuga do mundo* e a prática da *semelhança com deus*, como expressão máxima da *arete* do filósofo.

"Por causa disso é necessário tentar escapar daqui o mais rápido possível.

A fuga é tornarmo-nos semelhantes (*homoiosis*) a deus tanto quanto possível; pois essa semelhança é se tornar justo e piedoso com sabedoria."⁶⁰

Dois pontos nos chamam atenção nessa passagem. Primeiro, o fato de "ser semelhante a deus" implicar ações éticas no mundo – ser justo e piedoso com sabedoria –, exatamente as qualificações éticas que são esperadas do filósofo. Além do mais, essa passagem aparece no momento em que Sócrates está descrevendo a vida do filósofo em comparação com aqueles que se interessam pelas coisas terrenas e limitadas, a que se pode aceder pelos sentidos. Em segundo lugar, a restrição – tanto quanto possível – nos reporta à impossibilidade de se alcançar a perfeição, na forma como Platão a apresenta.

O sentido dessa passagem no todo do diálogo *Teeteto* é muito bem analisado por Burnyeat⁶¹. Como o próprio Sócrates salienta, a discussão ético-política em meio à qual aparece a tão citada passagem acima é uma digressão, *parerga*, e não trata do assunto principal da obra, "o que é *episteme*"⁶². A primeira interpretação que Burnyeat nos apresenta sobre a relevância dessa digressão – que em verdade se encontra quase no meio exato do diálogo – versa sobre a importância ética de se questionar o conhecimento. "A discussão sobre o que é conhecimento é interrompida para que nós, por um momento, possamos ser jogados (*jolted*, sacudidos, impelidos) para a reflexão

⁶⁰ διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Esse trecho vem logo depois da descrição de como é mais sábio investigar as coisas em si mesmas (*en autó*) do que as realidades concretas.

⁶¹ BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*. Com uma tradução do *Teeteto* por M. J. Levett. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990, p.31-39. Ele ainda cita A. Baker, "The digression in the "Theaetetus"", *Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976), 457-462.

⁶² Cornford, no entanto, vai assinalar a importância dessa "digressão", defendendo que ela deve ser vista de modo mais amplo do que um simples desvirtuamento da questão principal. *Plato's Theory of Knowledge*. Apud. BURNYEAT. *The Theaetetus of Plato*, p. 37.

de que a questão ‘o que é o conhecimento’ é importante porque há certas coisas que são importantes de serem conhecidas.”⁶³ Burnyeat está defendendo que Platão quer aqui apresentar-nos o *sentido* de se questionar o conhecimento, fundamentando-o na boa vida, sempre o objeto último em qualquer investigação filosófica platônica. A fundamentação de um típico questionamento socrático na forma do *ti estin* em tópicos éticos – ser semelhante a deus – vem ao encontro desta tese que procura fundamentar a impossibilidade de se dissociarem as investigações éticas das epistemológicas. “ [...] já que a moral platônica não pode ser separada da busca de uma compreensão total da natureza das coisas.”⁶⁴

A doutrina da *arete*, virtude, como semelhança a deus, *homoiosis theoi*, influencia não apenas Aristóteles e outros logo depois de Platão, mas também filósofos da antiguidade tardia, “infinidamente citada e copiada tanto por pagãos quanto por filósofos cristãos”⁶⁵. Burnyeat ainda nos afirma que a idéia de que ser filósofo era se tornar semelhante a deus foi seguida por diversas escolas, por diversos pontos de vista⁶⁶. Como exemplos de pensadores bem diferentes, temos Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, X 7, e Plotino em *Eneadas* I, 2.

Mas outras passagens do próprio Platão ainda nos reportam para essa doutrina. A própria noção de que o estado ideal deve ser governado por aquele que tem a capacidade de contemplar as idéias e assemelhar o máximo possível a vida daqui com as coisas de lá⁶⁷ é uma outra forma de repetir essa mesma idéia. Eles serão os artesãos do paradigma divino, moldando a natureza humana de acordo com as formas divinas que contemplam. É claro que há uma diferença entre copiar as idéias – que são certamente divinas – e se assemelhar a deus, mas as noções parecem estar implicadas quando Sócrates diz: “ [...] e guiando-se pelo exemplar que Homero, assim que o encontrava nos homens, chamava de forma de deus e imagem de deus (θεοειδές τε καὶ θεοείκελον)”⁶⁸. Sócrates está afirmando que o homem torna-se divino e se apresenta com a forma de deus ao compreender o paradigma com o qual deve moldar a cidade.

⁶³ BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*. p. 36.

⁶⁴ Id. Ibid.

⁶⁵ BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*. p. 35.

⁶⁶ Para a reunião da documentação dessa afirmação, ver Hubert Merki, *Homoiosis Theoi: von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paradosis VII, (Freiburg: 1952), apud, BURNYEAT *The Theaetetus of Plato*. p. 35, nota 46.

⁶⁷ *República* 500d-e, “ [...] aqueles que usam o paradigma divino [...]”, οἱ τῷ θεῷ παρδείγματι χρώμενοι...

⁶⁸ *República* 501b.

Essa passagem nos reporta também a três outras passagens que tratam do "tornar-se semelhante a deus", só que, nelas, deus é substituído pelos deuses, identificados com os objetos celestes. As duas seguintes do *Timeu*:

“A divindade inventou a visão e no-la concedeu para que, contemplando as revoluções da inteligência no céu, as utilizemos para as revoluções de nosso próprio pensamento que lhes são aparentadas, conquanto as nossas sejam desordenadas, e aquelas, imperturbáveis, e também para que depois de compreendermos tais movimentos e de alcançarmos a certeza natural do raciocínio, possamos reproduzir as revoluções absolutamente invariáveis da divindade e impor ordem nos movimentos aberrantes de nosso íntimo”

[...]

“Em tudo, só há um meio certo de cuidar seja do que for: conceder a cada coisa a alimentação e os movimentos adequados. Os movimentos aparentados com a porção divina dentro de nós são os pensamentos do universo e as revoluções circulares. São essas que cada um de nós deverá seguir, para corrigir os circuitos que ao nascimento se iniciaram erroneamente em nossa cabeça, o que se consegue com o estudo da harmonia e das revoluções do universo e com igualar a parte pensante, em conformidade com sua natureza original, ao objeto do pensamento, e com isso, alcançar, no presente e no futuro, a meta proposta aos homens pelos deuses.”⁶⁹

E também a passagem do *Fedro*: “e dessa forma acontece com cada seguidor de cada um dos outros deuses; ele vive honrando e imitando (*mimoumenos*) o deus, na medida do possível”⁷⁰. Nessas passagens do *Timeu* e do *Fedro*, imitar os deuses, suas revoluções e seus hábitos, aparece como a forma máxima de perfeição na conduta da vida, aquilo que é almejado tanto por filósofos quanto por qualquer outro homem. A partir dos trechos citados, percebemos a estreita relação que há entre os elementos religiosos dos textos de Platão e a conduta ética que decorre de suas investigações filosóficas. O imperativo ético de "olhar para cima"⁷¹, que já salientamos nas três imagens centrais da *República* – sol, linha e caverna –, se repete nesses outros diálogos,

⁶⁹ *Timeu* 47c e 90d, tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁷⁰ *Fedro* 252d.

⁷¹ Ou "conduzir para cima", porém, há uma estreita relação entre as duas atitudes: ἄνω ἄγειν - ἄνω βλέπειν.

pois neles o "olhar para cima" significa mais do que apenas desvendar os movimentos dos corpos celestes seguindo com os olhos seus caminhos, mas também significa olhar para o que há de mais valoroso e de mais elevado, com o fim de o imitar⁷². Como vamos detalhar na descrição da educação elevada na *República* VII, o estudo da astronomia, que tem por finalidade converter a alma para cima, não lida com o estudo empírico do movimento dos corpos celestes, mas sim com o que há de inteligível nesses movimentos: "olhar para cima" nos remete aqui a olhar para o inteligível, onde quer que ele esteja.

O que estamos reforçando ao salientar os aspectos religiosos da *paideia* platônica é que esse "para cima", que descreve o se voltar para o inteligível, nasce de uma relação que torna o intelecto divino, pois o "alto" configura o divino por natureza. Assim como no *Fedro* e no *Timeu* a noção de "para cima" está diretamente relacionada com os planetas interpretados como deuses, o "para cima" da *República* também terá uma conotação religiosa, pois o inteligível é também o divino por excelência.

Ao final da *República*, ainda temos uma frase quase que literalmente idêntica à do *Teeteto*. Essa outra famosa passagem da *República*, 613 a-b, aparece quando Sócrates está descrevendo o filósofo e diz “ [...] praticando a virtude para, na medida em que é possível ao homem, ser semelhante a deus”⁷³. Comentadores ainda citam um outro trecho das *Leis*⁷⁴, em que o se tornar semelhante a deus provém da afirmação – contra a tese de Protágoras – de que deus é a medida de todas as coisas.

Como afirmávamos junto com Jaeger e Festugière, não é leviano salientar um aspecto religioso na educação platônica que conduz à *arete* máxima. A doutrina que afirma a conquista da virtude como sendo o processo de se assemelhar a deus aparece em algumas obras platônicas e não pode ser desprezada tão facilmente. Jaeger vai apontar para a tendência geral de hoje em dia de não se considerar relevante o aspecto religioso da filosofia grega.

“Mas desde o séc. XIX há a tendência cada vez maior a perder de vista, em face deste aspecto, a função religiosa da filosofia grega, ou pelo menos, a considerar esta solene roupagem como a simples casca do ovo. Isto nos coloca numa total incapacidade de compreender Platão, que se destaca de todos os seus

⁷² Como exemplo de que a visão religiosa desse "olhar para cima" não é leviano nem acrescido ao que Platão nos expõe, temos que Sócrates compara a condução (*anaksei*, 521c) desses homens para a luz como a subida de alguns do Hades para os deuses. ὡςπερ ἐξ Ἄιδου λέγονται δὴ τίνες εἰς θεοὺς ἀνελεῖν; 521c.

⁷³ [...] καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.

⁷⁴ *Leis* 716a

predecessores, em importância religiosa. Só projetada neste fundo se pode avaliar a sua teoria central sobre a idéia do Bem.”⁷⁵

O que Jaeger vai afirmar, não sendo o único a fazê-lo⁷⁶, é uma identificação entre deus e a idéia de bem – distinguindo a noção de deus platônico da do deus grego comum –, afirmando assim que a *paideia* platônica é esse assemelhar-se a deus. “Em outras palavras: entre a alma do Homem e Deus interpõe-se, segundo a concepção platônica, o longo e duro caminho da perfeição. Sem perfeição não pode existir a *arete*. A ponte que Platão estende entre a alma e Deus é a *paideia*. Esta é incremento do verdadeiro Ser.”⁷⁷ E ainda em outra passagem “Se Deus é bom por essência, mais ainda, se é o próprio Bem, então a suprema *arete* acessível ao Homem constitui um processo de aproximação de Deus, [...]”

Convém salientar, no entanto, que não são todos que aceitam a identidade entre a idéia de bem e a noção de deus. “Quanto ao problema da idéia do Bem, e sua posição divina na *República*, Solmsen junta-se aos que negam que aquilo que Platão denomina 'princípio do Universo' seja Deus. [...] para não falar de muitos outros, entre os quais figuram eruditos como Shorey e Gilson.”⁷⁸

Outro aspecto religioso nos escritos de Platão é que há neles um respeito por autoridades religiosas antigas, especialmente os pitagóricos. Chamando atenção para a força dos pitagóricos como os antigos sábios, Kahn⁷⁹ cita uma passagem do *Filebo* 16c que nos mostra isso: “os antigos, nossos superiores que moravam mais perto dos deuses, e que passaram essa palavra para nós [...]”. E temos ainda outras passagens em que há reverência a tradições religiosas, tanto no *Mênon*⁸⁰ quanto no *Banquete*, em que Diotima é uma sacerdotisa estrangeira. Mas Kahn vai dizer que talvez em Platão essas citações fossem um adorno e não um fundamento, já que em várias passagens ele também critica Homero, o autor supremo da religiosidade grega. Além do mais, é exatamente nesse

⁷⁵ JAEGER. *Paideia*. P. 873.

⁷⁶ Archer Hind, em seu comentário ao *Timeu* afirma que é comum a identificação entre o Demiurgo e a idéia de bem. “Consistentemente com todo seu ensinamento anterior, Platão aqui faz o *auto agathon* a fonte e causa de toda existência; ele é na alegoria simbolizado por um benevolente criador trazendo ordem a partir de um caos preexistente. [...]”. ARCHER-HIND, R. D. *The Timaeus of Plato, with introduction and notes*. New York: Arno Press, 1973. p.91 nota 12

⁷⁷ JAEGER. *Paidéia*. p. 890, nota 81.

⁷⁸ p. 874 nota 39b.

⁷⁹ *Pythagoras and the pythagoreans: a brief history*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001. p.64.

⁸⁰ *Mênon*, 81a-b “Os que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram.”, tradução Maura Iglésias. Interessante o uso do termo *logos didonai*, definição por excelência de dialética, como veremos.

sentido que Platão e a filosofia em geral se diferenciam tanto da religião, pois não se trata de uma revelação divina que condiciona as práticas e a investigação filosóficas, mas sim o contrário, é a investigação que fundamenta toda a vida do filósofo.

No entanto, como Jaeger mesmo nos afirma na *Paideia*, o tema "teologia de Platão"⁸¹ não é de pouca monta, e aqui não será o lugar de analisarmos isso com cuidado. Jaeger vai citar a passagem do *Timeu*, em que Timeu nos diz: "é difícil encontrar o criador e pai deste universo; e, tendo-o encontrado, é impossível revelá-lo a todos"⁸², e esse depoimento mostra o grau de dificuldade em se falar de um deus em Platão. Jaeger ainda correlaciona essa passagem com o que se diz na *Carta VII*, sobre a impossibilidade de se falar das coisas supremas.

O que novamente nos importa nessa aproximação da filosofia platônica com aspectos religiosos é o quão vital e existencial é a proposta pedagógica da filosofia de Platão. Não podemos imaginar um aprendizado filosófico em Platão que prescindisse de um envolvimento vital com o que se aprende, como nós temos defendido desde o início desta tese. A aproximação da filosofia de Platão com a religião, impulsionada pela interpretação – disputada – de que há uma identidade entre a idéia de bem e a noção de deus, apenas nos indica mais um aspecto dessa filosofia em que podemos nos apoiar para defender a visão de que há uma estreita relação entre conhecimento e forma de vida. Por se tratar de uma atividade que envolve a alma como um todo – em que a vida do investigador está em jogo –, a filosofia platônica pode se prestar a uma aproximação com a religião. A educação em Platão, sendo uma *conversão*, em que o modo de viver do aprendiz entra em jogo nesse processo, permite estabelecer uma relação com a religião, em que não podemos separar opiniões defendidas e modo de conduta. Se tal aproximação é pertinente ou não, e quais são os seus limites, não importa tão diretamente à tese, mas o fato de que é possível vislumbrar tal aproximação, e que diversos comentadores respeitados já o fizeram, apenas mostra a pertinência da presente tese em que se procura aproximar filosofia e forma de vida.

Antes de retornar à *República*, para darmos prosseguimento à descrição da educação superior dos filósofos e de como essa educação pode ser pensada como conversão, vamos analisar a interpretação que Festugière oferece dessa passagem que já analisamos, 517b-521c, que vai desde o fim da alegoria da caverna até a descrição mais

⁸¹ O termo *theologia* aparece pela primeira vez em Platão, *República* 379a, e Agostinho já lhe havia entregado "o cetro de toda a teologia anterior ao Cristianismo" JAEGER, *paidéia*. p. 873, nota 39a. Jaeger ainda vai citar o livro do SOLMSEN. *Plato's Theology*. Ithaca, 1942.

⁸² *Timeu*, 28c.

minuciosa da educação elevada dos filósofos, em que aparece claramente a noção de conversão, não apenas no sentido físico da alegoria da caverna, mas também como conversão espiritual.

Festugière⁸³, em seu renomado trabalho sobre contemplação em Platão, vai investigar de que modo a noção de vida contemplativa deixa de ter um caráter prático, como o tinha nos pré-socráticos, para ter um caráter distanciado, como chega a ter em Platão e Aristóteles.

“Sólon viaja, no dizer de Heródoto, com o desejo de ver o mundo, de se encontrar com os homens e de contemplar seus hábitos. A vida teórica do *Fédon* e do *Teeteto* faz do sábio um recluso: ele não sabe nada do mundo, da cidade; ele ignora as novidades do dia; ele é essencialmente um ‘estrangeiro’. Assim, na origem, *theoria* designa um modelo de sociabilidade; ao fim, um tipo insociável.”⁸⁴

Analisando o caso específico de Platão, Festugière vai apontar que ele une no objeto supremo da idéia de bem, tanto a meta da dialética erótica do *Banquete* quanto a da dialética científica da *República*. A idéia de bem é duplamente *telos*: ela é o objeto maior de nosso impulso erótico e também é a meta máxima de nosso conhecimento. A investigação dialética se harmoniza perfeitamente com o aperfeiçoamento dos impulsos morais, e é na filosofia que se reúnem tanto o desejo de conhecer quanto o desejo de ser feliz. “Dessa maneira, a dialética da Idéia comanda ao mesmo tempo uma dialética do conhecimento e uma dialética do amor. A Idéia é duplamente *telos*. Ser por excelência, ela é eminentemente o fim do conhecer. O mais divino entre os divinos e, portanto, o mais belo, ela é o mais alto objeto que nós podemos amar.”⁸⁵ E ainda “O ser pensado por aquele que sabe será também um ser amado.”⁸⁶ A identificação, como o faz Jaeger⁸⁷, da idéia de bem com deus aparece ao longo do texto todo de Festugière, e a aproximação da filosofia com a religião é o tema central do livro.

⁸³ FESTUGIÈRE. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1975.

⁸⁴ FESTUGIÈRE. *Contemplation*. p. 17

⁸⁵ FESTUGIÈRE. *Contemplation*. p. 15

⁸⁶ FESTUGIÈRE. *Contemplation*. p. 254.

⁸⁷ Sobre a identificação da idéia de Bem com a divindade feita por Jaeger, ver especialmente *Paideia* p. 874-879. Jaeger salienta que Platão evita a palavra *theos* para qualificar a idéia, mas usa sim *to theion*, o divino. Trata-se de um rompimento com a concepção popular de divindade. “A prova fundamental da dignidade divina por Platão atribuída ao Bem reside no fato de o seu conceito de ‘medida’ se imprimir no conceito platônico de Deus, visto que, como se diz nas *Leis* (716c), Deus é a medida de todas as coisas; e o é porque é o Bem.” *Paideia*, p. 876.

Novamente, não precisamos nos posicionar frente à discussão do que seria uma correta interpretação da idéia de bem em Platão, no entanto, o lado vital que surge na filosofia platônica, ao aproximarmos a idéia de bem dos aspectos religiosos, vem ao encontro da presente tese. Queremos salientar aqui o quanto o projeto de conhecimento platônico, que inegavelmente culmina na idéia de bem, é também um projeto ético e implica uma experiência completa da alma – uma experiência vital – que a transforme em seus valores básicos para que se efetive radicalmente o conhecimento dessa idéia. Sem essa transformação, sem essa conversão espiritual não pode haver conhecimento "científico" rigoroso em Platão.

Nesse sentido, a interpretação que revela valores religiosos fundamentando o postulado da supremacia da idéia de bem favorece nosso ponto de vista, pois assinala inequivocamente um compromisso pessoal no processo de conhecimento dos entes supremos, que termina por transformar as escolhas éticas e a visão de mundo do homem. No entanto, não queremos nos comprometer com a interpretação que defende que o conhecimento em Platão se faz por uma via religiosa. Pelo contrário, afirmamos a total racionalidade do caminho proposto por Platão na *República*, por exemplo, para se alcançar o objeto supremo da sabedoria – a idéia de bem. Porém, defendemos que tal processo racional deve ser também uma experiência transformadora dos valores pelos quais se orienta e organiza a vida. A dialética, o nome que esse processo ganha na *República*, é tanto racional quanto vital, isto é, ela deve transformar a vida do aprendiz através de argumentos racionais em perguntas e respostas, necessitando para tanto a preparação desde criança com a *gymnastike* e a *mousike*, e também do estudo das matemáticas que veremos em breve.

Resumindo, concordamos com Festugière quando ele afirma que tanto o *eros* do *Banquete* quanto a dialética da *República*, um estando implícito no outro, são caminhos que levam para cima, *anagoge*. Esse caminho pressupõe um processo vital que transforme a alma, nele inscrevendo o *logos* necessário. Festugière aponta para o modo harmonioso em que *logos* e *bios* se unem em textos como o *Fédon*⁸⁸, pois, ao investigar filosoficamente sobre a eternidade da alma, é impossível perdemos de vista nosso impulso existencial pela superação da morte. A própria contemplação dos argumentos já é uma inscrição do *logos* em nossa alma – como o quer o *Fedro* – pois se trata de um momento adequado, *kairos*, para que isso ocorra realmente.

⁸⁸ FESTUGIÈRE. *Contemplation*. p. 84.

5.5. A EDUCAÇÃO SUPERIOR DOS FILÓSOFOS

Havíamos deixado a análise mais minuciosa do texto da *República* antes de Sócrates entrar detalhadamente na educação superior do filósofo, e notamos a necessidade de essa educação, como propôs a alegoria da caverna, promover uma conversão na alma. Vimos ainda que esses homens, corajosos a ponto de contemplar o bem nele mesmo – poderosamente análogo ao nosso sol que nos dá luz para vermos e calor para nossa vida e subsistência –, quando conquistam tal felicidade, devem voltar para dentro da caverna, se acostumar novamente com a escuridão de lá, e governar os homens. Diferente dos neoplatônicos, como nos mostra a figura de Plotino apresentada por Porfírio⁸⁹, Platão tinha um apreço todo especial pelo bem realizável neste mundo: o imperativo do retorno à cidade parece demonstrar esse apreço, já que a felicidade deve ser buscada com vistas à cidade como um todo e não apenas ao indivíduo. O tema de o filósofo ter que governar, apesar de bastante fértil em problemas, não nos interessa precisamente, já que queremos nos ater ao processo de conversão da alma, ao processo que possibilita o filósofo compreender as idéias e conseqüentemente viver uma nova vida.

Como acontece tal conversão da alma? O que é necessário para tamanha ventura humana? Que educação é apropriada àquele que deve ter seu pensamento direcionado para as coisas inteligíveis fugindo do mundo do devir?

A educação superior, proposta por Sócrates para aqueles que devem governar a cidade ideal, é a resposta para essas questões. Mesmo aparecendo depois da primeira educação dos guardiães – *gymnastike* e *mousike* –, é ela que vai fundamentar realmente as escolhas éticas propostas nos livros II e III, em que os limites e as regras da primeira educação são descritos. Os critérios para a censura das composições poéticas vão ser finalmente fundamentados ao se esclarecer que aquele que deve realmente formular essa censura será aquele que já compreendeu a idéia de bem⁹⁰.

Em 521c, Sócrates convida Gláucon a investigar o modo de fazer nascer tal homem convertido e apresenta duas imagens para explicar que tipo de "condução para a

⁸⁹ Plotino parecia estar envergonhado de estar encarnado em um corpo. Ver PORPHYRY. *On the life of Plotinus and the order of his books*. In PLOTINUS. *Ennead I*. Trad. A.H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1966 (Coleção Loeb).

⁹⁰ Cf. JAEGER. *Paidéia*. p. 865, em que ele assinala que a segunda educação é ontologicamente anterior à primeira.

luz" é essa. Em primeiro lugar, trata-se de uma subida como a que alguns heróis realizam do Hades até os deuses. Shorey nos diz que essa passagem já foi muito discutida, e Linforth argumenta, a partir de Pausânias i, 34, que Amfiareu está subentendido nessa passagem⁹¹. Como já salientamos, é interessante marcar o quanto de relação com a religiosidade da época tem essa "subida" rumo ao inteligível, pois tal relação nos mostra de que modo ela era entendida por Platão como uma experiência que não pode prescindir de um envolvimento total do aprendiz. A outra imagem trata de um jogo com conchas (*ostrakou*, 521c) que eram de um lado escuras e de outro claras. Dividiam-se os jogadores em dois grupos e, conforme a cor com que a concha caísse para cima, um dos grupos era o perseguidor, e o outro, o fugitivo. Ao se jogar essa concha, gritava-se *νύξ ἢ ἡμέρα*, noite ou dia⁹². Sócrates salienta que tal conversão não se parece com um simples jogo, mas deve ser coisa séria. “Isso, como parece, não seria o virar da concha <no jogo de criança>, mas é a conversão da alma a partir de um dia noturno para um verdadeiro, sendo uma subida (*epanodos*) para o ser, a qual chamamos de verdadeira filosofia”⁹³. É como se vivêssemos em uma luz que não é verdadeiramente clara, assim como o ‘dia’ de dentro da caverna é como uma ‘noite’ para quem conhece a luz do exterior.

Shorey vai afirmar que esse termo, *epanodos*, subida, é muito citado pelos neoplatônicos e padres cristãos; a relação entre a subida ao inteligível já foi fartamente relacionada com uma ascese religiosa, e o próprio Platão faz essa comparação, como já vimos. No entanto, Shorey vai procurar relegar a um segundo plano todo caráter místico e metafísico(!) de tal passagem: “Novamente, nós devemos nos lembrar de que o propósito explícito e reiterado de Platão é descrever um curso de estudo que irá desenvolver o poder do pensamento abstrato consistente e consecutivo (*consecutive consistent abstract thinking*). Toda sugestão mística e metafísica da imagem que transmite essa idéia é secundária e subordinada.”⁹⁴ Shorey defende que Platão está realmente interessado no desenvolvimento do pensamento racional puro, e com certeza a educação proposta por Platão terá como centro tal desenvolvimento. No entanto, o claro problema dessa interpretação que Shorey suporta é que ela não aponta para os meios pelos quais os resultados éticos esperados desse desenvolvimento serão

⁹¹ SHOREY. Paul. *Introduction and notes to the Republic of Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1987 (Loeb Classical Library). P. 146, nota b.

⁹² Ver a explicação em CHAMBRY, E. *Traduction e notes de la République*. Paris: Les Belles Lettres, 1946, p.155, nota 1.

⁹³ 521c.

⁹⁴ Shorey, op. cit., p. 146, nota d.

realizados. A *República* demonstra um interesse especial pela educação dos filósofos com vistas a fins práticos, para que a cidade seja feliz, e, nesse sentido, uma conduta de vida adequada é necessária para que o resultado esperado dessa educação se comprove. Se o aprimoramento do "pensamento abstrato" (expressão que Platão não usa) for o objetivo de Platão ao escolher tal educação superior, ela deve acarretar uma transformação nos valores e, conseqüentemente, no modo de conduta do filósofo. É por causa da extrema necessidade de uma transformação pessoal que Platão utiliza tantas expressões que remetem a educação a uma experiência religiosa com o conhecimento, experiência essa intrinsecamente ligada ao modo como o homem se conduz.

Sócrates, então, havia falado sobre a viagem do herói saindo do Hades para perto dos deuses e sobre a brincadeira com a concha como modo de ilustrar aquilo que estava chamando Gláucon a investigar. “Qual das disciplinas tem esse poder? Qual é, então a disciplina que puxaria o homem do mundo do devir para o ser?”⁹⁵. Sócrates faz, no entanto, uma ressalva, lembrando que eles haviam dito que os guardiães teriam que ser atletas de guerra, e as qualificações de guerreiro também devem provir do estudo que será proposto. Isso nos leva a considerar que o ensinamento filosófico de Platão nunca perde de vista o seu lado prático, a sua qualidade de remeter para o bem viver aqui da terra, sem perder de vista as conseqüências morais da educação.

Sócrates lembra que já haviam descrito a educação contendo *gymnastike* e *mousike*, mas aquilo que é agora procurado – o bem em si mesmo – não pode ser alcançado por essas disciplinas⁹⁶. Quanto à ginástica, o próprio Sócrates responde que ela cuida do que nasce e morre (*gignomenon kai apollumenon*), e conhece o crescimento e a diminuição do corpo, e nesse sentido não pode ser a resposta para a ciência que conhece o bem em si mesmo, realidade afastada do que devém (*gignoMênon*). Quem descreve aquilo que a *mousike* alcança é Gláucon, afirmando certos pontos importantes que nos auxiliam a determinar, por contraposição, que tipo de estudo é esperado quando se tem por objetivo conhecer o bem em si. A *mousike* era a contraparte (*antistrophe*) da *gymnastike*, e ensinava por hábitos (*ethesi*), fornecendo *euarmostian* (harmonia do espírito) através da *harmonia* (melodia); a *mousike* também fornece *eurythmia* (graça) através de *rythmon*. Vale salientar que não somente através de elementos musicais, mas também a partir de seus discursos, na forma de mitos (*mythodeis*), esses hábitos e

⁹⁵ *República* 521d

⁹⁶ 521e ff.

caracteres (*ethe*) eram fornecidos. No entanto, a *mousike* não fornece *episteme*, e é disso que precisa o conhecimento do bem em si.

Podemos perceber que certa roupagem exterior – seria interior e natural somente naquele que já tivesse o conhecimento do bem em si – foi colocada nos guardiões através de práticas musicais e esportivas que foram moldando sua conduta. Temos chamado bastante atenção nesta tese para a necessidade de conseqüências éticas decorrentes da conversão intelectual da alma. Aqui vemos que essas mesmas decorrências éticas podem estar inscritas no modo de agir do homem, mas não necessariamente decorrem da conversão intelectual da alma. Um dos critérios que temos apresentado para nos certificar se o conhecimento foi realmente apreendido pelo aprendiz é o comportamento dele, especialmente frente a fatos exemplares da vida, como a morte. No entanto, aqui vemos o oposto acontecer: o guardião, em certa medida, tem o comportamento adequado do filósofo que compreendeu as idéias, no entanto, ele não as compreendeu. Em verdade, ele não sabia ainda a causa última do porquê se comportar da maneira como se comportava, mas apenas repetia por meio de hábito, adquirido pela prática da primeira educação. Nesse sentido, o aprendizado não está completo, pois o homem não conhece a causa última do seu agir, apesar de agir de acordo com ela. Talvez possamos pensar na noção de *orthos doksa*, opinião correta, para explicar que tipo de conhecimento possuem aqueles que foram educados apenas pela primeira educação. A *mousike* e a *gymnastike* forneceram um material prévio com o qual o aprendiz se prepara para a educação elevada, vivendo de maneira adequada ao conhecimento superior⁹⁷. A primeira educação molda⁹⁸ a alma mas não a lança na contemplação das idéias.

Qual é, então, a disciplina a ser estudada pelo filósofo? Há algo comum a todas as ciências (*episteme*), formas de pensamento (*dianoiai*) e *tekhnai*, e isto é uma das primeiras matérias que todos devem aprender. Trata-se de saber distinguir o um, o dois e o três⁹⁹, isto é, o número e o cálculo, ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν. Em primeiro lugar, Sócrates salienta a importância dessa matéria para o general e a arte da guerra em geral. Isso parece de novo querer remeter sempre para um lado prático, especialmente se

⁹⁷ Para os efeitos psicológicos da *mousike* nos aprendizes, ver o artigo de Belfiore, p. 135, em que é mostrado como a música vai convencendo a alma a agir corretamente. BELFIORE Elizabeth. “Elenchus, Epode and Magic: Socrates as Silenus.” In: *Phoenix*. Vol. XXXIV Numero 2, Classical Association of Canadá: Toronto, 1980.

⁹⁸ O verbo principal utilizado por Sócrates ao descrever a ação da *mousike* na alma é *plattain*, moldar, forjar. *República* 377a-d

⁹⁹ τὸ ἓν τε καὶ τὰ δύο καὶ τὰ τρία διαγιγνώσκειν. 522c.

pensarmos na Grécia da época de Platão, onde a arte da guerra é tão relacionada com o saber mandar. Jaeger vai dizer também que, na época de Platão, a ciência da guerra estava avançada e compreendia a matemática¹⁰⁰. Shorey, no entanto, vai defender que o interesse de Platão pela guerra não é muito grande, já que, depois de repetir algumas vezes essa necessidade, vai deixá-lo de lado. No entanto, Sócrates mesmo vai mais longe ao afirmar que saber aritmética é um requisito até para ser homem¹⁰¹.

O mais relevante, no entanto, é que a aritmética terá o poder que Sócrates e Gláucon estão procurando, o poder de conduzir o homem naturalmente em direção à inteligência (*noesis*) e, assim, de tragar o homem para o ser¹⁰². Sócrates ainda vai usar os termos "coisa que acorda" (*egertikos*) e "convocar" (*parakaleo*) para descrever o que as matemáticas fazem com a *noesis*. O estudo do "número e do cálculo" será a primeira ciência que converterá a alma para o mundo inteligível, saindo do sensível. Na descrição do que podemos chamar de aritmética, Sócrates vai relatar o processo de "acordar" o intelecto, através das sensações que provocam contradições. Essa descrição será o modelo das outras quatro ciências – geometria, estereometria, astronomia e harmonia – que serão preliminares ao estudo da dialética, configurando assim o estudo superior do filósofo. A característica principal de todas essas matemáticas será o poder de converter a alma, e é isso que queremos descrever mais detalhadamente a seguir. Jaeger vai afirmar que a característica de "tragar para o ser"¹⁰³ – expressão que descreve a conversão – trata de um valor totalmente novo para as matemáticas e, na medida em que a aritmética será a base para as outras quatro ciências, vale a pena estudarmos mais minuciosamente qual era o estágio em que se encontrava na época de Platão o estudo das matemáticas.

Sócrates vai afirmar que é Palamedes o inventor da aritmética: Ésquilo, Sófocles e Eurípides teriam escrito cada um uma tragédia sobre ele, e Górgias, em sua *Defesa de Palamedes*¹⁰⁴, o coloca como seu inventor. Mas, saindo da mitologia e nos apoiando nos textos que temos, vemos uma clara distinção entre os estudos que os gregos chamavam

¹⁰⁰ “Este argumento prático não se deve tomar apenas num sentido irônico, visto que Platão o torna mais tarde extensivo da aritmética às demais disciplinas matemáticas, e é sabido que o desenvolvimento da ciência da guerra no séc. IV requeria um conhecimento cada vez maior das matemáticas.” JAEGER. *Paidéia*. p. 897.

¹⁰¹ 522e. Cf. *Leis*, 819d para a repetição da mesma idéia.

¹⁰² τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει [...] ἐλκτικῶ ὄντι παντάπασι πρὸς οὐσίαν, 523a.

¹⁰³ ἐλκτικὸν πρὸς οὐσίαν

¹⁰⁴ Diels, *Vorsokratiker* II, p. 255-264, apud, CHAMBRY, E. *Traduction e notes de la Republique*. Paris: Les Belles Lettres, 1946, p. 157.

de *arithmetike* e *logistike*, que, segundo Chambry¹⁰⁵, podemos chamar de ciência dos números e ciência do cálculo. Ian Muller, em um artigo não publicado¹⁰⁶, assim como Chambry, vai procurar mostrar de que modo essas duas ciências seriam diferenciadas na antiguidade. As citações que Muller apresenta são da própria *República*, 522e, 525a, e também a que já citamos, nas quais Sócrates apresenta as duas disciplinas distintamente, e também especialmente no *Górgias* 451b-c, em que “Sócrates distingue entre aritmética, que lida com o par e o ímpar, e o cálculo, que lida com as mesmas coisas, mas diferindo da aritmética porque também investiga como o par e o ímpar são relacionados em quantidade tanto cada um consigo mesmo quanto com o outro.”¹⁰⁷ No entanto, nas *Leis* 817e, o ateniense diz que cálculos e aquilo que concerne a números podem ser um mesmo *mathema*, disciplina¹⁰⁸. Assim, podemos ver certa distinção entre essas ciências, mas há um nível em que elas se reúnem. Salientar isso é relevante, pois o termo *arithmetike* não é sinônimo do que hoje entendemos por aritmética. Como estamos vendo, na nossa aritmética encontramos aquilo que Platão chamava de duas disciplinas, o estudo dos números e o estudo dos cálculos.

Como Muller vai afirmar, “A maioria dos estudiosos assume que, quando Platão menciona a aritmética, ele está pensando sobre algo muito parecido com aquilo que encontramos nos livros VII – IX dos *Elementos*”¹⁰⁹, de Euclides. Dentre os treze livros dos *Elementos*¹¹⁰, esses são aqueles que lidam com aritmética, e van der Waerden defende que tais livros viriam diretamente do pitagorismo pré-platônico¹¹¹. Na realidade, esse currículo matemático da *República*, que em breve iremos descrever, tem forte influência do pitagorismo. Como o próprio Platão afirma em 530d, “Talvez ocorra que, eu disse, assim como os olhos foram forjados para a astronomia, os ouvidos o foram para o movimento harmônico, e *essas ciências são irmãs umas das outras*, como

¹⁰⁵ CHAMBRY, op. cit., p. 157 nota 1.

¹⁰⁶ MULLER, Ian. *The disciplines of mathematics in Plato and Aristotle*. Texto não publicado proferido na *Classical Philosophy Conference*, na Universidade de Princeton, Princeton, dias 1 e 2 de dezembro de 2001.

¹⁰⁷ MULLER, op. cit., p. 22.

¹⁰⁸ A nossa palavra matemática vem do adjetivo *mathematikos*, derivado do verbo que diz tanto aprender quanto ensinar, o *manthano*. Outra palavra também utilizada para descrever a matemática é *mathema*, que em verdade remete a noção de disciplina.

¹⁰⁹ MULLER, op. cit. p. 22. No entanto, o próprio Muller vai argumentar contra essa posição, afirmando que a matemática do começo do V século a. C. não pode ser pensada de modo tão sistemático como está apresentada nos elementos de Euclides.

¹¹⁰ EUCLID. *Elements*. Tradução Sir Thomas L. Heath. Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952. (Coleção Great Books of the Western World, v. 11)

¹¹¹ Citado por MULLER, op. cit. p. 24, nota 15. Novamente, Muller vai ser contra a idéia de que havia já um estudo sistematizado, como está nos *Elementos*, da aritmética, tanto na época de Platão quanto antes.

dizem os pitagóricos e nós concordamos.”¹¹² Charles Kahn, em seu livro sobre Pitágoras, vai dizer que, na época de Platão, não era pequeno o número de pitagóricos na Grécia; “Nós conhecemos certa variedade de pitagóricos no tempo de Platão. O que mais se sobressaiu deles foi o amigo de Platão, Arquitas de Tarento.”¹¹³

A citação que Sócrates faz dos pitagóricos, se referindo mais especificamente à harmonia e à astronomia, parece provir do próprio Arquitas, pois um dos fragmentos¹¹⁴ que temos dele diz algo muito semelhante. Uma das fontes desse fragmento está no livro *Introdução à Aritmética* de Nicômaco de Gerasa, matemático do final do primeiro século depois de Cristo. No início desse livro, ele lida com duas formas primordiais a partir das quais todo conhecimento se dá, a magnitude e a multiplicidade. Na procura das ciências que nos dariam o maior conhecimento dessas duas formas primordiais, ele investiga as suas características. Analisando a multiplicidade, Nicômaco afirma que ela tem um aspecto numérico e também um aspecto de relações numéricas, constituindo os objetos da aritmética e da música; a magnitude será focada pelos aspectos estacionário e móbil estudados pela geometria e pela astronomia. Como forma de mostrar a importância dessas ciências – que em resumo são as ciências matemáticas da *República* –, Nicômacos cita Arquitas, logo depois de citar outro pitagórico, na seguinte passagem:

"Da mesma forma, Arquitas de Tarento, no começo de seu tratado *Da Harmonia*, fala a mesma coisa nesses termos: 'Parece-me que fazem bem ao estudar matemática, e não é estranho que eles tenham conhecimento correto sobre cada coisa, o que ela é. Pois se eles soubessem corretamente a natureza do todo, também saberiam bem qual é a natureza das partes. Sobre geometria, certamente, aritmética e astronomia, eles nos legaram clara compreensão, e não menos também sobre a música. Pois elas parecem ser ciências irmãs, pois lidam com temas irmãos, as duas primeiras formas do ser' (magnitude e multiplicidade)." ¹¹⁵

¹¹² Grifo nosso para marcar a citação de Arquitas. [...] καὶ αὐταὶ ἀλλήλων ἀδελφαὶ τίνες αἱ ἐπιστήμαι εἶναι [...]

¹¹³ KAHN. *Pythagoras and the pythagoreans*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.p. 39

¹¹⁴ BORNHEIM, Gerd A. (org.) *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 97, p. 89, frg. 1 de Arquitas.

¹¹⁵ NICOMACHUS. *Introduction to Arithmetic*. Tradução Martin L. D'Oge. Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952. (Coleção Great Books of the Western World, v. 11) p. 812. Há, no entanto, controvérsias se essa citação viria realmente de Arquitas. Ver KAHN. *Pythagoras and the Pythagoreans*. p. 13.

Vemos que em verdade o quadrivium medieval¹¹⁶ - as quatro ciências que formavam o estudo superior na Idade Média, aritmética, geometria, música e astronomia – é diretamente retirado da mais antiga tradição pitagórica, conservada e reafirmada por Platão na *República*¹¹⁷. A única diferença em Platão está na distinção entre a geometria plana e a espacial, a estereometria, que o próprio Platão afirma estar sendo melhor estudada em sua época. Kahn ainda vai mais longe e afirma uma influência geral de Pitágoras na filosofia de Platão: “A sociedade pitagórica pode ter servido como inspiração na instituição educacional que Platão iria organizar na Academia, e que também estava destinada a sobreviver por muitas gerações”¹¹⁸.

A bibliografia sobre a matemática na obra de Platão é vastíssima, e um estudo profundo sobre ela não cabe aqui¹¹⁹. Podemos ressaltar como exemplo um problema muito famoso na época, a duplicação do cubo, o mérito de cuja descoberta se deve a Hipócrates de Chios¹²⁰. Mas são Arquitas e Teeteto os maiores nomes da geometria da época de Platão, e lhes devemos a descoberta dos chamados sólidos platônicos – o tetraedro, o cubo, o octaedro, o icosaedro, com exceção do dodecaedro – presentes no *Timeu*¹²¹, como formas geométricas dos elementos primordiais.

Mas qual é a característica nos estudos dos números e dos cálculos que nos impulsiona para o ser ao mesmo tempo em que desperta nosso intelecto? A descrição desse poder e do modo como esse estudo realiza isso é o que Sócrates realiza a seguir, 523a – 524e, e será a base para a escolha das outras ciências matemáticas. Nesse sentido, vale a pena nos demorarmos a detalhá-los. Em verdade, podemos pensar até que a descrição do poder da aritmética de despertar o intelecto descreverá também o poder central de todas essas ciências e, portanto, as resume todas. Dessa forma, nesta tese, nos dedicaremos a esmiuçar o que Platão nos diz do poder da aritmética.

Sócrates começa por chamar a atenção de Gláucon para o fato de que há certas percepções, τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν, que não "convocam o pensar para investigar", οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκέψασθαι¹²², pois o nosso julgamento a partir

¹¹⁶ Sobre as artes liberais da Idade Média, o trivium e o quadrivium, ver o excelente livro contendo diversos artigos organizados por MONGUELLI, Lênia Márcia. (coord.) *Trivium e quadrivium: as artes liberais na Idade Média*. Cotia: Íbis, 1999.

¹¹⁷ Temos também a citação dessas ciências no *Teeteto* 145a.

¹¹⁸ KAHN. *Pythagoras and the Pythagoreans*. p. 10. Para a influência dos pitagóricos em Platão, ver especialmente o capítulo “Pythagorean Philosophy in the Time of Archytas and Plato”, p. 39-62.

¹¹⁹ Para um bom resumo da bibliografia relevante sobre matemática na época de Platão, ver CHAMBRY, E. *Traduction e notes d'La République*. Paris: Les Belles Lettres, 1946, p. LXX, nota 1.

¹²⁰ CHAMBRY. Op. cit. p. LXXXVI.

¹²¹ *Timeu* 55e-56c

¹²² 523b

dessas percepções se basta a si mesmo. Já outras percepções resultam em percepções opostas, ἐκβαίνει εἰς ἀναντίαν αἴσθησιν ἅμα¹²³, levando-nos a ter de pensar sobre elas. Quando a percepção nos leva a perceber não somente um fato mas também o seu oposto, nosso pensar é convocado a se esforçar para compreender o que está acontecendo. A imagem que Sócrates apresenta para exemplificar isso é a seguinte: se olharmos para os dedos da nossa mão, nenhum deles será mais "dedo" do que outro. Cada dedo é tão "dedo" quanto o outro dedo, pois não é possível percebermos em uma mesma percepção algo sendo dedo e o seu oposto ao mesmo tempo (o que quer que a expressão "oposto a um dedo" possa significar). Essa percepção não leva o intelecto a investigar "o que é um dedo?", pois o julgamento proveniente dela é suficiente (*hikanos*) para a alma. Assim, a percepção de "um dedo" não é uma que acorda (*egertikon*) o intelecto.

No entanto, entidades como "grandeza", "pequenez", "dureza", "maciez", etc. são captadas em certas percepções em que aparecem junto aos seus opostos. O mesmo dedo, quando comparado com outro, se mostra pequeno e, ao ser comparado com ainda outro, pode ser grande; assim como ele também pode ser macio ou duro, caso seja comparado com um ou outro objeto. Dessa forma, a mesma percepção de um único dedo nos apresenta características opostas, levando nosso intelecto a "acordar" para investigar o que isso quer dizer.

“Ou não será o seguinte que faz cada uma dessas percepções? Primeiro, a percepção que é posta sobre o duro é necessariamente relacionada com o macio, e ela reporta para a alma que o mesmo é percebido como duro e macio.

É assim mesmo, ele disse.

Então, eu disse, é necessário que nos casos desse tipo a alma fique em aporia (*aporein*) sobre o que indica (*semainei*) a percepção do duro, se ela diz que o mesmo é macio, e igualmente sobre a percepção do leve e do pesado [...]

É, realmente, ele disse, essas comunicações (*ermeneiai*) com a alma são estranhas (*atopoi*) e o investigar é necessário.”¹²⁴

Sócrates, então, lembra a Gláucon que sempre concebemos essas qualidades contrárias como duas realidades distintas e, no entanto, a percepção as apresenta em um

¹²³ 523c.

¹²⁴ 524a

mesmo objeto. O *nous* é assim forçado, *anankasthe*¹²⁵, a procurar por esses objetos separadamente da sensação, pois a alma, encontrando-se em aporia, procura o auxílio do intelecto. Trata-se da importância da consciência da própria ignorância que os diálogos socráticos nos relatam tão bem. O estranhamento, indicado com o termo *atopoi* – que designa "sem lugar próprio" –, e o estado de aporia, ambos provocados pelas percepções contraditórias, levam a alma a investigar sobre cada um desses objetos – dureza, maciez, etc. A alma quer realmente saber se são um ou vários, e inicia a investigação das realidades nelas mesmas, separadas das percepções nas quais elas aparecem: é então que a alma chega a se perguntar o que é o "duro" e o "macio", o "grande" e o "pequeno", e perguntando se tais realidades existem no inteligível (*noeton*) ou no sensível (*aistheton*), termina por distinguir, assim, esses dois âmbitos do real.

Platão está aqui fazendo uma descrição do nascimento da investigação abstrata, descrevendo determinadas realidades – as qualidades duro, quente, macio, etc. – que não são contempladas nelas mesmas através do sensível, convocando, de acordo com ele, o pensamento a procurar por si próprio o que sejam tais entidades. Ao apresentar todo esse processo de despertar o *nous* a partir de determinadas percepções, Sócrates ainda não tratou do caso dos números. Assim, podemos dizer que essa descrição da convocação do intelecto vai ser relevante não apenas para compreender o que Platão designa por *arithmetike kai logistike*, mas também para todos os outros estudos matemáticos. Todos os cinco estudos – aritmética, geometria, estereometria, astronomia, e música – nascerão da mesma imposição das percepções contraditórias, já que em todas elas o que se estuda vai sempre além do que o sensível nos mostra, forçando o intelecto a se voltar para si mesmo. Durante a descrição dessas ciências, Sócrates sempre salienta o fato de que não se trata de estudar o sensível¹²⁶, mas sim os padrões inteligíveis que nunca se apresentam perfeitamente no mundo sensível. Todas essas ciências são o caminho que a alma segue ao partir de percepções contraditórias e acordar o intelecto para forçá-lo – e nós com ele – a sair do mundo sensível para o inteligível, isto é, elas são o caminho que promove a conversão da alma. O princípio de todas essas matemáticas da educação superior é o *thauma*, princípio da filosofia de acordo com

¹²⁵ 524c

¹²⁶ Na geometria, Sócrates critica aqueles que utilizam sempre um linguajar em conformidade com o sensível, 527b. Na astronomia, em 529a-b, ele afirma que o "olhar para cima" necessário ao estudo da astronomia não é jogar a cabeça para cima, mas sim o olhar da alma para o ser e para o invisível, ψυχὴν βλέπειν ... περὶ τὸ ὄν καὶ ἀόρατον. Na música, em 531a, ele critica aqueles que se utilizam do sensível para descobrir o que ela seja.

Aristóteles e Platão¹²⁷. A qualidade de *thauma* das matemáticas é a principal para que ela possa promover a conversão do espírito, que se torna perfeita pela dialética em seguida.

Sócrates coloca, então, os números – especialmente o número um – no mesmo grupo do das qualidades descritas acima, e vai dizer que nada na percepção nos apresenta o "um ele mesmo por si mesmo", pois “se víssemos ou pegássemos suficientemente por alguma outra percepção o um ele mesmo por si mesmo (τὸ ἓν αὐτὸ καθ' αὐτὸ), ele não seria um impulsionador para o ser (οὐκ ἂν ὀλκὸν εἶη ἐπὶ τὴν οὐσίαν), assim como dissemos sobre o dedo”¹²⁸. Mas, como a percepção sempre o apresenta junto com contradições, *enantioma*, a alma vai cair em aporia e investigar, ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, pois terá necessidade de algo que discrimine, *epikrionon*, entre as contradições, procurando assim pensar “o que é o um ele mesmo, e dessa forma o estudo do um seria um condutor para a contemplação do ser, e promoveria a conversão”¹²⁹.

É necessário salientarmos, de acordo com o objetivo desta tese, o aspecto vital e existencial dessa convocação do intelecto a pensar. Não se trata de imposição artificial sobre a alma humana forçando-a a buscar os caminhos do mundo inteligível¹³⁰. Ao apresentar aqui a convocação (*parakaleo*) do intelecto e o seu despertar (*egeiro*), Sócrates nos diz que isso deve ocorrer a partir das sensações que têm por natureza determinadas características. Trata-se de uma descrição de qualidades inerentes a certas percepções que naturalmente despertam o intelecto a pensar por conta própria. É um momento constitutivo da vida do homem quando ele se depara com certas realidades que não podem ser descritas cabalmente pela sensação, e a partir delas o *nous* é convocado naturalmente¹³¹. O impulso pelo estudo dos números provém de um movimento natural da própria alma, e não forçado artificialmente, que a eleva para o mundo inteligível, promovendo, através do *aporein* e dos *atopoi*, a conversão do mundo

¹²⁷ *Teeteto* 155c e *Metafísica* 982b

¹²⁸ 524d-e

¹²⁹ Talvez essa seja a frase que mais resume o presente argumento, e por isso serviu como epígrafe a este capítulo. τί ποτ' ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἓν, καὶ οὐτῶ τῶν ἀγωγῶν ἂν εἶη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἢ περὶ τὸ ἓν μάθησις.525a

¹³⁰ Platão vai até mais adiante salientando a impossibilidade de um estudo forçado da dialética e das matemáticas. 536d οὐχ ὡς ἐπανάγκης μαθεῖν “não como para aprender forçados”.

¹³¹ Podemos dizer que há a necessidade de algum "condutor", como aparece misteriosamente na alegoria da caverna, que nos oriente a perceber as contradições em certas percepções. Mas isso não elimina a falta de uma imposição artificial para o acordar do inteligível: ele é acordado naturalmente a partir da consciência das percepções que temos das contradições dessas percepções.

sensível para o mundo inteligível. Podemos perceber que, também no *Mênon*¹³² e no *Teeteto*¹³³, o estar em aporia é o princípio da investigação científica, e isso sempre nos remete a um estado existencial que nos joga vitalmente no questionamento.

Festugière¹³⁴, ao analisar essa passagem, apresenta a questão que para nós também é essencial: “Qual é então, em resumo, o benefício das ciências matemáticas, na medida em que são estudadas de modo desinteressado, com vistas de formar o espírito, e não a alcançar um efeito prático?”. O que mais nos estranha na opção de Platão ao estabelecer esse como o método exemplar de formação da alma – o pensamento que se desassocia do sensível e que procura através de si mesmo encontrar o ser – é a distinção que normalmente pressupomos entre os questionamentos vitais e os questionamentos abstratos, especialmente os matemáticos. Como Platão pensava as matemáticas e, conseqüentemente, a dialética, para que elas tivessem tal poder de conversão, de transformação da alma, a ponto de causar a cegueira da luz do inteligível¹³⁵ e passarmos a não mais enxergar o que antes enxergávamos?

Festugière vai afirmar, ao longo de toda a parte que trata da educação superior da *República*, que a função das matemáticas é especialmente duas: unificar e purificar. Apesar de Festugière dar uma importância capital para o número um na presente passagem da *República*, com a qual não concordamos inteiramente¹³⁶, ele diz que a função das matemáticas é discernir no mundo plural da sensibilidade a unidade que a estrutura lhe confere. “Com certeza, tal discernimento exige como pré-requisito uma redução à unidade”¹³⁷. A própria noção de unidade é fundamental para se pensar em qualquer número. A purificação está no ato de abstrair: o afastamento do sensível, em Platão, não é apenas um processo racional, mas há pressupostos éticos nesse ato. A noção de purificação – mais explícita no *Fédon*¹³⁸ como produto da vida filosófica – também pode ser compreendida aqui na *República* como o produto da educação superior, já que, ao afastar o *nous* do sensível, essa educação purifica o mundo em que o

¹³² *Mênon* 80a, quando Mênon descreve seu estado de aporia frente aos questionamentos socráticos.

¹³³ *Teeteto*, 151a, quando Sócrates descreve as dores do "parto" que sentem aqueles que estão tendo filhos na alma. Trata-se da dor de se perceber em aporia e não saber responder.

¹³⁴ FESTUGIÈRE. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1975, p. 176.

¹³⁵ Cf. a passagem sobre as diferentes cegueiras daquele que vai para o inteligível e daquele que volta para o sensível, *República* 517e.

¹³⁶ A importância da unidade que Festugière confere à obra de Platão vai além da *República*, e não nos parece que nessa passagem o número um seja nada além de um exemplo dos números em geral que devem ser estudados.

¹³⁷ FESTUGIÈRE. *Contemplation*, p. 176.

¹³⁸ 67a-68a

homem se compreende. O ponto é que estudar matemática, aqui na *República*, é um ato ético, já que nesse estudo há a intenção de se reformular a conduta moral do estudante.

O ponto que não encontramos em nenhum comentador, e que Festugière poderia mencionar para auxiliar sua tese, é que há como pressuposto no poder de transformação ético dos estudos das matemáticas uma certa harmonização prévia das três partes da alma. Em nossa dissertação de mestrado, foi defendido que a compreensão filosófica platônica, que tem como consequência a transformação ética do indivíduo, apenas pode se efetivar rigorosamente caso todas as três partes da alma participem do processo de compreensão¹³⁹. No entanto, podemos pressupor que certas etapas da educação filosófica – especialmente como é descrita aqui na *República* – são mais direcionadas a certas partes da alma. De forma geral, podemos dizer que a primeira educação – *mousike* e *gymnastike* – é eminentemente voltada para o *epithymetikon* e o *thymoeides*. Sócrates não faz essa relação explicitamente, pois nos livros II e III, em que é discutida a primeira educação, ele não havia ainda feito a tripartição que virá apenas no livro IV¹⁴⁰. No entanto, na primeira educação, temos o aprendizado se realizando apenas por meio de hábitos (*ethesi* 522a), e ele não convoca e acorda o intelecto, como vemos aqui as matemáticas fazerem. A *mousike* irá moldar (*plattein* 377c) a alma para agir de acordo com seus *logoi* e *rhythmoi*, mas não apresenta clara e racionalmente o porquê de ser melhor agir como ela diz – não acorda o intelecto. Porém, devemos ainda dizer que, de alguma maneira, também o *logistikon* deverá participar nesse primeiro processo de aprendizado, pois, pelo menos na poesia que a *mousike* pressupõe, há um discurso¹⁴¹ que precisa do *logistikon* para ser entendido.

Por outro lado, a educação superior que ora analisamos seria mais voltada para o *logistikon*, parte da alma que exerceria a função do *dianoeisthai*, aquela que capta os números e as idéias. No entanto, se as partes inferiores da alma não estiverem domesticadas e não aceitarem as conclusões a que chega o *logistikon*, isto é, se elas não estiverem condicionadas a aceitar a parte racional da alma como aquilo que deve

¹³⁹ PINHEIRO, M. R. *O Amor e as Sutilezas do Discurso*. Dissertação de Mestrado não publicada, Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1999.

¹⁴⁰ Especialmente a partir da definição do critério de diferenciação das partes em 436b “É claro que o mesmo não poderá ao mesmo tempo produzir (*poein*) e sofrer (*paskhein*) o mesmo em relação à mesma parte.”

¹⁴¹ Para um excelente artigo sobre as três partes da alma e suas conexões, ver MOLINE, Jon. “Plato on the Complexity of the Psyche” in *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1978. Ver ainda KAHN. “Plato’s Theory of Desire.” in: *Review of Metaphysics* 41, PRICE, A. W. “Loving Persons Platonically”, In: *Phronesis*, 26, 1981. VLASTOS. “The individual as object of love in Plato.” In *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

governar e comandar o indivíduo, de nada adiantaria também todo o esforço da parte intelectual da alma. Com a primeira educação, o guardião já de alguma maneira acalmou as duas partes inferiores da alma e elas vão respeitar o que quer que o *logistikon* conclua¹⁴². Elas já aprenderam que é no nível inteligível que se encontra o que há de melhor para o todo do homem, e, por causa disso, são comedidas e maleáveis às determinações racionais da alma.

É interessante salientar o texto de Kahn, que defende que deve haver algum tipo de racionalidade presente nas duas partes da alma ditas não racionais, no mínimo para que elas possam compreender os seus respectivos objetos. “Então, um elemento cognitivo de alguma espécie é um componente essencial em todas as três partes da alma.”¹⁴³. A alma estaria harmônica, fruto da educação temperante e sensata que teria recebido desde criança com os *mythoi* e ginásticas apropriadas, e esse estado implica que os lados racionais de cada parte da alma já teriam todos compreendido que é o *logistikon* que realmente fornece o bem e o mal para a alma como um todo.

Nesse sentido, quando quer que o *logistikon* entre em aporia, a alma como um todo entra também, e a investigação matemática e filosófica se torna vital por excelência. O processo de educação pelas matemáticas é vital e caracterizado como *conversão*, porque as dúvidas que elas suscitam tocam o todo da alma que já está educada a ouvir e obedecer ao *logistikon*. Como vínhamos falando desde o início, é necessário um *kairos* para que a argumentação filosófica se realize efetivamente, para que se concretize a experiência vital necessária à correta compreensão de um tema filosófico. Se a investigação das matemáticas não se desenrolar no tempo adequado – como o próprio Sócrates sugere na *República*¹⁴⁴ –, elas não produzirão o seu efeito principal, a conversão, que é o real objetivo de seu estudo. A própria dialética tem o seu tempo adequado de ser estudada, sendo até perigoso estudá-la fora de seu *kairos*¹⁴⁵. A alma como um todo deve participar da investigação, e, nesse sentido, as partes inferiores da alma devem acatar as resoluções inteligíveis para que se processe realmente a conversão espiritual esperada da educação superior.

¹⁴² Cf. o seguinte trecho “[...] mas se ele, dessa forma, acalmou as duas partes e afiou a terceira, em que habita a razão, e dessa forma vai descansar, ele está o mais apto a alcançar a verdade.” *República* 572a.

¹⁴³ KAHN. “Plato’s Theory of Desire.” in: *Review of Metaphysics* 41, p. 85

¹⁴⁴ Todo o trecho que vai de 537a – 5540b lida com as idades adequadas para cada estudo, afirmando assim a necessidade de um *kairos* para cada estudo.

¹⁴⁵ “Pois eu acho que não passou despercebido a ti que os jovens, quando primeiro provam dos discursos, os usam indevidamente como jogos, sempre os usando como refutações, e imitando os refutadores, eles mesmos refutando os outros [...] mas um homem mais velho não compartilhará essa loucura [...]”, 539b-c.

Esse talvez seja um dos argumentos principais para a tese aqui proposta – a educação filosófica tem que ser uma experiência vital que englobe a totalidade da alma no processo de investigação e opere uma transformação em seus conceitos e decorrentes modos de agir –, e vale a pena repeti-lo de forma sintética: tal argumento principal afirma que, mesmo o estudo superior sendo estritamente intelectual e voltado para o *logistikon*, as outras duas partes da alma estarão também em transformação, já que vivem sob a tutela do *logistikon* por terem sido harmonizadas pela primeira educação.

Shorey vai afirmar que o objetivo de Platão na educação matemática era instigar (*puzzle*)¹⁴⁶ os alunos, embaraçá-los com enigmas que os fizessem pensar por si próprios e, nesse processo, transformar o modo de compreender o mundo.

4.6 A DIALÉTICA

“[...] quando quer que alguém, utilizando o método da dialética, pegando uma alma apropriada, planta e semeia discursos com conhecimento, os quais são capazes de salvar a si próprios e àqueles que os plantaram, que não são infrutíferos, mas doam sementes a partir das quais outros discursos em outras mentes são plantados, e são capazes de fornecer esse processo eternamente, e fazem aqueles que os possuem felizes à medida que é possível ao ser humano.”
Fedro 277a

A análise continua descrevendo as próximas quatro ciências, ou *mathemata*, já citadas aqui. Em verdade, para o que nos interessa, essa descrição do poder de despertar e convocar o *nous* para pensar por si próprio, descrita ao se apresentar a aritmética, já apresenta a força essencial das matemáticas. Precisamos, ainda, descrever a dialética e o seu poder de transformação, e tornar explícito o modo como ela é um processo de conversão e, assim, um modo de realizar a experiência vital necessária para a compreensão efetiva e rigorosa da filosofia.

Um dos maiores estudos sobre a dialética em Platão sem dúvida é o de Robinson, em *Plato's earlier dialectic*. Lá, ele afirma o seguinte:

“O fato é que a palavra ‘dialética’ tem uma forte tendência em Platão a significar ‘o método ideal, *qualquer que ele seja*’. Na medida em que era apenas um título honorífico,

¹⁴⁶ SHOREY. Paul. *Introduction and notes to the Republic of Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1987 (Loeb Classical Library), p. 152, nota b.

Platão o aplicava em todo estágio de sua vida àquilo que parecia a ele, no momento, o procedimento mais adequado.”¹⁴⁷

Robinson vai afirmar que os dois conceitos principais com os quais a dialética se relaciona ao longo da obra de Platão é de *hipóteses* e *divisão*. Em diálogos como a *República*, o *Mênon* e o *Fédon*, de acordo com Robinson e Annas¹⁴⁸, dialética vai ter a noção comum de ir além das hipóteses para analisar os princípios em si mesmos¹⁴⁹. Já no *Fedro* e nos diálogos tardios, como o *Sofista*, *Político* e *Filebo*, dialética será identificada com o processo de separação por gêneros. É assim “[...] que a dialética na *República* deve ser interpretada como fazendo sentido primariamente sobre os problemas da *República*.”¹⁵⁰ Com isso em vista, apesar das diferentes perspectivas que podem ser realçadas na noção de dialética ao longo das obras de Platão, iremos nos concentrar na *República*, especialmente no trecho em que descreve a educação superior do guardião, 531d – 535a.

Após terminar a descrição da quinta ciência matemática, a *mousike*, 531c, Sócrates salienta que tais ciências são úteis para a investigação do belo e do bom¹⁵¹. Mais ainda, essas ciências devem chegar a uma visão de sua unidade e organicidade, e tal característica vai ser corroborada em 537c, quando Sócrates vai afirmar que a educação superior leva o aprendiz a uma visão de conjunto, *synopsis*, de todo o seu aprendizado.

Gláucon se admira de tamanho trabalho que tal empreitada sugere, e Sócrates pergunta se ele fala do *prelúdio* ou se da parte principal: em verdade, as matemáticas vão funcionar como estudos preparatórios para o estudo principal, a dialética. No entanto, não se pode entender o caráter preparatório de tais ciências como se elas ainda não promovessem a conversão, pois, desde o começo de sua descrição, Sócrates está mostrando que elas já têm o poder de converter o aprendiz em direção à luz do inteligível. Contudo, a conversão por elas promovida não é definitiva e não alcança os mais altos graus do ser, como a dialética alcança. Como o prelúdio a uma melodia

¹⁴⁷ ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 70.

¹⁴⁸ ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon press, 1981, p. 276.

¹⁴⁹ No *Fédon*, apesar de Platão não utilizar o termo *dialética*, o método supremo da filosofia parece seguir hipóteses, e não ir além delas (*Fédon*, 100a). Mesmo assim, esses diálogos ainda se relacionam eminentemente com o termo hipótese para falar do método filosófico. Ver p.70, Robinson.

¹⁵⁰ ANNAS, id. *ibidem*.

¹⁵¹ Χρήσιμον μὲν οὖν, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν [...] 531c.

principal¹⁵², as matemáticas introduzem uma predisposição propícia a uma investigação mais profunda da natureza das coisas, a dialética. Como Sócrates mesmo vai dizer ao fim da descrição da dialética, 534e, ela seria como o revestimento final de um muro ou o ponto culminante, ὡσπερ θρυγκός, sinalizando ser ela a parte final de uma construção, o acabamento sobre o qual nenhuma outra ciência pode se pôr.

Julia Annas parece concordar com nossa tese quando ela afirma a dificuldade em se definir objetivamente o que seja dialética na *República*: o ponto principal, de acordo com a autora, parece ser que ela deve ser experimentada na prática e somente assim poderá ser claramente compreendida, e nunca com definições abstratas. Vale a pena citarmos esta passagem, que já usamos como epígrafe para a tese:

“Platão fala quase nada de positivo e direto sobre dialética; ele faz Sócrates advertir Gláucon de que isso não pode ser feito (532e-533a). Em parte, isso pode ser porque Platão não está seguro de como definir o pensar filosófico. (Muito poucas pessoas, afinal, já estiveram seguras de que poderiam). Mas o procedimento de Platão também afirma que a verdadeira natureza da filosofia é visível apenas àqueles que passaram algum tempo fazendo-a. Não se pode descobrir o que a filosofia é ao ler livros sobre “O que é a Filosofia”, mas apenas fazendo um pouco. Este é um dos poucos pontos em que alguém pode estar certo de que Platão pensou consistentemente ao longo de sua vida.”¹⁵³

Annas está defendendo algo tão intrínseco à cultura filosófica grega que é difícil encontrá-lo explicitamente salientado: o fato de que é apenas ao experimentarmos o processo de conversão dialético que realmente poderemos compreender o que quer que ele seja. No entanto, e ela mesma o afirma logo à frente dessa citação, podemos sim apontar para definições e modos de encaminhamento disso que se chama dialética na *República*.

A primeira descrição da dialética, na referida passagem da *República*, é a que comumente se faz em praticamente todos os diálogos em que ela aparece: a capacidade de dar e receber um *logos* sobre alguma coisa, δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον,

¹⁵² Os termos usados por Sócrates são *proimion*, introdução, prelúdio musical, e *nomos*, lei ou mesmo melodia principal de uma música. Dessa maneira, podemos dizer que as matemáticas mesmo ainda não sendo o tema principal da música, já fazem parte da música; assim como elas não operam a conversão perfeitamente, já fazem parte da conversão.

¹⁵³ ANNAS, op. cit. p. 276-277.

531e¹⁵⁴. Mas esse *logos* não é sobre qualquer característica do objeto descrito, mas, sim, acerca daquilo que ele é, ἐπὶ αὐτὸ ὃ ἔστιν - sobre "o que é" *ele mesmo* ou o *próprio* "o que é". Essa é a terminologia típica para descrever as idéias: trata-se de uma expressão, ὃ ἔστιν, "o que é", mais a palavra "mesmo", *auto*, no neutro, que indica a auto-referência, a pureza do "o que é" em questão. A primeira imagem que Sócrates recorda para ilustrar a dialética, aqui na *República*, é aquele momento na alegoria da caverna em que o prisioneiro já liberto contempla as coisas em si mesmas, fora da caverna, para por fim contemplar o próprio sol. A analogia que podemos fazer aqui é que as matemáticas seriam comparadas à observação pelo prisioneiro das sombras e imagens das coisas fora da caverna, e a dialética seria a observação das próprias coisas até alcançar o sol ele mesmo. A descrição da dialética é tão lapidar nessa passagem que merece ser traduzida aqui.

“Da mesma forma, quando quer que alguém, pelo diálogo (*dialegesthai*) e afastado de todos os sentidos, tenta através do *logos* alcançar *aquilo ‘que é’ ele mesmo* de cada um, e não desiste até que pegue pelo próprio pensamento (*autei noesei*) o *aquilo ‘que é’ ele mesmo do bem*¹⁵⁵, ele chega ao limite do inteligível, assim como aquele outro [na caverna] alcançou o limite do visível. [...] E então? Não chamarás esse caminho de dialética? Claro.”¹⁵⁶

Sócrates, então, relembra todo o processo de conversão (*metastropho* é a palavra que ele usa aqui) da caverna relacionando-o ao processo de educação das ciências e da dialética, e todo esse trecho se torna exemplar para apresentarmos a idéia de que, mesmo a educação filosófica platônica sendo eminentemente racional, ela é claramente marcada pela exigência de uma transformação pessoal. O traço de racionalidade não exclui o de vitalidade da educação filosófica na *República*: a conversão da alma, descrição claramente vital do aprendizado filosófico, se faz pelo *dialegesthai* e através do *logos*, afastado dos sentidos, descrição claramente racional do mesmo aprendizado filosófico.

A resposta de Gláucon é bastante elucidativa e reflete a nossa própria disposição ao ler os argumentos de Sócrates. O irmão de Platão responde que ao mesmo tempo em

¹⁵⁴ Shorey ainda vai citar *República* 534b, *Protágoras* 336c, *Político* 286a, *Teeteto* 202c, *Sofista* 230a, *Fédon* 78c-d, 95d, *Cármides* 165b, e até mesmo Xenófanes, em *Econômico* 11.22. Temos ainda a expressão *logon labein*, *República* 402a, *Sofista* 246c, *Teeteto* 208d. Apud. Shorey, op. cit. p. 195.

¹⁵⁵ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν

¹⁵⁶ *República* 532a-b

que é difícil aceitar totalmente o que Sócrates ora fala, também é difícil recusar, e, assim, Gláucon se encontra em uma ambivalência típica dos movimentos vitais de compreensão. Isso nos lembra as críticas de Gláucon e Adimanto no início do livro II, em que ambos pedem que Sócrates não apenas pareça tê-los convencido sobre o tema da justiça, mas que os convença realmente¹⁵⁷. A analogia com o livro II é ainda mais forte ao percebermos que lá também¹⁵⁸ Sócrates define o que veio anteriormente, o livro I, como apenas um *prooimion* daquilo a que realmente a discussão pode levar¹⁵⁹. Aqui no livro VII, Gláucon mesmo diz que esse argumento sobre a educação superior não deve ser ouvido apenas uma vez, mas várias vezes, até que ele possa ser compreendido totalmente. Como esta tese defende, Gláucon está dizendo que, mesmo os argumentos sendo entendidos racionalmente, eles ainda precisam de uma vivência específica para que sejam incorporados à vida daqueles que os ouvem. Trata-se de uma visão da compreensão que leva em conta todo o movimento peculiar da alma em relação aos assuntos mais elevados da realidade, e, nesse sentido, a compreensão a que Gláucon alude aqui pressupõe uma experiência vital do assunto tratado, para que a alma seja completamente persuadida e aja a partir de tal persuasão. Esse aspecto ambivalente e vital também se torna importante quando vemos que a dialética apenas procede com o consentimento do interlocutor, διὰ συγχωρήσεω¹⁶⁰. Veremos logo a seguir que um dos traços marcantes da dialética é que ela se faça em conjunto e nunca isoladamente.

Para o que nos interessa, a afirmação de que a dialética promove e ocorre sempre através de um processo vital nos basta, já que nossa intenção é afirmar a vitalidade do processo de aprendizagem filosófico na *República* de Platão. No entanto, vale salientar alguns aspectos importantes da descrição que Platão dá ao ponto culminante da educação do filósofo. Iremos aqui tratar do aspecto essencial da dialética – ela ser um processo através de perguntas e respostas –, seguindo alguns problemas levantados por comentadores de Platão. Em seguida, indicaremos rapidamente sobre a dialética na *República*, em que ela é vista principalmente como uma investigação que vai além das hipóteses matemáticas chegando a um princípio não hipotético.

¹⁵⁷ Ver este mesmo capítulo desta tese, mais acima, “Constrangimento racional e persuasão completa”.

¹⁵⁸ 357a

¹⁵⁹ Sobre a força do livro I como um *prooimion*, ver AUSLAND, Hayden. “Socrates’ argumentative burden in the *Republic*” in MICHELINI, Ann. (ed.) *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*. Leiden, Boston: Brill, 2003.

¹⁶⁰ Ver nota f de Shorey, p. 202. Ele ainda cita outras passagens que afirmam, implícita ou explicitamente, a dialética precisar do consentimento do interlocutor: *Leis* 957d, *Fedro* 237c-d, *Gorgias* 487e, *Lisias* 219c, *Protágoras* 350e, *Filebo* 12a, *Teeteto* 162a, *República* 340b.

Como já dissemos, a definição mais geral da dialética é o processo de dar e receber um *logos* sobre o que algo é (αὐτὸ ὃ ἔστιν). Outra descrição muito comum é aquela que aparece em 534d, em que Sócrates salienta que os filósofos devem saber perguntar e responder. Shorey vai citar outras passagens¹⁶¹ em que tal é a definição de dialética, resumida na fórmula τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι. Sobre o perguntar e responder, Robinson¹⁶² apresenta seis (6) aspectos que resumem as características básicas desse método.

1) A dialética é um processo de pesquisa que se faz em conjunto, κοινὴ σκέψις (*Criton*, 48d, *Cármides* 158d, *Político* 258c). Ela precisa de alguém que pergunte, que seria o líder e conduziria a conversa, e outro que responda e siga o líder. As perguntas normalmente são sobre o julgamento do interrogado acerca de uma dada proposição, isto é, se ele concorda ou não com ela.

2) O que responde deve dizer aquilo que ele acredita sobre a pergunta, e não procurar mascarar o que ele realmente acredita para chegar a resultados específicos.

3) A procura de consistência entre todas as respostas. Esse aspecto leva, muitas vezes, a contradizer aquilo que o interlocutor acreditava anteriormente, como temos em *Teeteto* 154c-d: “Teeteto, pode alguma coisa se tornar maior a não ser por se lhe adicionar algo? O que você diria? Se, Sócrates, eu responder aquilo que parece a mim como verdadeiro, eu diria que não. Mas se eu considerar a pergunta anterior e cuidar para não me contradizer, eu direi que sim.” Nesse sentido, vemos a refutação pessoal, o *elenkhos*, funcionando, isto é, a pessoa abrindo mão do que acreditava anteriormente para aceitar a maior consistência.

4) Os dois que realizam a conversa devem concordar entre si. Não pode haver prosseguimento do questionamento se as respostas e julgamentos não forem aceitos por ambos que participam da conversa. Não pode haver um "concordar em discordar", cada um ficando com sua posição, pois a conversa não poderia ir para a frente se os dois não aceitassem os julgamentos e respostas apresentados.

5) As perguntas não podem ficar sem respostas. Se o interrogado não souber como responder, é tarefa do interrogante exemplificar e clarificar a pergunta até o interrogado se decidir sobre ela.

6) Não pode haver argumentos de autoridade na investigação. Não é porque alguém importante fez tal afirmação que eles devem concordar com ela: antes, as

¹⁶¹ SHOREY. Op. cit. p. 209, nota f, *Górgias* 461e, *Cármides* 166d, *Protágoras* 338d, *Alcebiades I* 106b.

¹⁶² ROBINSON. *Plato's earlier dialectic*, p. 77 ff.

respostas e julgamentos devem ser examinados pelos participantes da conversa e somente se eles concordarem é que ela poderá ser aceita.

Robinson afirma que Platão não apresenta motivos para que a investigação filosófica tenha especificamente esses pontos e não outros, e termina por dizer que Platão escolhe o diálogo como ferramenta principal por motivos culturais¹⁶³, especialmente pela forte influência do *elenkhos* socrático. Apesar de concordarmos com Robinson sobre o fato de Platão não apresentar explicitamente argumentos que defendam essa dialética como o método essencial da filosofia (apesar de Platão nunca definir cabalmente a dialética), achamos que o caráter vital que tal investigação comporta, pelo menos, indica qualidades relevantes nesse método. Mais do que simplesmente "descobrir verdades filosóficas", Platão está interessado em que elas se tornem vitais naqueles que a descobrem – como diz no *Fedro*, quer inscrever o conhecimento na alma daquele que sabe – e, por isso, essas características da dialética são tão importantes na investigação filosófica. Como a *skepsis* platônica nunca está dissociada de decorrências éticas na vida daqueles que a empreendem, a comunhão, o falar o que se pensa, a concordância e as demais características apresentadas se tornam importantes: elas indicam que a investigação está sempre relacionada com o que as pessoas realmente pensam e como elas levam suas vidas.

Annas também irá tratar desse aspecto da dialética – ela ser um processo de investigação que ocorre por meio de perguntas e respostas –, dizendo que, em primeiro lugar, temos aparentemente uma contradição quando dizemos que dialética possa ser a capacidade de dar e receber um *logos* e, ao mesmo tempo, ela ser o movimento de se virar para a luz, saindo das trevas. É que a primeira posição implica necessariamente a linguagem e, na segunda, utilizando as imagens visuais da caverna e do sol, temos uma descrição do conhecimento como uma apreensão direta do objeto conhecido, e não mediado pela linguagem. Annas afirma que aparentemente há uma distinção entre, por um lado, o processo de conversão e apreensão imediata das idéias suposto pelas imagens visuais que Platão usa e, por outro lado, a fala essencial ao processo de diálogo presente na idéia de dialética¹⁶⁴.

¹⁶³ ROBINSON. Op. cit., p. 81 “Não há nos escritos de Platão nenhuma resposta satisfatória para a questão ‘Por que a pergunta-e-resposta é essencial para descobertas?’. Robinson vai defender que Platão, mesmo sendo tão fortemente influenciado pelo caráter destrutivo do *elenkos* socrático, nunca ficou completamente contente com isso e propõe, em sua dialética, um lado construtivo na investigação filosófica.

¹⁶⁴ Annas, p. 283.

A própria Annas responde que essa interpretação que vê uma confrontação entre a noção verbal e visual do conhecimento dialético está muito impregnada de noções pós-cartesianas do conhecimento. Essa interpretação pensa o conhecimento como um estado de ausência de dúvida e total certeza sobre a natureza do objeto, mas não é sobre isso que Platão trata. Quando esperamos que o conhecimento seja um estado em que a certeza é garantida, e quando Platão fala que há uma apreensão direta da idéia, não compreendemos o porquê de ser requisitada ainda a conversa sobre o assunto. Uma primeira interpretação – bastante famosa – para a resolução desse problema é que Platão estaria falando de duas etapas do conhecimento dialético: em primeiro lugar, se discute e conversa sobre o tema, e, então, o aprendiz vislumbra imediatamente a idéia. No entanto, Annas vê problemas nessa interpretação, especialmente no que concerne à procedência da certeza dessa visão: o que garantiria que alguém alcançou ou não a idéia de bem após essa ou aquela conversa? Por que há certeza da correta compreensão em determinado momento da conversa, e em outros ainda não?

Annas vai procurar tirar a noção de certeza da interpretação do conhecimento dialético de Platão, e propõe que a imagem visual para a captação do conhecimento seja relativa à sua característica de ser imediata, ser completa e perfeita. “As metáforas visuais enfatizam a imediatidade do conhecimento em questão; mas essa não é a imediatidade da certeza, mas da completa e não mediada compreensão do assunto em seus próprios termos [...]”. A apreensão imediata não exclui que possamos falar sobre o que apreendemos: “Então, a descrição verbal e visual não se excluem; e Platão usa ambas porque ambas são necessárias para sua concepção do que seja a verdadeira filosofia.”¹⁶⁵ Assim, de acordo com Annas, não há confronto entre essas duas formas de compreender dialética, a visual e a verbal.

Robinson também critica o linguajar de Descartes para entendermos dialética em Platão. O filósofo francês trata abundantemente da noção de *método*, mas de forma bastante diversa daquela como Platão trata de dialética. Em primeiro lugar, não se pode imaginar a dialética como um instrumento que pudesse ou não ser utilizado: a dialética era o próprio proceder da filosofia, visto sob o aspecto metodológico¹⁶⁶. Assim, por exemplo, o que consideraríamos uma teoria lógica da cópula no *Sofista*, era considerado

¹⁶⁵ p. 284

¹⁶⁶ ROBINSON. Op. cit. p. 71. “Platão não separava dialética de filosofia como nós tendemos a separar, digamos, lógica ou metodologia de metafísica. Dialética não era uma propedêutica para a filosofia. Não era um instrumento que podia ou não ser escolhido para usar em filosofando. Ela era a própria filosofia, somente considerada em seu aspecto metodológico.”

por Platão uma ontologia¹⁶⁷. A dialética não era um conjunto de proposições – regras – que deveriam ser aprendidas e seguidas de cor: ela nunca era mecânica. Robinson vem bem ao encontro desta tese quando salienta que a dialética era mais considerada como uma *tekhne*, uma prática, uma "arte" que era apreendida no uso. A dialética não era um substituto do pensamento, como se o pensamento tivesse que se incorporar a um procedimento previamente dado, que qualquer um pudesse segui-lo e que teria confirmada a garantia de uma investigação correta. A citação que Robinson faz de Campbell é lapidar nesse sentido, pois ele vai salientar que a dialética tinha aspectos de inspiração, de divino e, com certeza, era a prática que a estimulava. Trata-se certamente de uma "arte" viva na pessoa que sabe, que pressupõe uma experiência vital sobre o assunto, e não apenas algo apreendido e seguido mecanicamente.

“Platão nunca concebeu, como alguns filósofos modernos fizeram, que um novo método poderia aprimorar o intelecto, ou se tornar um substituto para a invenção. Ele nunca imagina uma forma de pensar separada do pensamento. Sua dialética não é um órgão morto, mas uma inspiração, um dom divino, que pode ser imperfeitamente descrita em palavras e, por um aprendizado oral, pode ser acordada e estimulada em alguém de natureza filosófica, mas não pode ser de uma vez por todas incorporada em um livro de aforismos ou em uma crestomatia.”¹⁶⁸

Robinson concorda com isso e afirma algo que poderia servir como outra epígrafe a este capítulo: “Dialética é uma habilidade a ser adquirida, muito mais que um corpo de proposições a ser aprendido.”¹⁶⁹ O método filosófico não pode estar insulado do próprio fazer filosófico, não é algo que se tem antes de fazer. Trata-se, de um ângulo mais específico, da afirmação que vínhamos fazendo desde o início desta tese, de que não se pode pensar o filosofar em Platão separado de uma forma de viver, algo estanque e distante de habilidades inatas que podem ser desenvolvidas. Assim, Robinson conclui que:

“Platão não pensa o trabalho do filósofo ou do dialético como uma construção ou a acumulação de algo exterior a ele mesmo, mas como a alteração de sua própria personalidade de modo fundamental, como algo construtor de caráter. A

¹⁶⁷ ROBINSON. Op. cit. p.72.

¹⁶⁸ Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, xi, apud, ROBINSON. Op. cit. p. 73.

¹⁶⁹ ROBINSON. Op. cit., p. 74.

natureza de tal alteração é vagamente indicada pela frase ‘se tornar sábio’. Por isso é que ele freqüentemente insiste no treinamento da alma (exemplo, ψυχῆς παίδευσις, *Fedro* 241c), e é por isso que ele afirma que devemos avaliar ‘a busca da habilidade de dividir de acordo com as formas’ acima do conhecimento obtido a partir daí, e que o mais importante é se tornar mais capaz de descobertas (εὐρετικώτερος, *Político* 286d-287a).”

Com isso, nos parece bastante claro como a dialética, mesmo sendo um processo racional, afastado da sensibilidade, e que investiga a essência (ὁ ἔστιν αὐτὸ) das coisas através de conversas com perguntas e respostas, é também uma habilidade que pressupõe e produz uma transformação vital dos que a empreendem.

Porém, a descrição principal da dialética nessa passagem específica do livro VII da *República* se faz pela contraposição às matemáticas, especialmente lembrando a analogia da linha dividida¹⁷⁰ para descrever a função e o método de apreender seus objetos correspondentes. Como já foi dito na analogia da linha, a afecção psíquica (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ , 511d) correspondente aos entes matemáticos é a *dianoia*, já a apreensão das idéias são *noesis*. A imagem que Sócrates usa em 533b-c descreve a dialética também em contraposição às outras formas de conhecer. Ele diz que o conhecimento do mundo sensível e também as matemáticas há pouco analisadas, todos eles estariam dormindo em relação ao estar desperto da dialética: só esta última toca o que cada coisa é nela mesma, só através da dialética é que realmente tocamos no ser (*ton*, 534b, *ousia*) de cada coisa. O conhecimento do mundo sensível, correspondendo à parte mais inferior da linha (se imaginarmos uma linha na vertical e o lado do sensível ficar para baixo), só tem acesso à geração (*geneseis*) e às coisas compostas (*syntheseis*). As matemáticas, por sua vez, também estão sempre se apoiando no sensível para construir suas deduções e conhecimentos. Além disso, elas ainda utilizam *hipóteses* que não podem dar um *logos* sobre elas mesmas. A crítica é que se o ponto de partida não é verdadeiramente sabido, as deduções que se extraem daí também não serão perfeitamente encadeadas de sentido. Assim, ele parece resumir nas seguintes palavras a força de conversão intelectual da dialética.

“Não é verdade, eu disse, que somente o método dialético (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) caminha dessa maneira, jogando fora as hipóteses, indo sobre o princípio

¹⁷⁰ 509d-511e.

ele mesmo (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν) para que seja confirmado; e verdadeiramente, quando o olho da alma está submerso no lodo barbárico¹⁷¹, a dialética gentilmente puxa e conduz para cima, utilizando aquelas ciências que descrevemos como companheiras e ajudantes na conversão (συμπεριαγωγῆς) [...]”

A descrição principal, portanto, ao se contrapor a dialética às outras formas de conhecer, é o fato de ela ir para o fundamento das hipóteses, de ela partir das hipóteses para procurar o que as fundamenta, sem se apoiar em nada estabelecido que não tenha análise e prova.

4.7. CONCLUSÃO

Esta tese defende que a transmissão de conhecimento filosófico de Platão pressupõe uma experiência pessoal que transforme existencialmente a postura do homem perante sua vida. Tal experiência denominamos de vital por ter que perpassar todos os âmbitos da vida de um indivíduo. Nesse sentido, deveríamos encontrar, no próprio método platônico de ensinar filosofia, elementos que indiquem essas características vitais. Finalmente, neste capítulo, analisamos o aspecto metodológico da filosofia platônica em seus próprios termos: descrevemos a parte central da *República*, em que Platão apresenta o processo de aprendizado superior que vai possibilitar a certos homens especiais ter habilidade tanto de contemplar as verdades – tarefa designada ao filósofo – quanto de comandar a cidade – tarefa do governante. A partir da imagem da linha dividida, da alegoria da caverna e da descrição da educação superior, percebemos o quão dependente da racionalidade é a proposta pedagógica do rei-filósofo. No entanto, o aspecto de conversão espiritual – termo central de descrição da transformação operada pela educação superior da *República* – nos apresenta o lado existencial e vital de tal educação, possibilitando-nos afirmar a seguinte frase, resumo do presente capítulo: a educação do filósofo na *República*, mesmo sendo solidamente baseada em aspectos estritamente intelectuais e racionais, não permite a separação entre a investigação filosófica sobre a verdade e a postura concreta e viva do indivíduo perante o mundo em que vive. Dessa forma, a educação racional do filósofo pressupõe uma experiência vital que transforme sua vida, para que ela fique de acordo com as descobertas realizadas pela filosofia.

¹⁷¹ De acordo com Shorey, trata-se de uma referência aos mitos órficos, que diziam que a alma estava enterrada nos corpos enquanto estamos vivos. Shorey, tradução e notas da *República*, Loeb, p. 204.

Para descrevermos essa necessidade de uma vivência pessoal e profunda do que se investiga filosoficamente, isto é, a necessidade de que a investigação racional operada por meio de perguntas e respostas – a dialética – seja também um aprendizado de transformação vital – uma conversão espiritual –, apresentamos neste capítulo os seguintes aspectos:

1) O processo de intelecção das verdades em Platão não está separado de elementos vivenciais que estruturam e coordenam a vida, e, assim, o *dianoeisthai* platônico somente pode ser entendido como um *paskhein*.

2) A filosofia não pode operar apenas por meio de constrangimento racional, ela deve almejar, por fim, a produzir uma persuasão completa da alma. Assim, Gláucôn e Adimanto, mesmo depois de terem sido obrigados, junto com Trasímaco, no livro I, a ficarem calados por falta do que responder ao encaminhamento que Sócrates impôs à conversa, apresentam novos problemas que os afligem e não lhes permitem estar totalmente convencidos da justeza da proposta de Sócrates. A refutação puramente racional ainda não operou totalmente o aprendizado filosófico platônico.

3) Depois dessas duas partes, procuramos acompanhar a descrição do processo de conversão já exposto pela alegoria da caverna, e que agora ganha mais detalhes e argumentação com a descrição das matemáticas e da dialética como acabamento da educação superior dos guardiães.

4) Ao descrevermos tanto a alegoria quanto os primeiros sinais de que ela será interpretada como uma conversão espiritual, surge a supremacia da idéia de Bem e se faz necessário trabalharmos tal noção em relação à religiosidade que poderia estar ali implicada. Deixando de lado se tal aspecto é relevante ou não para a correta compreensão da educação superior dos guardiães, a importância do tema – pelo menos na bibliografia secundária – mostra que o aspecto vital de tal conversão para o Bem é tão marcante que nos leva ainda a perguntar sobre a relação que a educação superior teria com uma disciplina intimamente ligada a processos de transformação pessoal, como é o caso da religião.

5) Acompanhando mais de perto a descrição de como as matemáticas produzem a conversão da alma – fazendo com que ela saia do mundo da sensibilidade para o mundo do intelecto –, procuramos mostrar como esse processo é ao mesmo tempo vital e racional, como também será a dialética.

6) Por fim, analisamos alguns aspectos da noção de dialética na *República* e na obra de Platão, procurando mostrar que, mesmo que ela seja estritamente um processo

racional, ela nunca deixa de ter também seu aspecto vivencial e de transformação pessoal.

Com isso, acreditamos ficar claro o quanto a proposta de transmissão de conhecimento filosófico platônico pressupõe um processo de experiência vital em que os indivíduos são transformados em suas próprias vidas.