

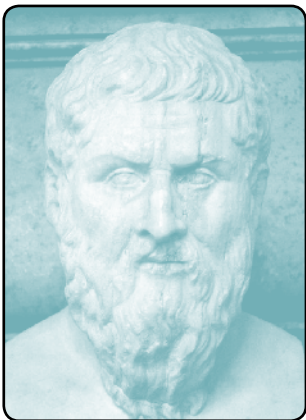
## ■ CAPÍTULO 3 ■

### PLATÃO

*Neste capítulo o aluno terá um exemplo do modo como o jovem Platão empregou o método interrogativo socrático, mas também encontrará as preocupações do filósofo em definir um conceito fundamental para a sua ontologia: a virtude. Veremos que a lição de Platão é de que não se pode ensinar o que não se sabe.*



### 3 PLATÃO



Platão

**Aprender a morrer é aprender a viver**, não neste mundo, é claro, mas num outro não mais afetado pela injustiça e as vaidades vazias, originadas na ignorância; ou melhor, como Sócrates alertou, na ignorância da ignorância. Nesse outro mundo, alcançado pelo conhecimento, tampouco haverá lugar para deuses cheios de humores e vícios demasiadamente humanos. Feito de idéias perfeitas, nele não haverá lugar para almas errantes que padecem entre a liberdade e a opressão. Ao indicar esse caminho, Sócrates não morreu em vão. A sua morte, porém, só pode ser compreendida e expiada no mundo implacável do pensamento. Um mundo onde, ironicamente, não haverá lugar para a emblemática figura do próprio Sócrates, pois trata-se da salvação, não de pessoas, mas do que lhes é mais puro: o pensamento. As almas que habitam esse reino da pura razão não têm rosto e nem semblante. **A morte é, portanto, a total liberdade da errância.**

Aprender a morrer é ir preparando-se para o melhor dos mundos: o mundo onde impera a razão ou o logos. Mas tal aprendizado, pelas seduções e ilusões deste mundo sensível, não é um caminho fácil de trilhar. E não é um lugar para todos, só alguns podem percorrê-lo, pois pensar é o mais difícil. Por isso, apenas os grandes filósofos são os príncipes no reino do pensamento. A rigor só os filósofos saberiam morrer, pois só eles realmente podem atingir aquilo que não morre.

Seria, porém, um grave erro supor que Platão tivesse interesse apenas pelo mundo mais puro do intelecto. Sua obra não perde de vista a *polis*. Na *Sétima Carta* ele descreve suas tentativas de realizar na vida prática as suas especulações teóricas e afirma: “*os males não cessarão para os homens antes que a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos chegue ao poder ou que os chefes das cidades, por uma graça divina, se ponham verdadeiramente a filosofar*”. Este mundo é suspeito, mas **aprender a morrer é também tentar administrá-lo**. Essa foi sempre uma preocupação central para Platão.

A sua última obra foi um longo tratado sobre as leis. No entanto, está fora do propósito da disciplina de ontologia estender-se para a obra política de Platão, embora nunca seja demais lembrar que o problema de Sócrates com a justiça é um problema político e que a originalidade de Platão foi buscar a sua resposta na ontologia. Uma ontologia de cunho moral que parte do dito socrático: “ninguém pratica o mal voluntariamente”. Ninguém quer ser mau. É-se mau por ignorância. O mal surge do desconhecimento de si mesmo. Sócrates, porém, fiel a seu método irônico nada escreveu que pudesse converter-se em “doutrina socrática”. Esse passo foi dado principalmente por Platão.

Mas elaborar conceitualmente o legado socrático de modo ainda mais convincente não foi uma tarefa fácil. O desenvolvimento da obra de Platão é um testemunho desses percalços e dificuldades. Na juventude, quando esteve muito próximo da influência do mestre, os seus diálogos são maiêuticos ou socráticos, isto é, são basicamente interrogativos. Neles buscam-se respostas para as mais variadas questões. As respostas, porém, ficam em aberto e, às vezes, terminam em **aporia** ou contradição. Nessa fase apenas prepara-se o caminho para as definições mais rigorosas; na obra madura, Platão atinge o máximo de proximidade com esse mundo da inteligência e da razão, não só ele encontra definições mais plausíveis, mas estabelece as relações entre elas segundo a sua relevância em relação ao ser ou ao bem; na velhice, porém, quando tudo indicava que o acesso ao ser estava definido e garantido Platão reconhece suas próprias dificuldades e vê-se obrigado a enfrentar as aporias da sua obra anterior.

Para um estudo mais apurado envolva-se na leitura de François Chatelet: “**A filosofia pagã**”, in: *História da Filosofia*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.74.

#### **Aporia**

(do grego: ἀπορία)  
Esse termo é usado no sentido de dúvida *racional*, isto é, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, a dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio. (Fonte: Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Martins Fontes; São Paulo, 2000.)

Pode-se dizer que a ontologia de Platão tem esses três momentos; e, como não podemos aqui tematizar toda a sua obra, nos limitaremos aos diálogos que melhor caracterizam o desdobramento das etapas do seu pensamento ontológico: o *Mênon*, a *República* e o *Sofista*.

Esses três momentos da obra de *Platão* são o desdobramento de um mesmo fio condutor: o dualismo ontológico. Isto é, o crescente afastamento parmenídico entre o mundo inteligível e o mundo sensível, entre a essência e a aparência.

Num primeiro momento, o afastamento é feito em nome da tentativa de salvar a essência frente às ilusões do mundo sensível; num segundo momento, Platão supõe ter conquistado a ciência do Bem contra a opinião sensível; e, num terceiro momento, viu-se às voltas com a perspectiva de isolar totalmente a filosofia na vida solitária da alma e, portanto, se quisesse, todavia manter o diálogo filosófico vivo e atuante teria que “salvar as aparências”. Para trilhar esse longo e difícil caminho, Platão deparou-se com um problema que atravessará a história da ontologia.

A pergunta socrática tem a forma da pergunta “**o que é isto?**”, mas para formulá-la é preciso responder à pergunta: como se sabe que isto é isto e não aquilo? Ou como se sabe que uma coisa é uma coisa e não outra coisa? Por exemplo, o enunciado “**Sócrates é bom**”. Para fazê-lo tem-se de conhecer o que é a bondade, pois como pode-se afirmar o que é bom se não se sabe o que ele é. E, mais ainda, como se pode distinguir o que é o bom do que não é? Se se sabe, então não se precisa procurar, mas, se não se sabe, como se poderia reconhecer o que é bom e não confundi-lo com o mal? **Esse tema crucial é desenvolvido no diálogo *Mênon*, ou da virtude.** Nesse diálogo, trata-se de saber se a virtude pode ser ensinada e, portanto, se se pode defini-la. **Isto é, definir o que faz com que a virtude seja virtude e não outra coisa qualquer.**

### 3.1 MÊNON

*... perguntar, não ensinar.* (Men. 84d)

O diálogo *Mênon* é a chave que abre a obra principal de Platão, mas isso por que, com ele, culmina o seu pensamento juvenil onde,

Nasceu em Atenas entre 428/27 a.C. Foi discípulo de Sócrates, fundou a Academia e foi mestre de Aristóteles. Desenvolveu a noção de que o homem está em contato permanente com dois tipos de realidade (A Teoria das Idéias): a inteligível (realidade imutável) e a sensível (acotencimentos que afetam os sentidos, realidade mutável, as imagens das realidades inteligíveis). (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Plat%C3%A3o> Acessado em: 12/05/2007).

através de uma série de diálogos breves, mantinha em ação o método socrático, a maiêutica (a arte de parir idéias). É com esse estilo que no diálogo Hípias maior, discute-se sobre o falso; no Hípias menor, sobre o belo; no Alcibiades, sobre a natureza do homem ou o conhecimento de si; no Górgias, sobre a retórica; no Lísias, sobre a amizade, e assim por diante. Nessa etapa, destaca-se um avanço quando, no Eutífron, ou sobre a piedade, Platão faz um giro ao indagar se **“o que é piedoso, é aprovado pelos deuses por ser piedoso ou é piedoso por que é aprovado pelos deuses?”** (Eutífron, 9d).

Ou seja, conclui-se aí que os deuses não decidem sobre o que é o piedoso e se o aprovam é por que o que é piedoso não depende mais da aprovação de ninguém, exceto da razão. Ama-se o piedoso por que é piedoso, mas não é por que ele é amado que ele é piedoso. Em suma, o que define o piedoso enquanto tal independe do que se possa querer ou desejar dele. A definição da piedade é o que permite apanhar o que é comum a todos modos dela mostrar-se.

Definir é, por conseguinte, alcançar o logos, recolhê-lo entre aquilo que aparece, o que é comum a todos. O logos não poder ser confundido com a aparência ou a opinião. É preciso buscar a razão das coisas. É assim que Platão aborda o tema da virtude. O que é isto: a virtude? A resposta a essa questão irá afastar cada vez mais o mundo inteligível do mundo sensível. O mundo sensível parece estar disponível, mas como pode ser alcançado o mundo inteligível? Platão começará a mostrar que o mundo sensível é uma ilusão que impede que se chegue ao que realmente importa, o mundo das idéias. A pergunta, porém, continua: como chegar lá? E, para isso, é preciso aprender a definir. E esse “aprender” não é um saber qualquer, mas aquele que leva à essência, à idéia, ao ser.

Como logo veremos, porém, no Mênon as exigências de Platão são de tal ordem que não se pode contar com a aprendizagem simplesmente por que não se sabe o que é a virtude. Mas, como esse diálogo faz parte das tentativas em alcançar o ser ou a idéia de Bem, pode-se entendê-lo no conjunto da obra, como um passo para a compreensão de que, a rigor, não se pode criar o ser, que só

se chega a ele afastando as aparências que o encobrem, corrigindo-se os discursos que dele se desviam. E isso consiste principalmente em encontrar a exatidão das palavras, afastando-as dos seus empregos flutuantes e aleatórios.

A correção, porém, não se dá por que a linguagem seria algo puramente aparente, mas por que em seu exercício armam-se muitas armadilhas onde caem os incautos e ingênuos. Corrigir é dismantelar as armadilhas da linguagem e, portanto, fazer algo que está fora do alcance e do interesse dos demagogos, retóricos e seus mestres, os sofistas. A sedução do sofista teria de ser substituída pela precisão do filósofo. A linguagem, porém, é feita de sons e traços na lousa, no papiro ou no papel, por isso mesmo ela guarda as marcas do mundo sensível. Seja como for, não há como chegar ao ser senão purificando e corrigindo a linguagem, afastando-a dos discursos falsos. Essa é a tarefa da dialética.

A palavra “**dialética**” é da mesma família da palavra “diálogo”, ou seja, pertence à arte de perguntar e responder. O exercício do diálogo logo tornou-se, para Platão, o lugar da filosofia, mas isso por que a dialética, ao refutar as opiniões inconsistentes e falsas, vai purificando o diálogo.

Se a filosofia, gradativamente, torna-se a arte de dominar a dialética é por que ela parte da correção das *palavras*.

Essas palavras não tratam do mundo natural, mas de ações morais. Por isso, já é importante destacar que o “**ser**”, para Platão, culminará, em **República**, por ser entendido como o “Bem”. **Ora, por enquanto, tem-se de entender que corrigir basicamente significa definir.** Mas se se trata de definir, então é inevitável perguntar: como se pode definir o que não se sabe? Não há outro caminho senão o da linguagem; mas como segui-lo para chegar ao ser das coisas expresso pelas palavras? Aqui mostra-se, pela primeira vez, o poder de Platão dando seus primeiros passos na construção do seu modo próprio de pensar. Dissemos que a revolução filosófica fora colocar em questão as narrativas míticas; mas agora, para poder abrir a porta do ser, Platão outra vez vê-se obrigado, como Parmênides no seu poema, a recorrer ao mito. Porém, não se trata de simplesmente voltar ao mundo mítico, pois o recurso ao mito aqui é uma “astúcia da razão” que já opera de modo independente. Uma astúcia para

### Dialética

(do grego διαλεκτική)  
era na Grécia Antiga a arte do diálogo, da contraposição e contradição de idéias que leva a outras idéias.  
“Aos poucos, passou a ser a arte de, no diálogo, demonstrar uma tese por meio de uma argumentação capaz de definir e distinguir claramente os conceitos envolvidos na discussão.”  
(Konder, 1987, p. 7).  
Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Dial%C3%A9tica> – acessado em: 15/05/2007).

*Para aprofundar o seu estudo sobre este assunto leia o diálogo: Crátilo - ou da exatidão das palavras.*

situar-se no mundo supra-sensível, pois como chegar a ele se os homens estão presos na falta de exatidão das palavras, nas ilusões do mundo sensível? Ora, o esforço de Platão para abrir a porta para o mundo supra-sensível, num certo momento, passou pela discussão sobre a definição da virtude (ἀρετή), o assunto do diálogo Mênon.

O diálogo se passa num ginásio ou praça pública numa época próxima do fim da guerra do Peloponeso; a discussão é conduzida por um Sócrates que, a certa altura, é comparado ao peixe torpedo, isto é, a alguém cujo poder de sedução pelo exercício da palavra, é capaz de dar um choque paralisante no interlocutor. A paralisia aqui é levar o interlocutor a ficar sem poder responder ou cair em contradição. No entanto, esse Sócrates já é bem platônico, pois começa a dar soluções que pouco tem a ver com o Sócrates histórico. Assim a dialética platônica vai recorrer aos procedimentos comuns aos geômetras pitagóricos que, para poder demonstrar seus teoremas, avançavam fazendo tentativas e suposições, formulando hipóteses (ὑπόθεσις).

Até hoje as ciências humanas e naturais funcionam assim. Uma pesquisa parte sempre de uma hipótese que se quer provar. Assim também trabalha a polícia ao desvendar um crime. Ao longo da investigação as hipóteses podem ser comprovadas ou afastadas, dando lugar a outras. Ora, de modo semelhante procedeu Platão, mas com uma diferença marcante, ele não recorria à evidências ou experiências empíricas, pois suas “suposições” estavam vinculadas à busca pela verdade do logos, contavam principalmente com a habilidade de refutar hipóteses que se mostravam incabíveis e inverossímeis. Ou seja, a discussão avançava até chegar às aporias, situações em que a refutação caía em contradição ou num beco sem saída. **Esse modo de busca da definição é o exercício da dialética.**

Ocasionalmente, Platão recorreu à geometria, mas para pô-la à serviço da dialética. Desse modo, a dialética pode ser comparada como a arte de subir uma montanha afastando-se cada vez mais do mundo sensível na direção do supra-sensível. As hipóteses são, portanto, tentativas de abrir caminho no mundo entrevado das opiniões. Semelhante ao alpinista que lança um gancho para alcançar um lugar mais alto e, tendo-o alcançado, parte para um lugar mais alto ainda.



No *Mênon*, o Sócrates platônico formula hipóteses que o levarão a aperfeiçoar a dialética na direção do ser (CROMBIE, 1988, p. 511-561). Nesse diálogo, os interlocutores do mestre são Mênon, um sofista do círculo de Górgias, um escravo deste e Anito, político que, alguns anos depois, será um dos acusadores do mestre.

**A questão inicial é de se a virtude pode ser ensinada.** Sócrates imediatamente afirma que nunca conheceu alguém que soubesse o que é a virtude. Com isso, coloca-se a questão: como se pode ensinar algo que não se sabe? Ora, essa questão surpreende Mênon, jovem rico oriundo de Farsalo próxima à cidadezinha de Larissa, tornada famosa neste diálogo. Mênon que, segundo Sócrates, “é belo e ainda tem apaixonados” (Mn 76b), mais do que um sofista, é político e amigo de políticos, como o democrata Anito. Apesar da juventude, o seu trato com a coisa pública e o convívio com oradores ilustres não deixa dúvida que ele também pode falar sobre o que seja a virtude. Mênon sabe o que é a virtude por encontrá-la abundantemente na vida pública e privada. Está de passagem por uma Atenas famosa pela virtude da sua gente. Ou seja, uma cidade onde as pessoas adquirem virtude não só espelhando-se nos exemplos dos seus grandes homens, mas também nos das pessoas simples.

Assim, para Mênon, o caminho mais disponível para tratar da virtude é o de defini-la a partir daquilo que lhe parece mais óbvio, isto é, daquilo que pode-se testemunhar nas mais variadas ações humanas. E como existem vários exemplos de virtude, seria uma insensatez reduzi-las a uma só. Portanto, se há dificuldade em defini-la, isso se deve à sua grande quantidade.

Como exemplos de virtude, Mênon cita a habilidade em administrar a cidade, fazendo o bem aos amigos e mal aos inimigos, preservando-se de sofrer injustiças e maledicências; a virtude da mulher é cuidar bem da casa, dos filhos e ser obediente ao marido; as virtudes também se distinguem quando se é homem livre ou escravo, ou quando se é criança, adulto ou ancião. As virtudes também estão no trabalho, pois é virtuoso ser competente, isto é, fabricar boas redes de pesca, produzir barcos velozes e seguros, curar enfermidades, construir casas confortáveis e belos templos. Ou seja, há tantas virtudes que é difícil dizer o que elas são.

**Ao invés de uma só definição, o que importa mesmo é contar, na vida pública e privada, com a sua abundância.**

Para Sócrates, porém, em seu discurso Mênon diz de tudo um pouco sobre a virtude, menos o que ela é. Ao invés de dar uma definição precisa, Mênon acabou admitindo uma multiplicidade de virtudes, como se tivesse um enxame de abelhas zunindo em torno de sua cabeça. Ora, objeta Sócrates, há diferentes tipos de abelhas, mas o enxame é de abelhas e não de outro inseto. É possível distinguir, entre as várias formas de abelhas, aquela que diz respeito ao ser da abelha e não o dos marimbondos ou das libélulas. **Portanto, há algo comum entre as abelhas; algo que determina as abelhas enquanto abelhas. E isso vale também para a virtude.**

Haveria uma virtude para a mulher diferente da do homem? Do mesmo modo, haveria uma saúde para o homem e outra para a mulher? Uma virtude para o velho diferente da virtude da criança? **Ora, as diversas formas das virtudes têm um caráter único que as reúne.** Se, como afirmara Mênon, a virtude é bem administrar a cidade ou o lar, então isso vale também para justiça, para a prudência e para ser bom. Ora, como administrar uma cidade ou um lar se cada um fosse justo ou bom ao seu modo? Só se pode administrar, seja cidade ou o lar, se a virtude pertencer a todos. Assim, em ser justo, em ser prudente e em ser bom encontra-se a virtude. E isso é mais um indicativo de que a virtude tem **um caráter único**, isto é, de que a sua multiplicidade converge para a unidade e suas várias manifestações podem ser resumidas, recolhidas, numa só definição que dá conta do que é a virtude em si mesma. Mas o que é a virtude em si mesma? Ninguém o sabe.

E não tendo Sócrates uma definição precisa, a questão inicial permanece a mesma, pois não se sabendo definir o que é a virtude não se está autorizado a ensiná-la. Poderia haver maior insensatez do que ensinar o que não se sabe? Mas, se não sabe e, todavia insiste-se em saber, como avançar senão fazendo suposições ou formulando hipóteses?

Mênon insiste dando exemplos que lembram o procedimento de Górgias: virtude é comandar os homens; é também ser justo e ter coragem. Ao que Sócrates indaga “a justiça é virtude ou uma virtude?”. Essa pergunta mostra que o objetivo de Sócrates é definir a virtude e não a justiça, isto é, a justiça é justiça por que, antes de tudo, é virtude. Portanto, não se poderia falar de justiça aqui sem antes ter-se assegurado a definição de virtude. Como não se a tem, Sócrates recorre à geometria indagando:

Sócrates - Por exemplo, se quiseres, a respeito da redondez, eu diria que é uma figura, não simplesmente que é figura. E diria assim, pela razão de que há outras figuras.

Mênon - E corretamente estarias falando, pois também eu digo que não há somente a justiça, mas também outras virtudes.

Sócrates - Quais dizes serem elas? Nomeia-as, assim como eu, por exemplo, também te nomearia outras figuras, se me pedisses; tu também, então, nomeia-me outras virtudes.

Mênon - Pois bem, a coragem me parece ser uma virtude, e também a prudência, a sabedoria, a grandeza d’alma e numerosas outras.

Sócrates - De novo, Mênon, acontece-nos o mesmo. Outra vez, ao procurar uma única, eis que encontramos, de maneira diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única virtude, a que perpassa todas elas, não conseguimos achar. (PLATÃO, 2001, 74b).

Sócrates, portanto, confessa que não tem uma definição para virtude, o que leva Mênon a desconfiar da sua habilidade em encontrar aquilo que seria comum a todas as virtudes. Sócrates insiste em suas “suposições” e continua a perguntar se a redondez é “a” figura ou apenas uma figura, se a reta e a redondez não seriam ambas figuras; assim como o branco não seria “a” cor, mas uma cor, em meio a outras cores, inclusive opostas, como o preto. Desse modo, tanto a redondez como a reta são figuras, como o preto e o branco são cores. Ora, nem o redondo é mais figura que o reto, nem o reto mais figura que o redondo. O mesmo vale para a cor, pois nem o branco é mais cor do que o preto, nem o preto é mais cor do que o branco.

Mênon, porém, não se dá por satisfeito com as respostas de Sócrates na sua busca pela definição da virtude. Ele recorreu à cor para dar conta da figura, mas para isso teria de defini-la. Isto é, não se sabe nem uma coisa nem outra, nem o que é figura, nem o que é cor. Frente a insistência de Mênon para definir “figura”, como avançar, então? Nem tudo é trevas neste mundo, pois Sócrates tem de avançar recorrendo a expressões reconhecidas por todos que tem alguma noção de geometria, como “sólido”, “término”, “limite”, “superfície”. Ora, como toda figura tem limites, Sócrates elabora a definição: “a figura é o limite do sólido”. Mas como não há figura sem cor é preciso também definir esta. Se o discípulo de Górgias insistisse, exigiria que Sócrates definisse não apenas as noções geométricas, mas a vasta rede das palavras ordinárias. Isso possivelmente colocaria Sócrates em maus lençóis, mas, como foi Platão quem escreveu o diálogo, esse assunto é dispensado. O seu personagem “Sócrates” passa por alto sobre esse tema relevante.

As dificuldades, porém, já se encontram na pergunta de Mênon sobre o que é cor. E Sócrates num misto de ironia e humildade afirma: “Que impudente és, Mênon! A um ancião atribuis como tarefa questões penosas para responder, ao passo que tu mesmo não te dispões a relembrar e dizer o que afinal Górgias diz sobre o que é a virtude” (Men. 76b). A discussão podia ficar por aí, mas a beleza do jovem Mênon seduz Sócrates, que reconhece que facilmente “deixa se vencer pelos belos”. De passagem, Sócrates procura agora responder à maneira de Górgias.

Não seria a beleza, então, uma virtude? Ora, para apreciar a beleza é preciso vê-la. Isto é, ver figuras belas. Como é possível ver? Sócrates recorre a uma teoria atribuída a Empédocles para quem os sentidos são receptáculos das emanções dos seres. Ora, assim como os sons são emanções que reverberam nos ouvidos, os odores, no nariz, a visão tem, por sua vez, emanções que lhe correspondem. Isso permite uma definição de cor: “A cor é pois uma emanção de figuras de dimensão proporcionada à visão e assim perceptível”. (Men 76d).

Ora, se a definição “à maneira de Górgias” satisfaz prontamente Mênon para Sócrates ela é desastrosa, isto é, um retrocesso em relação à definição anterior para a qual a figura é o limite de um

sólido. Ou seja, embora recorra à figuras geométricas, para Sócrates, uma definição que recorre a dados empíricos é suspeita. Considerando isso, no que a beleza pode ajudar na definição da virtude? Para Mênon, é virtude desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las. Para Sócrates, só se procura o belo por que ele é bom. O agrado produzido pelo belo é bom. Mas para responder o que é o belo é preciso antes definir o que é bom. Todos desejam o que é bom. Mesmo os maus não querem o mal para si.

E assim, Sócrates condescende com Mênon em que “a virtude é poder de conseguir as coisas boas”. Assim seria virtude o poder de conseguir reconhecimento público, honrarias, postos de comando na cidade, fama e riquezas.

Mas seria virtude consegui-las injustamente? É claro que não. Por outro lado, não conseguir esses bens de maneira injusta e desleal não seria também virtude? Isto é, não fazer o mal também não é virtude? Certamente. O que, porém, avançou-se aqui para definir a virtude? Fazer justiça é bom, administrar a cidade também, ganhar dinheiro honestamente idem, ser piedoso e prudente, igualmente são ações boas. Mas, postos nestes termos, a busca pela virtude, pela afirmação das ações boas e pela negação das ações más, não são o todo da virtude, mas apenas partes dela. Ao invés da virtude tem-se apenas pedaços dela, ou melhor, a virtude aos pedaços. Ora, assegurar cada parte da virtude ainda não é assegurar o que é comum a elas. E assim, mesmo tendo Sócrates dado dicas do caminho a seguir, a definição do que é mesmo a virtude não foi todavia conseguida. A questão crucial continua: como definir o que não se sabe? A disputa desemboca, então, num impasse:

Mênon – E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás que tipo de coisas entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias?

Sócrates – Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece?

Pois nem procuraria aquilo que precisamente conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sabe o que deve procurar. (Men. 80e).

Mênon reconhece que seu discurso está cheio de aporias e que Sócrates, tal como o peixe elétrico torpedo, está na mesma situação, pois ambos estão paralisados e incapazes de definir a virtude. Mas Sócrates logo entende a habilidade sofisticada de Mênon, que tenta colocá-los no mesmo plano, pois ambos estão agora em meio a um enxame de aporias. Estariam, então, o filósofo e o sofista no mesmo nível? Sócrates, porém, assume com ironia o caráter que o assemelha ao torpedo, mas para se assegurar antes de paralisar os outros ele dirige o choque elétrico contra si próprio, isto é, reconhece ter caído em aporias – sabe que não sabe. E mais: sem aporia não se pode avançar no conhecimento. Mas, embora isso lhe dê liberdade para continuar investigando, ainda é pouco; é preciso encontrar uma saída.

Lembremos que Mênon é discípulo de Górgias para quem, a rigor, o ser não pode ser conhecido e, portanto, não pode ser definido e ensinado. As perguntas continuam: o que é a virtude? Como conhecê-la? Onde procurá-la? Então, quando o impasse tornava-se insuperável, Sócrates encontra uma saída exemplar: a recordação (ἀνάμνησις).

Mênon recorrera a exemplos tirados da vida pública e privada, mas agora os exemplos de Sócrates dizem respeito a pessoas sábias e espirituosas, gente que tem um fino trato com as coisas divinas, isto é, exemplos de homens que empregam “palavras belas e verdadeiras”. Homens excelentes e elevados. Homens cujas ações são cantadas pelos poetas. Enfim, homens cuja alma não foi todavia corrompida pelos vícios deste mundo. Pois o que há de mais puro que o sábio?

Ora, aqueles que lidam com tal excelência são sacerdotes e sacerdotisas, isto é, lidam com o sagrado. E que nos dizem eles? Eles nos dizem que a alma do homem é imortal, que os corpos humanos nascem e morrem, mas que a alma continua. E mais: que as almas podem transmigrar entre corpos e, desse modo, renascerem. E ainda que nesse constante renascer das almas que estão aqui ou no *Hades* elas aprendem um sem número de coisas, e que, por isso mesmo, elas têm de “rememorar justamente aquelas coisas que já antes conhe-

· Hades era conhecido como  
· o reino dos mortos ou  
· simplesmente o submundo.  
· Este era um lugar onde  
· imperava a tristeza. Hades  
· era o senhor do submundo  
· e usa-se seu nome para  
· designar também a região  
· das profundezas, Erebus.  
· (Informações retiradas do  
· site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hades> - acessado em:  
· 15/05/2007.).

ciam”. Como não há nada que elas já não conhecessem, basta lembrar de uma coisa para, com algum esforço, lembrar de todas as coisas. Assim, o conhecimento é, antes de tudo, um reconhecimento. Nesse sentido, “o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração” (Men. 81d). Obviamente, isso também vale para a virtude.

### 3.1.1 A OPINIÃO VERDADEIRA

Vimos que ninguém pratica voluntariamente o mal. **O mal surge da ignorância. E esta do esquecimento.** Mas, por que então, todos os homens não rememoram? Ora, por que esquecem, seria a resposta. Mas por que esquecem? Esquecem pela indolência e a preguiça. Como um corpo cansado que se abandona ao sono, assim também a alma não solicitada pela curiosidade esquece o que já sabia. E espicaçado pela novidade do argumento de Sócrates, Mênon, parece aceitar que o que se chama aprendizado é mesmo uma rememoração, mas, então, astuciosamente, pergunta “podes ensinar-me como é isso?” Ou seja, procura manter Sócrates preso a aporia inicial, pois se recordar é conhecer e a virtude torna-se conhecimento pela rememoração, então ela pode ser ensinada e, com isso, dar-se ia um fim ao problema de que não se pode ensinar o que não se sabe. Mas, para Sócrates, isso ainda não está garantido e, prontamente, reafirma ao seu “traíçoeiro” interlocutor: “o que digo é que não há ensinamento, mas sim rememoração”. Isto é, a virtude não pode ser ensinada por que não é conhecimento, pois o ensinamento é basicamente rememoração. Por isso, não se trata de ensinamento e conhecimento, mas de reconhecimento.

Mênon, então, pede que Sócrates mostre isso. E o filósofo vê-se obrigado a explicitar seu argumento recorrendo a um escravo que estava por ali. Não se trata de ensinar geometria ao escravo, mas de ajudá-lo a rememorar o que já sabia. Isto é, embora falasse dos sábios e divinos, o que tem de mostrar sobre a rememoração deve ser tão convincente que pode ser encontrado até mesmo na alma de um escravo. A alma mais errante no mundo das aparências. Escravos são aqueles seres cuja transmigração das almas desembocou num caminho escuro. As suas almas decaídas, prisioneiras de corpos submetidos aos trabalhos mais pesados e humilhantes, tornaram-nos os homens menos aptos a aprender, mas não menos



aptos a rememorar. E, para provar isso, Sócrates põe-se a perguntar ao escravo. Perguntar, não ensinar.

As interrogações passam a serem feitas com Sócrates *desenhando com um bastão sobre a areia*. Traça ele ali a figura de um quadrado e, a partir dela, vai conduzindo o escravo responder de modo mais simples até que o leva a cair em aporia. Isto é, o escravo que estava seguro de suas respostas vê-se inesperadamente incapaz de responder. O choque do torpedo à primeira vista parece paralisar, mas ele é um avanço, pois ajuda a reconhecer que aquilo que se sabia é apenas aparente. E assim, cair em aporia é uma atividade fundamental para que se possa legitimar o caminho do conhecimento. Isto é, ao saber-se em aporia está-se numa posição melhor a respeito de um assunto que se julgava conhecer, mas que efetivamente não se conhecia. Cair em aporia não é sofrer um dano, mas curar-se de uma falsa segurança.

*A demonstração por Sócrates da figura geométrica pode ser encontrada em detalhes nas notas da tradução do Mênon para o português, por Maura Iglesias. Para um estudo detalhado veja especialmente as notas de 4 a 26, p. 113 a 115. É uma demonstração bem simples e que exige um conhecimento mínimo de geometria.*

No entanto, embora a rememoração não seja conhecimento, tampouco é ignorância. Afinal, se houve um diálogo, é por que houve também algum entendimento. O escravo não manifestou um conhecimento, mas não deixou opinar sobre o assunto. E aqui surge um outro detalhe importante, pois a expressão “sabe que não sabe” tem de ser também questionada. Como pode-se saber que não se sabe?

A rigor, o Sócrates histórico privilegia o dito **“conhece-te a ti mesmo” como modo de reconhecer que “sabe que não se sabe”**. Mas, posto nesses termos, tal saber não seria a virtude das virtudes? Ora, como ainda não se sabe o que é virtude, ele tampouco poderia ser professado, pois de que natureza é esse saber que tampouco pode ser ensinado? A interrogação do escravo, permite a Sócrates dar uma deixa, pois, o escravo, ao lidar com a figura geométrica, expressa opiniões que, embora não sejam “o” conhecimento, tampouco são meras aparências e disparates; por isso, não sendo nem rigorosas, nem contra-sensos, elas são chamadas de **“opiniões corretas” ou “opiniões verdadeiras”** (ἀληθεῖς δόξαι). E assim o saber de si mesmo é também uma rememoração de si mesmo e, enquanto tal, é ter uma opinião verdadeira sobre si.



O reconhecer-se em aporia é fundamental para poder sair dela pela rememoração; e isso também permite entender agora que a famosa expressão “sei que nada sei” tampouco é um saber rigoroso, mas apenas ter uma opinião verdadeira sobre si. Esse novo conceito é tão importante no contexto deste diálogo e na obra subsequente de Platão que vale a pena acompanhar as palavras de Sócrates:

Sócrates – Que te parece, Mênon? Há uma opinião que não seja dele e que este menino deu como resposta?

Mênon – Não, mas sim dele.

Sócrates – E, no entanto, ele não sabia, como dizíamos um pouco antes.

Mênon – Dizes a verdade.

Sócrates – Mas estavam nele, essas opiniões; ou não?

Mênon – Sim, estavam.

Sócrates – Logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que por ventura não saiba, existem opiniões verdadeiras – sobre essas coisas que não sabe?

Mênon – Parece que sim.

Sócrates – E agora, justamente, como um sonho, essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.

O escravo, portanto, tem uma ciência (ἐπιστήμη) de coisas que não aprendeu, mas que pelo questionamento rememorou. Ninguém na casa de Mênon lhe ensinou geometria, mas ele foi capaz de recordar a partir de si mesmo. Foi capaz de expressar opiniões verdadeiras que, bem conduzidas pelo questionamento, podem tornar-se ciência. Mas, como e onde ele adquiriu essa ciência? Onde estava então essa ciência se na vida atual ninguém a ensinou? Ora, não parece óbvio que a possuía já em outro tempo, senão como poderia tê-la recordado? Nesse outro tempo em que ele, todavia não era fisicamente um ser humano existia apenas a sua alma. Sua recordação

só é possível por que aquilo que é recordado já estava em sua alma. Na alma que existia antes e que existirá depois da morte encontra-se a ciência que apenas com muito esforço pode ser lembrada nesta vida. E acrescenta Sócrates: “*E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?*” (Men. 86b).

Toda essa argumentação, porém, ainda não foi suficiente para responder se a virtude pode ser ensinada. Sócrates demonstrou que não se pode ensinar, mas apenas recordar. A discussão, por hipóteses e suposições, parece retornar ao começo do diálogo, pois se não se sabe o que é a virtude, não se pode ensiná-la. Se esse é o caso, então não se aprenderia a virtude “por natureza”? Ou seja, se a virtude é estabelecida “por natureza” tampouco é necessário o recurso à razão, pois o que é virtuoso o é “por natureza”. Alguns sofistas, como Antifonte, defendiam essa posição que, para Platão, é arbitrária e muito pobre em dialética.

Não é “por natureza” que se é bom, mas pelo entendimento. E isso valeria também para a virtude, pois só se seria virtuoso através do uso da razão. E o uso da razão indica o domínio de uma ciência.

Por conseguinte, algo parece certo: só a ciência pode ser ensinada. Mas para que haja ensino-aprendizagem, é preciso haver mestres e alunos. Mas, então, quem seriam os mestres da virtude? Quem eram os mais renomados mestres daquele tempo senão os sofistas? Protágoras havia enriquecido ensinando. Mas o que ensinavam eles? Virtudes? Aqui, instado por Sócrates, entra em cena Ânito, em cuja casa Mênon estava hospedado. Ânito, que seria um dos acusadores de Sócrates, não poupa crítica aos sofistas. É bom lembrar que os contemporâneos de Sócrates não distinguiam claramente entre filósofo e sofista. Sócrates mesmo chega a declarar-se discípulo de *Pródico* (Men. 96d). A distinção entre eles foi a tarefa de Platão, aliás, com muito prejuízo para os sofistas. Em *As Nuvens*, Aristófanes ridicularizara Sócrates tomando-o por um deles.

As reprovações de Ânito são bastante duras contra os sofistas, mas por motivos distintos. Sócrates os refuta para dar conta dos seus enganos, mas Ânito os despreza por serem fonte de corrupção da cidade. Há um ponto em que ambos partilham contra os sofis-

*Pródikos, nascido c. 465 ou 450 a.C. foi um filósofo grego do primeiro período do movimento sofista, conhecido como o “precursor de Sócrates”. (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pr%C3%B3dico> - acessado em: 15/05/2007).*

tas: “eles cobram para ensinar”. Mas, o que eles basicamente professam? Quem pretende estudar medicina, deve ter os médicos como professores, quem quer estudar a arte da guerra, os oficiais; quem quer dominar a arte de fazer sapatos, os sapateiros; a arte da flauta, os músicos; a arte da pesca, os pescadores, e assim por diante. Mas quem, pagando caro, procura os sofistas aprende o que com eles? Ora, os sofistas apresentam-se como mestres da virtude e pretendem claramente ganhar dinheiro com isso. Pode haver algo pior do que lucrar em nome da virtude? Os que assim o fazem são, para Ânito, tão ignominiosos que ele não quer ver amigo ou cidadão algum envolver-se com eles.

Mais imbecis e degenerados do que os sofistas são os que pagam para serem corrompidos. Nenhum sofista fez mal a Ânito, mas simplesmente por que este jamais se aproximou de um deles. Isto é, ele era “totalmente desprovido da experiência com esses homens”. À medida que os recusava, tampouco entrava em debate com eles. Com isso, não tinha a habilidade de virar contra eles as suas próprias armas. O bem educado Ânito não se rebaixaria a entrar num debate com gente tão desclassificada. Sua boa educação provinha daquilo que vira nos homens públicos virtuosos. Entre os atenienses existem muitos homens de bem, cujo exemplo pode ser gratuitamente imitado. Evitando os maus, e vivendo entre os bons, eis como se pode aprender o que é a virtude. Mas isso ainda está longe de defini-la. Como saber se que o que se imita é ou não virtuoso?

Para Sócrates, ela só poderia ser ensinada se fosse definida e, portanto, conhecida. Mas os homens de bem não são também bons ou habilidosos em ensinar a virtude? Sócrates, então, recorre à lembrança dos grandes políticos atenienses, como Temístocles, Aristides, Péricles e Tucídides. Todos eles foram homens de bem e virtuosos, mas não conseguiram ensinar para seus filhos a grandeza das suas virtudes; alguns conseguiram ensinar algumas das suas práticas virtuosas, mas outros simplesmente fracassaram. Ou seja, esses homens de bem não conseguiram ensinar a virtude nem para os que lhes eram mais próximos. E isso reforça a suspeita de Sócrates. Sem saber o que é a virtude não se pode ensiná-la. Como não há ciência da virtude tampouco há mestres e alunos. Os sofistas que seriam os mestres da virtude ensinam a discursar, mas não sabem o que é a virtude.

Os poetas tratam dela dos mais diferentes modos e, com isso, aumentam a confusão. No entanto, não há como não reconhecer que existem homens de bem que administram exemplarmente a cidade. Eles não têm a ciência da virtude, mas apenas opiniões verdadeiras. Sócrates reconhece que eles podem fazer coisas boas mesmo que não saibam defini-las e, portanto, ensiná-las. Mas, se não há uma ciência da virtude, tampouco se pode dizer que tudo o que se faz em seu nome seja disparate ou tolice. O personagem Sócrates, então, volta a ocupar-se da mais importante conquista de Platão neste diálogo: a noção de “opinião verdadeira” ou “opinião correta”.

### 3.1.2 O CAMINHO DE LARISSA

A falta de uma ciência rigorosa não impede que os homens sejam bons e virtuosos. É claro que se se dispusesse de uma ciência rigorosa, as ações seriam muito melhores e mais seguras, mas a falta dela em nada prejudica as ações virtuosas. A falta de uma ciência da virtude não torna os cidadãos bárbaros e insensatos. Mesmo não sabendo definir o que fazem, os homens bons continuam sendo úteis para guiar os outros na administração da vida política. Isto quer dizer que não seria possível guiar corretamente se os próprios líderes não fossem cientes do que estão a fazer. Desse modo, se alguém que, sem nenhuma ciência rigorosa, sabe o *caminho de Larissa* e que para lá conduzisse outros, que problema haveria se ele os levasse até lá sãos e salvos? E se alguém tendo informações sobre esse caminho formasse uma “**opinião correta**” de como segui-lo e, mesmo não tendo uma ciência exata disso, levasse os outros até lá, poder-se-ia dizer que não os guiou corretamente? É claro que não.

Sócrates tem de se retratar da exigência de uma ciência rigorosa. Não se precisaria que, para seguir o caminho para Larissa se tivesse de recorrer ao salvo conduto de um logos infalível. Pois “**a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada menos útil que a ciência**”. Sócrates que chamara a atenção sobre a lembrança havia esquecido que não é apenas a razão que pode conduzir às boas ações, pois “a opinião verdadeira tem o mesmo privilégio” (Men 97d). Portanto, mais uma vez, **o homem não é virtuoso “por natureza”, mas por ter opinião correta ou por buscar uma ciência**. No entanto, como não se chegou a uma

.....  
 ..... Estrada que conduz as pessoas  
 ..... até a cidade de Larissa,  
 ..... atualmente, capital da  
 ..... periferia de Tessália.

ciência da virtude, resta então reconhecer para a virtude algo semelhante ao que permite percorrer o caminho de Larissa, ou seja, de que mesmo não se tendo uma ciência rigorosa da virtude pode-se considerá-la como uma “feliz opinião”.

A questão inicial, porém, permanece. Não se tendo uma ciência da virtude, ela não pode ser ensinada. Pois, para Sócrates só uma ciência pode ser ensinada. Como a virtude – a “feliz opinião” – pode ser encontrada nesses homens divinos como Temístocles, Tucídides e Péricles. Não há outra resposta senão a bondade dos deuses que lhes deram uma sabedoria prática para fazer o que eles próprios, a rigor, não sabem. Tiveram a sorte de a divindade acorrer em seu auxílio. A resposta à questão “o que é a virtude?”, porém, ficou em aberto. A “concessão divina” desse importante saber foi dada aos homens bons de presente pelos deuses, mas isso ainda não é suficiente, pois quem pode assegurar-se no humor inconstante dos deuses? É preciso uma ciência da virtude. Ela não será dada, mas conquistada. Para isso, alguns passos importantes já foram dados como a descoberta do papel decisivo da reminiscência e a distinção entre ciência e opinião verdadeira.

A concessão de Sócrates à opinião verdadeira, exemplificada pelo caminho de Larissa, não tornou menos importante a busca pela ciência que, semelhante as belas estátuas de *Dédalo*, tem de ser “bem encadeada” para que não seja corrompida pelo transitório e pela errância.

*Dédalo, na Mitologia Grega, era um famoso arquiteto e inventor cuja uma das suas obras mais famosas é o famoso labirinto do Minotauro que construiu para o Rei Minos, de Creta. Era pai de Ícaro, com quem acabou ficando preso no próprio labirinto que criou.*  
(Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9dalo> – acessado em: 15/05/2007).

Nas palavras de Sócrates: “E isso, amigo Mênon, é a reminiscência como foi acordado por nós nas coisas ditas anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciência, em segundo lugar, estáveis. É por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta” (Men. 98b). Esse “encadeamento” remete a investigação dialética de Platão para além do diálogo Mênon. É preciso um caminho ainda mais seguro que o de Larissa.

O argumento de Sócrates, como vimos, é o de que a virtude não pode ser ensinada por que não é um conhecimento. Ora, isso

foi facilmente admitido pelo sofista Mênon que via um enxame de virtudes públicas e privadas. Mas, se dela não se pudesse dizer mais do que isso, prevaleceria então o argumento de Górgias de que o ser não pode ser conhecido. Não tendo uma ciência da virtude, Sócrates, para refutá-lo, teve de formular o argumento da “opinião verdadeira” e, com isso, preparou o caminho para, desde a rememoração, alcançar o Bem ou o ser. **Aprender a morrer para a ignorância é basicamente colocar-se na situação de recordar.** O Sócrates desse diálogo já tem pouco a ver com o Sócrates histórico. Esse Sócrates já é Platão, não apenas procurando às cegas em meio a um acúmulo de aporias, mas recorrendo a exemplos, formulando hipóteses e dando respostas para elas.

As suas hipóteses foram produtivas, pois alcançou-se um nível mais seguro no caminho do Bem ou do ser: a virtude não é conhecimento, mas “opinião verdadeira”. Para obter-se um conhecimento superior é preciso continuar avançando no “encadeamento” a partir daí. Suas refutações baseiam-se em conjeturas e, embora procure a exatidão, elas não seguem uma trajetória linear. Há avanços e recuos. A noção de “**opinião verdadeira**” expressa muito bem que, nessa altura da ontologia platônica, embora não se tenha todavia uma ciência do ser, nem por isso se pode afundar no niilismo do não-ser. Algo novo pode ser conhecido e incorporado nos encadeamentos futuros. E foi assim que a evolução de Platão, rumo à idéia de Bem, passou pelo “caminho de Larissa”.

Não é próprio do logos “recolher”? Não é recolhendo e unindo pequenos fios que se faz uma corda resistente? A busca de uma definição da virtude através de suposições e das suas refutações é a tentativa de recolher a multiplicidade das suas manifestações na unidade mais consistente da razão. A disseminação dos entes organiza-se no recolhimento do logos. O logos, porém, está todavia marcado pelo valor; por isso, ao fim e ao cabo, ele desemboca no mundo das idéias. O ser mesmo, o logos mesmo, culmina na idéia de Bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). A idéia de Bem é onde está recolhida a unidade do conhecimento. É preciso, portanto, uma ciência do Bem. A melhor expressão dessa doutrina, como veremos a seguir, encontra-se no mais importante diálogo de Platão, *A República*, especialmente no livro VII.

## 3.2 A REPÚBLICA

*Do filósofo, diremos que deseja não esta ou aquela parte da ciência, com a exclusão do resto, mas toda a ciência. (Rep. livro V, 474b)*

Neste tópico abordaremos o que geralmente entende-se como o núcleo da ontologia de Platão, ou seja, a sua doutrina das idéias. Faremos uma exposição da sua famosa alegoria da caverna. Aqui veremos, ao contrário do Mênon, que só se pode ensinar o que se sabe de mais importante. E o mais importante é a idéia de Bem.

A *República* é um dos mais extensos diálogos de Platão e possivelmente a sua obra mais conhecida. Seu assunto principal é a justiça. O personagem Sócrates aqui debate com Glauco, Polemarco, Trasímaco, Céfalo e Adimanto. Cada um deles tem uma pré-definição da justiça.

**A justiça é dizer a verdade e pagar as dívidas; a justiça é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos; ser justo é aplicar a lei do mais forte, e assim por diante.**

Ora, essas iniciativas estão ainda muito longe de definir o que é a justiça. Esse problema é político e, por isso, é preciso pensar uma cidade ideal que seja a mais justa. E, para o filósofo ateniense, isso só será possível se se entrar novamente no grande confronto sobre o ser, isto é, se se puder conceber uma ontologia que garanta essa cidade ideal e, desse modo, a justiça e a verdade. Portanto, sem uma ontologia seria impossível dirimir essas questões.

Nosso objetivo limitar-se-á a entender a ontologia no seu momento principal, isto é, no que diz respeito à famosa “alegoria da caverna”. Mas isso será feito sem perder de vista que esse tema está vinculado com a educação e temas afins. Estão em jogo, portanto, a educação na *polis* ideal, as funções da poesia, da matemática e, o que é mais importante e decisivo, a função da filosofia.

Nessa obra está possivelmente o maior elogio já feito aos intelectuais, pois, para Platão, sem o intelecto estar-se-ia condenado irremediavelmente a andar nas trevas. No mundo rigoroso do pensamento já não há lugar para os poetas. Não é por acaso que nessa obra também são estudadas as formas de governo e feita uma contundente crítica à democracia. Essa crítica, aliás, foi feita por muitos outros pensadores ao longo da história; a diferença, porém, está em que a crítica de Platão às várias formas de governo como a



tirânica, a aristocrática e, principalmente, a democrática foi feita a partir da ontologia, isto é, do discurso filosófico mais elaborado.

Em a República, Platão, a seu modo, acerta as contas com o drama que o impressionou e o levou a fazer filosofia: a morte de Sócrates. Como veremos, a sua ontologia alcança aí um ponto decisivo e poder-se-á então entender porque Sócrates morreu. A morte do sábio deveu-se à incapacidade de compreendê-lo. A sua sabedoria é tão distinta e sublime que para os homens comuns é insensatez e loucura. Por isso, para Platão, não foi por acaso que o mestre morreu em plena democracia.

O aristocrata Platão será um infatigável crítico da forma de governo da plebe. Mas ele tampouco é um aristocrata qualquer, pois trata de pensar um outro tipo de aristocracia em que, aliás, os ricos são colocados também no nível da plebe, pois os seus interesses, seu egoísmo e suas ganâncias são tão corrompidos quanto a estupidez das massas. A aristocracia é o governo dos melhores, isso é certo; mas o que pode haver melhor do que o conhecimento ou a razão?

A unidade da razão, porém, está na constituição hierárquica do ser, do poder e do saber. A cidade é concebida em ordem crescente desde os de baixo, os camponeses, comerciantes e artesãos, aos intermediários, os guardiões e, num primeiro degrau, os filósofos; quanto mais alto, menores são as paixões e as ilusões que nascem delas. Por isso, mais do que a serenidade de um guardião diante do perigo, está o filósofo na posse da idéia de Bem. A cidade racional lembra a rigidez de uma pirâmide. Na parte de baixo estão os que trabalham, na intermediária os que lutam e na de cima os que pensam.

Enganam-se, porém, os que acreditam que o povo é a base; ao contrário, a sustentação dessa cidade ideal, está na razão e, portanto, é a filosofia a pedra angular em que tudo se sustenta. Sem ela, todo o resto andaria na confusão e na cegueira. Todas as atividades, da mais humilde à mais relevante, têm na filosofia a sua orientação, embora apenas o filósofo saiba disso. Por isso, ainda que cada classe da cidade racional seja justa ao desempenhar aquilo a que está destinada, a rigor, só o filósofo entende a justiça de cada parte, pois as partes só podem ser entendidas a partir de um todo.



Aliás, a imagem da cidade pode também ser comparada à figura do corpo humano onde a cabeça equivaleria à razão, o peito à coragem e, as partes inferiores, às paixões e à concupiscência. É claro que um corpo não poderia existir sem uma delas, mas quem sabe disso é a cabeça. E quem então deve governar o corpo senão ela? A democracia é a entrega dos assuntos públicos às paixões inferiores e, por isso, é pior de todas as formas de governo.

Em *A República*, Platão tentará provar que o único governo justo e correto é o dos filósofos. Só eles podem dar conta de uma cidade racional a qual, aliás, a justiça deve estar adequada.

Como disse Cornélius Castoriadis, “Platão é o maior filósofo da democracia e o mais antidemocrático de todos os filósofos”. E aqui por “maior de todos” deve-se entender aquele que concebeu a mais poderosa ontologia, isto é, aquele que, no seu tempo, levou o “gigantesco confronto sobre o ser” à sua maior resolução possível.

Em *A República*, Platão já é um filósofo que tem pensamento e estilo próprios e, embora ainda empregue o personagem Sócrates, este é agora basicamente seu porta-voz. No famoso “**mito da caverna**”, mais uma vez, as habilidades literárias do filósofo permitem-lhe andar na direção do logos ou do Bem recorrendo à forma figurada da alegoria. Essa ficção, porém, faz parte da “astúcia da razão” que permite falar de um objeto para dar conta de um outro, isto é, de recorrer a um discurso cheio de imagens para dar conta de um outro discurso ou de usar metáforas para melhor alcançar a verdade em si.

Para entender isso, convém situarmos melhor esse Platão maduro, que já não emprega tanto a ironia socrática, mas que ainda guarda fortes ressentimentos pela morte de seu memorável mestre e que, para dar uma explicação cabal para ela, teve de projetar uma cidade ideal onde todos os homens são justos e, portanto, onde não sobra espaço para as almas errantes. E isso só lhe foi possível à medida que procurou encadear sua vivência política ateniense com os conhecimentos que fora adquirindo ao longo da vida e que provinham das mais diversas fontes e lugares. Com o “encadearamento” dessas múltiplas vertentes da tradição filosófica, matemática, médica e política a ontologia de Platão atinge seu ponto culminante.

Conta-se que após a morte de Sócrates, Platão foi afastando-se de Atenas. Lutou na batalha de Corinto (394 a. C.) e depois empreendeu viagens pelo Egito, sul da Itália, Creta e pelas cidades gregas da Ásia Menor. Foram certamente viagens de estudo que lhe permitiram entrar em contato com sábios dos mais diversos matizes e aprender sobre astronomia, música e matemática. É possível que a rígida monarquia do Egito, junto com a fechada sociedade de Esparta, servissem-lhe como o modelo político de *A República*. Na Sicília, onde voltaria mais tarde, teve um contato mais próximo com as escolas pitagóricas que o inspiraram na fundação, em 387 a. C., da sua própria escola filosófica – a Academia. Provavelmente conheceu o pitagórico Arquitas de Tarento. Arquitas era líder da sua cidade e reunia duas coisas importantes para o filósofo: o conhecimento da matemática e a habilidade na política. Em *A República*, a primeira supera a segunda, principalmente por que prepara o caminho para verdades filosóficas muito mais abrangentes do que pode a própria matemática.

A **matemática**, porém, será decisiva na constituição do pensamento do Platão maduro. Por isso, pode-se dizer que, além de Sócrates, ele teve, ainda que num nível ligeiramente inferior, um outro mestre, Pitágoras de Samos, cuja doutrina, como vimos, aprendeu em suas viagens. O que deve ter maravilhado Platão no pitagorismo foi sua combinação entre matemática e misticismo. Sua filosofia supõe que o mundo é regido pelos números. A sua astronomia é baseada em princípios harmônicos semelhantes aos da música. Os astros mais longínquos são regidos pela harmonia das esferas. Portanto, os números são entidades totalmente distintas das coisas materiais.

Os pitagóricos também elaboraram uma medicina baseada na noção de harmonia do corpo, isto é, de que para se ter saúde é preciso manter o equilíbrio na alimentação e nos exercícios. Também supunham que a cidade, enquanto corpo político devia ser também harmônica e, por isso mesmo, governada por sábios ao seu estilo. Também acreditavam na transmigração das almas, isto é, que as almas são eternas e podem reencarnar em corpos diferentes segundo a justiça e a injustiça, a harmonia e a desarmonia. Essas doutrinas serviram como uma luva para Platão que as incorporou e, desde o dialogismo socrático, deu-lhes uma marca própria.

Platão é um filósofo com características inconfundíveis por que entende a matemática a partir do todo da idéia de Bem. Sem ela, a matemática, a religião, a música e a medicina seriam parciais, isto é, saberes carentes de um todo unificador. Por isso, a principal escola em que seu pensamento se desenvolveu foi a que ele mesmo fundou; pois foi a Academia, através do constante diálogo com seus pares e alunos, o verdadeiro laboratório da ontologia de Platão.

O debate com as mais antigas correntes do pensamento é agora feito num clima intra-acadêmico e Platão, num reconhecimento explícito da importância do pitagorismo, mandou escrever na fachada do prédio da sua escola: “Aqui só entra quem sabe geometria”. Mas o filósofo também exercitou ao máximo, como no exemplo do *Mênnon*, a arte socrática do diálogo, concatenando essas duas vertentes principais. E exercitou essa arte da vivacidade da palavra a ponto de, em nome da verdade, acabar por suprimi-la. Mas, seja como for, só se chega ao Bem pelo diálogo, ou melhor, pelo seu exercício metódico e rigoroso, a dialética.

Embora provindas de Parmênides e Pitágoras, as distinções entre ciência e opinião, mundo inteligível e mundo sensível, idéia e imagem, essência e aparência, não caíram do céu para Platão; ele teve de forçar as palavras ordinárias a operar de modo distinto do habitual. Seu procedimento por hipóteses, ou seja, através de conjecturas e refutações, levou-o à criação de novos conceitos. Esses novos conceitos são modos de apanhar a realidade; e, para Platão, a realidade são as idéias. Como isso lhe foi possível?

A idéia de “Bem”, obviamente surge dos vários usos da palavra bom e bem, como “bem construído”, “bem planejado”, “bem e mal não se misturam”, etc. De modo semelhante, a palavra bom em “homem bom”, “boa ação”, etc. Ora, o objetivo de Platão é atingir a idéia de Bem, isto é, um conhecimento do mundo inteligível por oposição à corrupção do mundo sensível. Nesse sentido, a noção de “idéia de” tem uma função decisiva, pois não se trata deste ou daquele bem, nem desta ou daquela bondade, mas da idéia que reúne em si o múltiplo e as diferenças. E o supra-sumo das coisas boas é a idéia de Bem. Esse novo emprego da palavra “idéia”, portanto, mostra a habilidade de Platão em forjar conceitos que permanecerão na base da nossa forma de pensar até hoje.

O que, porém, quer dizer “*idéia*” (εἶδος / eidos)? O significado usual dessa palavra e o modo como Platão a usa parecem criar um paradoxo, pois na língua grega ela está relacionada à visão, isto é, “eidos” significa “forma”, “imagem”, “aspecto” e “figura”. Possivelmente, Platão já operava a partir do significado de “figura” mais refinado dos geômetras, isto é, ela é um recorte sobre um plano.

As formas geométricas do triângulo e quadrado, por exemplo, são recortes distintos que inscrevem em si um conteúdo determinado. As figuras geométricas, diferentemente das imagens enganosas da visão empírica, são figuras ou idéias mais precisas. À distância um tijolo pode parecer um cilindro, uma pirâmide egípcia parece um cone, mas, enquanto figuras geométricas, elas são rigorosamente distintas e claras. Assim são as idéias que reúnem em si a multiplicidade informe à simples visão. E, na arquitetura ideal, para além das figuras geométricas, destaca-se, como veremos, a idéia de Bem.

Para saber mais sobre a noção de “idéia”, veja em HEBECHE “O escândalo de Cristo”, 2005, p. 228 a 238.

Com a habilidade em lidar com esses novos conceitos, a ontologia de Platão vai além do *Mênon* podendo, então, retomar a noção de opinião, mas agora desde uma ciência mais desenvolvida que lhe permite ampliar ainda mais o fosso entre o inteligível e o sensível. Para melhor ilustrar essa argumentação, o filósofo ateniense concebeu a “alegoria da caverna”. Nela há um desdobramento da oposição parmenídica e pitagórica entre o ser e o não-ser, entre a verdade e a opinião. Mas isso foi feito de modo tão notável que, para Heidegger, determina até hoje a “essência da verdade”, isto é, aquilo que entendemos como o que caracteriza a verdade enquanto tal. A verdade como “idéia”, e esta como a representação da realidade (HEIDEGGER, 2000, p. 197). A verdade como razão, certeza e esclarecimento. A verdade como luz, a falsidade como trevas.

### 3.2.1 A ALEGORIA DA CAVERNA

No diálogo *Mênon*, Platão mostrara que não é possível ensinar o que é virtude quando não se sabe o que ela é. Ou seja, só se pode ensinar algo quando se tem a posse da sua essência. E, por conseguinte, ninguém estaria autorizado a ensinar o que não sabe. Em *A República* (Πολιτεία), o cenário é totalmente distinto, pois

aí tem-se a ciência de algo ainda mais importante do que a virtude, ou seja, a essência de todas as essências; a essência que faz com que tudo o que há de bom e virtuoso exista: a idéia de Bem. Mas, mesmo que ela tenha aspectos divinos, não é dada nem pelos deuses, nem pela natureza. Ela é dada pela educação ou formação do homem (παιδεία). Ou seja, “natureza do homem” está na sua formação. É a formação que decide o que é um homem. Diferentes formações, homens diferentes.

Desse modo, como já destacamos, a pirâmide da cidade ideal é feita por três tipos básicos de educação. Seu critério é o maior ou menor domínio da ciência. Os camponeses, comerciantes, artesãos tem uma formação mais grosseira que corresponde às partes inferiores do corpo como o aparelho digestivo e o “assoalho pélvico”, os guardiões tem um saber mais rigoroso e aprimorado, pois dominam a geometria e a coragem, que corresponde à parte do corpo onde situa-se o coração, enquanto que os filósofos, por dominarem a dialética, têm o mais alto saber: a idéia de Bem, que corresponde à cabeça. E é desde esse conhecimento supremo que pode-se alcançar a essência da *politeia*, pois as educações parciais exigem uma formação que diz respeito ao todo. É, mais uma vez, a conhecida metáfora de que cabeça governa o corpo.

Essa unidade da diversidade tem diferentes exigências intelectuais, pois, para Platão, o maior esforço é sempre o da inteligência, destaca-se sobretudo a árdua tarefa teórica da alma escapar da prisão do corpo. E isso não é dado num arrebatamento, mas num paciente treinamento físico e principalmente intelectual. Esse esforço tem a ver com a rememoração da idéia de Bem, pois só se chega a ela por que, a rigor, ela já sempre esteve lá, encadeando a arquitetônica do mundo das idéias que lhe são mais afins e que, como veremos, é o único mundo real. E esse assunto diz respeito principalmente à formação do filósofo.

Para melhor explicitar isso, Platão nos convida a pensar a “**natureza do homem**”; isto é, a condição em que a sua alma está aprisionada pelo corpo, assim como a cidade está aprisionada pelos demagogos e pela plebe ignorante. Ele nos convida, então, a imaginar que a vida do homem neste mundo errante e enganoso assemelha-se a de alguém que está dentro de uma caverna escura. E o

que é pior: crê que esse é o único mundo verdadeiro. Por isso, só através de um paciente esforço poderá sair para fora da caverna e, depois, na tentativa de salvar seus semelhantes, terá novamente de voltar a ela. Portanto, tem-se aí um duplo movimento de dialética ascendente e descendente. Neste trecho do livro, Sócrates dialoga exclusivamente com o atônito Glauco.

Imaginem, diz Sócrates, uma caverna subterrânea. A sua entrada é larga e aberta à luz do dia. Dentro da caverna há homens que desde a infância têm as pernas e o pescoço amarrados em postes de tal modo que não conseguem mover nem mesmo a cabeça, só podendo, portanto, olhar para a frente. Atrás deles, a uma certa distância e num estrado superior, arde uma fogueira. Entre a fogueira e os postes, onde os prisioneiros estão amarrados, ergue-se um muro que serve como um tabique semelhante a esses pequenos palcos que os titereiros usam para o seu teatro de marionetes. Nesse estrado homens movimentam-se carregando uma grande variedade de utensílios, como estátuas, figuras de animais esculpidas em pedra, escudos, lanças, cadeiras, mesas, etc. Entre esses homens, há alguns que conversam e outros que caminham em silêncio.

Para Glauco, Sócrates pinta um quadro estranho, com prisioneiros não menos esquisitos; mas logo é advertido que não há aí nada de extraordinário ou insólito, pois esses “homens são como nós”. Isto é, somos, desde o nosso nascimento, semelhantes a esses homens que nada mais viram na vida nem de si nem dos seus companheiros outras coisas que não fossem as sombras projetadas pelo fogo na parede à sua frente. Suas cabeças presas os impediram, inclusive, de conversarem entre si. Vêem apenas sombras e escutam apenas ecos de vozes; mas, mesmo se pudessem conversar entre si, julgariam e falariam apenas segundo as sombras que têm diante de si. O assunto da sua possível conversa seriam as sombras e o eco de suas vozes. E, não tendo acesso a outra realidade, tomariam essas sombras como a única realidade, ou, pior ainda, pois como o que vêem são apenas sombras de utensílios, atribuiriam realidade apenas às sombras; isto é, sem acesso às coisas mesmas, tomariam as sombras dos objetos fabricados como se fossem as coisas mesmas. A sombra do martelo, como o martelo mesmo; a sombra de um cachorro, como o próprio cachorro, e assim por diante.

Imagine, continua Sócrates, o que aconteceria se fossem soltos de suas amarras e curados do seu entrechecimento? Como estão, desde a infância, presos no escuro, empedernidos na mesma posição, sentir-se-iam como que forçados a levantar, virar o pescoço e, com maior dificuldade ainda, caminhar em direção à luz da fogueira. As dores intensas desses movimentos são acrescidas da dificuldade de ter a vista ofuscada, pois estavam acostumados a ver apenas tênues sombras. E que aconteceria se lhes dissessem que passaram a vida vendo apenas sombras e que, agora, com os olhos voltados para os utensílios iluminados diretamente pela fogueira, tinham uma visão mais correta e nítida das coisas? E mais ainda, se lhes fossem apontados utensílio por utensílio e lhes pedissem para defini-lo com precisão, o que aconteceria a esses homens acostumados à penumbra? Eles certamente teriam grandes dificuldades e ficariam tão embaraçados que considerariam que o que viam antes era tranqüilamente mais verdadeiro do que os utensílios que agora lhes são mostrados.

Imagine, então, se um homem desses fosse obrigado a olhar a própria luz da fogueira o quanto doer-lhe-iam os olhos e se lhe turvaria ainda mais a visão? Sua tendência seria a de desviar a vista, acostumada ao seu mundo sombrio, voltando-se outra vez àquilo que via sem maiores incômodos. Imagine algo ainda pior para esse homem entrevado. O que aconteceria se ele fosse forçado a escalar a subida íngreme da caverna e arrastado à força para ver as coisas iluminadas pelo próprio sol? Ele certamente sofreria e indignar-se-ia ainda muito mais. E pior ainda, seus olhos ficariam tão ofuscados que, num primeiro momento, sequer poderia discernir as coisas agora consideradas mais verdadeiras. Só depois de habituar-se à nova situação poderia ir saindo de seu ofuscamento para ver as coisas com nitidez.

Nesse habituar-se veria primeiro as sombras, depois as imagens dos homens e das outras coisas refletidas na água e, finalmente, as próprias coisas. À noite, com a vista mais afeita às sutilezas e aos detalhes, ele poderia contemplar o brilho da lua e das estrelas mais distantes. Mas o grande feito a que ele é forçado, como que obrigado a fazer, é, sem nenhum reflexo na água, contemplar o próprio sol, tal como ele é. E, como não é possível ver uma luz mais



intensa, ele volta-se novamente para as coisas e vê-se obrigado a reconhecer que tudo o que é visto apenas reflete a luz do sol e que, portanto, é o astro-rei que governa o mundo visível e que, inclusive, é a causa daquilo que via-se dentro da caverna, e que mesmo as chamas da fogueira dependem dele para brilhar. Ou seja, até as vagas sombras projetadas na parede da caverna são originadas pela luz do sol, sem ele tudo estaria na mais completa escuridão.

Depois de todo esse esforço e sofrimento, o homem da caverna chega a essa verdade e é libertado por ela. E, não mais desejando ocupar-se das ações humanas, teria uma alma purificada e iluminada que preferiria ficar nas alturas livre, leve e solta de toda ignorância e maldade. Deslizaria sem a resistência dos desejos, das imagens ruins, dos maus cheiros, das coisas nojentas e asquerosas. Esse estado, porém, ainda não é totalmente puro, pois o homem liberto, quando já não se sente obrigado a mais nada, lembra-se, então, dos seus companheiros que continuam presos no mundo das sombras. Como poderia comprazer-se na liberdade sabendo que eles continuam lá embaixo na escravidão? Não lamentaria a sua triste condição? Não procuraria ensinar-lhes também o caminho da saída? E como faria isso senão descendo novamente? Mas o que acontece àquele que sai da luz do sol e entra num lugar escuro? Não sofre ele também um ofuscamento? Por algum tempo, antes de habituar-se à escuridão, não andaria ele às cegas e tateando? E até adaptar sua visão deturpada não seria objeto de gozação e zombaria? E não achariam que, ao sair da caverna, teria ficado ele próprio cego? E, numa clara alusão à morte de Sócrates, algo de pior aconteceria: “E não matariam, se pudessem, a quem tentasse libertá-los e conduzi-los para a luz?” (Re 517b).

Embora o recado da alegoria da caverna até aqui já seja bastante compreensível, pode-se todavia continuar indagando sobre o seu sentido. O que quer dizer essa linguagem figurada?

Platão mesmo encarrega-se de explicar. Para isso, retoma o fim do **livro VI** onde já havia feito uma descrição prévia da alegoria, pois a saída da caverna para a luz e a contemplação das coisas lá fora representa a ascensão da alma em direção ao mundo inteligí-



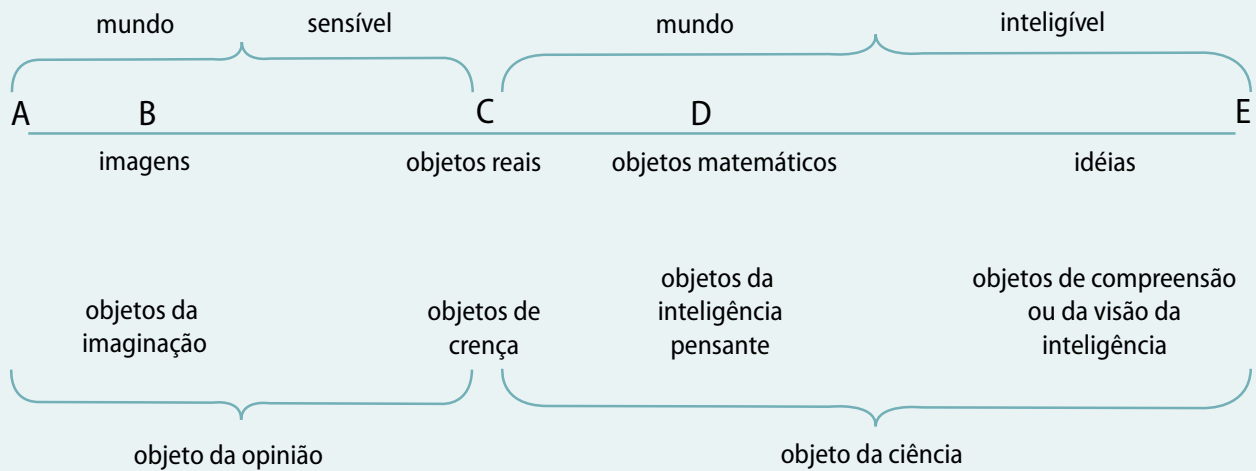
vel. **O sol é o ápice da luz no mundo visível, assim como a idéia de Bem é o máximo no mundo inteligível.** Mas aqui a comparação da idéia de Bem e do sol termina, pois a alegoria que invoca a luz solar é ela própria também concebida desde a idéia de Bem. Portanto, Platão vai além do astrônomo que acredita ser o sol a causa de tudo o que existe, inclusive do lusco-fusco no interior da caverna. Nada disso. **É a idéia de Bem que é soberana e todo ente depende dela. Ela é a causa, isto é, a explicação de tudo o que é ente; sem ela nem mesmo a luz sensível existiria, sem ela não se seria capaz nem mesmo de distinguir as tênues imagens na parede da caverna.**

A idéia de Bem, no mundo inteligível, é afigurada pelo sol no mundo sensível, mas esta comparação ou figuração é feita a partir do mundo inteligível. Ou seja, se alguém acreditasse que a realidade é dada pelos sentidos e, principalmente pelo sentido da visão otimizado pelo sol, isto ainda só seria possível devido à idéia de Bem. E isso mostra que, recorrendo aos dados dos sentidos, e sem a dialética não se conseguiria sair do mundo da caverna.

Uma **teoria do conhecimento** que se baseasse nos sentidos seria extremamente deficiente e desceria praticamente ao nível do senso comum. O homem da caverna acredita estar vendo a mesa, a cadeira, o livro, a faca, enfim, utensílios fabricados, sem suspeitar que o que vê são apenas imagens depauperadas das idéias; ele vê apenas imagens de entes fabricados, mas não os entes em si mesmos; portanto, tudo o que vê, sente, escuta, degusta e toca são apenas sombras das idéias. Preso a essas sombras como se fossem os entes mesmos, ele sequer desconfia que a única realidade são as idéias. Tomou a aparência pela essência e reage com indignação a quem tenta demovê-lo da sua segurança ilusória.

O filósofo e o homem da caverna têm uma relação conflituosa, pois, desde a ciência do Bem, o senso comum é uma loucura, e vice-versa. Mas até isso só pode ser entendido pela ciência. Isto é, a oposição entre o mundo inteligível e o sensível só poderia ser explicada pela ciência do Bem. Que outra ciência poderia fazê-lo? O homem da caverna crê estar pisando em solo firme, mas anda de cabeça para baixo; do ponto de vista da ciência, seu mundo está invertido. Por isso, a metáfora: vê sombras como se fossem luzes e estas como se fossem sombras.

Platão, no livro VI, expusera sumariamente sua doutrina a respeito desses dois mundos, traçando paralelos e comparações entre eles. Assim como sem o sol não haveria vida no mundo sensível, sem a idéia de Bem não haveria vida no mundo inteligível e, por conseqüência, no mundo sensível. O mundo sensível é feito de miragens de idéias. Essa comparação pode ser expressa pela seguinte analogia:



É importante ter em conta que se trata apenas de uma alegoria, pois, a rigor, até o mundo sensível depende da **idéia de Bem**. A representação poderia ser também entendida assim: {[ (mundo sensível) iluminado pelo sol] mundo inteligível} iluminado pelo Bem.

A alegoria da caverna nos ajuda a entender a analogia, mas, do mesmo modo, esta pode agora nos ajudar a esclarecer por que o filósofo recorreu à linguagem figurada. E, como estamos mostrando, já se está longe da distinção parmenídica entre o ser e o não-ser, ciência e opinião, pois a arquitetura da ontologia platônica é mais complexa. Agora é possível distinguir melhor os âmbitos da ciência e da opinião. O caminho de Larissa ficou bem para trás.

Segundo o relato da alegoria, o sol é a origem de tudo o que se vê, inclusive das chamas da fogueira e das suas bruxuleantes figuras ou imagens projetadas na parede em meio à penumbra da caverna; mas também vimos que, tanto na subida como na descida do filósofo à caverna, há estágios de adequação em que a visão vai lentamente se adaptando à luz ou à escuridão, vendo não os entes em si mesmos, mas apenas seus reflexos na água; ou seja, nesse momento, em que

nem a luz nem a escuridão são plenas, é possível, porém, ver algo; não a cadeira mesma, mas imagem da cadeira, não a mesa em si mesma, mas a imagem dela, etc. Ou seja, não se pode dizer que elas são os entes mesmos, mas tampouco se pode afirmar que elas são meras ilusões e falsidades. O que quer dizer Platão com isso? Qual é o estatuto ontológico daquilo que não é ente nem não-ente?

Para explicitar isso, Platão criou a imagem de uma linha em que outra vez estabelece a analogia entre os diversos graus de conhecimento, pois quanto mais clara é uma imagem refletida na superfície da água mais ela participa da luz do sol, assim também quanto maior for o conhecimento, maior será sua participação na idéia do Bem. A linha é dividida em dois segmentos e estes subdivididos em outros dois segmentos menores. O primeiro representa o **mundo sensível** e seus subsegmentos representam as imagens e os objetos reais, as imagens seriam objetos da imaginação e os objetos reais seriam objetos da crença, e este seria o âmbito da opinião.

O outro grande segmento corresponderia ao **mundo inteligível**, dividido, por sua vez, em dois segmentos, a matemática e as idéias, a matemática seria objeto da inteligência (*dianoia*) e as idéias, por sua vez, seriam objetos de uma inteligência superior que trata do todo (*dialética*).

Há, portanto, na imagem da linha uma hierarquia de saberes divididos em dois grupos, aqueles que são objeto da opinião e aqueles que são objeto da ciência. Entre estes últimos, o conhecimento matemático todavia opera por hipóteses e suposições, mas a idéia de Bem é não-hipotética, isto é, todo o conhecimento depende dela, mas não há nenhum conhecimento que lhe seja superior.

A rigor, a idéia de Bem, sem qual nada pode ser conhecido, ela própria não pode ser conhecida; assim como o sol que tudo ilumina no mundo sensível, ele mesmo não pode ser iluminado por nenhum outro astro. Ou seja, não se pode olhar diretamente para o sol, não se pode também dar conta da idéia de Bem, pois além dela, não há mais hipóteses e conjeturas, não há nada mais para concatenar (Re 510a-511d). Isso pode ser entendido melhor com o seguinte esquema da linha subdividida entre os graus ascendentes do conhecimento.

Nessa analogia, mais detalhada, fica claro como o mundo sensível, ou da opinião (δόξα) (AC), está para o mundo inteligível, ou da ciência (CE), assim como os objetos da imaginação (AB), estão para os objetos reais da crença (πίστις) (BC), e, os objetos da matemática (CD), estão para as idéias (DE). Ou seja,  $AC/CE = AB/BC = CD/DE$  (PIETRE, 1989, p.35):

Obviamente, não há uma ciência da opinião. Ou, em outras palavras, lidando apenas com o âmbito da opinião e seus objetos não se pode fazer ciência. Embora, no âmbito da opinião, a crença nos objetos ou utensílios seja importante para as atividades da grande maioria dos homens (artesãos, comerciantes, agricultores, etc.), a ciência mesma começa com a matemática, isto é, com os objetos da matemática. Portanto, não havendo ciência no mundo da opinião ou sensível, a educação, aquilo que pode ser ensinado, teria de começar com a matemática.

Se no *Mênon* não se tratava de ensinar, mas de questionar, agora, Platão, de posse da ciência do Bem, pode formular uma concepção geral de educação, baseada principalmente na formação dos guardiões e dos filósofos. Já chamamos a atenção que, para Platão, em *A República*, a liderança da cidade ideal não se constitui pela política ou pela retórica, mas pela educação. Para tirar os homens da caverna em que vivem é preciso educá-los. Mas a educação perde o caráter sofisticado e retórico para adotar tons militarizados.

De posse da ciência do Bem, Platão pode mostrar o caminho que, aliás, só pode ser trilhado por aqueles que desde a mais tenra infância demonstram apreço e curiosidade pelo saber e já começam a dominar as matemáticas, isto é, aquela ciência que é rejeitada pela grande maioria dos alunos. “*Aqui só entram geômetras*”. A formação, portanto, começa na infância por que as crianças tem tanto a espontaneidade para as brincadeiras como o espírito aberto para o aprendizado das ciências, pois, para Platão, “é mais fácil o velho correr do que aprender” (Rep 536b).

A porta de entrada para essa ciência é **artimética**. Com ela, aprende-se a calcular, sem recorrer aos sentidos. Platão realiza, então, uma militarização da matemática, pois embora nem todo o

guardião seja filósofo, não há como ser filósofo sem antes ter sido guardião. Uniu, desse modo, a filosofia ateniense com a rígida formação militar espartana.

É interessante observar que Platão também pensa no treinamento militar do ponto de vista da **ginástica** e da **música**, pois o corpo, na juventude principalmente, deve ser bem constituído e harmônico. Mas, como a ginástica lida com a formação e decadência do corpo, está, todavia muito longe da “ciência procurada” (Rep 520d). E o corpo tem de ser submetido à razão, se quiser levar mais longe o controle dos instintos. No entanto, a ciência procura o ser e, para Platão, ser e Bem são mesmo, ou seja, a ciência deve andar na direção da idéia de Bem, por isso a formação mais importante é a intelectual. **Essa formação exige talento da inteligência e submissão dos instintos.**

A matemática faz parte da “astúcia da razão”, pois seu estudo exige concentração e desprendimento dos prazeres e desejos. No domínio do cálculo, independente dos sentidos, mostra-se a verdadeira utilidade da aritmética que é a de **“atrair a alma para a essência”**. O passo seguinte é o conhecimento da **geometria**, pois os guardiões devem dominá-la se quiserem colocar seu exército e sua frota em formação de combate. Assim, **sem o domínio desses setores da matemática, não se poderia formar um general.**

Essa ciência, por sua vez, não serve apenas para comandar exércitos, pois é ainda mais útil à medida que “facilita a contemplação da idéia do Bem”. As figuras geométricas como a reta, o ponto, o quadrado, o triângulo são eternas, fixas e imóveis. Esse “conhecimento do que já existe sempre” ajuda a contemplar a essência. As ciências, porém, vão além, como a geometria espacial e, mais elaborada ainda, a astronomia.

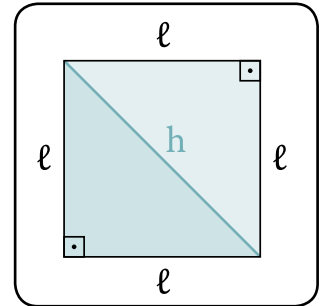
Vemos as estrelas, mas o seu movimento perfeito é o que menos pode ser visto; esta ciência tem por objeto o ser e o invisível. Mas qual é a ciência que pensa todas essas ciências? Qual é a ciência que se pergunta pela essência da matemática e da astronomia? Qual é ciência que pensa suas diferenças na hierarquia do saberes? A resposta só pode ser a ciência que dá unidade a todas as outras:

a dialética. O objeto da dialética é a idéia de Bem. O número dos que a dominam é reduzidíssimo. Eles são os filósofos. E assim se entende que tudo aquilo que nas outras ciências se avançava “por hipóteses” ou “conjeturas” levava ao mais importante de todos os empreendimentos, a formação do filósofo.

Enquanto “dialética”, a recordação alimenta-se do debate e do diálogo produtivo. Tudo o que, a muito custo, nas outras ciências era lembrado, levava à recordação do mais importante: a idéia de Bem. Sem ela, as recordações seriam apenas delírios em meio às trevas. E as ciências não serviriam para nada. E aqui Platão distingue-se dos filósofos matemáticos, pois, em seu tempo, já se sabia que o “**irracionalismo**” também existia na matemática.

Um dos exemplos mais famosos pode ser encontrado na aplicação do *Teorema de Pitágoras*. Tendo-se um quadrado com lados iguais a um, segundo Pitágoras, o quadrado da hipotenusa (h) dever ser igual a soma dos quadrados dos catetos; assim  $h^2 = 1^2 + 1^2$ , isto é,  $h^2 = 2$ , mas a raiz quadrada de 2 é 1, 414213562..., ou seja, é irracional, inexata até ao infinito e, portanto, imperfeita. Outro exemplo também provém da matemática grega; trata-se do número mais famoso do mundo, o  $\pi$  (pi). Esse número é tão estranho e curioso que passou ser representado por uma letra; ele resulta da divisão do comprimento de uma circunferência pelo seu diâmetro, o que dá “aproximadamente” 3, 1416... até o infinito. Ou seja, considerando a figura “perfeita” dos círculos, a divisão dos seus perímetros pelos seus respectivos diâmetros dava como resultado universal um *número irracional*.

Desde Arquimedes que conseguiu demonstrar até a quarta casa decimal, passando por Ludolf van Ceulen, que, na era moderna, dedicou a vida inteira à caçada desse número, até os supercomputadores atuais que já calcularam milhões de casas decimais, o  $\pi$  continua infiltrando-se explicita ou clandestinamente no cálculo matemático e na pesquisa científica. Desde os tempos da filosofia clássica grega ele desafia a inteligência humana. Ora, **nada é mais oposto ao perfeccionismo do pensamento grego que o infinito**, pois o indefinidamente inacabado não pode ser verdadeiro, simplesmente por que, para eles, a verdade coincide com a perfeição.



A diagonal h divide o quadrado ( $l = 1 \text{ cm}$ ) em dois triângulos retângulos congruentes. Desta maneira podemos definir que:

$$h^2 = l^2 + l^2$$

$$h^2 = 2l^2$$

$$h = \sqrt[2]{2l^2} \rightarrow h = \sqrt[2]{2}l$$

$$h = l\sqrt{2} \rightarrow \text{se } l = 1$$

Então:

$$h = 1\sqrt{2} \rightarrow h = \sqrt{2}$$



A irracionalidade de  $\pi$  foi demonstrada matematicamente em 1961 por Johann Heinrich Lambert, matemático francês radicado na Alemanha.

E a perfeição é fixa e não um calcular que se processa interminavelmente. As idéias são eternas e, por isso, perfeitas; os números irracionais são infinitos e, por isso, imperfeitos. A matemática é uma ciência superior, mas, como mostram os exemplos dos números irracionais, ela não pode tratar da perfeição em si mesma. No mundo das idéias não há aproximação, mas exatidão. Por isso, a filosofia é mais perfeita do que a matemática, pois, como disse Parmênides, “a verdade é bem redonda”.

Mas essa metáfora serve agora para expressar a ciência do ser e não a matemática. Ela também poderia ser uma boa metáfora para a idéia de Bem, isto é, para a idéia mais harmoniosa, mais perfeita e mais bela. E, mais uma vez, tem-se de salientar que tudo isso só pode ser dito por que quem recolhe e supera os ensinamentos da matemática é a dialética.

Ao orientarem-se pela dialética que tem como meta a idéia de Bem as ciências particulares prestam-se à educação justa. Ou seja, não há como ser justo sem uma devida formação. É uma justiça distributiva. O sapateiro justo é aquele faz um bom sapato, o camponês é justo quando domina a arte do plantio, o guardião justo, o que domina a matemática e arte da guerra, e o filósofo justo aquele que domina corretamente a dialética. Descer à caverna é basicamente ensinar isso. No entanto, descer à caverna não é uma arte fácil. O filósofo pode ser morto, como Sócrates. Mas chamamos a atenção do quanto, nesta obra, Platão já se afastara do seu mestre. Até mesmo a figura do filósofo mudou bastante. Sua formação militar não é um mero acaso. Ele voltará armado com a razão e a espada.

A caricatura que Nietzsche fez de Sócrates como o polichinelo que foi levado a sério, como o criminoso decadente, aquele que sacrificou os instintos pelo proselitismo da razão, que ironicamente seduzia a todos, e que, mesmo sem nenhuma beleza física – baixinho, gordo, barrigudo e de nariz chato – representava o máximo do sedutor. O “grande erótico” que, ironicamente, aprisionou os sentidos. Pois, “tudo nele era exagerado, bufão, grotesco, tudo ademais pleno de segundas intenções, de subterfúgios” (NIETZSCHE, 1976, p.19).



Ora, essa imagem tem pouco a ver com o filósofo da cidade ideal. É claro que Nietzsche não pode aceitar um debate “dialético”, pois, nas suas próprias palavras, entraria no jogo de Platão e teria que provar que o que diz não é apenas insensatez e idiotice. Mas, se é certo que Platão submeteu os instintos à razão, não é menos certo que o fez concebendo uma imagem bem distinta de filósofo. O filósofo da cidade ideal tem o aspecto de um jovem general bem mais preparado do que o “ingênuo” Sócrates histórico, que mais se parece a um profeta desarmado.

Como vimos, **nem todo guardião é filósofo, mas é necessário que todo filósofo tenha a formação matemática e ginástica do guardião.** Ou seja, de posse da **idéia de Bem**, o filósofo teria de descer à caverna para impor a **verdade e a justiça**. Embora, nenhuma criança seja obrigada a aprender matemática à medida que se desenvolve a sua formação maior será sua inteligibilidade da ordem piramidal da cidade, onde os que pensam governam. A razão tem de impor-se, mesmo com o uso da força. Pois, em sua volta à caverna, o sábio agora está prevenido e preparado.

Governar é coisa séria. O novo filósofo já não aceita paciente e ironicamente, como o Sócrates histórico, a gozação e a zombaria da plebe ignara, que pode levar até mesmo ao seu assassinato. Não mais se trata, portanto, de um velho lerdo e inútil, mas de alguém que não só é versado na dialética, mas capaz de impô-la com o treinamento da formação militar. **O filósofo une agora a razão e a espada.** O problema é que essa nova imagem do filósofo está em conflito com a ontologia que a originou. A dificuldade para descer está no engessamento da ontologia na imobilidade da idéia.

O obstáculo para a descida à caverna, portanto, não estaria, a rigor, na nova imagem do filósofo, mas na ontologia que a sustenta. Quais são os fundamentos ontológicos dessa imagem? Ora, aqui a imagem dinâmica do novo filósofo entra em conflito com o mundo das idéias fixas. Como conciliá-los? Como se pode, desde o mundo inteligível, tratar do mundo sensível? Como unir a razão suprasensível e a espada sensível? Qual a relação entre ciência e opinião? Como superar o estranhamento radical entre esses opostos?

Na **ontologia** de Platão, expressa na alegoria da caverna, um fosso enorme havia sido aberto entre esses dois âmbitos dos entes. Mesmo recorrendo a uma arquitetônica mais detalhada e complexa, **o dua-**



**lismo ontológico** entre ente e não-ente acentuara-se desmesuradamente. Ou seja, a ontologia platônica permanece todavia em dívida com a de Parmênides, onde um abismo separa ciência e opinião, ser e não-ser.

Heidegger afirma que “fora da caverna a sofia (sabedoria) se transforma em filosofia”, (HEIDEGGER, 2000, p. 196), isto é, a **filosofia é uma amizade dirigida às idéias. A filosofia tornou-se familiar ao mundo das idéias (HEIDEGGER, 2000, p.196). O mundo das idéias tornou-se a querência ou a terra natal da filosofia.**

Para Heidegger, ao sair da caverna o filósofo tornou-se livre, passou a transitar num âmbito livre. Mas, no fim do seu percurso, quem pode afirmar que sua adesão ou adequação ao mundo das idéias é um trânsito livre? Não é o mundo das idéias o lugar mais imóvel e fechado? Heidegger pretende dizer que a filosofia tornara-se “metafísica”, mas, para o próprio Platão, essa amizade também tornara-se suspeita. Pois que tipo de querência haveria na rigidez autosuficiente da idéia? Que querência seria essa onde já não se escutam as vozes do diálogo? Que querência é esta regida pela idéia que vê tudo, mas que não pode ser vista? Que lugar é esse onde a verdade não deixa espaço algum para a opinião? Que querência é essa onde tudo é obrigação e nada mais dádiva? Ao contrário do que dá a entender Heidegger, a Platão não passara despercebido que essa seria uma prisão perfeita. **O filósofo, que libertara-se das amarras do mundo sensível, tornou-se prisioneiro no mundo das idéias.**

Já na alegoria da caverna havia um duplo ofuscamento. A cegueira na escuridão e no olhar-se diretamente para o sol. A ignorância do mundo sensível e o não mais poder saber no mundo inteligível. Se quisesse pensar a idéia de Bem ter-se-ia de ir além dela, mas isso seria ir até o infinito. Mesmo assim, o conhecimento não-hipotético da idéia de Bem era provocador. No livro VI de *A República*, Platão considerou a possibilidade de “ir para além do ser”. Ou seja, mesmo que nessa obra a ontologia tenha alcançado o maior desenvolvimento, ele já desconfiava que uma doutrina rígida sobre o ente não estaria isenta dos graves problemas do dualismo ontológico. Ou seja, se a idéia de Bem não oferecesse maiores problemas, tampouco haveria motivos para continuar o debate filosófico. Mas, caso os houvesse, como saber disso sem o debate filosófico?

A acentuação do **dualismo ontológico** tendia a tornar o diálogo filosófico algo praticamente impossível, pois não há como voltar à caverna sem que a ciência pague um alto preço. Na caverna, as idéias se desvanecem e perdem o brilho.

Em *A República* e no diálogo *Fédon* escrito na mesma época, as exigências do ideal de pureza chegam a um ponto tal que, desde o inteligível, não há mais como dialogar ou escrever, pois os signos lingüísticos fazem parte do mundo sensível e, portanto, dependem dos olhos e dos ouvidos. Para libertar-se deles, a alma precisa ir além da linguagem. Para manter a pureza do mundo inteligível não resta à alma outro caminho senão o de recolher-se em si mesma. E, nessa sublimidade, manter-se num diálogo silencioso consigo mesma. A dialética, que começara no diálogo vivo, termina no silêncio. Mas, como os conceitos utilizados por Platão, ao fim e ao cabo, partiram do solo áspero da prática da linguagem, o castelo de pureza do Bem, não resistiu por muito tempo.

A rigidez da dialética - **a verdade como correção e adequação à idéia**: - não havia ainda silenciado por completo as vozes do diálogo. Lembremos que a alegoria da caverna é um relato feito por Sócrates a Glauco e, como tal, está vinculado ao cenário discursivo. As metáforas visuais que cristalizaram a “essência da verdade como correção e nitidez das idéias” surge de um fundo dialógico. As vozes do diálogo tendem a ser encobertas pela univocidade da dialética, mas esta não consegue aplacar por completo a errância da alma humana em seu trânsito entre o mundo das idéias e o mundo sensível.

A errância não é a mera negatividade de um erro, mas uma luta entre a tendência para luz e a tendência para as trevas. Essa errância, expressa pelo diálogo, perturba a dialética platônica. Se a dialética deu um passo importante ao direcionar o homem para fora da rudeza do mundo sensível, agora lhe é preciso libertá-lo das amarras do mundo supra-sensível.

A pirâmide da cidade ideal não era um bloco tão monolítico assim. E Platão, que já havia reconhecido indícios das suas fraturas ontológicas, volta a enfrentá-las na idade madura. A sua autocrítica, porém, não resultou de uma atividade solitária; certamente esses problemas foram debatidos com vivacidade na Academia e fora dela. E o filósofo ateniense teve de continuar buscando res-

postas. Um dos momentos mais marcantes da sua trajetória é o livro *O Sofista* no qual, com o “gigantesco confronto sobre o ser”, o filósofo coloca em questão o seu próprio pensamento. Nesse livro, ele reavalia a ontologia parmenídica, um dos pilares da sua filosofia, mas também a origem de muitos dos seus problemas.

**Tem-se aí um primoroso documento da dialética platônica às voltas consigo mesma. Essa exigência de pensar, inclusive contra si mesmo, mostra, como veremos, que, para o filósofo ateniense, aprender a morrer não é coisa fácil.**

### 3.3 O SOFISTA

*“... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ser’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, estamos perplexos e em aporia”. Sof. 244a*

Neste tópico trataremos de um diálogo da velhice de Platão. Ou seja, de uma época em que o filósofo longevo começou a discutir os fundamentos da sua ontologia expressa na doutrina das idéias. Mostraremos que não é possível combater o sofista a partir de uma separação absoluta entre o ser e o não-ser. Com isso, mostraremos também que, embora o filósofo não possa converter-se em sofista, não pode existir sem ser, de algum modo, sofístico. O filósofo, como o sofista, tem também que ser hábil na arte do discurso.

O diálogo *O Sofista* foi escrito numa época da vida de Platão em que se combinavam acirrados debates acadêmicos e desilusões políticas. ***Gigantescos combates sobre o ser, grandes desilusões sicilianas. Como realizar a idéia no mundo flutuante das opiniões? Como realizar a cidade ideal no mundo instável da vida política?*** Esta é a situação de Platão no começo da sua velhice. Longevidade, aliás, que lhe permitiu debater consigo mesmo, isto é, aperfeiçoar a sua ciência corrigindo suas aporias acentuadas pelo dualismo ontológico.

*Para saber mais sobre as desventuras políticas de Platão em Siracusa, veja a famosa carta escrita por este filósofo intitulada: “Sétima Carta”, in Diálogos; Trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1975, p.137-167. Eis uma síntese da doutrina filosófica de Platão.*

Esse diálogo faz parte de um grupo onde cruzam-se temas semelhantes, como *O Político e Parmênides*. Como está fora do nosso propósito uma exposição geral da obra de Platão, trataremos aqui dos momentos mais importantes dos seus combates ontoló-

gicos tais como são relatados em *O Sofista*. Já o seu nome chama a atenção, pois depois de haver mostrado o caminho das idéias e de haver-se afastado ao máximo da figura dos sofistas, Platão lhes dedica um diálogo. Isto é, a experiência em debater com esses homens não terminara. Ainda é preciso caçá-los.

O assunto desse diálogo, por um lado, não está muito mais distante das preocupações sofísticas, pois, na Academia, ainda reverbera o dito gorgiano de que o ser não existe, que se existisse não poderia ser conhecido e que, se fosse conhecido, não poderia ser comunicado. Por outro lado, o que mais calara fundo aí fora a afirmação de Parmênides de que o ser é e o não-ser não é.

Do ponto de vista platônico a questão é: **como caçar o sofista sem que a idéia se desvaneça em mera opinião? Como apanhar o sofista sem que o filósofo se torne parecido com ele? Mas como realizar a idéia sem que ela possa ser comunicada e, portanto, debatida?** A experiência da proximidade dos sofistas já se faz distante, mas não o que eles todavia representam. Ou seja, mesmo sem a presença viva e marcante de um Protágoras ou de um Górgias dos primeiros diálogos platônicos, a comunidade de sábios acadêmicos não dera o assunto por encerrado. E, como veremos, depois de terem sido preteridos com desprezo, agora os sofistas voltam com grande força e servem para que a filosofia se coloque ela própria em questão. Mas isso por que, em sua origem, esse assunto, não estava na sofística, mas nas **fraturas da ontologia** que, em grande parte, fora formulada como resposta a ela. E a base dessa ontologia radicalizada era parmenídica. E, neste diálogo, ela será novamente testada.

Os personagens desse diálogo são um **Sócrates** já bastante apagado, que cede a palavra a **Teeteto**, **Teodoro** e o “**estrangeiro de Eléia**”, isto é, um representante do pensamento de Parmênides e que, nas palavras de Teodoro, confirmadas por Sócrates, “é realmente um filósofo” e que, por isso mesmo, “se parece a um ser divino” (Sof 216 a). Por aí já se tem, mais uma vez, uma noção da relevância do pensamento parmenídico na obra do filósofo ateniense. Sua presença reservada impõe-se de tal modo que mesmo os acadêmicos tendem a apequenar-se diante dela. Simples e comedido, ele, segundo Sócrates se contrapõe “a nós que somos fracos pensadores”. Essa fina

ironia, porém, não é dirigida aos sofistas, mas aos filósofos, especialmente àqueles mais renomados entre todos, os eleatas.

No início do diálogo uma questão já logo se coloca, pois, vindo de Eléia, o estrangeiro se parece a muitos que também são considerados “divinos”. Isto é, se parece àqueles que, como os sofistas, “andam de cidade em cidade” e são considerados, pelo juízo ignorante da multidão, como também pertencendo ao gênero divino. Entre esses viajantes há aqueles que parecem nada valer e outros que parecem valer tudo; entre eles há realmente aqueles que são filósofos e que “observam da altura em que estão, a vida dos homens de nível inferior”. No entanto, no “mundo da caverna”, a sua figura tende a confundir-se com outras menos louváveis, como as figuras dos políticos e dos sofistas. **Como, então, indaga Sócrates, pode-se distinguir o filósofo das outras figuras? Como o sábio estrangeiro é chamado em Eléia, isto é, de que modo o tratam na sua própria cidade? Como, na cidade de um dos pais da filosofia, Parmênides, reconhece-se um filósofo? Como saber que trata-se de um filósofo e não de alguém que apenas se parece com ele? E mais ainda: como lá se distinguiria entre o filósofo, o político e o sofista? Ora, o que é “reconhecer” ou “distinguir” senão “definir”?**

Assim ao nomear-se alguém como sofista, político ou filósofo se está nomeando ou designando três gêneros distintos. E, embora isso seja aparentemente fácil de ser entendido, não é tão simples dar a definição de cada gênero. Mas enquanto isso não for feito não se poderá caçar sofista nenhum, e tanto ele como o político e o filósofo continuarão confundidos na generalidade vazia do “divino”. Depois de haver introduzido assunto, Sócrates passa a palavra ao jovem acadêmico Teeteto que dialogando como Estrangeiro de Eléia tenta, então, uma definição do sofista.

A “**caça ao sofista**” é, como veremos, uma tarefa difícil e penosa. Para isso, é preciso cercá-lo, o que deve ser feito aos poucos. Por isso, o método recorrido pelo Estrangeiro de Eléia é de avançar a partir dos exemplos mais simples para se chegar aos temas mais grandiosos. Por “**método**” deve-se entender esse andar à procura do mais verdadeiro. E nesse trajeto tem-se de recorrer aos modelos ou paradigmas mais fáceis de ser reconhecidos e incorporados à discussão.

Por exemplo, o pescador com anzol. Ora, pescar com anzol é uma arte que diz respeito mais a aquisição do que a produção. Isto é, a arte da produção é relacionada ao trabalho de fazer casas, móveis, enfim, utensílios. A arte da aquisição tem duas formas: a troca e a caça. A troca é, por exemplo, transações comerciais como trocar uma casa por um terreno, ou uma junta de bois por alguns escravos, transações comerciais de compra e venda, ou simplesmente a troca de presentes. A arte da pesca faz parte da arte da aquisição. A arte da aquisição, porém, está subdividida ainda em arte da captura e arte da caça. A arte da caça, por sua vez, envolve “tudo o que é feito às claras e com luta” (por exemplo, a caça de javalis e de escravos) e a arte que se faz com armadilhas que não envolve uma violência tão direta.

Nesse sentido, a pesca, empregando o anzol e a isca é uma arte que pertence à arte da caça. Com isso, o Estrangeiro “cercou o pescador”, ou seja, o definiu melhor, mostrando que a pesca com anzol é uma forma de caça. E esse é o procedimento que empregará para definir o sofista.

O exemplo do pescador não foi escolhido por acaso, ele já indica metodologicamente uma aproximação ao objeto de estudo: **o sofista**. Pois não há uma afinidade entre o pescador com anzol e o sofista? Não parecem ambos caçadores? O pescador com anzol diferencia-se da violência do pescador com arpões, do mesmo modo o sofista diferencia-se dos caçadores violentos, pois a sua arma é mais sutil e civilizada, **a persuasão**. A persuasão é a isca do sofista. Quem mordê-la ficará preso no anzol. Mas é uma isca cara, pois os sofistas só fisingam quem pode pagá-los. Sua caça é seleta. E temos assim uma primeira definição do sofista: **ele é um caçador interesseiro de jovens ricos**.

Empregando o mesmo método é preciso ir refinando a definição. É preciso ir avançando para aquilo que seria a verdade do sofista, ou seja, para a essência do sofista. Não seria essa a façanha que permitiria distingui-lo do filósofo e apanhá-lo? A partir da primeira definição, o Estrangeiro elabora uma segunda. Isto é, ele parte da distinção de duas formas de troca, uma é ato de apresentar e a outra é troca comercial.

A troca comercial é basicamente feita entre cidades e se chama “importação”. E se importa de tudo. Isto é, se importa coisas para o

corpo e para a alma. Alimentos corporais e espirituais. Trigo e azeite de oliva, bem como artigos para a alma que podem ser para seu divertimento, mas também para “estudos mais sérios”. Assim como há comerciantes que vendem diversão como teatros de fantoche e pantomima, há comerciantes que vendem por atacado as ciências. São como os vendedores de livros e enciclopédias. Uma parte dessas atividades de importação espiritual poder-se-ia chamar de “arte de exibição”. Ora, o que se vende? Pode-se vender conhecimentos de medicina, de agricultura, de tecelagem, mas há também os que vendem a virtude. E quem é especialista na venda por atacado da “ciência da virtude” senão o sofista? Portanto, a segunda definição do sofista é esta: **o sofista é um comerciante da virtude.**

A terceira e quarta definições estão diretamente ligadas à segunda, pois **a troca comercial da virtude pode ser feita diretamente pelo produtor ou por alguém que o imita, isto é, um sofista habilidoso** pode ele próprio produzir modos de vender a virtude enquanto que outros menos criativos teriam de comprar dos primeiros. Ou seja, o sofista seria como um pequeno comerciante. Assim como há pequenos comerciantes das mais diversas mercadorias espirituais, também há, entre eles, os pequenos negociantes da “ciência da virtude” e, entre estes, os de primeira e os de segunda-mão.

Para a quinta definição do sofista, o Estrangeiro de Eléia relembra que na arte da aquisição havia luta. E esta se divide em simples rivalidade e em combate explícito. O combate é feito corpo a corpo, recorrendo-se à força bruta; mas na rivalidade apenas opõem-se argumentos contra argumentos. Esse confronto entre argumentos leva o nome de “contestação”. E o “gênero de contestação” pode ser ainda dividido em contestação pública ou judiciária e em contestação privada ou contraditória. Ora, a contestação diz respeito aos contratos comerciais, patrimoniais, etc. E, portanto, envolve dinheiro. A contestação conduzida com arte se chama “erística”. Ela pouco tem a ver com as contestações privadas que, para ela, seriam apenas tagarelice. Quem domina a erística não pode perder tempo com tagarelices privadas. O domínio dessa “arte de disputar” a respeito de contratos e tendo em vista o dinheiro, fornece a quinta definição do sofista; nas palavras do Estrangeiro de Eléia: **“o gênero que recebe dinheiro, na arte da erística, da contradi-**



**ção, da contestação, do combate, da luta, da aquisição, é o que, segundo a presente definição, chamamos de sofista” (Sof 226a).**

As definições do sofista vieram num crescente. Está-se mais próximo de saber o que vem a ser um sofista, mas ainda não se chegou lá. Do exemplo do pescador com anzol já se abarcou um âmbito conceitual bem mais extenso que envolve a contestação, o combate, a luta por ganhar dinheiro, mas isso é, todavia insuficiente, pois afirmar que a essência do sofista é ganhar dinheiro ainda é filosoficamente irrelevante. Trata-se de saber o que lhe permite ganhar dinheiro vendendo a virtude. As definições anteriores foram necessárias, mas não suficientes. **Portanto, é preciso ir além das definições que associam o sofista à briga, à aquisição e à luta por ganhar dinheiro vendendo a virtude. É preciso definir o que lhe permite fazer isso.** Um passo a mais nesse objetivo é dado pela sexta definição.

Para a caça ao sofista emprega-se o método da divisão que avança por conjecturas ou hipóteses que recorrem a exemplos mais facilmente compreensíveis. A arte da divisão é também semelhante às tarefas domésticas de escolher, filtrar, debulhar, etc. Isto é, a arte de separar o trigo do joio, a azeitona do caroço, etc. Trata-se, portanto, de uma arte de purificação.

Ora, esse também é o procedimento que não só separa a alma das impurezas do corpo, mas separa a alma pura da impura. A alma boa daquela alma escravizada pelo mal. Como já se viu, **o mal é a ignorância. E não há outro modo de sair dela senão pela educação.** Ninguém é voluntariamente ignorante. Por isso, a educação é a saída.

A **educação**, porém, tem duas formas básicas de ser realizada: por **punição** ou por **refutação**. Ora, ninguém afasta a ignorância pela punição, mas pela refutação da ignorância e do mal. A refutação, portanto, é o ponto de partida para se chegar à pureza, à beleza e à verdadeira beatitude. **O que significa, porém, reconhecer isso?** Tanto os sofistas como os filósofos e os homens de ciência são versados nesse método. Se ele é tão importante, então há algo valioso na prática da sofística. Paradoxalmente, quando se chega à maior de todas as artes, a da refutação, com a qual se poderia efetivamente cercar o sofista, acaba-se reconhecendo que, por dominar essa arte, ele também tem um grande valor. Mesmo com algum receio, não há como negá-lo. Como no trecho de Sof 231a:

Estrangeiro – Pois bem! Que nome daremos aos que praticam esta arte? Pois eu tenho receio de chamá-los de sofistas.

Teeteto – Que receio?

Estrangeiro – De dar muita honra aos sofistas.

Desse modo, a arte da refutação, sem a qual, aliás, também não há filosofia, é um “gênero extremamente escorregadio”. As fronteiras entre o filósofo e o sofista tendem a desaparecer. E precisamente na arte de purificar pela refutação, base da educação, o sofista ajuda a “purificar as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências” (Sof 231e). Desse modo, o Estrangeiro de Eléia, o filósofo por excelência, vê-se levado a reconhecer “a sofística autêntica e verdadeiramente nobre” (Sof 231b). A sexta definição que deveria ser a cacetada final termina elogiando o sofista como um grande refutador e colaborador para o avanço das ciências.

Reconhecer o sofista como educador e refutador não seria uma confissão de fracasso do filósofo? Nada disso. Ao reconhecer, por refutação, o caráter nobre do sofista, o filósofo, mais uma vez, enobrece a sua própria caçada. Isto é, o sofista é aquele que, embora ganhe dinheiro dos jovens ricos, é também aquele capaz de, por vezes, não só colocar o filósofo em aporia, mas servir de filtro para o avanço das ciências. E o que o torna capaz disso é o domínio da arte da refutação. A sua ajuda na arte da educação está em formar bons discutidores em todos os âmbitos do conhecimento, já que “nenhum assunto lhes escapa” (Sof 232e).

Pode, porém, o sofista entender a base da sua atuação como refutador? Pode entender o que o torna um refutador tão eficaz? Ora, a essência do sofista não pode ser pensada pela sofística. A essência da sofística só pode ser alcançada desde a filosofia. Se o sofista é um nobre refutador, mais nobre ainda é a missão de refutá-lo. Há muitas armadilhas aí, pois diversas são as faces da arte da sofística. Por isso, é mister ir mais longe no esforço de apreensão da sua essência. Para isso, é preciso então insistir sobre aquilo que torna o sofista, ao falar brilhantemente sobre todos assuntos, um ser quase divino. Isto é, tem-se de insistir na pergunta: **“O que então dá à sofística esse poder tão prestigioso?”** (Sof 233a).

Ora, o que faz com que o sofista pareça alguém tão competente como um médico, um político ou um religioso? Todas as profissões têm algo da sofística, pois o que seria um médico se não pudesse convencer os seus pacientes a tomar tais medicamentos e a fazer tais tratamentos? O que seria do religioso que não fosse capaz de proclamar a sua fé? E do político que não soubesse convencer uma assembleia? Em tudo isso é versado o sofista. O que, porém, o faz passar por competente nos mais diversos assuntos e profissões? O que o faz passar por um grande conhecedor de medicina sem ser médico? Ou que se pareça a um estadista sem sê-lo? A um sacerdote piedoso, mas sem de fato ter fé alguma? Como os sofistas conseguem inculcar, principalmente nos jovens, um saber sobre todos os assuntos e por isso mesmo passam a ser vistos como os maiores sábios do mundo?

Qual é, então, a especialidade do sofista que o torna capaz dessas proezas? Ora, o sofista domina a arte das aparências, mas não a da coisa mesma. Domina a arte do que se parece ao real, mas não a realidade mesma. Portanto, não tratando da realidade mesma, ele é especialista nas artes que produzem ilusões, ou melhor, na “arte mimética”. Ora, essa arte tem subdivisões, pois “mímese” quer dizer imitação da realidade. E tal imitação pode ser a cópia, que apenas tenta retratar ou pintar a realidade, mantendo-se o mais fiel possível a ela, e ainda a arte que vai além da cópia tentando, para impressionar, distorcer ainda mais a realidade, ampliando a impressão de perspectiva, carregando nas cores, alterando o sentido cômico ou grotesco, etc.

Esta arte que simula uma cópia, que é uma cópia distorcida de uma cópia, chama-se a **arte do simulacro**. Ora, tais artes que não são atividades sérias, pois não tratam da realidade mesma, são as artes que melhor definem o sofista.

Sua atividade principal não é o desenho ou a pintura, mas a de produzir simulacros de discursos, isto é, de ter um tal domínio da arte de falar que é capaz de, como numa seção de magia, encantar os ouvidos mais jovens, de “apresentar ficções verbais, dando-lhes assim a ilusão de ser verdadeiro tudo o que ouvem e de que, quem assim lhes fala, conhece tudo melhor que ninguém” (Sof 234c).

Tendo-se, portanto, entendido o sofista como um prestidigitador do discurso, como o criador de simulacros capaz de encantar e seduzir seus ouvintes, não se terá então encerrado a sua caça? Nada disso, reconhece o Estrangeiro, pois essa definição do sofista torna a sua caça ainda mais problemática e a tal ponto que “não se vê, claramente, uma solução, pois esse homem é verdadeiramente um assombro e é muito difícil apanhá-lo completamente, pois ainda desta vez, lá está ele, belo e bem refugiado, em uma forma cujo mistério é indecifrável” (Sof 236d). Que forma é essa misteriosa e indecifrável? **É a arte do simulacro.** E o que tornou tudo mais difícil e assombroso? Nas palavras do Estrangeiro: “Que modo encontrar na realidade para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição?” (Sof 236e). Em outras palavras, se o sofista domina a arte do simulacro e este é falso em comparação com a realidade, como é possível afirmar que **“o falso é real”**? Como é possível afirmar, sem contradição, o que é falso? Ora, falar do simulacro e da cópia só seria possível se essa fala mesma não for um simulacro. Se ela o é, então não se poderia falar, mas se não o é, como poderia ela tratar daquilo que não passa de um simulacro? Enfim, como dizer o que não é, sem, de algum modo, comprometer-se com ele?

Torna-se visível que o problema da caça ao sofista é, efetivamente, uma caçada que o filósofo faz a si mesmo, pois o problema da essência do sofista é um problema ontológico. Isto é, para poder dar conta desse problema o filósofo tem de tematizar as suas certezas e dogmas. Entende-se, então, por que sequer há sofistas nessa discussão. A essência do sofista só pode ser enfrentada por filósofos, pois só eles poderão arriscar-se a tratar do problema do erro, do falso e, portanto, do não-ser. Postos nestes termos, a caça ao sofista tornou-se muito mais difícil. Para o representante do pensamento eleata, é preciso ter coragem para avançar no rumo que tomou o debate, pois “é preciso supor ou conjeturar o não-ser como ser, pois nada de falso seria possível sem esta condição” (Sof 237a).

Afirmar que não se pode afirmar que algo é falso sem que, de algum modo, o não-ser seja ser é chocante para o Estrangeiro por

que vai de encontro ao mestre Parmênides que cantara em prosa e em verso: **“Jamais obrigará os não-seres a ser. Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação”**. Essa sentença, porém, é o que torna impossível caçar o sofista. Ora, tentar dizer o não-ser seria nada dizer; ocorre que já se disse que o sofista é um artista do simulacro. “Se não se encontrar um modo de tratar do falso e do não-ser, então ter-se-ia que confessar a derrota, pois da maneira mais astuciosa do mundo, o sofista escondeu-se num refúgio inextrincável” (Sof 239c).

Teeteto é ainda muito jovem e não teve a experiência de convívio com os sofistas. O Estrangeiro de Eléia lembra que eles estavam num impasse que seria um prato feito para o sofista que não perderia a oportunidade de voltar contra seus interlocutores filósofos as suas próprias armas, pois não o haviam chamado de mestre da imagética e do simulacro? Pois bem, indagaria o espectralhã, o que vocês entendem por imagem?

Todas as respostas possíveis teriam de recorrer às imagens que, ao fim e ao cabo, são cópias da realidade. São figuras que se assemelham aos objetos reais. **A imagem não é o objeto real, mas tampouco dela se afirma que não existe**. Em suma, o sofista obrigará o filósofo a reconhecer um **“não-ser irreal”**, ou seja, algo que não é ser, mas tampouco não é puro não-ser. E assim, bastante a contragosto, o sofista fê-los engolir algumas conclusões bem amargas **“que, de algum modo, o não-ser é”** (Sof. 240c) e de que se tem de “conceber os não-seres como sendo de algum modo; e isso é o que se impõe se se quer que o erro, por menor que seja, seja possível” (Sof 240e). Portanto, o sofista imaginário deu um rumo inesperado à investigação. Agora, se se quiser continuar a caçada desse astuto criador de simulacros é preciso, ao Estrangeiro de Eléia, avançar com audácia, nem que para isso ele tenha de tornar-se um “parricida”.

### 3.3.1 PARRICÍDIO: A REALIDADE DO NÃO-SER

A caçada ao sofista parecia ir a contento, mas precisamente quando se tentou mostrá-lo como simulador e criador de imagens fictícias a dificuldade cresceu a tal ponto que os filósofos passaram à defensiva, pois aquilo que parecia simples agora os leva a contestar precisamente a tese central de seu pai espiritual, Parmênides.

Ora, contestar a tese seria o equivalente a cometer um **parricídio**, a assassinar o próprio pai, um crime hediondo e terrível no mundo grego. O preço de um fracasso na caça ao sofista colocaria em apuros e descrédito a própria filosofia. Será que isso explica o cenário acadêmico em que se passa o diálogo? Teeteto, como sabemos, nunca vira um sofista. E, entre os debatedores, era um fato bastante familiar que o velho Parmênides há muito tornara-se um mito. Mas, fosse como fosse, antes dos mitos está a verdade. Era preciso dar um passo a mais e diminuir o abismo ontológico permenídico estabelecendo uma ponte entre o ser e o não-ser que permitisse continuar caçando o sofista, isto é, era preciso **“demonstrar, pela força dos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é”** (Sof 241d). Sem, portanto, ter a coragem para levar a cabo esse “parricídio” não se poderia falar, sem contradição, de discurso falsos, imagens, opiniões e simulacros.

O Estrangeiro de Eléia começa, então, a expor os motivos do seu “crime”. Ele não só vem de longe geograficamente, mas também no convívio com a história da filosofia. Ele sabe das contendas sobre o ser. Assunto muitas vezes relatado em fábulas e nas misturas com narrativas de deuses e confusões doutrinárias, que resultaram da falta de análises mais cuidadosas. Foi assim que procederam muitos desses pensadores que do alto da sua “glória e autoridade”, sem aceitar o debate crítico, defendiam a unidade entre o uno e o múltiplo, a mistura do quente e do frio, enfim, levando às almas a uma grande confusão.

Ora, o que é a mistura e a confusão senão não-ser? Era fácil designar a falta de harmonia e clareza como não-ser. O Estrangeiro de Eléia faz uma confidência: **“Quanto a mim, quando jovem, eu acreditava, todas as vezes que se falava deste objeto que ora nos põe em dificuldade, o não-ser, compreendê-lo exatamente. E agora, tu vês que dificuldades ainda encontramos a seu respeito”** (Sof 243b). Ou seja, a afirmação de Parmênides que tanto o tranqüilizara na juventude tornou-se agora um problema. Ao retomar o problema do ser, a alma volta ao estado de confusão semelhante àqueles que misturavam tudo.

Como, porém, responder a eles? Ora, o que dizem eles basicamente? Eles afirmam: “O todo é quente e frio”. Esse par **“quente” e “frio”** está unido pela cópula **“é”**. O que quer dizer, então, esse **“é”**? Representa ele uma terceira entidade sem a qual não é possível fazer a afirmação da unidade dos pares? Sem ele não seria possível afirmar a unidade do par, pois não é ele que faz com que o par **“seja”**? Isto é: **“Seria, pois o par, que pretendeis chamar de ser?”** (Sof 243e). Ou melhor ainda, nesse caso, **“dois é um”**.

A dificuldade desse assunto reside em dizer o que se entende com o vocábulo **“ser”**. Lida-se familiarmente com ele, mas ao encará-lo de frente ele torna-se a coisa mais estranha e leva a grandes dificuldades. No entanto, ao dar unidade ao par na expressão **“O todo é quente e frio”**, ele foi importante na rejeição daqueles doutrinários da pluralidade e da mistura dos seres, embora aquilo que garanta tal unidade – o **“é”** ou o **“ser”** – continue sendo um mistério. Nessa expressão, aliás, esta também a deixa para que o Estrangeiro de Eléia avance para a questão seguinte: **“O todo é mais que um?”**. A resposta de Teeteto é obviamente sim. Ou seja, ao contrário dos que afirmavam a mistura entre entes distintos, como o quente e o frio, estes agora defendem a doutrina da unidade dos seres. Para este, o **“todo é uno”**. Essa é, aliás, a concepção de Parmênides. O uno é totalmente cheio de si, pois não há fissuras no ser. Como afirma no seu poema **“a esfera bem redonda, em todas as suas partes, do centro, igualmente distante, em todos os sentidos, pois é impossível que de um lado, seja maior ou menor do que do outro”**.

Mas, como diz o poema, não é possível conceber tal unidade senão como aquilo que se sobrepõe ao conjunto das suas partes. Parmênides defende que essa unidade é completa. No entanto, a afirmação que **“o todo é uno”** só pode ser feita pela cópula do **“é”**, ou seja, pelo **“ser”**. Isto é, seria o **“ser”** a ligação entre o sujeito e o predicado, o Todo e o Uno. **“Mas, posto assim, ter-se-ia um impasse, pois então o ser não é o Todo, em virtude da unidade que recebeu do Uno; e se o Todo absoluto existisse apenas em si mesmo, segue-se que o ser falta a si mesmo”** (Sof 245c). Isto é, haveria um espaço ou um hiato entre o ser e o todo. Mas, por esse raciocínio,



reconhece o Estrangeiro de Eléia, “o ser privado de si mesmo, não seria ser”. É o que se chega a partir da afirmação “O todo é mais que um”. Ela acaba levando, portanto, a colocar o ser de um lado e o todo, de outro. Um ser que falta a si mesmo é ainda um ser submetido à geração e à corrupção e, portanto, ao não-ser.

Ora, todo o ser que veio a ser, o fez na forma do todo e, portanto, apenas este é mesmo real. Postos nestes termos, no todo estaria ainda a unidade daquilo que veio-a-ser. O parricida não pode eliminar isso, pois seu crime deve-se basicamente a tentativa de abrir fissuras no ser monolítico. E, pelas dificuldades em que se meteu, tudo indica que não perpetrou um crime perfeito.

Desse modo, tanto do ponto de vista dos que defendem a pluralidade e a mistura dos seres, como dos que, contrariamente, defendem sua unidade, não se consegue dar conta do problema da definição do ser. **Tentar defini-lo como par ou como unidade é meter-se em intermináveis dificuldades.**

Pode-se entrever, nas palavras do Estrangeiro de Eléia, que “as dúvidas que surgem em cada solução são cada vez maiores e mais inquietantes” (Sof 245e). Ou seja, as dúvidas originam-se da suspeita de que o argumento contra a tese de Parmênides deixa muito a desejar, pois, se é fácil aceitar a identidade entre o ser e o uno, é bem mais difícil ser convencido que o todo e o ser são distintos. E mais ainda: é difícil lidar com a afirmação de que qualquer geração ocorre sob a forma do todo. Afinal, para Parmênides, o ser, o uno e o todo são o mesmo. O que se pode reconhecer aqui é que não há como enfrentar o problema do ser sem meter-se em confusão e aporias.

A maior inquietação entre os debatedores surgiu não só do reconhecimento de que não é fácil dizer o que é o não-ser, como também dizer o que é o ser. No entanto, essa dupla dificuldade tem de ser enfrentada sob pena do triunfo definitivo dos mestres da imitação, os sofistas. Sua caça permitiu aos filósofos tentar sacudir o mundo duro e implacável do ser parmenídico. Assim o problema do sofista envolve uma disputa filosófica do mais alto nível. Nessa disputa tem-se de destacar que o avanço “por hipótese” não só tornou-se ainda mais difícil, como frequentemente desembocou em contra-

sensos. Nesse confronto de gigantes, já conhecemos algumas das soluções platônicas, como a disputa entre os “amigos das formas” e os materialistas, isto é, aqueles tipos “intratáveis” que afirmam que só existe o corpo e a matéria. E é óbvio que Platão, frente a eles, jamais abrirá mão do princípio da imaterialidade da alma. Os “amigos das formas” são ferrenhos inimigos dos “amigos da matéria”.

O debate torna-se mais sutil entre os que defendem a tese da imobilidade do ser e os que aceitam a do movimento. Ora, só há movimento quando há ser, mas o repouso seria carência de ser? Um ser em repouso também é ser. O ser, portanto, é repouso e movimento? Isso é um absurdo. Será, então, o ser uma terceira entidade separada do repouso e do movimento? Para Teeteto, porém, isso “é a coisa mais impossível entre todas” (Sof 250d). Pois, se existe uma terceira entidade separada daquelas, não haverá uma outra terceira entidade separada desta separação? E uma outra separada desta última, e assim indefinidamente? Ora, o regresso ou o progresso ao infinito é, para Platão, uma péssima definição. **De qualquer modo, mais uma vez, anda-se aqui às voltas com a dificuldade de definir o ser sem cair em contra-sensos.**

O entendimento desses contrasensos, porém, só é possível por que, mesmo sem saber explicitamente, está-se empregando, com alguma destreza, a única ciência capaz de esclarecê-los, isto é, a **dialética**; nas palavras do Estrangeiro de Eléia: “não estaremos, sem o sabermos, dirigindo-nos, para a ciência dos homens livres e correndo o risco, nós que procuramos o sofista, de haver, antes de encontrá-lo, descoberto o filósofo?” (Sof 253c).

Como já salientamos, o problema do sofista é um problema que pressupõe o autoesclarecimento do filósofo que, se quiser caçar aquele espertalhão, terá de manejar uma ciência que tenha o seu discurso orientado para, com exatidão, aproximar os gêneros afins e distinguir os incompatíveis. A dialética é a ciência que permite “dividir os gêneros”. Ora, há muitos gêneros, animados e inanimados, racionais e irracionais, humanos e animais, etc. Mas, qual é o gênero dos gêneros, a forma das formas? Essa pergunta é assunto do filósofo, nas palavras do Estrangeiro: “é à forma do ser que se dirigem perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor dessa região que ele não é, também, de todo fácil de ver. Pois os

olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas” (Sof 254a).

Embora o sofista fosse reconhecido como aquele que, de algum modo, prepara o caminho para as ciências, a idéia do filósofo exposta acima se contrapõe a dele. E ajuda a seguir ao seu encaicho.

A arte da dialética, portanto, permite tratar dos gêneros supremos. Mas mesmo aí há gêneros que têm relação de comunidade e de exterioridade. Ora, assim como o homem e o cavalo participam do gênero animal. O homem participa do gênero racional e o cavalo do irracional. Obviamente que ser e não-ser não participam do mesmo gênero, mas qual a relação entre eles? Pois, pelo jeito, o não-ser só pode ser tratado a partir do ser. Mas, é preciso insistir na pergunta: qual é então a relação entre eles?

Para responder a essa questão, o Estrangeiro volta às relações entre o ser, o movimento e o repouso. Segundo ele, a esses três gêneros ou formas dever-se-ia considerar mais dois, pois cada um deles é, para si, “o mesmo”, mas para os outros “o outro”. Assim, a forma do movimento é totalmente outra que não a forma do repouso. O movimento é o mesmo por que participa da forma do “mesmo”, mas também é o “não-mesmo” à medida que participa da forma “outro”. O movimento, portanto, está em repouso na forma do “mesmo”. Desse modo, “o movimento é outro que não o ser” (Sof 256d). Ou seja, tudo o que há é ser, mas o movimento participa do ser sem ser o ser mesmo. Faz parte da forma do ser, mas não coincide totalmente com ele. Isto é, aquilo que não coincide totalmente com o ser é o não-ser.

O movimento é não-ser ainda que participe da forma do ser. Ora, o que serve para o movimento serve também para todos os outros gêneros. Não se poderia falar desses outros gêneros se não houvesse diferença entre eles, a diferença entre uma forma e uma não-tal-forma. O que se quer dizer com isso senão que o não-ser não é um puro nada ou um puro vazio de ser? O **parricídio** é isto: há alguma realidade no não-ser. Nas palavras do Estrangeiro de Eléia: “Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente do movimento, mas em toda série de gêneros; pois na verdade, em

todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres” (Sof 256e).

É importante, porém, entender-se que a relação se dá entre o ser e o não-ser. Isto é, a relação é estabelecida principalmente a partir do ser. O Estrangeiro de Eléia afirma algo que será retomado por Aristóteles: “o ser é outro que não o resto dos gêneros”. Toda a ciência é ciência de um gênero, mas o ser não é um gênero. Tal como a idéia de Bem, o ser não pode ser enquadrado por uma forma que lhe seja superior. Assim quantas forem as formas ou os gêneros que não o ser mesmo, tantas serão os modos do não-ser. Nada é mais próximo ao ser do que o não-ser, mas tal proximidade jamais poderá abolir sua radical diferença.

E disso depreende-se algo ainda mais importante: o não-ser não é contrário ao ser, pois isso o colocaria no mesmo nível do ser, o que faria com que o mal fosse do mesmo nível que o bem. Ou seja, o que se está esclarecendo é que “o não-ser é outra coisa qualquer que não o ser”. O não-ser é apenas “diferente”, mas não algo que pudesse equivaler-se ao ser para contraditá-lo. E que não-ser é este que é apenas diferente do ser senão precisamente aquele “não-ser” que se precisava para continuar caçando o sofista?

Para continuar a caçada, foi preciso cometer parricídio, pois o próprio Estrangeiro de Eléia, isto é, Platão, reconhece que “há muito deu adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se ele é ou não, se é racional ou totalmente irracional”... Ao contrário, agora o filósofo aceita que “o outro, participando do ser, é, por essa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser” (Sof 259a). E, com esse passo, pretende o filósofo estar mais habilitado para apanhar o sofista ou, como veremos, apanhar dele.

O parricídio de um mito da filosofia como Parmênides mostrou que ao entrar na arena com um sofista o filósofo corre o risco de levar uma surra. E de predador virar uma presa. Mas, como não

há nenhum grande sofista na discussão, o filósofo sente-se livre para continuar sua caçada ao espertalhão que o levou a cometer um crime hediondo.

### 3.3.2 CERCANDO O SOFISTA

Aonde e como pode-se agarrar o sofista? Qual é o meio preferido pelo sofista para mostrar suas habilidades ilusionistas? Ora, o sofista não é escultor, pintor ou retratista. Ele é um mestre na arte do discurso. É com o discurso que ele afasta preferencialmente os jovens da verdade das coisas e com palavras mágicas, com ficções verbais, ele produz a ilusão do verdadeiro. Assim, se se quiser cercá-lo é mister apanhá-lo pelo discurso.

O Estrangeiro de Eléia, porém, chama a atenção para a tendência para a dispersão e por separar tudo de tudo, “ofendendo as musas e a filosofia”. Ora, com isso, ao isolar-se o discurso perder-se-ia de vista que é precisamente pela combinação das formas que ele existe. Ou seja, sem o discurso literalmente não se poderia discurrir sobre nada. O discurso, portanto, tem seu lugar entre os gêneros do ser. E **“privar-nos disso, com efeito, seria, desde logo – perda suprema – privar-nos da filosofia”** (Sof 260a). Mas cabe ao filósofo, se quiser cercar o sofista, mostrar que o não-ser também pertence ao discurso, isto é, mostrar que também a opinião (doxa) pertence ao discurso, pois se não fosse assim e tudo fosse verdadeiro então não se poderia cercar o sofista naquilo que lhe é mais próprio: **a arte de simular pelo discurso.**

É preciso, portanto, mostrar que a opinião e o discurso falsos são possíveis. Pois, onde há falsidade há engano e, portanto, trânsito de cópias, imagens e simulacros. Ora, foi precisamente aí que se refugiou o sofista negando a existência da falsidade e provocando o filósofo lembrando-o do que estabelece a doutrina parmenídica, isto é, de que não se pode nem conceber nem comunicar o não-ser, pois, o não-ser não tem relação alguma com o ser. Esse é, em última instância, o refúgio gorgiano do sofista que agora vira as armas do filósofo contra ele e o desafia a mostrar que o não ser ou a imitação existem e podem ser comunicados, caso contrário não se teria, pelo discurso, como objetá-lo e desmascará-lo.

O Estrageiro de Eléia faz então uma preleção sobre o que entende por discurso. Que ele é composto basicamente de nome e verbo, que o nome indica o sujeito e o verbo a ação. E que um enunciado só tem sentido se essas duas partes estão bem combinadas. Que, por exemplo, o enunciado “Teeteto está sentado”, é verdadeiro; e que “Teeteto voa”, é falso. Portanto, uma unidade mínima de discurso, o enunciado, já pode mostrar que o discurso falso diz outra coisa que aquela que é e, portanto, diz aquilo que não é. Ou seja, **no discurso discrimina-se o que é falso do que é verdadeiro.**

Para o Estrangeiro de Eléia, diga-se Platão, há uma hierarquia no discurso. Ora, discursar é falar, mas há um conhecimento que só a alma tem acesso. Trata-se, nesse caso, do pensamento. O pensamento é algo sublime que não tem contato algum com os sentidos, por isso o pensar é muitas vezes entendido como um discurso silencioso da alma consigo mesma. Nele, não há opinião. Diferente, porém, é o discurso sensível em que se combinam a imaginação e a sensação. Muitas dessas imagens são distorções e falsidades. É daí que surge o poder da imaginação em produzir cópias e simulacros. Essa é a arte mimética que, basicamente, produz imagens e não a própria realidade.

Um carpinteiro, por exemplo, produz uma cadeira, mas o artista mimético pinta a cadeira, fazendo uma cópia dela. Mas a partir de onde o carpinteiro produz a cadeira, senão da idéia de cadeira? Quem cria a idéia é Deus, quem cria a cadeira e sua cópia é o homem. Portanto, há dois modos de produção, um divino, outro humano. **Tudo o que é real, isto é, a idéia, provém ou é criada por Deus, mas o que produz o homem é uma cópia daquilo que foi criado por Deus.** Sem que Deus tivesse criado a própria coisa tampouco haveria a imagem da coisa; por isso, pode-se dizer que Deus criou a coisa mesma e tornou possível para o homem criar a sua imagem.

A criação de imagens, por conseguinte, é domínio humano e baseia-se na cópia das coisas reais. Copiar é imitar. Entre os imitadores, porém, há os que sabem e os que não sabem. Os imitadores que sabem apoiam-se na ciência (mimética sábia) e os que não sabem apoiam-se na opinião (doxomimética). Ora, a este tipo de imitação pertence o discurso do sofista. As habilidades discursivas do sofista, porém, o afastam do simples imitador. Ele é um “imitador irônico”, ou seja, alguém que se parece com Sócrates.

A habilidade em dominar a arte da ironia torna o sofista um exímio imitador dos homens divinos, inclusive do mais sábio dos homens. Ele reúne e encanta as multidões por que tem a pinta de sábio. Quanto talento discursivo para, com o domínio das opiniões e dos simulacros, criar a ilusão da verdade! Quanta habilidade tem este malandro que, ao manipular a arte humana da mera imitação, chega a parecer-se com os seres divinos! Quanto talento deve ter esse homem que, sem saber nada, faz-se passar por sábio! Esse é, para o Estrangeiro de Eléia, o verdadeiro sofista.

Cercou-se, por fim, o sofista; mas ter-se-á acabado com ele? Difícilmente. E o próprio Estrangeiro de Eléia o reconhece explicitamente, pois cada problema enfrentado na caça ao sofista cria novos problemas e “parece que jamais veremos o fim” (Sof 261a). A dificuldade da caça ao sofista, mais uma vez, está no novo patamar da ontologia platônica, pois para que pudesse ser dada a cacetada final no sofista seria preciso ter uma ciência ainda mais rigorosa do ser. Ora, uma ciência é sempre ciência de um gênero determinado, mas, como vimos, o ser não se adequa a nenhum gênero.

Na linguagem da alegoria da caverna, o Bem permite a visão de tudo, mas com a condição de que ele próprio não possa ser visto. Olhar para o sol causa a maior escuridão. Mas como pode ser desconhecido aquilo que permite conhecer? A caça ao sofista, como mostramos, tornou-se a caça ao filósofo, isto é, **a identidade do filósofo passa pelo reconhecimento da identidade do seu outro**. Não é possível situar-se na essência afastando completamente a aparência. Caminho de mão dupla, pois então não é possível desmascarar o sofista sem também desmascarar a pretensa sabedoria do filósofo.

O mais antidemocrático dos filósofos deparou-se com problemas ontológicos de tal ordem que teve de reconhecer que seria impossível liquidar com o sofista sem abalar suas próprias convicções filosóficas. Ironicamente, ele não pode eliminar aquele que o imita sem se destruir a si próprio. Pois, se não quiser viver num mundo à parte, místico, mergulhado num discurso silencioso consigo mesmo, então ele próprio, se quiser chamar a atenção e ser compreendido, terá de apelar para as habilidades sofísticas.

A luta da dialética platônica pela consumação final da filosofia nunca se completa. **A dialética surge do diálogo**. É impossível



acabar com o sofista simplesmente por que não se pode monitorar todo o fluxo do discurso. Se a dialética não pode se impor como a ciência unívoca do ser é por que resta um âmbito do discurso nunca totalmente preenchido e esse âmbito livre é constituído pelas vozes do diálogo. A ânsia de conclusão da dialética é mantida em suspenso pela vitalidade do diálogo. Uma pergunta logo se impõe: o que seria um diálogo que não levasse a lugar nenhum? Ora, essa pergunta pode ser contrabalançada por outra: o que seria uma ciência que levasse ao fim do diálogo? Nessa ambigüidade situa-se a ontologia de Platão. O conflito entre essas duas tendências, porém, passa a ser entendido a partir de um outro lugar que provisoriamente chamamos de “gramática da faticidade”, mas que está fora de nosso propósito desenvolver aqui.

O tom encantacional de todo o discurso sobre aquilo que é a vocação da filosofia guarda todavia as marcas da sofística e, por isso mesmo, filósofo e sofista, não são personalidades totalmente separadas; pois sem a habilidade sofística para encantar pelo discurso como poderia o filósofo realizar a sua própria vocação, isto é, como poderia tratar daquilo a que é publicamente chamado a questionar e a discutir? O filósofo e o sofista não são iguais, mas não podem ser separados. Pode o sofista viver sem o filósofo? É bem possível. Mas é impossível, sem suicídio, o filósofo viver sem o sofista. Que quer dizer isso senão que a filosofia nunca poderá deixar de colocar-se em questão? Como mostramos, a caça ao sofista tornou-se caça ao filósofo. Nesse sentido, filosofia e sofística são como as duas faces de uma mesma moeda e a sua contenda continuará em suspenso na abertura e no inacabamento do diálogo.

E assim termina nosso breve comentário sobre O Sofista, obra composta por Platão na entrada da velhice. Ele certamente expressa um dos momentos decisivos da discussão filosófica na Academia que, por essa época, era freqüentada pelo jovem Aristóteles de Estagira (384-322a.C.). E, pelo que sabemos, ele lá ficou estudando por quase vinte anos. Se a filosofia aristotélica já parte de uma crítica ao núcleo central da teoria platônica das idéias é por que o mais brilhante dos alunos de Platão acompanhara e participara dos debates em que o filósofo ateniense repensara a sua doutrina.

E, como veremos a seguir, não é por acaso que o ponto de partida da ontologia de Aristóteles está resumido na sentença: “o ser se diz de vários modos” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) (Met Γ 2 1003a).

## LEITURA RECOMENDADA

CHATELET, F. A filosofia pagã. In:\_\_\_\_\_. *História da Filosofia I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990.

## REFLITA SOBRE:

- Quais são as dificuldades para dar uma definição clara de “virtude”?
- Porque, no diálogo Mênon, perguntar pela virtude, é mais importante do que ensiná-la?
- O que é “recordação” e qual sua importância para o pensamento de Platão?
- O que entende Platão por “opinião verdadeira”?
- Porque, para Platão, a verdade é luz e a falsidade escuridão?
- Qual é a importância da matemática para Platão?
- O que ele entende por “idéia”? Porque tudo o que existe e se conhece depende da “idéia”?
- Qual a diferença entre ciência e opinião?
- Qual é a imagem do filósofo no mito da caverna?
- Porque a ontologia de Platão pode ser considerada antidemocrática?
- Porque é tão importante caçar o sofista?
- O que você entende pelo “parricídio” do Estrangeiro de Eléia?
- Qual é a arte que domina o sofista?

- Porque elogia-se o sofista?
- Porque é tão difícil caçar o sofista?
- Qual a relação entre o filósofo e o sofista?