UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA

Platão, o Bem, e a fragilidade da jangada humana
– um estudo sobre o símile do Sol da *República*-

(versão corrigida após Defesa)

v. 1

SÃO PAULO
2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Platão, o Bem, e a fragilidade da jangada humana
- um estudo sobre o símile do Sol da *República*-

André Luiz Braga da Silva

Tese apresentada no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de doutor em Filosofia (versão corrigida após Defesa).

De acordo.

Orientador: Prof. Roberto Bolzani Filho

v. 1

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Sp

SILVA, ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA
Platão, o Bem, e a fragilidade da jangada humana: - um estudo sobre o símile do Sol da República / ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA SILVA ; orientador ROBERTO BOLZANI FILHO. - São Paulo, 2017.
345 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Platão. 2. República. 3. Bem. 4. Sol. 5. Ideia. I. BOLZANI FILHO, ROBERTO, orient. II. Título.

a Yasmin

– δεσμοὶ μὲν τρὶς τόσσοι ἀπείρονες ἀμφὶς ἔχοιεν,
ὑμεῖς δ᾽ εἰσορόῳτε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι,
αὐτὰρ ἐγὼν εὕδοιμι παρὰ χρυσέῃ Ἰασμῇ.

Talvez. Talvez até mais do que isso. Eu pelo menos ainda não sei, mas, para onde o lógos, *como um vento soprando, nos carregar, é para onde devemos ir [...]*
[...] pois belo é o risco [...]
Platão

RESUMO

A tese é uma análise interpretativa do trecho conhecido como “símile do Sol” na obra *República* de Platão (508b-509b). Esta análise tem por base dois vieses: i) aquele das questões de relação entre autor e seus personagens, e das questões da relação dos personagens com o próprio drama vigente no diálogo; e ii) aquele das questões relativas à argumentação metafísica apresentada nesta parte do debate, seja quanto aos seus conteúdos, seja quanto aos métodos nela empregados. Estas duas perspectivas de abordagem do símile são atravessadas tendo como fio condutor da exegese o elemento dramático que o próprio autor Platão fez questão que se seguisse à exposição de Sócrates da analogia solar: a reação do personagem Glauco, sobretudo a seguinte passagem: “E Glauco muito humorosamente falou: Ah, Apolo, mas que exagero extraordinário!” (*República* VI 509c1-2). O símile do Sol assim é analisado segundo os seus possíveis aspectos de autoria, drama, comicidade e religiosidade, de um lado, e, do outro, segundo os aspectos de sua relação com alguns pontos filosóficos apresentados pelo próprio personagem Sócrates platônico no diálogo e alhures, como a assim chamada Teoria das Ideias, o chamado “caminho mais longo”, e alguns aludidos métodos de investigação. A partir disso, o presente estudo pretende discutir com, e lançar dúvidas sobre, algumas posições que a tradição da filosofia ocidental construiu nos séculos XX e XXI a respeito da Ideia de Bem dentro do texto da *República*.

Palavras-chave: Platão; República; Bem; Sol; Ideia.

ABSTRACT

This thesis is an interpretative analysis of the analogy known as “simile of the Sun” in Plato's *Republic*(508b-509b). The analysis is based on two perspectives: i) that of issues about relationship between author and his characters, and about relationship between the characters and own living drama in the dialogue; and ii) that of issues related to metaphysical argumentation presented in this part of work, whether about its contents or about its methods. In both these approach perspectives of the simile the exegesis' leitmotiv is the dramatic element that author Plato himself decided put after Socrates' exposition of analogy of sun: the reaction of character Glaucon, mainly this passage: “And Glaucon very comically said: Oh, Apollo, what an extraordinary exaggeration!” (*Republic*VI 509c1-2). Therefore simile of Sun is analyzed according to its possible features of authorship, drama, comicality and religiosity, on one hand, and, on the other, according to its features about relationship between it and some points made by character Socrates himself in the dialogue and elsewhere, as so called Theory of Ideas, so called “longer way”, and some alluded to methods of inquiry. With these bases, this study intends discuss with, and cast doubts on, some positions developed at XX and XXI centuries by Western Philosophy tradition about Idea of Good within *Republic*'s text.

Keywords: Plato, Republic, Good, Sun, Idea

AGRADECIMENTOS

Gostaria de reconhecer as várias contribuições, de muitos tipos diferentes, que nestes anos de pesquisa foram importantes para a realização ou incremento da mesma. Tal reconhecimento não muda, contudo, o fato de que todos os erros e insuficiências porventura encontrados no presente trabalho são de minha inteira responsabilidade.

Pela contribuição fundamental à realização desta pesquisa, na forma de permitir o acesso a bibliografia que, por outros meios, teria sido talvez impossível de ter conseguido: a Libânio Cardoso Neto, Germano Nogueira Prado, Bruno Loureiro Conte, Júlio César Moreira, Carolina de Melo Bomfim Araujo, Marcelo Pimenta Marques (*in memoriam*), Franco Trabattoni, Rafael Ferber, Francisco José Gonzalez, Marcelo Perine, o sítio de internet *Library Genesis*, a Universidade de São Paulo, em especial a sua Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

Por toda a ajuda indispensável e valiosa no decorrer desses anos todos como membro da comunidade acadêmica da Universidade de São Paulo: aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP, em especial a Geni Ferreira Lima, Mariê Márcia Pedroso, Luciana Bezerra Nóbrega, Susan Thiery Sataki.

Pela honra que é para minha pessoa a sua leitura e presença na Comissão Julgadora desta Tese, haja vista o fato de eles representarem alguns dos nomes que são para mim referências no meu campo de estudo: a Daniel Rossi Nunes Lopes, Carolina de Melo Bomfim Araujo, Gabriele Cornelli, Franco Trabattoni.

Por todos estes anos de orientação, de ajuda sem preço com problemas burocráticos, compreensão dos percalços inevitáveis à conciliação de atividade acadêmica e emprego, e, sobretudo, pela sempre sensível confiança na qualidade deste trabalho: a Roberto Bolzani Filho.

Pelo incentivo, sempre presente no decorrer da minha existência, a que eu lutasse pelos meus sonhos, e não desanimasse perante os vários problemas que a vida nunca cansou de me oferecer: à minha família, nos termos gerais de seus vários membros, em especial aos meus pais, Samuel de Figueiredo da Silva e Doralice Braga da Silva.

Pela participação positiva no meu trajeto de pesquisa de várias formas, como estímulo à investigação, ensino das técnicas, e acolhimento acadêmico: Néstor Luis

Cordero, Marcelo Perine, Rachel Gazolla de Andrade, Maria das Graças de Moraes Augusto, Marcelo Pimenta Marques (*in memoriam*), Noburu Notomi.

Pela amizade nos vários anos de estudo da Filosofia Antiga, a qual nunca será diminuída pelas várias distâncias que a vida promove: Admar de Almeida Costa, Pedro Hussak van Velthen Ramos, Lethicia Ouro de Almeida Marques de Oliveira, Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira, Germano Nogueira Prado, Marco Antônio Valentim.

Pelo criticismo e a convivência dialogal em torno aos temas da pesquisa, contribuições sem as quais a pesquisa acadêmica não conseguiria ser uma versão moderna do que era o fazer filosofia para Platão: Luísa Severo Buarque de Holanda, Germano Nogueira Prado, Henrique Gonçalves de Paula, Colegas do Grupo de Estudos do PRAGMA (UFRJ), Colegas do Grupo de Estudos Platônicos comandado pela Rachel Gazolla de Andrade, Colegas do Grupo de Pesquisa *Epéa Ptoroenta* (Centro Cultural Areté e USP).

Pela decisão histórica de realizar o *Symposium Platonicum* no Brasil em 2016, ocasião a qual foi para mim uma oportunidade única de troca de ideias com vários renomados especialistas de vários países: a *International Plato Society*, representada na figura de seu presidente nesse período, que assumiu o desafio da realização do evento, Gabriele Cornelli.

Pela inesquecível ajuda através de férteis discussões em torno à realização das traduções das obras clássicas aqui trabalhadas: Márcio Mauá Chaves Pereira, André Malta Campos, Vicente Azevedo de Arruda Sampaio, Daniel Daniel Rossi Nunes Lopes, Renato Ambrósio.

Pela solicitude em vários atendimentos para compatibilidade dos dias de trabalho com compromissos acadêmicos diversos, o que foi fundamental para que essa pesquisa pudesse ser realizada de modo paralelo ao compromisso com o emprego: àqueles que foram meus chefes no trabalho neste período da pesquisa, em especial a Douglas Vilas Boas Resende, Marcus José Antônio Pinto Moura, Bruno Henrique Carvalho Maia, Romildo André Calazans Pacífico, Vagner Oliveira da Silva.

Por indicações bibliográficas, discussões, e intenso criticismo de várias apresentações prévias de partes da Tese em eventos: Carolina de Melo Bomfim Araujo.

E por último, mas não menos importante: por ter sido durante estes anos uma esposa e companheira de ouro, verdadeiro presente do Olimpo, sem cuja ajuda teria sido impossível vencer vários obstáculos que surgiram nesse longo e árduo percurso de

realização dessa pesquisa: Yasmin Tamara Jucksch.

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO:

α..... a
β..... b
γ..... g
δ..... d
ε..... e
ζ..... z
θ..... th
η.....e
ι..... i
κ..... k
λ..... l
μ.....m
ν..... n
ξ..... x
ο..... o
π..... p
ρ..... r
σ/ς.....s
τ..... t
υ..... y/u
φ..... ph
χ..... ch
ω.....o

AVISO SOBRE EDIÇÃO DO TEXTO GREGO E TRADUÇÕES

A edição dos textos gregos dos diálogos platônicos por nós utilizada foi a *Platonis Opera*, de John Burnet (Oxford, 1902-1907). Todas as traduções para o português de textos aqui apresentadas, seja do grego, seja de outras línguas contemporâneas, salvo disposição em contrário, foram feitas pelo autor deste estudo. No caso das traduções de obras clássicas, é cabível assinalar que elas foram feitas propositalmente de modo o mais literal possível. Apesar das desvantagens óbvias – não perfeita fluidez do texto em português, frases muito longas, e, às vezes, redundância – fez-se a opção por este caminho porque entendemos que, para a análise do conteúdo filosófico, o ganho valha a pena: observar a estrutura própria do argumento no texto grego, procurando evidenciar, na medida do possível, alguns "nós" e ambiguidades que Platão "deixou" nele. Nesse sentido, por exemplo, quando a tradução de um termo aparecer com dois termos separados por barra inclinada (p. ex., "sólida/firme"), isso significa que estou deixando em aberto duas traduções possíveis para um mesmo termo do texto original. Será também visível que alguns termos-chave aparecerão eventualmente sem tradução e apenas transliterados, seja porque o próprio sentido deles será posteriormente discutido e esmiuçado (p. ex., o caso de "*ousía*"), seja porque entendemos que eles não possuem um substituto em português que dê conta da sua gama de nuances (p. ex., o caso de "*lógos*").

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 1

TOMO I – AUTORIA E DRAMA 6

CAPÍTULO I: "E GLAUCO [...] FALOU [...]" 7

1. Autoria, Forma Dialogal, Personagens 7
1.1 O caso do "*anonimato platônico*" 7
1.2 A conhecida vinculação entre autor e personagem: a "Teoria do Porta-Voz" (TPV) 14
1.3 A suspensão da "Teoria do Porta-Voz" e suas consequências exegéticas 19
1.4 Sócrates portando sua própria voz 24
1.5 Adimanto e Glauco, aprendizes de feiticeiro: o desafio para o mestre 29
1.6 Esquiva e impotência 37
1.7 Falar por imagem, dívida e fraude 40
1.8 Resumo do quadro dramático e autoral 44

CAPÍTULO 2: "[...] DE UM JEITO MUITO HUMOROSO [...]" 47

2.1 Riso, absurdidade, expectativa, exagero 47
2.2 O riso "ilegítimo" em *República* V (450b-474b) 51
2.3 O riso de Glauco após o símile do Sol (*República* VI, 509c): um riso "legítimo"? 54
2.4 O receio de ser objeto do riso e a vigilância de Adrasteia 60

CAPÍTULO 3: "AH, APOLO [...]" 67

3.1 "Apolo" na *República* 67
3.2 A primeira explicação para a invocação de Apolo por Glauco 70
3.3 Apolo, o personagem Sócrates e a "missão" 73
3.4 A segunda explicação da evocação: o símile do Sol na *República* interpretado à luz do episódio oracular da *Apologia* 77

TOMO II. ONTOLOGIA E CAMINHO 81

CAPÍTULO 4: "[...] MAS QUE EXAGERO [...]"..... 82

4.1 Apresentando o símile do Sol 82
4.1.1 *Homologíai* prévias ao símile: o Argumento das Formas (afirmativas "i" a "iv") e o Arranjo Visível (afirmativas "v" a "vii")..... 82
4.1.2 A estrutura da analogia 87
4.1.3 Os detalhes e as explicações da analogia; as Consequências A, B e C 89
4.2 O sentido de "visível" e "inteligível" na analogia; a posição de Ferguson 94
4.2.1 Princípio de leitura e a "definição" que Ferguson vê em *República* VI..... 96
4.2.2 O contexto textual originário dos termos presentes na analogia do Sol..... 98
4.2.3 Inicialmente, não um símbolo, mas uma mera descrição dos elementos na natureza 101
4.2.4 Os argumentos de Ferguson contra a "metonímia"; "visível" e "opinável"; "Teoria dos Dois Mundos" 105
4.3 O sentido da Consequência B para o Sócrates platônico 110
4.3.1 Apresentação das posições exegéticas sobre a Consequência B: Grupos "α1", "α2", "α3", "β" e "γ"..... 111
4.3.2 O sentido de "*tò eînai*" e "*he ousía*" para o Sócrates platônico antes do símile do Sol: o fim do Livro V..... 116
4.3.2.1 Preâmbulo sobre minha abordagem dos problemas do fim do Livro V..... 116
4.3.2.2 Preâmbulo sobre a questão "dialógica" ou "dialética" na discussão do fim do Livro V 117
4.3.2.3 Preâmbulo sobre a querela em torno ao sentido do verbo "ser"..... 121
4.3.2.4 As passagens do fim do Livro V 125
4.3.2.5 Comentários às passagens do Livro V..... 132
4.3.2.6 A identificação apresentada de sentidos diferentes para o verbo "ser" respeita a "exigência dialética"? Haveria no texto algum critério para identificação?..... 152
4.3.2.7 Resumo do sentido de *eînai* e *ousía* no Livro V, e sua possível relação com a ocorrência dos termos no Livro VI 155
4.3.3 Contexto da passagem do símile: *eînai*, *ousía*, e o significado para Sócrates da "Consequência B"..... 161

4.4 Causalidade Eidética, Regra de Causalidade, e o Bem no Livro VI 163
4.5 Contexto da passagem do símile: "poder de ser conhecido", "poder de conhecer", e o significado para Sócrates da "Consequência "A"..... 168
4.6 Causalidades Final, Formal e Eficiente do Bem no Livro VI; a posição de Benitez 172
4.7 O sentido do "exagero": símile do Sol e Relações Intereidéticas..... 177
4.8 *Éti epékeina tês ousías presbeíai kaì dynámei*: o significado para Sócrates platônico da "Consequência "C"; a relação das Consequências A, B e C com a reação de Glauco e a Regra de Causalidade 181
4.9. Crítica da interpretação do símile do Sol pelos estudiosos dos grupos α e β.....187

CAPÍTULO 5: "[...] EXTRAORDINÁRIO [...]"..... 192

5.1 Os tipos de propriedades da Forma platônica; as posições de Owen, Vlastos, Keyt e Santas 192
5.2 Tabela de correspondência de terminologia entre os comentadores 198
5.3 Vlastos e as duas perspectivas de abordagem das Formas inteligíveis 199
5.4 As duas perspectivas e a Autopredicação..... 202
5.5 Insustentabilidade da leitura de Santas..... 205
5.6 Uma distinção de propriedades das Formas seria aceitável para o Sócrates platônico? 207
5.7 "Predicação Ordinária" e "Predicação Paulina"..... 211
5.8 Uma nova Distinção-P; uma nova redação para a Regra de Causalidade e sua aplicação ao símile do Sol 213

CAPÍTULO 6: "MAS NÃO TE INTERROMPAS, DE JEITO NENHUM" 220

6.1 Os fins visados na discussão e os "caminhos"; o uso de imagens e analogias ... 220
6.1.1 A herança do Livro I e o objetivo primordial da pesquisa subsequente (Liv. II-X) 220
6.1.2 O "alvo" secundário e seus dois "caminhos" possíveis 223
6.1.2.1 O caminho mais longo 224
6.1.2.2 O caminho mais curto: o caso das virtudes 233
6.1.2.3 O caminho mais curto: o caso do Bem 237

6.1.3 Por que a escolha por um caminho mais curto para o Bem? 241
6.1.3.1 Um caminho "necessário": a debilidade dos personagens, inclusive Sócrates 244
6.1.3.2 Um caminho "necessário": convencendo do que é "difícil de mostrar" 244
6.1.3.3 Resumo sobre o "explicar por imagens", e a aplicação ao símile do Sol..... 250
6.2 A relação do "procedimento" de Sócrates no símile do Sol com os procedimentos "dianoéticos" do terceiro segmento da Linha Dividida 255
6.3 Afirmações metodológicas no *Fédon*: hipoteticidade e fragilidade, o apostar da filosofia 263
6.3.1 Condições para e características do "Método de Hipóteses" no *Fédon* 264
6.3.2 Expressão "segunda navegação": esboço da querela entre os comentadores... 267
6.3.3 Explicação da expressão "segunda navegação": imagem, sentido e usos..... 269
6.3.4 Resumo do quadro que foi traçado no *Fédon*:..... 272
6.3.5 Questão: o texto da *República* em torno à exposição sobre o Bem no símile do Sol atende a estas condições, e apresenta em algum sentido estas características expostas no *Fédon*? 274

CONCLUSÃO..... 280

ANEXO 1: A CONTINUIDADE DA *REPÚBLICA* (NO *TIMEU*) E A SUA POSSÍVEL DATAÇÃO DRAMÁTICA..... 293

ANEXO 2: O "ANONIMATO PLATÔNICO" E A "POLIFONIA" BAKHTINIANA 297

ANEXO 3: ALGUMAS NOTAS SOBRE "CAUSA", "*AITÍA*", E TELEOLOGIA .301

ANEXO 4: "O BEM", O "AGIR BEM" E O "ESTAR BEM" 307

ANEXO 5: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE RELAÇÕES INTEREIDÉTICAS..309

ANEXO 6: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE AUTOPREDICAÇÃO E PREDICAÇÃO PAULINA 316

INDEX LOCORUM 327

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 330

Relief dedicated to the Thracian goddess Bendis

"Date: 400BC-375BC

Description: "Marble votive relief dedicated to the goddess Bendis, a Thracian goddess akin to the Greek Artemis. Bendis, standing to the right, is approached by a group of mortal votaries, eight naked athletes led by two bearded and draped officials, perhaps trainer and sponsor. The first official carries a torch and so identifies the athletes as members of a torch race relay team.

Region: Pireo (Athens – Attic – Greece)"

Fonte: http://culturalinstitute.britishmuseum.org

INTRODUÇÃO

Se disséssemos, então, que estamos agora diante das soleiras das portas de entrada da morada do Bem, estaríamos talvez falando de um modo correto?

Personagem Sócrates
(*Filebo*, 64c1-2)

A *República* de Platão é certamente uma das obras que mais foram estudadas, seja na Antiguidade, seja na Modernidade. A inconteste pluralidade de assuntos nela abordados, e as incontornáveis aberturas exegéticas de seu texto, deram azo ao levantamento das mais variadas afirmações de "teorias" "platônicas": uma Teoria da Educação, uma Teoria da Poesia e da Arte, uma Teoria Ética, uma Teoria Social, uma Teoria do Conhecimento, uma Teoria do Bem, etc. E as fontes do levantamento dessas "teorias" "platônicas" encontram-se espalhadas por toda a história da Filosofia ocidental, numa longa estrada que se inicia com a própria morte de Platão e a assunção da direção da Academia por seu sobrinho Espeusipo, atravessa a altiva obra de Aristóteles, o Neoplatonismo, a Idade Média, o kantismo, o Idealismo Alemão, as obras de Nietzsche e Marx, e todas as correntes e escolas do século XX.

Contudo, no interior da própria Academia – não a conduzida por Espeusipo, mas a conduzida por Arcesilau, posterior –, a dúvida de se haveria mesmo "teorias", e teorias "platônicas", parece ter encontrado seu espaço para reclamar a sua legitimidade (cf. ANNAS e BRUNSCHWIG, 1990; TIGERSTEDT, 1972). Entre estas duas margens opostas, a saber, um Platão de que se poderia sacar uma teoria pronta e sistematicamente organizada para qualquer assunto, e um Platão que nenhum conteúdo teórico ensinava, muitos estudos dos séculos XX e XXI começaram a tentar um terceiro viés de abordagem do *corpus platonicum* (para explicações mais pormenorizadas, cf. GONZALEZ, 1995; PRESS, 2000). Não se posicionando em nenhum desses dois extremos, este tipo de abordagem procurava investigar essas obras mais "nelas" mesmas, em suas próprias palavras, e menos nas palavras que a tradição se lhes apôs. Nesse ínterim, uma tônica sempre constante foi respeitar o "formato" em que os discursos vindos "de" Platão chegaram até nós: o formato *dramático-dialógico*.

E esta é em certo sentido a vereda tomada na pesquisa que aqui é apresentada. Já desde o início, no trabalho de delineação do projeto, não pude deixar de notar a larga e

milenar história de recepção que acompanhava o meu escolhido objeto de estudo, a passagem da *República* conhecida como símile do Sol. Assim como também reconheci a impossibilidade de eu analisar uma história tão extensa dentro dos limites de uma "tese de doutorado". Sendo assim, tomei a decisão metodológica de:

a) desenvolver a pesquisa passando ao largo de toda a parte dessa história de recepção que antecedesse os séculos XX e XXI;

b) focar a minha investigação sobretudo naqueles elementos da própria *República*, tais como os seus personagens, seus "históricos" dramáticos, e suas performances na conversa ali narrada.

À luz dessa decisão, mesmo leituras da *República* marcantes na história da Filosofia, como as do Neoplatonismo e de Aristóteles, não serão aqui levadas em conta, nem mesmo para dirimir dúvidas sobre passagens ambíguas. As próprias passagens aristotélicas tidas como comentários às Ideias inteligíveis apresentadas nos diálogos platônicos, p. ex., parecem merecer, para suas análises individuais, muito mais páginas do que uma tese inteira poderia lhes dar. Ilegítimo, então, pareceu-me ser utilizar tais passagens, arbitrariamente, sem criticismo e rigor, para tentar fundar a minha própria interpretação. É meu desejo um dia poder investigar que relação poderia ser traçada entre a interpretação que eu aqui defendo e a interpretação que autores como Aristóteles e Plotino ofereceram dos temas de que vou aqui tratar. Contudo, o presente estudo não será a ocasião para um tal caminho explorativo.

Como consequência da mesma decisão de não abordar as outras fontes da Antiguidade para resolução dos problemas que serão vistos, outra lamentável e inevitável ausência que será notada nesse estudo será a do diálogo com os estudiosos partidários das assim chamadas "Doutrinas Não-Escritas" ou "Tradição Indireta Platônica". Embora fizesse parte do meu projeto inicial dedicar uma parte da Tese ao estabelecimento deste diálogo, quando me debrucei sobre os estudos sobre o Bem dos maiores expoentes da auto-intitulada "Escola de Tübingen-Milão" (KRÄMER, 1969; GAISER, 1980, REALE, 1997; SZLEZÁK, 2009), ficou claro que sua abordagem desta temática está completamente alicerçada nos testemunhos de outros autores antigos. Aos olhos desses estudiosos, as passagens sobre o Bem da *República* somente podem ser analisadas se o forem à luz desses testemunhos. Tendo eu tomado a decisão de, ao menos na presente pesquisa, não abordar esses outros testemunhos, impossibilitada restou qualquer possibilidade de diálogo real com essa escola. Nutro, também, o desejo

de poder averiguar posteriormente que tipo de “faísca” pode surgir do “choque” de nossas interpretações. Mas, infelizmente, no presente estudo estes especialistas não serão aludidos mais que de passagem.

Assim, à exceção do intercâmbio realizado com os estudos acadêmicos dos séculos atual e anterior sobre as passagens aqui analisadas, minha pesquisa pretendeu dar, acima de tudo, voz à própria *República*, e “deixá-la falar”. Isso não significará, conforme se verá, que por vezes não foi necessário efetuar longas análises sobre problemas levantados na literatura secundária. Mas eu tentei restringir essa atitude às situações em que ela parecia ser justificada pelo ganho alcançado na elucidação de algum trecho do diálogo. O trecho do símile do Sol é sintético, e mesmo alguns de seus elementos parecem ser só completamente compreensíveis quando outros trechos da *República*, e mesmo de outros diálogos, são chamados em auxílio. Este também é um ponto sobre o qual é preciso dar algumas informações ao leitor.

Minha análise assume o desafio de interpretar o símile do Sol tendo como eixo condutor exegético-argumentativo os “aspectos dramáticos” que se relacionam à sua exposição. Com essa afirmação, estou entendendo que os próprios aspectos conteudísticos e metológicos do símile devam ser interpretados à luz do que o próprio expositor do símile, o personagem Sócrates, afirmou a esse respeito. Entretanto, a meu ver, tais aspectos conteudísticos e metodológicos podem ter sido expostos pela pessoa dramática desse personagem platônico não necessariamente na *República*: ele pode eventualmente tê-lo feito em outro diálogo. O que quero dizer com isso é que questões de conteúdo e de método no símile do Sol, por um lado, não serão por mim dirimidas com “teorias” supostamente “platônicas”, expostas pela boca de um Timeu, p. ex., em outra obra do mesmo autor, ou transmitida por outra fonte da tradição. Mas, por outro lado, elas poderão ser aqui dirimidas por aquilo que o próprio personagem Sócrates platônico alhures explicou. Ou seja, minha “unidade” no enfrentamento das questões que surgirão no trato do texto do símile não será a unidade das posições “do autor”, mas sim a unidade dramática das posições “do personagem”, assumidas na sua vida filosófica dramatizada no *corpus*. A escolha por essa “unidade” será justificada quando eu abordar os temas da “Teoria do Porta Voz” e do “Anonimato Platônico”. Friso, ainda, sobre esses dois temas, que minha posição em relação a eles não vai me impedir de discutir outros assuntos com autores que não aceitam esta posição.

Sobre os trechos citados de diálogos platônicos, assumi o risco de tentar fazer eu mesmo as traduções. Não porque era preferível, mas porque se mostrou útil à abordagem desses textos. Nos poucos casos em que não houve tempo para tanto, utilizei alguma tradução estabelecida.

Sobre o estudo que se segue, tomei a decisão de construí-lo e organizar as suas partes a partir da imediata reação do personagem Glauco à exposição que Sócrates realiza do símile do Sol. Tal reação, estendida até a fala subsequente, seria a seguinte: "[E Glauco, de um modo muito humoroso, falou] Ah, Apolo, mas que exagero extraordinário! [...] Mas não te interrompas, de maneira alguma [...]" (*República* VI 509c1-5).

A partir dos elementos contidos nesta reação, eu dividi a tese em duas grandes partes. A primeira tratará dos aspectos de autoria e dramaturgia no texto. No Capítulo 1, serão abordados temas como a Teoria do Porta-Voz, o Anonimato Platônico, a caracterização que a *República* apresenta dos três personagens atuantes no Livro VI (Sócrates, Glauco e Adimanto), e o modo como eles se relacionam com o assunto do símile, a Ideia de Bem. No segundo capítulo, será analisado o elemento de comicidade existente na reação de Glauco ao símile, a partir do que é estabelecido sobre isso na própria *República* (Livro V). O capítulo 3 procurará oferecer uma interpretação da invocação que Glauco faz do deus Apolo na passagem.

A tese passará então à sua segunda parte, a qual tratará dos aspectos de conteúdo e de método envolvidos na analogia solar. O Capítulo 4 se debruçará sobre todo o aspecto textual da construção da analogia, e sobre os pressupostos de que Sócrates se valeu para fazê-lo. Será também aí explicado o que Sócrates quis dizer com as suas afirmações no símile, e o que Glauco viu de "exagerado" nelas. O Capítulo 5 funcionará como um apêndice do anterior, com o intuito de esclarecer alguns de seus aspectos a partir de conceitos sobre a ontologia das Ideias desenvolvidos pela tradição analítica. O sexto capítulo abordará as questões de "caminho" e "método" expostas por Sócrates na *República*, para pensar como o próprio procedimento da analogia solar pode com elas se relacionar. Reflexões metodológicas afirmadas por Sócrates no *Fédon* também serão consideradas. Por fim, a sessão da Conclusão buscará amarrar as conclusões parciais desses capítulos num todo.

Conforme será visível, a minha distribuição quantitativa de material investigativo entre os capítulos não será equânime, posto que não é artificial. Ela se deu

na própria profundidade a que cada assunto pareceu dar ocasião para o desenvolvimento da pesquisa. Alguns capítulos, como o 1 e o 4, foram agraciados com a oportunidade de serem apresentados em eventos acadêmicos. Assim, tais como os seres vivos aos olhos dos darwinistas, estes capítulos foram fortalecidos e aprofundados a partir do criticismo que receberam. Além disso, tendo o presente estudo como foco a reação crítica de Glauco no diálogo, mesmo na análise do símile do Sol será visível que a parte dele entendida como a "criticada" receberá bem mais atenção do que as demais. Ainda sobre as partes da Tese, como o leitor notará, após a "Conclusão" haverá "anexos". Eles foram elaborados apenas porque algumas questões, surgidas no meio de capítulos, não poderiam ser neles tratadas sem atrapalhar a sua "marcha" argumentativa. Isto é, elas foram postergadas.

Uma nota que não pode também deixar de ser feita é sobre a tradução de *tò agathón*: mesmo sabendo que a melhor tradução seria "o bom", por uma decisão de alinhar-me terminologicamente com a maior parte dos outros estudos acadêmicos, e facilitar a discussão com eles, vou me referir a esta entidade sempre como "o Bem". Por fim, algumas palavras sobre a interpretação que se apresentará.

Como Vegetti (2003a) de uma maneira muito feliz nos lembra, o texto da *República* como um todo, e mais especificamente o do símile do Sol, comporta uma inegável abertura exegética. Mesmo considerando apenas os séculos XX e XXI, é enorme a gama de interpretações aventadas para esta curta mas potente passagem. Tendo em vista essa abertura, minha interpretação não tem a pretensão de provar ser a única possível dessa passagem. Ficarei satisfeito se tiver provado que ela goza de coerência interna, bem como de coerência em relação ao próprio texto de que ela trata. Assim como o personagem Sócrates na conversa dramatizada no *Filebo* (64c), nós estamos, também, nas soleiras das portas de entrada na morada do Bem. Se pudéssemos manipular as regras do uso na língua grega da palavra *próthyron* por um breve minuto, diríamos então que o uso que Sócrates faz dela no plural significaria que, para adentrar o lugar de repouso, de descanso, de intimidade do Bem, existiria mais de uma porta possível. E isso significaria que existiria mais de uma via interpretativa possível de acesso a uma tal "morada do Bem". É, então, a via de acesso que eu escolhi, o que quero convidar o meu leitor a experimentar. Adentremos, então, *por esse veio*, nesta "*morada*".

TOMO I: AUTORIA E DRAMA

CAPÍTULO 1: "E GLAUCO […] FALOU [...]"

1. Autoria, Forma Dialogal, Personagens

1.1. O caso do "*anonimato platônico*"

Antes de voltar nosso olhar para o modo como a questão da "autoria" aparece em Platão, e mais especificamente na *República*, parece útil voltar-se inicialmente para alguns exemplos de obras de autores que lhe eram contemporâneos. A *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides (460 a.C. - 400 a.C.), por exemplo, inicia seu texto informando ao leitor expressamente quem a escreveu, por que e quando. A partir da primeira linha, a obra nomeia seu autor e sua nacionalidade ("Tucídides, ateniense, escreveu a guerra dos peloponésios e dos atenienses", TUCÍDIDES, 1.1.1[1]), o momento em que ele começou a documentar o acontecimento histórico ("[sc. Tucídides] começou a escrever tão logo se estabeleceu [o conflito]", *idem*, *ibidem*[2]), e, na sequência, o motivo da decisão de fazê-lo ("acreditando [Tucídides] que isso [sc. o conflito] seria enorme e mais marcante do que [todos] os antecedentes", *idem*, *ibidem*[3]). Em seguida, o autor justifica a autoridade do seu ponto de vista dos acontecimentos: sobre os fatos que se desenrolavam naquele momento, ele os "viu" acontecendo (*idem*, *ibidem*); sobre os acontecimentos anteriores ao conflito, ele levou sua pesquisa ao ponto mais avançado em que poderia encontrar evidências seguras (*idem*, 1.1.2). No que tange a este último ponto, é notável a importantíssima mudança que aí ocorre na enunciação do discurso: até então, o autor referia-se a si mesmo em terceira pessoa; nesse momento, ele irá falar propriamente em primeira pessoa: "[...] A partir das evidências em que *eu posso* confiar ao examiná-las da maneira mais minuciosa possível, *considero* [que os eventos passados] não foram grandiosos [como este], nem em relação às guerras, nem em relação às demais coisas." (*idem*, *ibidem* – grifos nossos[4]). E, a partir de então, esse padrão será mantido (p. ex., TUCÍDIDES, 1.3.1., 1.3.2., 1.3.3., etc). Retendo estas interessantes características autorais para futura referência, passemos ao segundo caso.

---

[1] TUCÍDIDES, 1.1.1: "Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων" (tradução minha). Edição do texto grego: THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War. Books I and II*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

[2] TUCÍDIDES, 1.1.1: " ὡς ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους, ἀρξάμενος εὐθὺς καθισταμένου".

[3] TUCÍDIDES, 1.1.1: " ἐλπίσας μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων".

[4] TUCÍDIDES, 1.1.2: "[…] ἐκ δὲ τεκμηρίων ὧν ἐπὶ μακρότατον σκοποῦντί μοι πιστεῦσαι ξυμβαίνει οὐ μεγάλα νομίζω γενέσθαι οὔτε κατὰ τοὺς πολέμους οὔτε ἐς τὰ ἄλλα."

Vejamos agora a famosa peça de Aristófanes (452 a.C. - ca. 398 a.C.), *Nuvens*. Pensemos seu texto não como texto lido, mas "em movimento", i.e., sendo encenado, no teatro. A certa altura da performance, a ação no palco está bastante intensa: o endividado personagem Estrepsíades suplica de todos os modos ao personagem Sócrates que o aceite em meio a seus discípulos, a fim de que, aprendendo todos os sortilégios da argumentação, ele escape aos seus credores. Após uma longa sequência de cômicos mal-entendidos, o desenrolar dos fatos atinge um pequeno clímax; vem então a aceitação da parte de Sócrates, e o velho endividado pode adentrar o "pensatório" como candidato a "pensador". Súbito, o desenrolar do enredo teatral é interrompido. Os personagens param de conversar entre si e a 'ilusão' do drama é quebrada: o ator que interpretava o corifeu toma a frente, e, dirigindo-se diretamente à plateia, deixa de lado seu personagem e fala agora como sendo o próprio autor da peça:

> ὦ θεώμενοι κατερῶ πρὸς ὑμᾶς ἐλευθέρως τἀληθῆ νὴ τὸν Διόνυσον τὸν ἐκθρέψαντά με. οὕτω νικήσαιμί τ᾽ ἐγὼ καὶ νομιζοίμην σοφός, ὡς ὑμᾶς ἡγούμενος εἶναι θεατὰς δεξιοὺς καὶ ταύτην σοφώτατ᾽ ἔχειν τῶν ἐμῶν κωμῳδιῶν, πρώτους ἠξίωσ᾽ ἀναγεῦσ᾽ ὑμᾶς, ἣ παρέσχε μοι ἔργον πλεῖστον […] ἢν δ᾽ ἐμοὶ καὶ τοῖσιν ἐμοῖς εὐφραίνησθ᾽ εὑρήμασιν, ἐς τὰς ὥρας τὰς ἑτέρας εὖ φρονεῖν δοκήσετε.
>
> Espectadores, vou dizer-vos a verdade sem rebuços. Sim, em nome de Dionísio, o que me criou. Tomara eu possa vencer [o presente concurso de comédias] e ser considerado um bom poeta, assim como é verdade que vos julguei espectadores sagazes e esta a mais engenhosa de minhas comédias, e achei conveniente fazer-vos prová-la em primeiro lugar, esta peça que me deu o maior dos trabalhos. […] se achais alguma graça em mim e nas minhas invenções, para o futuro haveis de parecer homens de bom senso.
> (ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 518-562 – trad. G. M. R. Starzynski[5])

Este trecho – no qual, por assim dizer, o poeta expressamente "aparece" no meio do seu escrito – faz parte da seção da peça chamada "parábase"[6], na qual o autor rompe

---

[5] ARISTÓFANES. Nuvens. Tradução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. In: *Os Pensadores II*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

[6] Segundo Delgado e Pordomingo (2006, p. 225-226), este trecho pertence à primeira das duas parábases da peça, as quais seriam compostas pelos seguintes versos: vv. 518-562 e vv. 575-594. Contudo, cumpre informar que apenas na primeira parábasis o poeta se dirige aos espectadores como ele mesmo, autor da peça. Cf. DELGADO, F. A. J.; PORDOMINGO, F. Intertextualidad, intratextualidad y parodia en la parábasis de Nubes. In: DORDA, E. C.; ORTIZ, A. M.; SÁNCHEZ, M. V. (ed.). *Koinòs Lógos: homenaje al profesor José Garcia López*. Tomo I. Murcia: Universidad de Murcia, 2006, p. 225-226.

com a ilusão dramática até então em curso, i.e., rompe a simbólica "quarta parede" que separa a performance no palco da "espectação" da plateia[7]. Esse rompimento é um estratagema extremamente comum nos exemplos de comédia do V a.C. que chegaram a nós, e várias são as formas como ele é chamado na literatura secundária: Oliver Taplin chama-o de "autorreferência teatral" ou "metateatro"[8]; Luísa de Holanda de "explicitação do fato de estarmos no teatro" ou "quebra das expectativas teatrais"[9]. Aos meus objetivos, o importante é que, assim como Tucídides fizera nas primeiras linhas de sua *História*, através deste "rompimento" da "quarta parede", Aristófanes assume a autoria do escrito (e o dispêndio de energia nisso envolvido), e – principalmente – *assume abertamente algumas posições e opiniões como sendo dele, autor*. Ao fazê-lo, o poeta desvincula absolutamente as opiniões assumidas durante a parábase de seus personagens; eventualmente, estes poderiam concordar ou não com o autor sobre alguma dessas opiniões, mas isso não é o que interessa ali: a parábase é como um momento de honestidade, de confissão, de transparência, que transmite uma mensagem do seguinte tipo: "Bem, isto aqui é uma peça, uma ilusão dramática; estas pessoas no palco são na verdade atores interpretando personagens, personagens os quais defendem pontos de vista que lhe são próprios; agora, o que eu mesmo, autor, penso, independentemente do que estes personagens pensam, é o seguinte: [...]"[10]. A quebra da "quarta parede" é uma marca aristofânica, como se pode ver em *Acarnienses*, *Rãs*, *Cavaleiros*, *Vespas*[11].

---

[7] Cf. BLONDELL, 2003, p. 51.

[8] TAPLIN, 1986, p. 164; 168. O estudioso informa (*idem*, p. 164, n. 9) que o termo "metateatro" foi anteriormente usado por Lionel Abel, como título de seu livro. Cf. ABEL, L. *Metatheatre; a new view of dramatic form.* New York: Hill and Wang, 1963.

[9] HOLANDA, 2011, p. 55.

[10] "[...] uma peculiaridade interna à estrutura cômica [sc. de Aristófanes, o único exemplo de comédia do séc. V a.C. que herdamos] […] são seus diversos mecanismos de, interrompendo o curso do mito, mostrar que o autor está presente, e, junto com ele, o público, os atores, a cena" (HOLANDA, 2011, p. 62).

[11] Segundo Delgado e Pordomingo (2006, p. 229), os trechos de parábases nessas peças seriam: em *Acarnienses*: vv. 665-675 e 692-701; em *Rãs*: vv. 674-685 e 706-716; em *Cavaleiros*: vv. 551-563; em *Vespas*: vv. 1060-1070 e 1091-1101. Cf. também TAPLIN, 1986; HOLANDA, 2011. Ainda que em graus distintos, estes dois últimos estudiosos veem a ocorrência da "quebra da quarta parede", i.e., "ausência ou presença do autor" no texto da obra, como uma possibilidade de diferenciação entre a comédia e a tragédia gregas antigas, no sentido de isso ocorrer com frequência nos exemplos que temos da primeira e ser praticamente inexistente nos que temos da última (cf. HOLANDA, 2011, p. 59; TAPLIN, 1986, p. 168; 172-174). A comentadora, ainda, aponta passagens na *Poética* aristotélica (p. ex., 1454b1 *et seq.*) que indicam que, do ponto de vista da tragédia, a "manutenção" do "quarto muro" era-lhe extremamente positiva, já que o bom dramaturgo trágico era o que melhor "escondia" a situação de ilusão teatral em curso e a manipulação do autor dos acontecimentos (HOLANDA, 2011, p. 60); ainda que sem apoio no texto aristotélico, a opinião do outro comentador é também esta (TAPLIN, 1986, p. 164; 172). Holanda prossegue dizendo que, justamente porque operaria no sentido de "quebrar" essa ilusão, deixando às claras a encenação em curso, talvez a comédia, ao contrário da tragédia, pudesse escapar a algumas das ácidas críticas do Livro X da *República* à pretensão de engano da poesia (2011, p. 67-69). Uma conclusão

Vejamos agora nosso alvo de verdade, o autor Platão de Atenas (429 a.C. - 347 a.C.). Vejamos se também ele, a exemplo desses dois escritores que lhe eram contemporâneos, deixa aparecer a si mesmo, como autor, em seus escritos, assumindo francamente alguma posição ou opinião em primeira pessoa. Corramos o *corpus*. Leiamos o todo dos diálogos de inquestionada autoria, deixando em suspenso *Cartas* e demais obras cujas autorias são objetos de intermináveis querelas sobre espuriedade – no que se inclui a *Carta VII*[12]. Encontramos, então, algum discurso em primeira pessoa do autor nos diálogos, quebrando a 'ilusão' dramática em curso? Nestas obras, "aparece" em algum momento o autor Platão para assumir abertamente alguma opinião política ou doutrina filosófica como sendo inquestionavelmente "dele" mesmo? Em momento algum. Num diálogo platônico, a "quarta parede" nunca é quebrada; as "cortinas" autorais, que denunciariam a existência de um teatro filosófico em curso, nunca aparecem; as "cordas" - que nos lembrariam que os personagens são "fantoches" manipulados por um autor – nunca são expostas[13]. Por vezes, é certo que encontramos vozes de narradores exteriores às ações dramáticas principais[14] (p. ex.: no *Fédon, Teeteto, Parmênides, República, Protágoras*); contudo, tais narradores também são personagens que, fora da ação dramática principal e fazendo parte de uma outra ação

---

possível das ideias que eu defendo no presente capítulo é de que, nesse sentido, então o próprio gênero discursivo "diálogo platônico" – o qual, como as tragédias, nunca quebra a "quarta parede" – não escaparia a estas críticas. Contudo, enveredar por este caminho de reflexão seria prosseguir nesse tema mais do que é possível realizar sem perder o foco do meu estudo, de modo que eu deixo esse percurso argumentativo para uma outra ocasião.

[12] A inesgotável questão sobre a autenticidade da *Carta VII* não é importante aos meus objetivos no presente estudo, de modo que me reservarei o direito de nela não adentrar. Sobre as consequências para minha hipótese de trabalho da aceitação ou não dessa autenticidade, vide nota 35. Para maiores esclarecimentos sobre a discussão em torno a este problema, remeto ao luminoso artigo de Terence Irwin e à bibliografia nele aludida: IRWIN, T. H. Introdução à *Carta VII*, de Platão. In: PLATÃO. *Carta VII*. Trad. de J. T. Santos e J. Maia Jr.. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2008, p. 7-43; GUTHRIE, W. K. C. *History of Greek Philosophy* vol. V. Cambridge: CUP, 1978; MORROW, G. R. *Plato's Epistles*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962; EDELSTEIN, L. *Plato's Seventh Letter*. Leiden: Brill, 1966; TARRANT, H. Middle Platonism and Seventh Letter. *Phronesis*, 28 (1983), p. 75-103; GULLEY, N. The authenticiy of the Platonic Epistles. In: VON FRITZ, K. (ed.). *Pseudepigrapha* I. Genebra: Fondation Hardt, 1972.

[13] Cf. BLONDELL, 2003, p. 51.

[14] Não entrarei neste estudo na importante discussão da diferenciação, realizada nos estudos dos diálogos platônicos, dos casos em que o narrador efetivamente participou da conversa que narra (como p. ex. no *Fédon, na República, e no Protágoras*), daqueles em que ele não participou e ouviu o relato de outrem (como p. ex. no *Teeteto* e no *Parmênides*). Certamente importante para outros contextos de discussão, esta questão não será aqui tratada para não perder o foco da reflexão desta parte de meu trabalho, que está não na relação do personagem narrador com o debate narrado, mas sim na do autor da obra (Platão) com o(s) seu(s) personagem(ns) – seja o narrador, sejam os demais. Para uma interessante reflexão sobre essa questão não abordada aqui, bem como sobre diferenciação entre os diálogos "narrados" e os diálogos "miméticos", remeto aos excelentes estudos de André Gaudreault (1989) e de Andrea Capra (2003), e às bibliografias neles aludidas.

dramática externa, nunca são identificados com o autor[15]. Isso significa então que não exista alguma referência a "Platão" nos textos do seu *corpus*? Em absoluto: no todo dos diálogos tradicionalmente considerados autênticos, há pelo menos três referências desse tipo. Todavia, em nenhuma delas é realizada uma referência a ele como autor da obra, e em nenhuma delas há alguma atribuição a ele de alguma posição filosófica ou mesmo de qualquer feito significativo realizado. Nada nem parecido com isso. Na verdade, nos três casos, estas referências são irrelevantes para as ações e discussões em curso, posto que "Platão" é apenas referido como mais um personagem dentre aqueles integrantes do séquito do personagem Sócrates, sem demarcação de importância individual. Nas duas referências da *Apologia* (34a e 38b), a referência a "Platão" é completamente *en passant*: na primeira, ele é referido na identificação daqueles personagens que estão presentes no julgamento do Sócrates platônico, e, na segunda, na identificação daqueles que ajudariam Sócrates a pagar uma eventual fiança. A terceira referência, entretanto, me é um pouco mais interessante: na última conversa do personagem Sócrates – narrada no *Fédon* – "Platão" é referido como personagem... ausente. A talvez mais célebre colocação do narrador Fédon, sempre lembrada nos estudos de filosofia antiga ("Platão, creio, estava doente"[16], *Fédon*, 59b10), tem o efeito de fazer o leitor lembrar da figura de "Platão" numa cena capital do imaginário dos diálogos – a morte de seu maior personagem –, apenas para que reste demarcada a sua ausência ali. Pensemos dramaticamente as cenas destes dois diálogos, as quais para o personagem Platão significam uma *presença* e uma *ausência*: na ação da *Apologia*, o personagem Sócrates não debate suas concepções filosóficas com seus companheiros; conquanto, na ação do *Fédon*, ele o faz, ferreamente. Ora, se o personagem Platão estivesse presente na conversa contada neste último diálogo, como esteve na cena contada na *Apologia*[17], é de

---

[15] Para Blondell (2003, p. 39-42), o uso destas estruturas complexas de narrativa, bem como o aparecimento na ação dramática de "ventriloquações" (um personagem falando como se fosse outro personagem), só evidencia a diminuição de autoritarismo nos discursos apresentados nos diálogos platônicos. Para Holanda (2014, p. 115-116), tal uso pode ser entendido como uma maneira, ainda que bem mais tímida do que as parábases cômicas, de Platão quebrar a ilusão dramática, ou melhor, de sugerir essa quebra para seu leitor. Entretanto, estou de acordo com a comentadora quando reconhece que "tais recursos não são suficientes" para representar, para o leitor, uma efetiva quebra dessa ilusão (*idem*, p. 116).

[16] E que serve de título ao primeiro trabalho acerca desse tema a que eu pude ter acesso (GAGNEBIN, 2000), o qual me foi extremamente importante para voltar minha atenção para esta questão. Contudo, em que pese esta importância, eu discordo das conclusões principais da autora, conforme nota 24. Outros trabalhos que inicialmente me trouxeram boas reflexões sobre este assunto foram os de Blondell (2003) e de Benoit (2004).

[17] Aqui parece útil demarcar que, junto com Burnet (1979 (1924)) e West (1988 (1979)), eu me filio à linha interpretativa que vê a *Apologia* de Platão como indiscutivelmente uma obra do gênero "diálogo", e

se esperar que ele aparecesse concordando (mesmo que por silêncio), ou discordando, das posições expostas por Sócrates em seus últimos momentos de vida? É de se esperar que sim. Então Platão, autor, para evitar apresentar em um drama seu alguma assunção ou negação de doutrina em primeira pessoa (pela figura de seu "auto personagem"[18]), opta por um álibi, por assim dizer, "médico", "retirando" o personagem "Platão" justamente da cena na qual, mais que todas, ele seria esperado. Esta não é uma inferência necessária; mas, dada a notável ausência de atribuição de posição filosófica ao próprio autor no todo dos diálogos platônicos, tal explicação parece estar longe de ser implausível.

Há ainda outro motivo pelo qual eu considero esta referência a "Platão" no *Fédon* mais interessante do que as outras duas. Se pudermos abdicar de explicações históricas ou psicológicas para a ausência do personagem Platão nessa discussão, e ela puder ser interpretada acima de tudo como um recurso literário, então poderíamos também considerar esta referência como "imagem" dramática representativa (i.e., metafórica) da própria ausência de voz autoral de Platão em seus diálogos. Esta ausência de voz autoral direta, que no fundo é a ausência de assunção aberta, por parte dele, de alguma posição filosófica em seus escritos, é um aspecto de sua obra que tem sido chamado na literatura secundária de "*anonimato platônico*" ("*platonic anonimity*"[19]). Tal conceito significa que toda e qualquer posição ou ideia filosófica, política, estética, metafísica, etc, arejada na ação apresentada em um de seus diálogos, é literariamente sempre atribuída a algum personagem – desde as posições mais simplórias às mais complexas, das mais imorais às mais elevadas, das mais aceitáveis às mais "paradoxais". Por um lado, abstendo-nos de ulteriores elucubrações, podemos considerar que os textos dos diálogos, em sua crueza, sempre nos apresentam doutrinas ou opiniões existencialmente vinculadas a personagens[20]: doutrinas "de Sócrates", "de

---

não do gênero dos famosos "discursos forenses" da Grécia Antiga. Isto é, embora possua inegáveis semelhanças com este último gênero, a *Apologia* é marcada por um ininterrupto traço de "dramaticidade" e "dialogicidade", evidenciado em elementos do texto, tais como: a menção na abertura, a exemplo do início de algumas tragédias gregas, daquilo que acabara de acontecer "antes" da "peça" começar (*Apologia* 17a5-b1); as nítidas demarcações de que há uma "ação dramática" em curso, quando várias vezes Sócrates é interrompido pela balbúrdia das pessoas presentes (20e3-5; 21a5; 27b4-5; 30c2); as referências a alguma(s) pessoa(s) como estando "*aqui presente*", inclusive o próprio personagem "Platão" (21a7-8; 34a1); o "interrogatório" do personagem Meleto, que, contrariado, é instado a responder as perguntas de Sócrates (24c9-28a1); etc. Para as semelhanças da *Apologia* com os discursos dos oradores feitos para os tribunais, cf. BURNET, 1979 (1924), p. 146 *et seq*.

[18] Temos notícia de ao menos um cômico grego que também colocou a si mesmo como personagem num drama: o poeta Crátinos. Cf. *Poetae Comici Graeci*, IV, p. 219, *apud* TAPLIN, 1986, p. 168, n. 25.

[19] Cf. PRESS, 2000a; THESLEFF, 2000; BLONDELL, 2000.

[20] Ou seja, vinculadas às vidas desses personagens, assumidas nas vidas dramáticas deles.

Timeu", "do Estrangeiro de Eleia", "de Céfalo", etc; nunca assumidamente "de Platão". E, por outro lado, ao menos de uma certeza nós, intérpretes, não podemos ser privados: este "anonimato", este seu modo de "evasão", foi ***uma decisão dele***[21], Platão, autor.

Outro aspecto interessante é que, por essa sua conformação literária, os textos destes diálogos nunca apresentam uma posição filosófica de um personagem como um conhecimento inquestionável, ou tampouco imutável, eterno, transcendente. Nesse sentido, estes textos também diferem dos discursos dos poetas da tradição e de alguns filósofos anteriores, os quais atribuíram uma autoridade divina e/ou transcendente ao conteúdo vinculado por seus discursos[22]. Via de regra, no "teatro" filosófico platônico, antes que divinas, todas as posições e opiniões expostas são sempre vinculadas ao "ponto de vista humano e existencial" dos personagens[23]. Assim, a autoridade divina das musas e deuses, própria à tradição da qual emerge Platão, cede, na obra dele, seu lugar de primazia para discursos imbuídos de "fraqueza humana" (*anthropíne asthéneia*, *Fédon* 107b1), o que garante ao conteúdo desses discursos a possibilidade de serem sempre discutidos e estarem sempre abertos a teste e refutação[24]. Isto é uma

---

[21] Isto é, foi uma decisão dele tanto não assumir em seus diálogos posições em primeira pessoa (a exemplo dos citados autores que lhe eram contemporâneos, como Aristófanes e Tucídides), quanto não escrever tratados em que as assumiria (a exemplo de sofistas e filósofos contemporâneos, como Górgias, Protágoras, Demócrito e Aristóteles). Sobre o gênero discursivo "diálogo platônico", as palavras de Blondell parecem ser extremamente pertinentes: "Por que, então, Platão escolheu escrever filosofia nesta forma particular? Não há razão honesta a esta questão, não menos porque Platão nunca nos disse na sua própria voz a(s) razão(ões) para qualquer coisa que ele diz ou faz. Isso em si mesmo **sugere que a forma dialogal é *intrínseca* aos propósitos de Platão** de um modo que isso não foi para escritores posteriores, de Aristóteles a Hume, que compuseram diálogos mas também tratados" (BLONDELL, 2003, p. 38 – grifos nossos).

[22] A título de exemplo: HOMERO. *Ilíada*, vv. 1-2; *Odisseia*, vv. 1-2; HESÍODO. *Teogonia*, vv. 1; 22-34; *Trabalhos e Dias*, vv. 1-2; HERÁCLITO, DK B1, B2, B50, B102; PARMÊNIDES, DK B1 a B19; EMPÉDOCLES, DK B112.

[23] NIGHTINGALE, 2004, p. 113.

[24] BLONDELL, 2003, p. 38-39. Ao concordar com Blondell (2003, p. 56-57) em relação a esta "humanização" que os argumentos e posições filosóficas sofrem no diálogo platônico, i.e., em relação à ininterrupta vinculação dos mesmos aos personagens, ao "aqui e agora" dos personagens, à contingência de suas vidas, eu estou a discordar da posição de J.-M. Gagnebin (2000, p. 94-95), alegadamente apoiada em M. Dixsaut (1994), segundo a qual a "elisão" de Platão autor em seus diálogos representa a reivindicação de "uma verdade e uma validade não subjetivas" para os argumentos apresentados, que possibilitaria que a "escrita filosófica" pudesse ser "a escrita de nenhum sujeito singular para ser a melhor linguagem – universal? – da verdade" (GAGNEBIN, 2000, p. 95). Conforme exponho neste capítulo, entendo que a "elisão" do autor na argumentação platônica não "desumanize" ou "desindividualize" estes argumentos, i.e., não os desvincule de algum sujeito, porém exatamente o contrário: entendo que este estratagema sempre vincule tais argumentos a pessoas, as pessoas dos personagens, sempre vinculando assim tais argumentos às vicissitudes das humanas existências deles. Para dar um exemplo: no *corpus platonicum*, a posição ética "*não se deve fugir da prisão, posto que isso seria injusto, e isso mesmo na hipótese de a condenação do tribunal ter sido injusta*" não é uma posição apresentada "sem sujeito", "sem rosto", "desindividualizada" e "não subjetiva"; ela é apresentada como pertencente a um personagem, e como lhe pertencendo em tão alto grau que este personagem escolhe morrer a agir em desacordo com essa posição (conforme apresentado no diálogo platônico *Críton*). Uma posição interpretativa não exatamente igual, mas que encontra pontos de concórdia com esta minha, é a de

característica importante do *corpus platonicum*, à qual eu voltarei um pouco mais à frente.

1.2. A conhecida vinculação entre autor e personagem: a "Teoria do Porta-Voz" (TPV)

> *[...] preciso reconhecer, para começar, que os personagens dos* Diálogos *não são o próprio Platão. Particularmente, seria necessário constatar, contra toda uma longa tradição predominante, que Sócrates não é Platão.*
> Hector Benoit[25]

O uso, para veiculação de filosofia, de diálogos e obras com formato dramático e/ou literário em geral, certamente não é uma exclusividade do fundador da Academia. De Aristóteles a Santo Agostinho, de Montesquieu a Sartre, vários são os filósofos que 'apresentaram' ideias filosóficas em diálogos dramatizados, peças, romances, etc. Contudo, o caso de Platão é *sui generis*, pois, diferentemente dos outros aludidos, dele não possuímos algo de outra ordem. Isto é, dele não possuímos obra expositiva em discurso autoral direto[26], não dramática, algo como um "tratado", a partir do qual não teríamos dúvidas acerca de quais posições filosóficas contidas em seus diálogos foram ou seriam realmente defendidas pelo autor, e quais foram ou seriam por ele rechaçadas[27]. O caso de Platão talvez seja um único na história da filosofia ocidental: das suas obras de inquestionável autoria, chegaram-nos apenas trabalhos de teor dramático, apenas debates encenados onde várias questões são propostas, algumas respostas são ventiladas, e, destas, algumas são refutadas, algumas ridicularizadas, e algumas são mantidas até o fim da conversa. Mas, em todas estas ocasiões: são questões

---

Holanda, que vê o gesto platônico de "elisão de si mesmo enquanto autor" como um " modo de fazer ver uma verdade: precisamente a verdade de que não é possível falar transparentemente (toda) a verdade" (HOLANDA, 2014, p. 113). Isto é, para esta comentadora, o recurso literário do "anonimato platônico", que aparece ao leitor como um "fingimento" de que não há um autor por trás do exposto no diálogo pelos personagens, pode ser um modo autêntico de expor esses conteúdos filosóficos, devido aos limites inerentes à exposição (sempre parcial e nunca holística) humana. Cf. HOLANDA, 2014, p. 112 *et seq.*

[25] BENOIT, 2004, p. 9.

[26] Sobre a possibilidade de se tomar a *Carta VII* como uma obra nesses termos, vide nota 35.

[27] "Por que não sabemos onde ele está, qual é o seu pensamento, o que assevera, o que afirma, o que endossa?" (HOLANDA, 2014, p. 114).

e respostas propostas, ventiladas, refutadas, ridicularizadas, e mantidas, por este ou aquele personagem, por este ou aquele indivíduo dramático que toma essas suas decisões frequentemente como reação a algum questionamento e em meio a certo "calor" da discussão encenada. Através desse recurso, o "anonimato platônico", é como se o autor Platão se reservasse o direito em seus escritos, ininterruptamente, de se evadir de reivindicação ou alegação de doutrina pessoal, o direito de evitamento de defesa em primeira pessoa de ideia própria diante de outras ideias. Encaremos então com franqueza nosso problema enquanto exegetas: não havendo um tratado de Platão sobre as questões apresentadas nos diálogos, o qual funcionaria como uma "parábase platônica", nem havendo qualquer outro "critério ulterior" interno ou externo aos diálogos[28], podemos ter alguma certeza de que a resposta ventilada pelo personagem platônico X ou pelo personagem platônico Y é mesmo a posição do próprio autor, Platão? A resposta parece óbvia, mas é um tanto quanto incômoda para a dominante tradição interpretativa do *corpus platonicum*: "não", "não podemos ter esta certeza".

O incômodo que boa parte de nossa tradição experimenta ao ouvir este "não" decorre em boa medida do fato de que o eixo principal que sustentou a interpretação dos diálogos no Ocidente, marcado sobretudo pelas leituras de Aristóteles e do Neoplatonismo[29], foi a transformação dessas obras dialogais em "tratados". A partir desta transformação, intérpretes de renome[30] vêm, da Antiguidade até nossos dias, respondendo "sim, podemos ter certeza" à pergunta colocada acima. A enunciação desta transformação de "diálogo" em "tratado", subjacente aos estudos destes intérpretes, pode ser resumida na seguinte fórmula: *"a posição (filosófica, política, estética, metafísica, etc.) defendida pelo personagem platônico X é a posição do autor, Platão"*. Trata-se da formulação da famosa "teoria", "pressuposto de leitura" ou (nas mais refinadas palavras de G. Press[31]) "assunção metodológica" do "*porta-voz*" ("*Mouthpiece Theory*"). Os incontáveis partidários deste pressuposto de leitura visivelmente identificaram, nas cenas dos diálogos, os "porta-vozes" de Platão preponderantemente como os personagens condutores de cada debate (e, pela maior frequência, "Sócrates" acima de todos):

---

[28] Cf. NAILS, 2000, p. 18-19.
[29] Para evidências da influência que essas leituras tiveram sobre a posteridade, cf. GONZALEZ, 1995, p. 2-12; PRESS, 2000, p. 1-8.
[30] A enorme lista de intérpretes contemporâneos que Gerald Press fornece como exemplo dessa posição exegética parece confirmar que esta de fato é a posição dominante nos principais estudos acadêmicos sobre Platão. Cf PRESS, 2000b, p. 27, n. 2; n. 3; p. 28, n. 4; n. 5.
[31] PRESS, 2000a, p. 5.

> […] ὁ τοίνυν Πλάτων περὶ μὲν ὧν κατείληφεν ἀποφαίνεται, τὰ δὲ ψευδῆ διελέγχει, περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ἐπέχει. καὶ περὶ μὲν τῶν αὐτῷ δοκούντων ἀποφαίνεται διὰ τεττάρων προσώπων, Σωκράτους, Τιμαίου, τοῦ Ἀθηναίου ξένου, τοῦ Ἐλεάτου ξένου: […] ἐπεὶ καὶ τὰ Σωκράτους καὶ τὰ Τιμαίου λέγων Πλάτων δογματίζει.
>
> […] Ora, Platão, quando tem uma convicção firme, expõe seus pontos de vista e refuta os pontos de vista falsos, porém, diante de questões obscuras ou dúbias, suspende o juízo. Suas opiniões pessoais ele apresenta por meio de quatro personagens: Sócrates, Timeu, o Estrangeiro Ateniense e o Estrangeiro de Eleia […] mesmo quando Sócrates e Timeu estão falando é sempre Platão que expõe sua doutrina. [...]
> (DIÓGENES LAÉRCIO, III, 51-52 – trad. M. G. Cury)

Obviamente que essa tradição interpretativa não foi unívoca, tendo assumido várias nuances. Na nuance que esteve mais em voga nos últimos dois mil anos, o somatório das posições filosóficas expostas ou defendidas por estes personagens citados na passagem acima constitui um “sistema filosófico platônico”, constitui a “filosofia de Platão”, o “platonismo”. Em tal sistema, a lacuna deixada em aberto pelo personagem condutor da discussão num diálogo é preenchida, quando possível, com a posição defendida pelo condutor da discussão em outro diálogo; e, quando impossível, é preenchida com uma solução de algum outro autor ou uma solução *ad hoc*. O importante é, nesta tradição interpretativa, formar um todo doutrinário coerente para o mestre de Aristóteles. Aos casos em que as posições dos porta-vozes parecem ser contraditórias entre si, também muito esforço argumentativo foi e é dispendido. Assim, por vezes, consegue-se com brilho e genialidade conciliar o aparentemente inconciliável, e quando não se consegue, sói ser afirmado que Platão “mudou” ou “evoluiu” sua posição filosófica no decorrer de tempo entre a escrita das duas obras que apresentam as posições divergentes. São estas medidas exemplos de soluções exegéticas da tradição dominante para manutenção da sua “Teoria do Porta-Voz”. Ora, uma análise das obras platônicas que fosse “neutra” (i.e., não-comprometida de antemão com esta manutenção), talvez nos obrigasse a reconhecer que todas estas soluções exegéticas não podem deixar de ser conjecturais: não há nenhuma evidência textual nos próprios

diálogos platônicos da validade dessa teoria ou pressuposto de leitura do "porta-voz"[32]. Não há nenhum elemento nos diálogos que chegaram até nós que sirva de base para inferir que o que os personagens X ou Y defenderam com veemência, ou expuseram com toda insegurança, fosse aquilo que o próprio autor, Platão, defenderia ou exporia como próprio. A dificuldade desse pressuposto do "Porta-Voz" foi denunciada por muitos estudiosos, como, p. ex., Press:

> […] como Frede, nós podemos estar "confiantes de que um argumento com que nós estamos lidando é argumento de Platão", mas confiança não é prova, nem mesmo evidência, que isto do que alguém está confiante é verdadeiro. Isto é um passo preliminar logicamente essencial que eu devo afirmar que [no caso do uso da "teoria do Porta-Voz" como pressuposto para leitura dos diálogos platônicos] é injustificado.
> (PRESS, 2000b, p. 29)

E não só isso: a "neutralidade" nos obrigaria a reconhecer que a assunção do pressuposto do "porta-voz" é, na verdade, também uma questionável decisão exegética a respeito da obra platônica, dados os próprios moldes em que nós a recebemos: uma decisão interpretativa que, convertendo-a de "diálogo" em "tratado"[33], transforma o jogo polifônico[34] entre personagens de perguntas, dúvidas e respostas, frequentemente provisórias e às vezes falaciosas, em discurso autoral direto, expositivo e dogmático,

---

[32] Cf. também PRESS, 2000b, p. 28-29; 31-32.

[33] Cf. BLONDELL, 2003, p. 39: "[...] os diálogos não são tratados contendo uma exposição sistemática das próprias visões de Platão. […]. Para simplificar consideravelmente, duas das mais conspícuas e indiscutíveis funções dessa forma [sc. a forma dialogal], como eu a vejo, são evitar dogmatismo platônico e 'criar' no leitor como que um participante na discussão. O evitamento do dogmatismo é um fato formal simples, um que concorda com a definição da forma dramática como a ausência de uma voz autoral ou narrativa. Desde que Platão nunca fala em sua própria voz, ele nunca adota uma postura pedagógica dogmática ou autoritária para com sua audiência ou público leitor […]"; PRESS, 2000b, p. 29: "[...] um diálogo não é um tratado e as estratégias interpretativas apropriadas ao último não são necessariamente apropriadas ao primeiro. O autor de um tratado comunica ordinariamente ao leitor diretamente, explicitamente, e num modo que tem sido chamado monologicamente; i.e., uma voz única, como quer que seja, fala ao leitor ininterruptamente. Mesmo quando um autor considera objeções à posição sendo defendida, estas objeções são estabelecidas *pelo* autor e *dentro* da infraestrutura intelectual do autor. Comunicação pelo autor de um genuíno diálogo, contudo, é indireta no sentido que o que o autor quer dizer tem que ser procurado e encontrado; isso não está bem ali na superfície. Isso está implícito, sugerido, mais que estabelecido clara e abertamente. E isso é dialógico no sentido de que o leitor ouve, como quer que seja, uma multiplicidade de vozes, cada personagem falando desde sua própria infraestrutura intelectual". Este último comentador também alude a outros comentadores como corroborando sua posição: MULHERN, 1969; LEVI, 1976; TEJERA, 1984; GRISWOLD, 1989; ARIETI, 1991; SAYRE, 1995; RUTHERFORD, 1995.

[34] Para a questão de se é possível atribuir aos diálogos platônicos o conceito de "polifonia" como definido por Mikhail Bakhtin, ver Anexo 2.

monofônico e em primeira pessoa. Opera-se, nesse sentido, a transformação de um texto que contém silêncio, lacuna, insegurança e hiato, em um sistema filosófico completa, perfeita e hermeticamente fechado. Tais atitudes do exegeta, antigo e moderno, tendem a ser sempre "questionáveis": a única medida que legitimaria tais atitudes como procedimentos acadêmicos válidos seria o uso de critérios confiáveis, internos ou externos aos textos dos diálogos, que informassem que esta ou aquela posição filosófica neles presente era de fato a de Platão. E, até onde vai o meu conhecimento das obras da Antiguidade que chegaram até nós, tais critérios ainda não existem[35].

Aqui penso ser oportuno assinalar que, aos meus olhos, o argumento mais forte levantado para defender a "teoria do Porta-Voz" na leitura dos diálogos platônicos é aquele de que Aristóteles, que efetivamente conviveu com Platão e presumivelmente "conhecia" as suas posições próprias, tratou posteriormente muitas posições do personagem Sócrates nos diálogos como sendo "de Platão" (cf. THESLEFF, 2000; GERSON, 2000, FERRARI, 2003). Ainda que não haja oportunidade neste meu estudo para discutir a legitimidade do ponto de vista aristotélico em relação a cada passagem a que o estagirita alude, eu reconheço a inegável força deste argumento ou "critério" histórico destes exegetas para militar a favor da "teoria do Porta Voz". Entretanto, a despeito desta força, creio que eu possa me reservar o direito de considerar este critério como não "absolutamente confiável" e como passível de "suspensão" em minha exegese, haja vista o pesado criticismo que recebem, na literatura secundária, tanto a posição segundo a qual Aristóteles seria um "bom" (no sentido de "fidedigno") intérprete das posições de Platão, quanto a posição segundo a qual a totalidade ou a maior parte dessas referências (em sua maioria críticas) de Aristóteles fossem mesmo ao próprio Platão e não a outros membros da Academia[36]. Além disso, tratando-se de um

---

[35] Ao leitor arguidor que se posicionasse contra mim, dizendo que, na hipótese de assumirmos a sua autenticidade, a *Carta VII* poderia ser considerada como esse critério externo aos diálogos, podendo então ser usada para validação da "Teoria do Porta-Voz", creio que possa lhe ser dada a resposta de G. Press. Este comentador parece ter tido razão quando afirmou que esta obra, ao estabelecer que os assuntos mais sérios para Platão não se encontram em suas obras escritas (*Carta VII*, 341b-c), operaria na verdade num sentido diametralmente oposto. Isto é, a aceitação da autenticidade deste texto, antes de validar, invalidaria de vez a "Teoria do Porta-Voz", posto que ficaria estabelecido que nada do que tivesse sido dito por um personagem poderia ser considerado como correspondendo a uma das posições do próprio autor, Platão (as quais, presumivelmente, ser-lhe-iam "assuntos dos mais sérios"). Cf. PRESS, 2000b, p. 34. Por outro lado, uma eventual comprovação da inautenticidade desta obra em nada contribuiria com o reconhecimento de existência ou inexistência de legitimidade no uso da "Teoria do Porta-Voz". E é justamente esta inocuidade geral da discussão da autoria desta Carta para meus objetivos o principal motivo porque considero tal discussão como sendo dispensável no presente estudo.

[36] Para as principais discussões na literatura secundária sobre o caso remeto à bibliografia indicada por Fronterotta (2001, p. 124, n. 13): CHERNISS, 1944; CHERNISS, 1945; FRONTEROTTA, 2001;

argumento de base externa ao *corpus platonicum*, fica legitimada minha não abordagem do mesmo[37].

Se algum dia porventura existiu obra que pudesse funcionar como critério para identificação de qual opinião era ou não pessoalmente "de Platão", o fato é que uma tal obra não chegou até nós. Portanto, quando um intérprete chega a conclusões acerca de quais opiniões seriam "de Platão", arguindo como se possuísse *mesmo* um tal critério, conscientemente ou não ele está descaracterizando a natureza "dialógica" dos diálogos. Tendo isso em mente, quão razoável, então, poderia nos parecer o convite de Debra Nails:

> […] se um mais que tudo claro e seguro sim [sc. como resposta à pergunta "em quais momentos dos textos dos diálogos o personagem Sócrates é mesmo o porta-voz de Platão?"] não é alcançável, deixando-nos lutando para encontrar critérios ulteriores para determinar exatamente quando Sócrates é porta-voz de Platão, por que não abandonar a questão e perguntar no lugar dela a nós mesmos se este ou aquele argumento [sc. apresentado num diálogo por algum personagem] é bom, se esta ou aquela posição filosófica particular [sc. apresentada num diálogo por algum personagem] é significativa e produtiva?
> (NAILS, 2000, p. 19)

1.3. A suspensão da "Teoria do Porta-Voz" e suas consequências exegéticas

Há algo de valioso nas palavras acima da comentadora: a suspensão da dita "teoria do Porta-Voz" – a qual é um pressuposto de leitura historiográfico e biográfico (sobre Platão autor) dependente de critérios ainda inexistentes para ser validado[38] – não implica que o *corpus platonicum* se torne um ambiente menos fecundo para a reflexão filosófica. Reflitamos: restaria destruído nosso interesse filosófico por essas obras se a "teoria do Porta-Voz" fosse suspensa? Parece-me que não. Na verdade, nosso interesse poderia mesmo crescer, posto que a fecundidade filosófica do *corpus* poderia ficar ainda mais em relevo. Pensemos inicialmente no uso que os diálogos poderiam ter à época do

---

ROBIN, 1963; OWEN, 1957; PARENTE, 1967; FINE, 1995.

[37] Conforme minha decisão metodológica assumida na Introdução de não abordar a recepção da *República*, e dos diálogos em geral, na própria Antiguidade.

[38] Cf. também NAILS, 2000, p. 16-17.

próprio Platão, para a sua atividade de ensino de filosofia na Academia. O texto de um diálogo, ao atribuir um argumento ou posição filosófica a um personagem e não ao autor, retiraria também a "autoridade", inerente à figura do sábio e respeitado "mestre Platão", desta concepção ou argumento filosófico. E isso poderia permitir ao membro da Academia avaliar de modo mais rigoroso e criterioso a legitimidade desta concepção ou argumento *nele mesmo*, sem ser influenciado neste processo pelo "respeito" ou "amizade" pelo mestre[39]. E, ainda que em menor grau, algo análogo pode ainda valer mesmo para nós, leitores modernos: ao nos desvencilharmos da noção de que um certo argumento nos diálogos é do autor, Platão, nós deixamos de considerar tal argumento de antemão como mais forte ou melhor do que os outros argumentos da discussão encenada. Assim, ao invés de já nos dirigirmos ao texto procurando ver *como* este ou aquele argumento em específico supera os outros argumentos, nós poderíamos procurar ver, primeiramente e com mais neutralidade, *se de fato* este argumento supera os outros, ou *se não* supera. E com isso, o próprio Sócrates platônico parece estar totalmente concorde; com suas célebres palavras, "cuidai menos de Sócrates do que da verdade" (*Fédon* 91b8), o personagem talvez pudesse ser interpretado como querendo dizer: *preocupai-vos menos se é [o personagem] Sócrates quem enuncia tal argumento, e mais se o próprio argumento é por si mesmo válido*.

Assim, o gênero "diálogo", sendo marcado (ao menos no caso deste autor) pelo "anonimato platônico", poderia ser, do ponto de vista didático de um Platão professor de filosofia, a forma de escrita que mais atendeu a uma das características atribuídas nos textos dos diálogos ao "método" de pesquisa filosófica: *toda posição ou argumento não deve ser aceito sem discussão, e sempre estará sujeito a exame de refutação, ao teste de sua "força"* (*Fédon* 85b-d, 107a-b; e alhures)[40]. Se nossa leitura de uma obra platônica fosse iniciada sem que a posição "*A é B*", nela apresentada, fosse de antemão considerada como propriamente "platônica", então a "força" e "legitimidade" desta posição estará sempre passível de ser colocada à prova e revogada – seja ela emanada do personagem Górgias ou do personagem Sócrates, de Trasímaco ou de Glauco, de Diotima ou até, surpreendentemente, do próprio deus Apolo (cf. a forte afirmação de que até o dito do deus deveria ser submetido a exame de refutação: *elénxon tò manteîon*,

[39] Cf. BLONDELL, 2003, p. 39-40.

[40] Considero esta explicação que eu apresento acima do 'uso' por parte de Platão do 'recurso' do "anonimato" mais razoável do que a explicação psicológica ventilada por Thesleff (2000, p. 54, n. 3): Platão pode ter preferido não assumir posições em nome próprio após os prováveis fiascos da divulgação de uma "proto-*República*" e da contada palestra pública "Sobre o Bem".

Apologia 21c1). Em tese, não tingido por uma absoluta autoridade – qualquer que seja: do autor Platão, de um sábio, de um deus, etc –, qualquer argumento ou posição num diálogo, antes que para ser assumido passiva e dogmaticamente pelo leitor, é um *convite*, uma *provocação*, ao *exercício crítico do pensamento*, ao exercício do *filosofar*, do *discutir*: *tò dialégesthai*. Tal característica é o que Nails chamou de princípio da "dupla abertura" ("*double open-endedness*") do diálogo platônico, o qual significaria que "não apenas as conclusões do argumento filosófico mas [também] as assunções sobre as quais estes argumentos estão baseados […] devem permanecer radicalmente abertas a desafio ulterior. Nenhuma doutrina e nenhum axioma em Platão está protegido de posterior revisão"[41]. Considero este princípio identificado pela comentadora como estando presente na maior parte do *corpus*, e concordo com ela que a ausência de assunção platônica, em seus escritos, de posição ou argumento em primeira pessoa (o "anonimato"), opera dentro desse princípio, contribuindo para o estímulo da filosofia como exercício crítico de pensamento: "por inflexivelmente recusar-se a tratar a discussão filosófica como fechada, ele [sc. Platão] evita elencar a si mesmo como autoridade sobre qualquer questão filosófica, deixando a autoridade brotar dos bons argumentos [por si mesmos]"[42]. A "força" do argumento ou afirmativa presente num diálogo portanto deve advir do próprio argumento ou afirmativa, na discussão com os argumentos e afirmativas que se lhe podem ser opostos, e não do mero fato de que foi o personagem X ou Y quem o enunciou. Do contrário, o exegeta correria sério risco de cair numa *petição de princípio*, pela circularidade da sua argumentação: "*Por que o personagem X é o porta-voz de Platão? Porque seus argumentos são os mais fortes, logo, os mais dignos do fundador da Academia. E por que tais argumentos são os mais fortes? Porque foram enunciados pelo personagem X, que é o porta-voz de Platão*."

Na verdade, como bem demarcado por Press[43], J. J. Mulhern (1971) parece ter sido competente em mostrar que, mesmo sem apresentar uma circularidade de modo declarado como eu expus acima, qualquer intérprete da obra platônica que infira posições do próprio Platão apenas com base nos discursos dos diálogos comete alguma falácia interpretativa. Segundo Mulhern, a falácia pode ser de dois tipos (nomeados por ele): a Falácia "Platão diz" e a Falácia "Porta-Voz". A estrutura da primeira dessas falácias seria: 1) *o personagem platônico X afirma a assertiva P*; 2) *a assertiva P*

[41] NAILS, 1995, p. 218-219.
[42] NAILS, 2000, p. 20.
[43] PRESS, 2000b, p. 38.

implica a assertiva Q; logo 3) *o autor Platão quis dizer a assertiva Q*. Este raciocínio é falacioso porque a assertiva 3) não necessariamente se segue das duas anteriores. O segundo tipo de falácia identificada por Mulhern é a Falácia "Porta-Voz", cuja estrutura é uma variante da primeira: 1) *o personagem platônico X afirma a assertiva P*; 2) *X é o porta-voz de Platão* (*isto é, se X diz P, então Platão diz P*); logo 3) *o autor Platão afirma a assertiva P*. Este raciocínio envolve uma *petição de princípio*, i.e., conclui aquilo (3) que necessariamente teve que ser previamente assumido sem provas (2). Então Mulhern conclui que qualquer intérprete que siga o raciocínio "*personagem platônico afirma P, então Platão autor afirma P*" não pode justificá-lo sem cometer uma das duas falácias, a Falácia "Platão diz" ou uma petição de princípio, sendo a Falácia "Porta-Voz" uma variação de petição de princípio[44]. A ressalva que eu, pessoalmente, julgo necessário ser feita a esta conclusão é uma variante da reserva que o próprio Press apresentou[45] perante as conclusões de Mulhern: este raciocínio não pode ser justificado sem cometimento de uma falácia interpretativa *até o presente momento do conhecimento que temos das obras platônicas*. Isto é, minha ressalva quer significar que não é impossível que no futuro tomemos conhecimento de alguma obra platônica cuja autenticidade seja comprovadamente atestada, e que tenha sido escrita em discurso autoral direto (i.e., com o autor falando em primeira pessoa), com plena assunção de posições filosóficas em nome próprio. Todavia, sinto-me obrigado a aceitar que, enquanto não possuirmos uma obra assim, o uso da TPV ***sobre a base dos diálogos*** parece operar sempre dentro de uma das duas falácias identificadas por Mulhern.

Paralelamente a isso, importa aqui deixar claro que não estou afirmando nem defendendo que Platão fosse necessariamente carecente de opiniões ou posições filosóficas próprias, e nem que alguma afirmação de personagem platônico eventualmente não possa coincidir com as próprias posições do autor. Afinal, não temos elementos de prova nem para afirmar esta coincidência e nem também para negá-la[46]. O que estou procurando apontar é que, pela forma específica com a qual ele escolheu escrever seus textos, uma forma dialogal e "não-dogmática", Platão decidiu não expor posições assumidas *como autor*. *Como autor*, mais que transmissão de doutrinas, ele

---

[44] MULHERN, 1971, p. 171, *apud* PRESS, 2000b, p. 38.
[45] PRESS, 2000b, p. 38.
[46] Cf. GERSON, 2000, p. 206: "Obviamente para mim é petição de princípio assumir uma avaliação que faz dos diálogos um meio para o objetivo de Platão de expressar doutrina. Por outro lado, não existe avaliação que vincule, ou mesmo que torne razoável, a afirmativa de que Platão não sustenta as doutrinas arguídas pelos principais interlocutores nos diálogos".

parece ter escolhido o fomento da discussão, do debate, o fomento do filosofar[47]. Em resumo, nesta primeira seção do meu estudo, é para a necessidade de reconhecer a veracidade dos seguintes fatos que eu gostaria de chamar atenção (fatos os quais, em certo sentido, vão contra o que, nos últimos vinte e cinco séculos, não poucas vezes foi encarado como líquido e certo a respeito dos diálogos):

a) tratar a "teoria do Porta-Voz" ("TPV") não como uma questão em aberto, mas como uma verdade dada para interpretação do *corpus platonicum*, é absolutamente injustificado; "usos e costumes" da tradição não provam uma teoria ou pressuposto de leitura;

b) pelas evidências internas ao *corpus* atualmente conhecidas, a TPV não pode ser justificada ou provada – nem tampouco refutada, importa igualmente reconhecer – sem cometimento de alguma falácia interpretativa;

c) a questão da validade ou não da TPV é uma questão, no rigor dos termos, historiográfica e biográfica sobre o filósofo Platão de Atenas, mas não é *stricto sensu* uma questão "filosófica";

d) o poderio de reflexão filosófica dos diálogos platônicos não diminui com a suspensão da TPV, mas, ao contrário, só aumenta, pois dá ocasião a um mais intenso exercício do pensar[48];

e) esse aumento é consonante com o modo como a filosofia, enquanto prática

---

[47] Neste sentido, eu não posso ser 'classificado' como um "teórico anti-porta-voz" nos termos de Gerson (2000). Vejo-me mais próximo da posição de Debra Nails (2000, p. 20): "[...] sem dúvida de que há filósofos que escrevem para revelar suas próprias mentes; mas outros escrevem para incendiar, e assim continuar o processo dialético. Sem dúvida há professores de filosofia que advogam por suas próprias crenças, e outros que inventam argumentos pró e contra uma variedade de posições incompatíveis, para convidar seus alunos à filosofia; alguns podem até se recusar a confessar seus próprios pontos de vista, quando perguntados, mas isso não significa que eles não tenham pontos de vista". Cf. também *idem*, p. 25: "Ninguém precisa, e eu não faço, arguir que Platão não teve doutrinas; e seria absurdo arguir que os diálogos não têm conteúdo filosófico, que *apenas* o método platônico é importante. Todavia, eu mantenho que a função *primária* dos diálogos foi causar rebuliço dialético acadêmico [sc. dentro da Academia de Platão] por ilustrar discussões filosóficas exemplares e por exibir posições filosóficas complexas para crítica".

[48] A aporia do exegeta, assim, pode ser tão produtiva para o seu pensar como, nos textos dos diálogos, as aporias são para o caminhar do pensamento do filósofo que está em cena: "[...] o filósofo humano […] nunca alcançará completo conhecimento e portanto sempre experimentará *aporía*: apesar do fato de que ele irá descobrir algumas verdades, sempre existirá outras que ele não conhece. […] na medida em que ele sabe que há coisas que ele não sabe, ele experimentará uma permanente sensação de *aporía*. Eu tomo isto ser uma condição positiva, ainda que nem sempre confortável (apesar de isso parecer talvez negativo quando comparado com um perfeito ideal): é uma auto-consciencialidade <u>fértil</u> da ignorância que é um fundamental aspecto da *theoría*. Na atividade de teorizar, *aporía* trabalha junto com *éros, o qual compele a filosófica alma para procurar e buscar um caminho na direção da verdade (de novo e de novo)*" (NIGHTINGALE, 2004, p. 106 – grifos nossos).

dialética, é descrita e dramaticamente apresentada nos diálogos[49]; a suspensão da TPV é portanto mais consonante com esse modo do que o é a própria assunção injustificada dessa teoria.

Os diálogos platônicos [...] visam desempenhar a função de um professor vivo que faz seus alunos pensarem.
Allan Bloom[50]

1.4. Sócrates portando sua própria voz

[…] mesmo quando Sócrates e Timeu estão falando é sempre Platão que expõe sua doutrina. [...]
Diógenes Laércio[51]

Se os pontos anteriores puderem ser aceitos, então podemos agora entrar na obra que realmente apresenta a problemática que nos interessa, a *República*. Colocar em suspenso a Teoria do Porta-Voz (TPV), no trato desse diálogo, significa deixar de considerar as posições e ideias apresentadas pelo condutor da discussão, o personagem Sócrates, como aquelas que necessariamente seriam as próprias do autor da obra. Isto não significa, como já afirmei, que algumas dessas posições, quiçá todas, não pudessem de fato ser as de Platão. Apenas o que está em jogo na minha interpretação nesse momento é o reconhecimento de que tais posições *propositalmente* não foram apresentadas pelo autor como sendo as suas próprias. Conforme mostrei, nas obras de escritores que lhe eram contemporâneos, não faltaram a Platão exemplos de assunção expressa em primeira pessoa de posições e opiniões por parte do autor; foi uma decisão dele não o fazer. E, no jogo dialético próprio aos debates encenados nos diálogos, bem como no outro jogo, aquele entre o texto do diálogo e o seu leitor, tal decisão do autor

[49] "O fato de que as pessoas apresentadas nos diálogos de Platão estão fazendo filosofia é central para o julgamento usual que estes são trabalhos de filosofia, como opostos a filosóficos trabalhos de literatura" (BLONDELL, 2003, p. 37).
[50] BLOOM, 1991, p. xxi.
[51] DIÓGENES LAÉRCIO, III, 51-52 – trad. M. G. Cury.

permite que as posições do personagem Sócrates sejam sempre objeto de questionamento e teste – seja pelos outros personagens, seja pelo próprio Sócrates, seja também por um possível (e desejável?) leitor crítico da obra. Frise-se que não estou defendendo que o autor Platão seja indiferente e alheio a tudo que expõe e endossa o seu Sócrates. Obviamente, como autor, ele é o "fantocheiro" que criou e necessariamente controlou as "cordas" do "tagarela" personagem no decorrer das ações dos diálogos[52]. Mas isso não significa que necessariamente ele endossava e concordava com tudo o que este personagem expôs. Isto é, se os diálogos não são tratados, então todas as posições expostas pelo personagem Sócrates na *República* não podem ser ditas como obrigatoriamente sendo as próprias de Platão; e se os diálogos não são "relatos históricos", estas posições tampouco podem ser ditas como realmente sendo as próprias do seu antigo mestre já morto, o Sócrates histórico. Ora, de quem são então as opiniões e posições expostas pelo personagem Sócrates? De quem ele é o porta-voz? A resposta a ser dada é provisória, mas é a única que a franqueza nos possibilita dar, salvo superveniência de eventuais critérios seguros que apontassem em outra direção: as posições defendidas em 1ª pessoa pelo personagem Sócrates platônico na *República* são as posições dele próprio, personagem Sócrates platônico. Colocar em suspenso o pressuposto de leitura do "porta-voz", na interpretação deste diálogo, representa para meu estudo o desafio de buscar o que pode ser extraído deste texto, ou de parte dele, a partir desta "suspensão". Ou, dito de outro modo: se tal "suspensão" da TPV for franqueza exegética, então nosso desafio é buscar os resultados "francos" que podem ser obtidos na reflexão sobre o texto a partir dessa suspensão.

Mas, se as posições expostas pelo nosso Sócrates são as que lhe são próprias, então podemos perguntar: o que é o mais "próprio" à "voz", ao discursar, deste "Sócrates", personagem platônico? Esta é uma pergunta que obviamente direciona nossa atenção não apenas para aquilo que se apresenta na *República*, mas também para aquilo que pode ser encarado como mais frequente, como os "padrões" nas suas "aparições" pelo *corpus*. Creio que existem no mínimo duas perspectivas sob as quais é possível responder à pergunta sobre o "próprio" deste personagem: a perspectiva da "tônica" ou "modo" em que o seu discursar costuma se dar; e a perspectiva dos assuntos ou temas mais recorrentes em seus discursos e investigações. Quanto à primeira

[52] Para a "liberdade relativa" do personagem, cf. BAKHTIN, 2005, p. 11; para o "fantochismo" do autor, cf. BLONDELL, 2003, p. 43; 51-52. Para a acusação, direcionada à filosofia, de ser "tagarelice", cf. PLATÃO. *República* VI, 488e-489d; *Parmênides*, 135d.

perspectiva, parece necessário demarcar de antemão que "Sócrates" é um personagem profundamente marcado nos diálogos platônicos por uma "unicidade", por um caráter único, que faz com que ele se destaque em meio a todos as outras *personae dramatica* dessas obras[53]. Como muito bem mostrado por Blondell[54], essa unicidade do personagem é colorida pelas caracterizações que ele recebe, de si mesmo ou de outrem, como por exemplo a *atopía*[55], o assumidamente perene desejo pelos argumentos[56], a infantilidade, o ridículo e absurdidade[57], as alegações de ignorância[58], as sempre obedecidas intervenções do seu *daîmon* pessoal[59], a linguagem marcada pela atecnia e as explicações por meio de imagens, mitos e exemplos do cotidiano[60], os largos momentos de imobilidade e refletido silêncio[61], a dedicação integral da vida aos debates filosóficos[62], etc. O personagem assim incorpora de um modo absolutamente caricatural, exagerado, a figura do "filósofo" nos diálogos, i.e., do "ator" cujo único "papel" na existência é o exercício da filosofia. E obviamente todas essas idiossincrasias têm um impacto direto sobre o seu "falar": estas "cores" de sua unicidade fazem com seus discursos frequentemente assumam tons hiperbólicos, elaboradamente metafóricos e imagéticos, trágico-cômicos – até quando ele parece não estar falando com *eironeía*[63].

---

[53] Cf. THESLEFF, 2000, p. 55 *et seq*.
[54] BLONDELL, 2003, p. 76 *et seq*.
[55] Cf., por exemplo, PLATÃO. *Laques*, 195a; *Banquete*, 175a; 215a; *Górgias*, 473a; 480e; 494d; *Fedro*, 230c; *Protágoras*, 361a; *República*, VII 515a.
[56] Cf., por exemplo, PLATÃO. *Teeteto*, 169a-c; 180e-181a; 183d; *Fedro*, 228b-c.
[57] Cf., por exemplo, PLATÃO. *Górgias*, 467b; 473e; 481b; 484c-486d; 489b; 491e; 499b-c; *República*, 336d; 337d;350e; *Teeteto*, 168c-e; *Lísias*, 223b.
[58] Cf., por exemplo, PLATÃO. *Apologia*, 21b-c; *Eutífron*, 5a-c; *Eutidemo*, 303b-c; *Íon*, 530b-c; 532d; *Laques*, 181d; *Hípias Maior*, 286d; 304c; *Mênon*, 70a-71b;
[59] Aludido por exemplo em PLATÃO. *Apologia*, 31d; *Eutidemo*, 272e-273a; *Fedro*, 242b-c530b-c; *República*, 496c.
[60] Cf., por exemplo, PLATÃO. *Teeteto*, 166c; *Hípias Maior*, 288c-d; 291a; *Górgias*, 490c-491a; *Banquete*, 221c.
[61] Cf., por exemplo, PLATÃO. *Fédon*, 84c-d; *Banquete*, 175a-b; 220c.
[62] Cf., por exemplo, PLATÃO. *Apologia*, 23b; *Fédon*, 61a-b; *República*, 367d-e.
[63] Certamente que não é fácil determinar quando Sócrates está sendo "irônico" no *corpus*, no sentido de fazer afirmativas que de fato não endossa. Todavia, Blondell pode estar com razão quando diz (2003, p. 203) que ao menos na *República* é possível verificar que, talvez para evitar erro de interpretação da parte do leitor no sentido de acreditar em algumas palavras irônicas de Sócrates (que inferiorizam assuntos importantes), o autor fez Glauco e Adimanto "corrigirem" alguns momentos de ironia de Sócrates, desdizendo-o (p. ex., em 426a-b e 435c). Não podemos esquecer que já desde o primeiro livro da obra Trasímaco, irritado, deixava os irmãos de Platão e o leitor cientes desse traço do personagem (337a). Com relação a exemplos de discursos hiperbólicos e ao mesmo tempo não-irônicos da parte de Sócrates: embora não haja oportunidade neste estudo para desenvolver um excurso no sentido de defender uma interpretação de alguns discursos desse personagem **fora da *República*** como apresentando estas duas características, creio que ao menos dois discursos sejam fortes candidatos a serem interpretados nestes termos – seja pelos seus temas, seja pela ausência de abandono das conclusões dos mesmos dentro das próprias obras, seja pela consonância dos mesmos com o que o mesmo personagem apresenta alhures –: a "palinódia" do *Fedro* (244a-257b) e o discurso de Sócrates/Diotima no *Banquete* (201d-212a). Para o caráter provavelmente fictício da "ventrilóquia" de Diotima por Sócrates, ver a alusão de 'Diotima' ao

Estes tons dos discursos do Sócrates platônico são mais ou menos bem recebidos pelos seus asseclas, e recorrentemente odiados pelos adversários.

Vejamos agora o que pode ser considerado como o mais próprio ou frequente nos discursos deste personagem, do ponto de vista do conteúdo dos mesmos. No *corpus platonicum*, duas coisas costumam permear as argumentações desse personagem, nos vários diálogos em que ele comanda a discussão: i) o preponderante interesse pelas coisas morais, éticas, estéticas e políticas; e ii) o recurso às Ideias inteligíveis como fundamentação dessas investigações. E, desses dois pontos, o primeiro sem dúvida é o mais recorrente e mais marcante; a tal ponto que este "interesse" pode mesmo ser dito como a sua principal "inclinação", acima de todos os outros traços do personagem. De fato, aos meus leitores que gostam de dados numéricos, é de se notar que, dos diálogos cuja autenticidade não costuma ser posta em questão e em que o fundador da Academia fez questão que seu personagem Sócrates estivesse presente, este comanda a discussão em vinte e um deles; destes, as questões morais, éticas, estéticas ou políticas não estão no centro do debate em apenas quatro deles[64]. O personagem Sócrates, portanto, é um pensador profundamente tocado e movido por questões, diríamos hoje, de ordem "ético-estética" e "social". Quanto ao segundo tema, desses vinte e um diálogos, o recurso à fundamentação nos entes inteligíveis alcança um maior desenvolvimento em quatro deles[65].

Ora, quanto à incidência destes dois temas, o nosso diálogo-alvo, a *República*, obviamente não representa uma exceção. O diálogo não possui uma única questão principal, mas algumas, e todas inter-relacionadas, lançadas em seu início e que retornam muitas vezes: "a vida do homem justo é melhor do que a do homem injusto?"; "o que é a justiça?"; "como é possível a justiça na alma e na cidade?". Todas estas questões mantém-se inexoravelmente dentro daquela "inclinação" ético-estético-política

---

discurso do personagem Aristófanes, seguida da denúncia disso pelo próprio comediante (*Banquete* 212c c/c 205d-e c/c 189c-193e); para o endosso de Sócrates do discurso supostamente "ventriloquado", ver *Banquete*, 212b-c. Para um exemplo de discurso hiperbólico e não-irônico de Sócrates **dentro da própria *República***: apresentá-lo-ei, defendendo esta leitura do mesmo, no decorrer do presente estudo, pois se trata da passagem que é o próprio objeto da pesquisa da presente tese.

[64] Estou considerando aqui a lista de diálogos tradicionalmente considerados autênticos que Ross apresenta (1953, p. 2) e atribui a Wilamowitz, adicionando à mesma apenas o *Hípias Maior* (seguindo nisso o próprio Ross, 1953, p. 3-4). Sendo assim, os vinte e um diálogos cujas discussões são conduzidas pelo personagem Sócrates seriam *Hípias Menor, Protágoras, Apologia, Críton, Laques, Hípias Maior, Lísis, Cármides, Eutífron, Górgias, Menexeno, Mênon, Fédon, Banquete, República, Fedro, Filebo, Teeteto, Íon, Crátilo, e Eutidemo*. Destes, apenas nos últimos 4 as questões morais, éticas, estéticas ou políticas não estão assumidamente no centro do debate – ainda que não estejam ausentes das discussões.

[65] A saber: *Fédon, Banquete, República,* e *Fedro.*

padrão do personagem Sócrates. Seja em sua inicial discussão com Céfalo, Polemarco e Trasímaco (livro I), seja na discussão com Glauco e Adimanto sobre educação, virtudes e organização da *kallípolis* (do livro II até parte do V), o intrépido personagem se mantém fiel ao seu principal traço em todo o *corpus platonicum*. Na verdade, cinco livros da *República* passam-se seguindo esse tom predominante[66], o que corresponde a cerca de metade da obra. Já o segundo tema que lhe é característico, o recurso às Ideias, é inicialmente apresentado por Sócrates no fim do livro V (476a), e a partir daí ganhará uma crescente importância, até culminar em alguns momentos de ápice desse papel pertencentes aos livros VI e VII. Mas, antes de caminharmos na direção de um desses momentos de ápice – o símile do Sol -, repassemos os principais pontos acerca da "voz" do personagem líder da discussão no nosso diálogo.

Vimos então alguns elementos próprios à "voz" do personagem Sócrates, ao seu discursar, pela frequência com que tais traços aparecem em suas performances. O primeiro ponto são os temas principais de seus discursos, os assuntos pelos quais ele tem maior interesse ou inclinação: as coisas morais, éticas, estéticas e políticas; e, ainda como matéria de seus discursos, temos também o recurso frequente a explicações baseadas nas Ideias inteligíveis. Tais são os "objetos" por excelência de sua "voz". O segundo ponto é o "tom" que essa "voz" muitas vezes assume, i.e., o modo que lhe é imprimido pelo caráter único desse personagem: entre outras coisas, o exagero e a hipérbole, a mescla de comicidade e tragicidade, e a mistura da argumentação filosófica com poesia, mito e metáfora. No imaginário dos diálogos, e mais especificamente na *República*, portanto, o Sócrates platônico fala em nome destes seus próprios interesses, e nestas suas próprias tonalidades. Ele é porta-voz de si mesmo, encarnando nessa sua voz a própria caricatura "sério-cômica"[67] do filosofar enquanto *tò dialégesthai*. Nem porta-voz do autor nem porta-voz da sua contraparte histórica, o personagem Sócrates, nas cenas em que aparece, mais que tudo é o próprio "debater" filosófico em pessoa, vivendo pra isso, logrando sucessos gloriosos nisso, incorrendo por vezes em ridículo nisso, e morrendo por isso. Platão, autor escondido atrás desse seu palco filosófico, elege assim este caricato "herói" literário, para, com o auxílio da sua excêntrica vivacidade e dos seus excêntricos tropeços, desenvolver seu novo gênero literário, o

---

[66] O que não significa uma inocorrência de outros temas, como p. ex. a importante discussão onto-epistemológica no final do livro: *República* 476a *et seq.*

[67] Cf. BAKHTIN, 2005, p. 106 *et seq*.

"diálogo" - a viva "tragicomédia" da filosofia[68].

O diálogo filosófico não apenas reproduz o método de conversação de Sócrates, mas é a correlata forma da ignorância socrática. Os diálogos induzem 'aporía' no leitor, como Sócrates faz em seus interlocutres, com a presumida intenção de suscitar uma resposta intelectual ativa, como oposta ao aprendizado passivo.
Blondell[69]

1.5 Adimanto e Glauco, aprendizes de feiticeiro: o desafio para o mestre

Ontem eu desci ao Pireu com Glauco, filho de Aríston, a fim de dirigir minhas preces à deusa, e, ao mesmo tempo, com o desejo de ver de que maneira celebravam o festival […]
Personagem Sócrates[70]

Se a figura do Sócrates platônico é fundamental tanto para o próprio desenvolvimento do "diálogo" enquanto gênero literário, quanto para as pontuais reflexões filosóficas nas cenas dos diálogos em que aparece, é fato que estas missões não são cumpridas em campanhas solitárias. Voltando nossos olhos para a *República*, ainda que seja indiscutível o fato de Sócrates ser investido, no mínimo a partir do Livro II, de uma visível autoridade no debate na casa de Polemarco, isso não diminui a importância dos outros personagens, em especial dos filhos de Aríston, para a *existência*, o *curso*, e a *potência* de toda a discussão aí levada a cabo. Essa importância

[68] Com o uso deste termo, "tragicomédia", apenas desejo indicar que o gênero "diálogo", nas "mãos" de Platão, possui elementos de aproximação tanto com a Tragédia quanto com a Comedia antigas – seja nos embates argumentativos entre os personagens, seja no aspecto caricatural de alguns deles, seja nos recursos para gerar o riso, etc. Isto certamente não nos autoriza a identificar tal gênero nem com o gênero trágico, nem com o cômico, nem com uma suposta "soma" de ambos.
[69] BLONDELL, 2003, p. 42.
[70] PLATÃO. *República* I 327a1-3 – trad. M. H. R. Pereira.

é dramaticamente patente já desde a "cena de abertura" da *República*. Conforme citado acima, na primeira linha do texto, Sócrates já informa que fez a visita à região portuária de Atenas não sozinho, mas acompanhado de Glauco (327a1). Ele informa também o motivo de sua visita: assistir o festival da deusa Bêndis. E que, de fato, este era o seu objetivo, fica claro na sequência imediata: cumprido esse ponto, a dupla inicia sua caminhada de retorno à cidade. Todavia, são interpelados pelo grupo de Polemarco – no qual estava o outro personagem irmão de Platão, Adimanto -, que os convidam a ficar no Pireu. Aqui há algumas interessantes sutilezas dramáticas: Sócrates não esconde que tenciona regressar a Atenas, e o brincalhão argumento de Polemarco para que não o faça (327c7-9) não tem o efeito de convencer Sócrates, mas sim de sugerir ao leitor do diálogo a forte amizade e intimidade entre Sócrates e as famílias de Céfalo e de Aríston – o que mais à frente será confirmado. Contrastando com essa ineficiência da inicial intervenção de Polemarco, temos então a colocação de Adimanto sobre a novidade da prova hípica, que desperta realmente o interesse de Sócrates (328a1-5), seguida do comentário de Polemarco sobre a festa noturna (a7-8), e do parecer de Glauco de que eles devem ficar (b2). Nessa cena primeira, é interessante o fato de o autor Platão deixar claro que ficar no Pireu não foi uma decisão de Sócrates, mas sim uma opinião de Glauco com a qual Sócrates, de modo desinteressado[71], aquiesceu. Portanto, toda a conversa contada na *República* – sobre a justiça, a educação, as virtudes, a *kallípolis*, o Bem, os tipos de constituição, a poesia, etc – só ocorre porque, nas primeiras linhas do diálogo, Glauco dá razão ao pedido de Polemarco e seu grupo para que ele e Sócrates não retornem à cidade. A partir disso, os personagens dirigem-se à casa de Polemarco, onde tem início o primeiro debate. Nele, os dois filhos de Aríston permanecem praticamente calados enquanto Sócrates conversa com o idoso Céfalo, depois com o filho dele, Polemarco, e por fim com o irascível Trasímaco. O Livro I então finaliza com a refutação da opinião desses três sobre a justiça, sem contudo lograr o sucesso na definição deste objeto. O texto do Livro II começa então pela demarcação da troca de interlocutores, retirando um sofista emudecido do plano principal da discussão, e colocando em seu lugar os irmãos de Platão. É nítido que Glauco e Adimanto assumem a discussão retomando as teses de Trasímaco e, apontando que a refutação delas não foi satisfatória, levam-nas até onde sofista não poderia levar. A entrada de verdade dos dois jovens companheiros de Sócrates ao centro do debate representará o primeiro grande

[71] O desinteresse de Sócrates provavelmente é fingido, haja vista ele ter dado sinais de claro interesse na prova mencionada (328a3-5).

salto qualitativo no nível da discussão. Os irmãos de Platão mostram-se dotados de amigáveis almas filosóficas, preocupadas mais com a compreensão e a verdade do que com o combate verbal; mostram-se versados na argumentação dialética, bem como já conhecedores de várias noções apresentadas pelo Sócrates platônico, como as Formas inteligíveis. Com eles então a reflexão pode alcançar um alto nível, impossível com Trasímaco, ao ponto de a própria "cor" do texto mudar: antes, Sócrates parecia estar numa luta com uma fera selvagem; a partir de então, ele falará como numa "empresa coletiva" de "construção" e "pintura" de um modelo no qual a justiça possa fazer-se visível. Nessa cooperação, seus dois amigos têm papel imprescindível, como por exemplo exigindo do filósofo profundidade nos pontos em que ele toca superficialmente, denunciando fraqueza argumentativa, lembrando Sócrates de coisas já faladas e quase esquecidas, encorajando-o em momentos em que se mostra hesitante, etc. Sócrates tem real admiração pelos dois, e eles por ele, o que dá ocasião a eloquentes elogios. O primeiro deles é visível assim que os dois irmãos entram na discussão: cada um mimetizará um tipo de homem, o que elogia a injustiça e o que elogia a justiça. Cada um realiza larga exposição nesses moldes, e, nesses dois discursos, alguns dos principais representantes da tradição e da cultura grega são passados em revista, de Homero e Hesíodo até as religiões de mistérios e autoridades da poesia trágica (358e-367e). Findas as exposições de ambos, Sócrates não esconde seu sentimento pelos dois:

> καὶ ἐγὼ ἀκούσας, ἀεὶ μὲν δὴ τὴν φύσιν τοῦ τε Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδειμάντου ἠγάμην, ἀτὰρ οὖν καὶ τότε πάνυ γε ἥσθην καὶ εἶπον: οὐ κακῶς εἰς ὑμᾶς, ὦ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, τὴν ἀρχὴν τῶν ἐλεγείων ἐποίησεν ὁ Γλαύκωνος ἐραστής, εὐδοκιμήσαντας περὶ τὴν Μεγαροῖ μάχην, εἰπών — "παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός·" τοῦτό μοι, ὦ φίλοι, εὖ δοκεῖ ἔχειν: πάνυ γὰρ θεῖον πεπόνθατε, εἰ μὴ πέπεισθε ἀδικίαν δικαιοσύνης ἄμεινον εἶναι, οὕτω δυνάμενοι εἰπεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ.
>
> Ao ouvir estas palavras, eu, que sempre admirei as qualidades naturais de Glauco e Adimanto, senti então um imenso deleite, e disse: - Não estaria nada mal, ó filhos de um homem ilustre, o começo daquela elegia que vos dedicou o amante de Glauco, quando, ao elogiar o vosso papel na batalha de Mégara, disse: "Filhos de Aríston, raça divina de um varão glorioso!" Estas palavras, amigos, parecem bem adequadas. Há em vós algo de divino, se não estais convencidos de que a injustiça é superior à justiça, sendo capazes de falar sobre ela desta maneira.
> (PLATÃO. *República* II 367e6-368a7 - trad. M. H. R. Pereira, com modificações).

Há, na conversa de Sócrates com os dois irmãos, uma estreita relação entre as ideias expostas e os participantes da própria conversa. Por um lado, é dito que o desenvolvimento da filosofia só é possível em meio a homens como aqueles descritos como guardiões da *kallípolis*; por outro, é nítido que Glauco e Adimanto apresentam várias das características presentes nessa descrição. Como notado por Vegetti (1998b, p. 153 *et seq.*), Blondell (2000, p. 130 *et seq.*) e Bolzani Filho (2012, p. 98 *et seq.*), Glauco é o mais caracterizado dos dois, sendo apresentado como bem educado em música (398e-399a; cf. 400a, 531a), versado em geometria (527b, 528b-d), "sempre o mais valente em todas as ocasiões" (357a), desejoso de aprender (517b, 541b), possuidor de excelente memória (441d-e, 522a-b, 543b-544b), etc. E algumas outras características, compartilhadas pelos dois irmãos, são determinantes do próprio caminhar da discussão, das quais podemos sublinhar:

i) uma inclinação para opinião reta (mesmo quando não pode justificá-la): 347e-348b, 358c, 367a, 368b-c; e

ii) um ímpeto questionador e investigativo, que não aceita algumas das mais capitais explicações breves, tergiversações e silêncios de Sócrates, e que se manifesta de vários modos: exigindo explicações melhores e mais completas, encorajando-o a prosseguir em pontos controversos, e até mesmo fazendo críticas: 347a-b, 357a, 358b, 368c, 372c-d, 432e, 471c-e, 472b, 474c, 430d, 471c-472b, 509c.

Esse segundo traço, aparecendo de maneira mais proeminente em Glauco, dá ao personagem um papel único: o de "um crítico implacável da fraqueza argumentativa de Sócrates" (VEGETTI, 1998b, p. 153). E é tal ímpeto o responsável por duas das principais mudanças de direção que a discussão sofre. A primeira eu já comentei: é aquela da abertura do Livro II, quando a dupla de irmãos retoma as questões centrais da discussão do Livro I para levá-las para um nível mais alto. Já a segunda "guinada", a que de fato mais me interessa, é a que representará uma mudança mais radical no âmbito da discussão. Conforme também já comentado, em sua primeira metade a *República* seguiu uma temática que era bastante compatível com aquela predominante em outros diálogos platônicos cuja discussão fora conduzida pelo personagem Sócrates: uma temática marcadamente ético-estético-política. Essa tônica, que ocupa a maior

parte do texto dos Livros I a V, sofrerá uma profunda alteração de cores no Livro VI, alteração a qual novamente tem como pivôs os filhos de Aríston. No final do Livro V, Sócrates está envolto com todas as dificuldades da superação da terceira e mais difícil "onda" de paradoxo, que era a questão do governo do homem da filosofia. Este livro é finalizado com a determinação de certas características que diferenciariam este tipo de homem do "filodóxo", o amante da opinião (475b-480a). O Livro VI principia por dar desenvolvimento a esta diferenciação, até que é retomada a questão de saber de que maneira seria possível existir esse tipo de homem a quem o governo tem que ser confiado, i.e., como determinados cidadãos poderiam apresentar, desenvolver e manter certas características imprescindíveis para o governo (502d-503d). Sócrates então diz que os homens desta estirpe têm que ser treinados e testados em "estudos superiores", a fim de provar de que são mesmo dignos da nobre tarefa que lhes aguarda (503e-504e). Neste ponto, Adimanto, notando que a discussão toda já apontava, há algum tempo, para algo que ao mesmo tempo era o fundamento de toda justiça e virtude em geral, e o objeto do conhecimento mais digno do homem, impõe a Sócrates falar disso de um ponto de vista diferente daquele que até então estava em jogo:

> ὃ μέντοι μέγιστον μάθημα καὶ περὶ ὅτι αὐτὸ λέγεις, οἴει τιν᾽ ἄν σε, […] ἀφεῖναι μὴ ἐρωτήσαντα τί ἐστιν;
>
> [Adimanto para Sócrates] Mas quanto a este estudo mais elevado e [isto] em torno ao que dizes ele [se dar], […] supões que acaso alguém te deixará ir embora sem perguntar o que é?
> (PLATÃO. *República* VI 504e4-6).

De imediato, a primeira coisa que chama atenção na cena é a sua comicidade implícita: o personagem Sócrates depara-se com o constrangimento que ele sempre impingiu a seus interlocutores, a clássica pergunta ou 'arapuca' "o que é X?"[72]. Adimanto faz portanto Sócrates provar do seu próprio veneno, com todo o embaraço que disso decorre. Ao perguntar, na *República*, por "o que é" (*tí estin*) o Bem, o personagem irmão de Platão parece estar perguntando não pelas ocorrências particulares

[72] A título de exemplo do uso constante do personagem Sócrates desse tipo de pergunta: "[...] o que dizes ser o piedoso e o que [dizes ser] o impiedoso?" (*tí phēis eînai tò hósion kaì tí tò anósion*, *Euthypron*, 5d7); "[...] mas tenta dizer isso que eu [te] falo, [isto é,] o que é coragem" (*tí estin andreía*, *Laches* 190e3); "[...] dize [...] o que te parece ser [sc. a temperança, (*he sophrosýnē*, 160d7)] (*eipè […] tí soi phaínetai eînai*, *Charmides* 160e1).

deste objeto de estudo, mas sim pela sua essência. Aponta-se, assim, para algo novo no contexto interno da obra. Como veremos na segunda parte deste estudo, o livro V (475b-480a) estabelece bases onto-epistemológicas para justificar que o governo da cidade fosse exercido pelo homem submetido ao tipo de educação prescrito na *kallípolis*. E, no ponto do livro VI que analisamos, a pergunta de Adimanto aponta precisamente para a entidade que é o cerne dessa educação, e cuja "gravidade" atrairá a partir de então toda a atenção dos debatedores da casa de Polemarco. Agora, mais do que a diferenciação do filósofo do filodóxo, Adimanto parece sentir a necessidade real de um discurso ontológico ou eidético para, por assim dizer, dar fundamento à fundação da cidade de *lógos*. Se algum questionamento poderia ser feito sobre o direcionamento da pergunta de Adimanto para o ramo da ontologia, o personagem Sócrates não pareceria estar muito interessado em ouvi-lo. Com efeito, a resposta imediata do filósofo à pergunta do irmão de Platão será: "já ouviste com frequência que é a Ideia de Bem[73]" (*he toû agathoû idéa*, 505a2-3) – acrescentando, ainda, que sobre isso eles não possuem um conhecimento suficiente (cf. *ouch hikanôs ísmen*, a5-6). Se o final do livro V demarcou, como veremos no Capítulo 4, que o conhecimento que o filósofo possui é dos entes inteligíveis, com essa sua resposta no livro VI Sócrates estabelece que de um desses entes inteligíveis, acima de todos, é o "conhecimento superior" para o governo da cidade.

É importante notar aqui um detalhe dramático. Se, na discussão que se desenrolava, a pergunta de Adimanto foi um aceno para justamente aquilo que Sócrates estava demarcando como o conhecimento mais importante para os "guardiões do Estado", por seu turno, ele mesmo, Sócrates, não demonstra estar muito entusiasmado com a pergunta. Sua acusação de que Adimanto somente lhe pergunta isso para lhe causar dificuldades, como bem notado por Vegetti (2003b, p. 253), possui visíveis sinais de irritação. Mas como?, estamos falando do mesmo Sócrates do *Laques*, do *Cármides*, etc, que com toda a sua verve dialética lançava a mesma pergunta "o que é X?" a jovens e a experientes sofistas? Sim, estamos. Mas, aqui, na *República*, estando diante de sua própria questão, Sócrates inicialmente não dá desenvolvimento à sua resposta imediata[74], deixando, assim, a pergunta sem a resposta realmente esperada. Além disso,

---

[73] Faço minhas as palavras de Ferrari (2003, p. 287, n. 1), segundo as quais o correto seria traduzir o adjetivo neutro *tò agathón* por "o bom"; entretanto, para manter uma unidade e um diálogo com a tradição interpretativa do texto, referir-me-ei a esta entidade sempre como "o Bem".

[74] "Encorajado […] a avançar com a sua concepção da Forma do Bem em uma das cenas centrais da *República*, Sócrates recusa-se [...]" [sc. a fazê-lo] (SHIELDS, 2011, p. 281).

o filósofo, como que num movimento dispersivo, parece tentar tirar o foco de cima de sua opinião sobre o tema: diz ele que alguns pensam o Bem ser "prazer" (*hedoné*), outros, "saber" (*phrónesis*, 505b5-6); e, em seguida, refuta tais opiniões (505b-506a). Finda a refutação, Adimanto desconsidera esta tergiversação socrática e repete a mesma pergunta, porém agora com uma diferença crucial: a precisão da pessoa cuja posição mais lhe interessa ouvir[75]:

> ἀλλὰ σὺ δή, ὦ Σώκρατες, πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φῂς εἶναι ἢ ἡδονήν, ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα;
>
> [ADIM.] Mas [agora] tu, Sócrates, qual destes tu afirmas ser o bem: conhecimento, prazer ou alguma outra coisa além destas [duas] coisas?
> (PLATÃO. *República* VI 506b2-4, grifos nossos)[76]

Na sequência, o irmão de Platão explica, ainda, o motivo de sua insistência – numa das mais lapidares colocações de toda a *República*:

> […] οὐδὲ γὰρ δίκαιόν μοι, […] ὦ Σώκρατες, φαίνεται τὰ τῶν ἄλλων μὲν ἔχειν εἰπεῖν δόγματα, τὸ δ᾽ αὑτοῦ μή, τοσοῦτον χρόνον περὶ ταῦτα πραγματευόμενον.
>
> [ADIM.] É que me parece nada justo, Sócrates, poder dizer as opiniões dos outros, mas não a sua própria, quando se labuta em torno a estas coisas há tanto tempo.
> (PLATÃO. *República* VI 506b8-c1)

---

[75] Adimanto não é sutil quanto à 'diferença' para com sua pergunta anterior: a evidenciação, agora, de que é a própria posição de Sócrates que tem que vir à luz é marcada por três signos neste curto período, ausentes no anterior: i) "tu" (506b2) – os pronomes retos são bem menos usados em grego do que em português, normalmente usados justamente para deixar marcado um direcionamento mais forte do discurso para alguma(s) pessoa(s) dentro de um conjunto de mais pessoas; ii) o vocativo "Sócrates" (b2), confirmando a quem o "tu" acima se refere; e iii) o verbo na 2a. pessoa, "afirmas" (*phèis*, b3), indicando que não se espera um impessoal "o que é", como na pergunta anterior de Adimanto (504e4-6), mas sim um "o que tu afirmas que seja". É importante demarcar que esta construção "o que tu afirmas que seja" não necessariamente impede um caráter ontológico para a pergunta, nem torna necessária qualquer hipótese relativista de interpretação da mesma. Este modo de perguntar pode tão somente estar definindo a pessoa cuja posição acerca do Bem pretende-se ouvir. Cf. a nota seguinte.

[76] Qualquer semelhança com o modo de o próprio personagem Sócrates perguntar não é coincidência: "Mas tu mesmo, Ménon, pelos deuses!, o que afirmas ser a virtude?" (*tí phèis aretèn eînai*, *Ménon* 71d4-5 – grifos nossos).

Estas palavras acima de Adimanto, se lidas à luz do exposto por mim nas sessões anteriores, i.e., à luz do "anonimato platônico", poderiam soar como a suprema ironia – não do personagem Sócrates, mas do próprio autor, Platão, sempre ausente da narrativa, seja como personagem da discussão encenada, seja como voz autoral fora do drama. Contudo, em vez de divagarmos acerca de possíveis e provavelmente inúteis acusações ao autor, consideremos que esta escolha de palavras pode na verdade ser a ratificação do "anonimato": Adimanto sublinha ao leitor que o que virá, ou pelo menos aquilo sobre o que se discute, é a opinião... "*de Sócrates*" (não "*de Platão*"). Mas o outro personagem procura rebater Adimanto, dizendo que o problema é o irmão de Platão exigir que o filósofo, desconhecendo o Bem (505a5-6), diga o que ele não sabe (506c2-3) – eco, portanto, do seu velho mote "só sei que nada sei" (cf. *Apologia* 21d2-6 e alhures). Adimanto responde que isso tem menos a ver com "as coisas que se sabe" (*eidóta*) do que com o "querer falar" sobre o assunto (cf. *ethélein légein*, 506c4-5). Sócrates então inicia um protesto para justificar porque seu silêncio sobre o tema é legítimo: ele diz que expor uma opinião sem conhecimento é "uma completa vergonha", e pergunta se há mesmo ali o interesse em ouvir coisas vergonhosas da parte dele (c6-d1). E esse matreiro personagem talvez até chegasse a convencer seu interlocutor, Adimanto, da aludida legitimidade, se não fosse abruptamente interrompido por um Glauco que, cumprindo bem o papel que o autor lhe reservou, mostra-se em nada convencido a deixar a questão passar "em branco":

> μὴ πρὸς Διός, […] ὦ Σώκρατες, […] ὥσπερ ἐπὶ τέλει ὢν ἀποστῇς. ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν, κἂν ὥσπερ δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διῆλθες, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς.
>
> [Glauco, tomando então a palavra] Por Zeus, Sócrates, […] não deverias desertar/te abster, como se estivesses no fim [sc. da batalha/da discussão]! Pois a nós seria suficiente que, como discorreste acerca da justiça, temperança, e as outras dessas coisas, da mesma maneira tu discorresses acerca do Bem.
> (PLATÃO. *República* VI 506d2-5)

Embora sem a agressividade que havia nos ataques de Trasímaco, o exortatório "fogo amigo" da dupla de irmãos talvez seja para Sócrates ainda mais

terrível do que aqueles eram. Pois, levando-se em conta o teor das performances do filósofo no Livro I, e depois nos livros II a VI, bem mais fácil parecia lhe ser refutar teses alheias do que edificar uma própria. E é a isso que ele é agora notoriamente exortado a fazer, havendo um notável *crescendo* no rigor das demandas que lhe são feitas. Adimanto havia impregnado a exigência de definição do Bem com um certo tom ontológico, ratificando a passagem da pluralidade de ocorrências do objeto ("as coisas valiosas e úteis", *chrésima kaì ophélima*, 505a4; "as coisas boas", *agathá*, 506a5) para uma entidade una e singular, objeto do conhecimento superior (o Bem, *tò agathòn*, 506b3). E Glauco repete a exigência, todavia acrescentando agora uma observação sobre o modo em que Sócrates pode cumpri-la: Sócrates pode definir o Bem *da mesma maneira como* o fez em relação às virtudes (*hósper*, 506d3). Conforme será visto no Capítulo 6, esta colocação de Glauco funciona como uma diminuição da exigência feita ao amigo, significando que bastaria que Sócrates falasse sobre o Bem também por analogia. Mas isto não será tratado no momento. Sigamos.

1.6 Esquiva e impotência

Conquanto a forte apelação de Glauco ("por Zeus"), bem como a sua indulgência (de que um discurso analógico bastaria), Sócrates, mais uma vez, furtar-se-á ao desafio lançado, não dando a resposta requerida. Nas palavras de Gerasimos Santas: "O *round* […] começa quando Sócrates é desafiado a dizer o que a Forma do Bem é […], e, quando solicitado a dar ao menos a sua opinião [sc. sobre o assunto] ele propõe deixar passar, por ora, a questão sobre a natureza do Bem."[77] E, na sua explicação da própria fuga, Sócrates expõe que, mais do que saber ou não a resposta (como ele insinuara acima), ou querer ou não dizê-la (como Adimanto insinuara), trata-se de uma incapacidade (*adynamía*), de uma insuficiência de "impulso" (*hormé*) ou "força" (*dýnamis*) para alcançar o que é o Bem:

> καὶ γὰρ ἐμοί, […] ὦ ἑταῖρε, καὶ μάλα ἀρκέσει: ἀλλ᾽ ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ᾽ ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω. ἀλλ᾽, ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ᾽ἐστὶ τἀγαθὸν

[77] Cf. SANTAS, 1999, p. 251.

> ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι—**πλέον** γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν […]
>
> [Sócrates respondendo à demanda de Glauco] Pois também a mim […] [seria], companheiro, e muito suficiente! Mas, da mesma maneira, eu receio que não serei capaz [de fazer], e, estando tomado de um ardente entusiasmo [pelo assunto] e cometendo assim coisas vergonhosas[78], [receio que] serei penalizado com gargalhadas[79]. Contudo, pessoas bem-aventuradas […], por um lado, o que é o Bem em si, por agora, deixemos estar – pois ele me parece [ser] **bem mais** do que, ao menos, aquilo que seria alcançado segundo o presente impulso: a minha opinião no momento[80] [sobre ele] […].
> (PLATÃO. *República* VI 506d6-e3, grifos nossos)

Posto que esta é uma das primeiras colocações socráticas que introduzirá a exposição do símile do Sol na *República*, ela me parece central para a compreensão do mesmo, sobretudo para interpretação do papel que a esta analogia pode ser atribuído na obra. Creio, inclusive, que esta parte do diálogo seja merecedora de mais atenção do que soeu ser-lhe atribuída em muitos comentários a esse texto. Pensemo-la em suas partes. Por que, no começo dessa sua fala, Sócrates sente-se incapaz de realizar um discurso ou percurso argumentativo sobre a Ideia de Bem? A resposta, conforme já exposto por mim, está algumas linhas acima no texto: o personagem ateniense entende não ter conhecimento de fato sobre o assunto (insinuado em 506c1-2, retomando o expressamente afirmado em 505a5-6). Aqui, inclusive, é interessante lembrar que uma das confessas virtudes do personagem Sócrates sobre significativa parcela da população de Atenas é o fato de ele saber quando não sabe de alguma coisa, e não pensar que a sabe (*Apologia* 21b3-23d9) – qualidade que, sem dúvida, ele prezava (*Teeteto* 210b11-

---

[78] Essa me parece a tradução mais provável, entendendo-se *aschemonôn* como particípio nominativo de *aschemonéo* (estando assim em paralelo com o particípio nominativo anterior, *prothymoúmenos*). Mas existe outra possibilidade: *aschemonôn* ser o adjetivo *aschémon* no genitivo plural, o que mudaria a tradução da sentença mas não o seu sentido geral. Ela ficaria assim: "[...] e, estando tomado de um ardente entusiasmo [pelo assunto], [receio que] serei penalizado com gargalhadas por [cometer] coisas vergonhosas." Sobre esta estrutura frasal na qual uma falta que foi cometida, e que deu ensejo a uma punição, vir expressa em genitivo, cf. ÉSQUILO, *Agamémnon* 534.

[79] Conforme a estrutura "v. *ofliskáno* + acusativo", presente também em ARISTÓFANES, *Nuvens*, 1035; PLATÃO, *Apologia*, 39b4-5.

[80] Adam (2009, vol. II, p. 55) entende que o segundo "no momento" (*tà nûn*) não deve ser ligado a "*dokoûntos*" mas a "alcançar" (*ephikésthai*), por considerar "dificilmente razoável" que Sócrates estivesse insinuando, ainda que ironicamente, que suas opiniões pudessem mudar depois. Como se vê pela minha tradução, não vejo problemas nessa insinuação e a deixei possível pela ordem em que dispus as palavras. Toda a atmosfera de forte insegurança de Sócrates em volta dos símiles parece-me tornar plenamente plausível tal insinuação por parte do personagem, muito embora eu seja obrigado a reconhecer que a ordem dos termos no texto grego deixe ambíguo o referente de *tà nûn*.

c4). Considerando então a possibilidade de na *República* ele estar correto quanto ao fato de ele realmente ser desprovido de genuíno conhecimento sobre o assunto, é razoável a colocação do próprio Sócrates de que ele seria capaz de expor sobre o Bem apenas suas meras opiniões (*República* 506c7-9). Contudo, a despeito de todo o empenho de Sócrates em realizá-la, tal exposição não deixaria de ser improfícua, porque – ele também informa – o Bem está muito além dessas opiniões que ele possui no momento sobre ele (d8-e3). Mas isso não é tudo. Foi visto no trecho que, além de improfícua, a referida exposição correria o risco de ser ridicularizada. O motivo também está no diálogo, em outro trecho por mim já citado: porque "opiniões sem conhecimento" (*tàs áneu epistémes dóxas*) são "todas vergonhas" (*pâsai aischraí*, 506c6-7). Expô-las nestas condições, portanto, não poderia deixar de ser "agir vergonhosamente" ou "cometer coisas vergonhosas" (v. *aschemonéo*, d7-8), o que, com certeza, na Ática entretida pelas peças de Aristófanes e Epicarmo, seria plenamente punível com o riso (cf. *"gélota oflésoo"*, d8). No próximo capítulo me debruçarei sobre este aspecto da exposição de Sócrates.

Uma outra questão que poderia ser colocada é: por que o personagem Sócrates, mesmo alegando não possuir conhecimento autêntico sobre o Bem, enveredaria por esta exposição sobre a qual já previa resultados vergonhosos? Embora mais à frente o filósofo grego acuse Glauco de ser o culpado pela sua exposição ridícula, por tê-lo "forçado" a realizá-la (509c3-4)[81], notamos que o principal motivo que levaria o Sócrates platônico a cometer estas vergonhas seria o seu ardoroso empenho ou entusiasmo sobre o assunto (*prothymía*, 506d7)[82]. Sobre o entusiasmo desse personagem em relação a certos temas discutidos na obra, isso é tanto apontado pelos outros personagens (498c1-6), quanto reconhecido pelo próprio Sócrates (497e3-7; 533a1-3). O filósofo ateniense reconhece, ainda, que esse seu entusiasmo caminha às vezes lado a lado com a exposição a certos riscos no debate (497e5). Nesse momento, penso ser útil relembrar alguns comentários meus de sessões anteriores. Inicialmente,

---

[81] É interessante notar que, com a ideia de que foi "forçado" a expor suas opiniões sobre o Bem (509c3-4), o personagem Sócrates reforça que não as queria mesmo expor.

[82] Entendo, portanto, como inadmissível a posição de Adam de que a *prothymía* em 506d é de Glauco e não de Sócrates. Esse último personagem não só confessa essa sua característica nas passagens aludidas (497e3-7; 533a1-3), como, no trecho 506d, emprega o termo *prothymoúmenos* (partícipio singular nominativo) acompanhado de três termos na primeira pessoa do singular – *emoi* (506d6), *ésomai* (d7) e *oflésoo* (d8). Parece-me bastante claro, portanto, que a *prothymía* em questão é do filósofo grego. Assim, contra Adam, sustento que, embora a gargalhada que encerra a narrativa do símile do Sol (509c1) seja de Glauco, o "ardente entusiasmo", que talvez tenha gerado a ocasião para que ela ocorresse (conforme Capítulo 2), era de Sócrates. Cf. ADAM, 2009, Vol. II, p. 62.

vale lembrar que a unicidade caricatural com que esse personagem foi construído muitas vezes dá ao seu entusiasmo cores hiperbólicas. Em segundo lugar, vimos que os assuntos ético-morais são aqueles pelos quais nosso Sócrates platônico sempre esteve mais tocado e inclinado. Em terceiro, vimos também que o recurso a explicações da realidade através das Ideias inteligíveis é outro aspecto recorrente de seus discursos. Dado que, no texto da *República*, este personagem apresenta a Ideia inteligível do Bem como o fundamento último de tudo aquilo para o que sempre pendeu sua forte inclinação[83], não seria razoável uma grande empolgação ou entusiasmo (*prothymía*) de Sócrates diante de tal assunto? E, frente à exigência de discurso sobre isso, tal empolgação não poderia levar-lhe a não apenas não permanecer em silêncio quanto ao tema de que alegara conhecer tão pouco, como até mesmo a cometer certos exageros e hipérboles caso se arriscasse a falar acerca dele? Sobre a quais riscos uma exposição assim empolgada o levaria, foi também visto que, em sua fala que antecede imediatamente a exposição dos símiles, o risco que Sócrates indicou foi sofrer as gargalhadas dos outros por cometer coisas vergonhosas (506d7-8). Contudo, esse "receio" precisa ser melhor analisado e explicado, o que eu farei apenas no Capítulo 2.

Por fim, ainda sobre a resposta de Sócrates a Glauco, citada acima, gostaria de apontar uma última evidência dramática para reforçar a importância que ela pode ter para a compreensão da exposição que se lhe seguirá, a exposição do símile do Sol: ***em nenhum momento posterior* da *República*** o personagem Sócrates irá desdizer qualquer uma das suas afirmações presentes nessa resposta ao irmão de Platão. Isto é, até o fim do diálogo, o filósofo ateniense sequer fará menção de tentar invalidar alguma dessas suas colocações que introduzem a imagem solar, nem mesmo, como veremos no capítulo seguinte, quando se cumprir sua previsão negativa de ser ridicularizado (509c1-2). Fechado este ponto, sigamos em frente.

1.7 Falar por imagem, dívida e fraude

[83] Francis McDonald Cornford (1967, p.62) aponta ainda outra evidência no texto da importância que os assuntos morais têm para o personagem Sócrates: em todo o esquema de educação do filósofo narrado por ele na *República*, as únicas Formas que figuram, além das matemáticas, são as morais. E, nesse sentido, segundo este comentador, estes dois tipos de Ideias, formariam, para este personagem, "todo o conteúdo relevante" do inteligível (*Idem, ibidem*).

Vejamos como o personagem mestre de Platão terminará a pontual introdução que ele fez ao símile do Sol:

> αὐτὸ μὲν τί ποτ᾽ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι—πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν—ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, ἐᾶν.
> Ἄλλα [...] λέγε: εἰς αὖθις γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποτείσεις τὴν διήγησιν.
> βουλοίμην ἄν [...] ἐμέ τε δύνασθαι αὐτὴν ἀποδοῦναι καὶ ὑμᾶς κομίσασθαι, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ νῦν τοὺς τόκους μόνον. τοῦτον δὲ δὴ οὖν τὸν τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κομίσασθε. εὐλαβεῖσθε μέντοι μή πῃ ἐξαπατήσω ἄκων, κίβδηλον ἀποδιδοὺς τὸν λόγον τοῦ τόκου.
> Εὐλαβησόμεθα [...] κατὰ δύναμιν: ἀλλὰ μόνον λέγε.
>
> [SOC.] [...] por um lado, o que é o Bem em si, por agora, deixemos estar – pois ele me parece [ser] bem mais do que, ao menos, aquilo que seria alcançado segundo o presente impulso: a minha opinião no momento [sobre ele]. Por outro lado, o que eu quero expor, se vos agradar, é aquilo que parece ser o rebento do Bem e o que há de mais semelhante a ele; se não [vos agradar], [quero] deixar [isso] de lado [também].
> [GLA.] Mas então, dize-o […]; posto que em outra ocasião pagarás a dívida da narrativa do pai.
> [SOC.] Quisera eu […] poder pagá-la e vós receber a paga, e não como agora, [eu pagando-vos] apenas os juros. Recebei então este juro e ao mesmo tempo rebento do Bem em si. Mas prestai atenção para que eu, de algum jeito, não vos engane involuntariamente, efetuando o pagamento com uma conta fraudulenta do juro.
> [GLA.] Prestaremos atenção conforme for possível […]; mas apenas fale.
> (PLATÃO, *República* VI, 506d8-507a6)

Nessas linhas de introdução de Sócrates ao símile, algumas importantes informações são oferecidas ao leitor. A primeira que nos chama atenção é o fato de o texto platônico nitidamente informar que o vindouro discurso por imagem é oferecido aos irmãos de Platão como ***uma alternativa*** à exposição direta sobre a natureza do Bem, devido à confessa incapacidade do condutor do debate em fornecê-la. A noção de alternativa salta aos olhos se: i) se atenta para a estrutura "*mén... dé...*" no período citado (<u>por um lado</u>, deixemos de lado o que é em si o Bem, <u>por outro</u>, o que quero expor é o rebento dele); ii) se atenta para a tréplica de Glauco, segundo a qual aceitar-se-á o que

Sócrates tem a dizer sobre o filho, posto que a explicação sobre o pai, o Bem, que é a dívida real de Sócrates para com os presentes, será paga em alguma ocasião posterior. A segunda oração de Glauco, nesse sentido, gera um efeito de condição: "posto que" (*gár*) aí possuindo um efeito de "desde que". A estrutura de alternativa no período é, assim, a seguinte: Sócrates deveria dar "Y", mas aceitar-se-á, por ora, "Z", dado que agora ele não pode dar "Y" e que o dará futuramente.

Nessa sua resposta à exigência de Glauco de ulteriores explicações, o personagem Sócrates deixa mais uma vez nítido o seu receio de falar sobre o Bem. O condutor do debate pede para eles deixarem de lado a questão do que seja o Bem em si, e o irmão de Platão concede-lhe que se lance à questão abandonada "em algum outro momento" (506e6-7). Comentando o trecho, Raul Gutierrez ironicamente afirma que "fica para outra ocasião a verdade mesma sobre o Bem" (2003b, p. 126). Podemos dizer que esta colocação é irônica porque a recusa socrática a realizar uma exposição argumentativa, "direta" e não imagética da Ideia de Bem, nem é algo de pouca monta nem é algo que foi, *stricto sensu*, "adiado": seja através do personagem Sócrates, seja através de qualquer outro personagem, o autor Platão nunca levou a cabo esta empresa nos diálogos. Adam, a quem quase nada do texto escapa, suspira, perspicazmente: "Eu estou inclinado a pensar […] que apesar de Platão poder ter nutrido a ideia de descrever o Bem sem a ajuda de um símile – *eídesin autoîs di' autôn* – ele nunca, em todos os eventos de qualquer dos seus diálogos, o fez"[84] . Face a este pedido de Glauco para que se volte ao tema mais tarde, Sócrates responde que é o que ele deseja, e acrescenta que a insuficiência de "impulso" (*hormé*) ou "força" (*dýnamis*[85]) para o alcance do objetivo não diz respeito somente à sua pessoa: sendo uma busca em conjunto (dialógica), diz respeito a todos ali, ele e seus companheiros (507a1-2).

A colocação de Glauco de "adiamento" da exigência feita a Sócrates sublinha também o total grau de *provisoriedade*, no ambiente dialógico da *República*, da aceitação daquilo que Sócrates está para começar a expor (o símile do Sol). É como se o irmão de Platão lembrasse o filósofo ateniense – e, por que não dizer?, o leitor da obra – de que não é isso que Sócrates vai falar que está sendo exigido dele; apenas desistiu-se de ouvir nesse momento o que lhe foi exigido porque ele atenderia à exigência em algum outro dia – dia esse que, como sabemos, nunca chegará. Todavia, se, antes do

---

[84] Cf. ADAM, 2009, vol. II, p. 55. A expressão em itálico é o grego equivalente a "com Ideias em si e através delas", que é citação de *República* VI, 511 c1-2.

[85] Noção que se faz notar pela presença no período do verbo *dýnamai*.

símile solar, Glauco deixou entendido que a exposição que será feita será aceita apenas provisoriamente – e, após todo o conjunto dos três símiles, ele parecerá ratificar a provisoriedade de toda a sua aceitação (532d2-6[86]) –, Sócrates consegue ser ainda mais incisivo do que o rapaz, e afirma abertamente que, além de *provisória*, essa sua narrativa a ser iniciada poderá ser uma coisa *não-confiável*. O quadro dramático criado por Platão para o discurso imagético que terá início, sou obrigado a reconhecer, é mui digno de nota: Sócrates já tinha dito que uma exposição de opinião sem conhecimento é algo vergonhoso, que o Bem ultrapassa a sua opinião, e que, se mesmo assim seu entusiasmo pela matéria levasse-o a realizar tal exposição, ele seria condenado ao ridículo por cometer coisas vergonhosas; agora, o personagem vai além, acendendo como que um alerta vermelho para seus interlocutores: uma tal opinião potencialmente sem conhecimento, vergonhosa e risível, corre o risco de, no mínimo, ser também algo *não-confiável* e *enganoso*. E é ainda curioso o modo pelo qual Sócrates consegue passar esse seu singelo "recado". Aproveitando-se da deixa do personagem Glauco, que falou em "pagamento de dívida", o filósofo grego traz à discussão outra ideia do âmbito das finanças: a noção de fraude nas contas. O escritor Platão, um fino artista do seu idioma, consegue esse efeito ao fazer seu personagem Sócrates colocar em jogo dois duplos sentidos que duas palavras têm em grego, *tokós* e *lógos.* A primeira pode tanto significar "filho", "rebento", quanto também "juro". A segunda possui muitos sentidos possíveis, mas no trecho está em jogo o seu primeiro sentido de dicionário ("conta", "contagem"), e também o sentido mais cunhado no *corpus platonicum*, "discurso". Os dois duplos sentidos não são nunca perdidos de vista: as expressões "pagar" e "receber o pagamento" remetem aos sentidos de "juro" para *tókos* e "conta" para *lógos*; ao passo que a alusão a "pai" mantém em perspectiva o sentido de "filho" para o primeiro termo, e a alusão à "narrativa" (*diégesis*, 506e7), o de "discurso" para o segundo. Portanto, após deixar marcado que o não pagamento da dívida principal (aquela acerca de um discurso não imagético sobre o que seja em si o Bem) deve-se à insuficiência de *dýnamis* para fazê-lo, Sócrates alerta para o fato de que o pagamento do acessório da

[86] É preciso reconhecer, entretanto, que o objeto da aceitação demarcada como provisória por Glauco no livro VII não é definido no texto. Poderia ser todo o conjunto dos três símiles (incluindo portanto o do Sol), como poderia ser também apenas as observações do próprio livro VII sobre o currículo matemático da educação dos dialéticos, não incluindo assim a narrativa de nenhum dos três símiles. O trecho é: [Glauco] "Eu, por mim, aceito as coisas desse jeito. Entretanto, a mim, ao menos, parecem ser coisas completamente difíceis de se aceitar, mas, por outro lado, difíceis de não se aceitar. Seja como for – posto que não devemos ouvir sobre isso apenas no momento presente, mas que devemos voltar a isso ainda muitas vezes –, considere-se que estas coisas sejam tal como foi dito agora […]" (*República* VII 532d2-6).

dívida, o juro (*tokós*), pode dar-se através de uma conta fraudada (*kíbdelon* […] *lógon*, 507a5). Ou, explorando os duplos sentidos supracitados, Sócrates poderia também estar dizendo: a narrativa acerca do filho (*tokós*) do Bem, o Sol, pode ser um discurso (*lógos*) enganoso[87]. E, quer queiramos, quer não, o motivo de porque ele *poderia* ser um discurso enganoso[88] foi antes já apontado pelo nosso Sócrates, uma vez que se trataria do mesmo motivo de porque ele seria vergonhoso e risível, a saber: o fato de ele ser a imagem de uma opinião... sem conhecimento[89].

Chegamos assim a conclusões e elucubrações ousadas, que avançaram longe para um primeiro capítulo. Para arriscar respostas mais seguras a tais difíceis problemas, será preciso avançar muito mais em nossas análises. Antes de prosseguirmos, façamos um resumo do já visto.

1.8 Resumo do quadro dramático e autoral

Muitos aspectos importantes acerca dos escritos de Platão e dos seus personagens foram vistos, o que dá espaço a uma recapitulação. Sobre a questão da autoria, foi visto que os diálogos são marcados por uma característica que ficou conhecida como "anonimato platônico", que significa que todas as opiniões e posições expostas nestas obras são sempre atribuídas pelo texto a algum personagem, e nunca ao autor. Essa característica, somada à inexistência de qualquer elemento confiável interno a estas obras que permitisse afirmar com certeza que alguma destas posições ou opiniões seriam sustentadas pelo próprio Platão, permitiu-nos colocar em suspenso o

---

[87] Adam (2009, vol. II, p.56) entende que o que está em jogo aí, mais do que uma conta fraudada, é uma metáfora para contrafação de moedas.

[88] A cena na qual se vê Sócrates alertando seu interlocutor de que este pode ser enganado pelo filósofo ateniense não é, no *corpus platonicum*, exclusividade da *República*. Em *Crátilo* 393c vemos o mestre de Platão prevenir: "Mas, fica alerta, para que eu, de algum jeito, não faça uma tramoia contigo." Entretanto, é possível ver uma diferença grande entre os alertas dos dois diálogos: na conversa com os irmãos de Platão, Sócrates diz que pode enganar seus interlocutores involuntariamente (*ákon*, 507a5), ao passo que, na conversa com Hermógenes e Crátilo, todo o tom irônico do filósofo ateniense funciona como evidência de que o ato de enganar, ao menos nessa obra, é proposital. E a ironia por parte deste personagem parece mesmo atravessar esta outra obra: "[Sócrates] [...] pois agora pareço também a mim compreender de um modo tão esperto, que corro o risco, caso eu não tome cuidado, de tornar-me mais sábio do que é devido" (*Crátilo* 399a3-5).

[89] Este parece ser também o entendimento de Shields, para quem, diante da exigência de Glauco, "ele [sc. Sócrates] é carecente de conhecimento, ele se intimida, e argumenta que qualquer coisa que ele possa produzir por proceder na base da opinião […] verificar-se-ia serem [coisas] vergonhosas e repulsivas" (SHIELDS, 2011, p. 281).

tão comum pressuposto de leitura conhecido como “Teoria do Porta-Voz” (TPV). Para minha interpretação da *República*, especificamente isso implicará na decisão de encarar qualquer argumento ou posição exposto neste diálogo como a princípio desvinculado do autor[90] (i.e., como não necessariamente endossado por ele), e como sendo exatamente aquilo que ele é apresentado pelo texto como sendo: o argumento ou posição do personagem X. E, enquanto argumento do personagem X, é um argumento humano, contingente, eventualmente provisório, e, acima de tudo, passível de teste, exame, revisão ou refutação. Entre outras coisas, um dos lucros exegéticos da suspensão da TPV é uma maior consonância da nossa leitura da *República* com o modo como a própria filosofia é dramaticamente realizada nos diálogos: todos os argumentos vislumbrados no texto podem ser submetidos ao teste de sua força, inclusive aqueles expostos pelo personagem Sócrates. Este intrépido personagem assim pode ser considerado liberado do “fardo” de ser o porta-voz do autor, podendo então passar a ser visto como o porta-voz de seus próprios interesses, e expondo-os com suas próprias idiossincrasias caricaturais.

Conceder esta “liberdade” relativa ao personagem Sócrates significa também valorizar o papel dos outros personagens para os rumos da jornada do debate da *República*. Sendo o símile do Sol o nosso principal alvo, vimos também a inconteste importância da participação ativa dos dois personagens irmãos de Platão para que a conversa alcançasse o tom e o nível necessários à eclosão da narrativa solar. Glauco e Adimanto são responsáveis por Sócrates ter ficado no Pireu e ter ido à casa de Polemarco, são responsáveis pela continuidade da conversa após aparente fim que ocorre com a refutação do sofista Trasímaco, são responsáveis pelos novos “problemas” surgidos com a nova e incrementada “roupagem” da discussão, e por fim são responsáveis pelas exigências e encorajamentos direcionados a Sócrates, sem os quais é de se supor que a narrativa do Sol nunca teria ocorrido. Dessa forma, os dois filhos de Aríston são peças imprescindíveis para a “pintura”, por parte do autor, de todo um contexto dramático que não só antecede o símile do Sol, mas que o atravessa e envolve. Contexto esse marcado, no trecho introdutório que foi visto, por negativas, angústia e alegações constantes de incapacidade, por parte do personagem Sócrates, de falar a respeito do Bem.

---

[90] Sobre se essa desvinculação pode ser entendendia nos termos da “polifonia” bakhtiniana, ver Anexo 2.

Se Platão desenhou então todo este complexo, colorido e angustiante quadro prévio à exposição da memorável imagem do Sol de *República* VI, o que pretendeu ele de fato que ela significasse? Erraríamos em encarar a imagem ou símile do Sol como um modo de ilustrar a opinião ou entendimento individual do personagem Sócrates sobre o Bem, não necessariamente vinculado ao autor – entendimento esse de cuja dificílima demonstração este personagem confessa ser incapaz, mas sem o qual ele talvez não tenha visto como seria possível a realização da cidade e da constituição objetos do diálogo –? Se nos for possível encarar dessa maneira, e considerando que o diálogo informa, como vimos, que esse entendimento ou opinião de Sócrates é algo expressamente desprovido de conhecimento, parece então que estaríamos autorizados a considerar a exposição que será feita do símile do Sol como uma imagem possivelmente... "risível". Mas este já é o assunto do próximo capítulo.

[...] a [falsa] aparência de sabedoria [...] dos nossos amigos, quando não é prejudicial aos outros, não diremos ser ridícula?
personagem Sócrates
(*Filebo* 48d11-e4)

CAPÍTULO 2: "[...] DE UM JEITO MUITO HUMOROSO [...]"

2.1. Riso, absurdidade, expectativa, exagero

Se Diógenes de Laércio é para ser acreditado […], a comédia foi virtualmente o único gênero que o jovem Platão não tentou a sua mão; talvez, ouvir Sócrates fez ele entender que sua vocação não era apenas filosofia, mas também comédia.
R. Brock[1]

Nós precisamos estar prontos […] para discernir no núcleo da comédia de Platão um motivo mais sério do que às vezes tem sido admitido.
W. C. Greene[2]

Prossigamos então nossa pesquisa sobre o símile do Sol, tendo como fio condutor os vários elementos que o autor Platão fez questão que estivessem presentes na reação ao símile do interlocutor, Glauco. Desses elementos, um dos que mais causa espécie ao leitor da obra certamente é o não disfarçado tom de *jocosidade* no modo como o jovem ateniense reage à exposição sobre a Ideia Bem:

> τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ᾽ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ: ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ᾽ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ᾽ ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ᾽ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.
> ἀμήχανον κάλλος […], λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ᾽ ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν: οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις.
> εὐφήμει […]: ἀλλ᾽ ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει.

[1] BROCK, 1990, p. 49.
[2] GREENE, 1920, p. 122.

πῶς;
τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.
πῶς γάρ;
καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.
καὶ ὁ Γλαύκων **μάλα γελοίως**, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

[SOC.] Agora diga isso: que o que fornece a verdade às coisas conhecidas e dá àquele que conhece essa capacidade é a Ideia de Bem; e que, sendo causa do conhecimento e da verdade, como do pensamento do que é conhecido, desse jeito, sendo ambos belos, conhecimento e verdade, considerarias corretamente se considerasse haver algo ainda mais belo do que eles. E tal como por um lado se considera corretamente aqui luz e visão como semelhantes ao sol, e por outro lado não é correto considerá-los como sendo o próprio sol, do mesmo jeito é correto considerar ambos, conhecimento e verdade, como semelhantes ao Bem, mas não sendo correto considerá-los como sendo o Bem, mas sim [considerar] o modo de ser do Bem ainda mais nobre.
[GLA.] Falas de algo belo impossível, se por um lado fornece o conhecimento e a verdade, e por outro está ainda acima deles em relação à beleza. Pois é claro que tu não queres dizer isso [ser] prazer.
[SOC.] Quieto, não blasfemes![...] Mas, ainda por este veio, examina mais a imagem.
[GLA.] Como?
[SOC.] Tu dirás, eu penso, que o sol fornece às coisas vistas não apenas o seu poder de serem vistas, mas também a sua geração, crescimento e nutrição, sem que ele próprio seja a geração.
[GLA.] Claro.
[SOC.] Portanto, quanto às coisas conhecidas, dirás que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía* lhes é adicionado/atribuído por ele, não sendo o Bem *ousía*, mas estando ainda para além da *ousía* em dignidade e poder.
(e, **de um jeito muito humoroso**, Glauco diz) [GLA.] Ah, Apolo, mas que exagero extraordinário!
(PLATÃO. *República* VI 508b12-509c2 – grifos meus)

Neste capítulo, minha atenção estará voltada para este elemento de risibilidade ou comicidade assinalado no trecho. Como bem sabemos, o narrador da cena é o narrador de toda a *República*, Sócrates. Portanto, ao dizer “e Glauco diz de um jeito muito humoroso”, Sócrates está deixando claro que ele entendeu, e sem nenhuma sombra de dúvida, que seu interlocutor Glauco estava como que fazendo uma pilhéria nesse momento, possivelmente rindo e ao mesmo tempo falando de modo a provocar o

riso – riso esse direcionado ao que, na conversa narrada, ele próprio, Sócrates, acabara de falar. Sócrates e seu símile recém exposto são o "alvo" do riso de Glauco. Mas nosso narrador não dá maiores informações sobre esse riso. E, discernir as *características* deste *riso*, e sua(s) provável(is) *causa(s)*, não parece ser tarefa fácil ao exegeta. É inegável que o riso na cultura grega podia ter muitos sentidos. Especialista no assunto, Halliwell afirma que "o riso, nós podemos dizer (adaptando uma demarcação de Wittgenstein sobre a teoria dos chistes de Freud), tem um arco-íris de significados" (*sic*., HALLIWELL, 2008, p. 11). Contudo, se muitas são as "cores" que pode assumir a risibilidade entre os antigos, parece que algumas dessas "cores" são mais recorrentes em certos períodos, autores e obras, o que nos possibilita traçar alguns padrões. Não é difícil ver que, para os gregos contemporâneos de Platão, muitas vezes a noção de "*risibilidade*" estava ligada à de "*absurdidade*", isto é, a de um ato ou palavra que *"não fazia sentido" no contexto ao qual estava relacionado*. Já no próprio idioma helênico vemos, por exemplo, o adjetivo *géloios* ou *geloîos* ter como primeiro significado "aquilo que provoca divertimento", "engraçado", "cômico", "risível", e, como segundo, "absurdo"[3]. Por seu turno, *he geloiótes*, o substantivo abstrato, não significa outra coisa senão "absurdidade"[4]. Essa correlação entre as duas noções pode também ser verificada nos pareceres de alguns autores antigos sobre o tema. Segundo Aristóteles, aqueles que fazem humor costumam alcançar o riso pela afirmação de "algo inesperado", literalmente "não na direção da expectativa prévia" (*parádoxon [...], mé [...] pròs tèn émprosthen dóxan*, *Retórica* III, 11, 1412a, 6). Já o autor anônimo do *Tratado Coinsliano* fornece uma informação ainda mais específica, dizendo que um dos melhores recursos para a Comédia Velha grega gerar o efeito de comicidade era o "exagero através do absurdo" (*he pleonázousa tôi geloíoi*, *apud* JANKO, 1984, p. 40-41), isto é, o exagero que não faz sentido. O "inesperado" e o "exagero" também são atestados como fontes do efeito de risibilidade em pelo menos outros três autores da Antiguidade que escreveram sobre o tema: Demetrius, Cícero e o autor da *Rhetorica ad Herennium*[5].

A *Poética* aristotélica, por seu turno, chega a fornecer uma definição propriamente dita de "risível" no âmbito do drama antigo: "O risível é parte do

---

[3] LIDDELL e SCOTT, 1996, p. 342.
[4] LIDDELL e SCOTT, 1996, p. 342.
[5] DEMETRIUS, *Sobre o Estilo*, 136 *et seq*., *apud* JANKO, 1984, p. 164-166; CÍCERO, *De Oratione*, II, 239 *et seq*., *apud* JANKO, 1984, p. 164-166; *Rhetorica ad Herennium*, I, 6, 10 *et seq*., *apud* JANKO, 1984, p. 164-166.

vergonhoso. Porque o risível é alguma coisa marcada pelo erro e vergonha, mas sem dor ou destruição." (ARISTÓTELES, *Poética*, 1449b31-35). Halliwell (2008, p. 326) parece ter razão em entender que, embora o contexto dessa definição seja a Comédia grega antiga, é interessante pensar no uso de uma tal definição, em outros contextos, como por exemplo o contexto do diálogo platônico que é nosso objeto de estudo. E creio que a mesma coisa possa ser feita com relação àqueles outros pareceres vistos acima. É importante ressaltar que não é meu objetivo nem refletir sobre em que medida o diálogo *República* "obedeceria" ou não às regras estabelecidas na *Poética*, nem tampouco sobre que relações de semelhança ou diferença podem ser traçadas entre um diálogo platônico e uma peça de comédia antiga[6]. Sem maiores pretensões, o primeiro ponto que eu quero traçar no presente capítulo é apenas averiguar se aquilo que o personagem Sócrates nesse diálogo trata como possível de gerar o riso também estaria sujeito a esta *caracterização* que outros autores antigos apresentaram do *risível*. Vimos serem feitas associações do risível com o *erro* e a *vergonha*, na *Poética*, e com o *inesperado* e o *exagerado*, na *Retórica* e no *Tratado*; e, de fato, tais associações podem ser encaradas em certo sentido como compatíveis com as palavras de Sócrates na *República*. O personagem mostra-se plenamente ciente de que, afirmando coisas duvidosas (*apistías*, 450c7) e contrárias à expectativa (cf. *parádoxon*, 472a6), ou comentendo erros (cf. *hamártema*, 451a6) e/ou coisas vergonhosas (cf. *aschemonôn*, 506d7-8; cf. também 457b4-5), ele estaria a se "expor ao riso" (cf. *gélota ophleîn*, 451a1; 506d8). Ele disso bem sabe: qualquer uma destas suas atitudes seriam encaradas como "risíveis". Sócrates concorda portanto com aquelas evidências observadas acima, do idioma e de autores antigos, de que algumas ações inesperadas, vergonhosas, erradas, etc. teriam o efeito de gerar o riso. Mas, embora tivesse por base esse "solo" em certo sentido comum aos antigos sobre o "risível", o personagem do filósofo ateniense dará um passo adiante colocando uma outra questão: a "*qual*" *tipo* de riso ele estaria realmente se expondo em cada situação que afirmasse ou fizesse algo por exemplo inesperado ou exagerado? Isto é, Sócrates desenvolverá seus argumentos na *República* não apenas com o pressuposto de que é possível identificar tipos de "coisas risíveis", mas também de que é possível identificar *"tipos" qualitativamente diferentes de riso*.

No sentido específico dessa "qualificação" na *República*, o Livro V parece ser

[6] Para um completo estudo nesse sentido, remeto a GREENE, 1920; para bons apontamentos, BROCK, 1990.

um *locus* privilegiado para refletir sobre essa problemática[7]. Isto porque há aí toda uma "tensão cômica"[8], que funciona como a própria atmosfera que oxigena o debate na maior parte deste livro. Em que pese a importância para a compreensão da recepção histórica desse diálogo das elucubrações na literatura secundária sobre as prováveis razões históricas dessa "tensão", eu friso que meu estudo não se voltará para tais elucubrações e razões. Estas foram tratadas com primor, dificilmente superável, por outros clássicos estudos (como p. ex. a primorosa análise de ADAM, 2009, vol. 1, p. 345 *et seq.*). Meu interesse estará antes direcionado para as decorrentes observações que, justificadas por esta "tensão", o personagem Sócrates aparentemente se vê obrigado a fazer sobre o riso e seu objeto, o "risível". E, ainda que ele não se exprima nestes termos, a partir de suas críticas parece ser imputável ao personagem uma certa "classificação" do "riso", do ponto de vista da legitimidade de sua "ocorrência": "riso ilegítimo" e "riso legítimo". Vejamos.

2.2. O riso "ilegítimo" em *República* V (450b-474b)

E me parece que a nossa última conclusão dos argumentos, como se fosse um homem, se levanta e se ri, e se tivesse uma voz, diria "Pois sois no mínimo estranhos, Sócrates e Protágoras [...]"
Personagem Sócrates[9]

No Livro V, instado pela exigência de Polemarco e Adimanto (449a-d), à qual fizeram coro os demais presentes (450a), Sócrates se lançará ao difícil desafio de dar maiores explicações sobre a comunidade de mulheres e filhos, e, em termos mais gerais, sobre a possibilidade de efetivação da *kallípolis*. Três alterações em relação às atuais constituições são ditas serem necessárias para esta efetivação, as quais o filósofo chamará, numa metáfora marinha, de três "ondas" de "paradoxo" – haja vista o caráter profundamente contrário à expectativa e opinião vigente delas (cf. *parádoxon*, 472a6). E

[7] Embora a comicidade esteja presente na *República* desde as suas primeiras páginas. Para uma interessante abordagem do tema, cf. STELLA, 1998.
[8] VEGETTI, 2000, p. 24.
[9] PLATÃO. *Protágoras*, 361a3-6.

tal caráter das “alterações” ou “ondas”, o personagem reconhece e o interlocutor Glauco concorda, faz delas inquestionavelmente “risíveis” a quem as ouvir ou imaginar:

> ἴσως δή […] παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράξεται ᾗ λέγεται.
> καὶ μάλα […]. γελοῖον γὰρ ἄν, ὥς γε ἐν τῷ παρεστῶτι, φανείη.
>
> [SOC.] Talvez […] muitas das coisas que dissemos agora pareceriam risíveis, contrárias ao costume, se fossem executadas na maneira em que foram ditas.
> [GLA.] Com certeza […]. Pareceriam risíveis […], pelo menos nas condições atuais.
> (PLATÃO, *República*, 452a7-b5)

Aqui é visível, como já apontei, um certo “solo” comum em que Sócrates se firma, ao entender o “contrário à expectativa” como risível. Analisando a passagem, Adam (2009, vol. 1, p. 281; p. 357) e Halliwell (2008, p. 302) têm razão em notar que não ocorre no trecho uma crítica ao “rir” *per se*, i.e., a todo tipo de riso, mas sim especificamente a este tipo de riso que ri das coisas meramente por serem “contrárias ao costume”[10]. Dentro da tensão cômica que permeia o livro, Sócrates insiste que este é o riso típico provocado pelos “espirituosos” profissionais das “piadas”, dos quais, tratando às vezes como interlocutores fictícios, ele pede alguma “seriedade” para a discussão das matérias (cf. *tà tôn chariénton skómatta*, 452b7; *tà autôn práttein*, c5; *spoudázein*, c6). E, como vimos, Glauco mostrou que entendeu perfeitamente o caráter específico deste tipo riso, cujo critério inicial da risibilidade de seus objetos são os costumes atualmente em voga: “risíveis […], *pelo menos nas condições atuais*” (452b5 – grifos nossos). Sócrates então propõe um outro critério para substituir este, fazendo uma contraposição. Este tipo de riso ri daquilo que se mostra aos olhos como risível (*tò en toîs ophtalmoîs [...] geloîon*, 452d4-5); todavia, isto é um riso de “tolo” (*mátaios*, 452d6). Segundo Sócrates, a única coisa aceitável como “risível” é aquilo que se mostra pela argumentação como sendo “mau” (*en toîs lógois [...] tò kakón*, 452d5-7). Obviamente que, com a noção de “mostrar-se nos olhos” como “risível”, e “mostrar-se nos argumentos” como “não-risível” (452d4-6), Sócrates não está dizendo que o

[10] Segundo Halliwell (2008, p. 300), a noção de contextualização da crítica ao riso também é aplicável à crítica verificável na educação dos guardiões no Livro III (388e-389a), que tem em vista a condenação do tipo de “alteração” que o “riso violento” acarreta àquele que a ele se entrega.

"julgamento" da risibilidade do objeto se dá literalmente "com" os olhos. Ao dizer "olhos" e "visão", ele na verdade está contrapondo uma certa noção de "imediatidade", típica do julgamento da risibilidade de acordo com o "costume", que se via nos espetáculos cômicos, a uma noção de julgamento não-imediato, enraizado na reflexão e na argumentação, e atento àquilo que nesse âmbito se mostraria como "melhor" ou "pior". A noção de "imediatidade", julgamento "prematuro", desse primeiro tipo de riso também pode ser considerada presente no uso mais à frente da metáfora pindárica do "fruto colhido não maduro" (457b2-3[11]; cf. Píndaro fr. 209 Snell).

A segunda caracterização que Sócrates realiza desse tipo de riso que seria levantado contra as alterações nos costumes propostas por ele é a de que o homem que ri nessa "modalidade" "*nada sabe daquilo de que ri […] nem do que faz*" (*oudèn oîden […] eph' hôi gelâi oud' hóti práttei*, 457b3). O segundo critério, portanto, de identificação desse tipo de riso, é "subjetivo": há no sujeito uma falta de conhecimento sobre o objeto que é "alvo" do riso. Esse critério na verdade é consonante com o outro. Viu-se acima que a primeira crítica a esta modalidade de riso era de que nela o sujeito que ri não estaria atento àquilo que se evidenciaria do objeto *pelos argumentos*. Agora, concorde a esta "desatenção", Sócrates atribui a falta de conhecimento a este sujeito. Nesta altura do debate da *República* ainda não houve a discussão propriamente dita da problemática de "conhecimento" e "opinião" que virá mais à frente (475e-480a); de modo que, para apontar este "conhecimento" como ausente, Sócrates não se vale de termos técnicos, como "*epistéme*". Aí não está em jogo, portanto, uma qualificação do "saber"; apenas é dito que o sujeito "nada sabe" sobre aquilo de que ri (457b3). E por fim, Sócrates repete, em tons de máxima, uma variante do que disse acima para julgar algo "risível": "o que é útil é belo; já o que é prejudicial é vergonhoso[12]" (*tò mèn ophélimon kalón, tò dè blaberòn aischrón*, 457b4-5; cf. também ADAM, 2009, vol. 1, p. 283). Mais uma vez, podemos perceber que aquele "solo" comum dos antigos sobre a risibilidade subsidia o tratamento da matéria por Sócrates – agora pela noção do "vergonhoso". Um pouco adiante, mais uma possível caracterização é feita desse tipo de riso: no contexto da terceira "onda", Glauco sugere – ainda que de uma maneira extremamente cômica - um alto grau de violência que poderia ser acrescido à reação do povo à "alteração" de costumes aí proposta: dessa vez, a "cascata de gargalhadas"

[11] Para uma discussão sobre o uso e possível alteração platônica do verso de Píndaro, ver ADAM, 2009, vol. I, p. 357 *et seq.*.
[12] E aqui também é visível uma raiz em comum com o parecer da *Poética* aristotélica visto acima.

(473c8) viria acompanhada do ataque, ao condutor do debate, de uma multidão enfurecida com paus, pedras, etc. (473e6-474a4). Uma certa possibilidade de violência, ou no mínimo de desmedida, portanto, parece estar contida naqueles que manifestariam esse tipo de riso.

Logo, nos termos de toda esta caracterização que é feita, podemos dizer que este primeiro tipo de riso seria para Sócrates um riso "*ilegítimo*"[13], o "fruto colhido não maduro" (457b2-3), cujo exemplo por excelência parece ser, para ele, o riso das plateias que nos teatros áticos enalteciam os espetáculos das comédias (cf. *tà tôn chariénton skómatta*, 452b7; *tà autôn práttein*, c5; *ho gelotopoieîn epicheirôn*, d7; cf. também BELTRAMETTI, 2000, p. 247). A partir da assunção deste ponto, uma outra questão então pode surgir: se este seria para Sócrates um riso do tipo "ilegítimo", haveria para ele um tipo "legítimo"?

2.3. O riso de Glauco após o símile do Sol (*República* VI, 509c): um riso "legítimo"?

Platão […] está praticando […] o paradoxo de um pensamento supremo que se gera a partir da comédia humana […]
Anna Beltrametti[14]

Como pudemos perceber, as observações de Sócrates foram muito mais no sentido de uma crítica a um tipo específico de riso, do que de uma "classificação" de tipos de riso. Entretanto, a partir daquilo que ele expõe como negativo no riso que ele considera ilegítimo, talvez seja possível pensar no que ele poderia considerar como "positivo" num riso "*legítimo*". E, de fato, a primeira característica que poderia ser atribuída a um riso "legítimo" chegou mesmo a ser exposta pelo nosso filósofo condutor do debate: aquele que ri deve considerar algo risível não por meras impressões visuais, nem pelo fato de algo ser contrário ao costume, mas sim porque este algo se mostrou nos argumentos como sendo "mau" ou "pior" (452d3-e2; 457a3-b5). Já a segunda

[13] Cf. também HALLIWELL, 2008, p. 285, que fala em "espuriamente risível" e "genuinamente risível".
[14] BELTRAMETTI, 2000, p. 247.

característica que poderíamos atribuir caminha junto com essa primeira, e, embora não tenha sido abertamente apresentada por Sócrates, parecia subsidiar aquela sua crítica ao riso ilegítimo: aquele que ri deve saber do que ri, deve ter algum saber sobre o assunto (457a10-b3). Assim, em vez de refletir a *ignorância* do sujeito que ri, este outro riso em algum sentido refletiria algum *saber* sobre o objeto risível. Meu alvo de verdade neste capítulo é o riso de Glauco após o símile do Sol. Todavia, para fins de comparação com a "multidão", e evidenciação da caracterização deste personagem, merecem alguns comentários as reações dele a algumas colocações de Sócrates no Livro V – aquelas as quais tanto este quanto Glauco concordaram que deflagrariam o riso ilegítimo na multidão. Inicialmente, quando Sócrates expuser a primeira "onda" ou proposta de mudanças de hábitos (451c1 *et seq.*), ele diz que elas "pareceriam risíveis" (452a7); ao que Glauco concorda, acrescentando depois que "pareceriam risíveis, pelo menos nas condições atuais" (b4-5). A sutileza do irmão de Platão é um tanto quanto interessante: ele concorda com Sócrates, reempregando o verbo no tempo condicional, mas *sem se comprometer pessoalmente com essa opinião*, e vinculando-a talvez ao *Zeitgeist* ateniense. Mais: nem mesmo quando Sócrates levar sua primeira "onda" ao limite, traçando uma imagem completamente hilária a qualquer grego que o ouvisse falar (a descrição das mulheres velhas e nuas fazendo ginástica, 452a10-b3) [15], é surpreendente que o interlocutor imediato, Glauco, sequer esboce um leve sorriso ao ouvir a descrição da "cena" (452b4-5). E, numa tendência totalmente oposta, quando Sócrates argumentar pela não-risibilidade desta imagem, posto que a mudança proposta se mostra *pelos lógoi* como sendo *boa*, Glauco lhe dará inteira razão (452c3 *et seq.*). Posteriormente, quando Sócrates expuser a segunda "onda" (457c10-d3), de superação ainda mais difícil do que a primeira, Glauco denunciará toda a "incredulidade" que ela encerra (cf. *apistía*, d4), porém não apontará nada que ele próprio achara "engraçado" nessa alteração de legislação e costumes. Por fim, quando chegar a vez da terceira alteração proposta por Sócrates, assumidamente a pior, maior, e mais difícil (473b4 *et seq.*), conforme já comentei acima, Glauco como que faz uma piada sobre a reação do povo a ela, apontando a violência que ela despertaria. Entretanto, Glauco não faz piada com *o conteúdo propriamente dito* da alteração; também nesse momento, o irmão de Platão não ri nem demarca nada pessoalmente considerado como "risível" nisto que é dito que seria objeto dos maiores e mais violentos escárnios por parte das pessoas em geral.

[15] Imagem na qual os comentadores veem um totalmente consciente uso do estilo "exagerante" da comédia aristofânica (p. ex., BELTRAMETTI, 2000, p. 247).

Glauco portanto é um ouvinte-debatedor de Sócrates *diferenciado* daqueles dois tipos de sujeitos que vimos serem criticados nessas passagens desse livro, e que na maior parte do tempo são tratados como sendo de um tipo só: os que manifestariam o riso ilegítimo, e aqueles que o provocariam. O irmão de Platão portanto não manifestou o riso ilegítimo nem o provocou; e não o fez nem mesmo nos momentos mais hilários, do ponto de vista dos costumes, em que um tal riso seria mais que esperado na roda de discussão na casa de Polemarco. Ademais, num sentido ulterior, a postura em geral de Glauco sobre estas "ondas" é notável: além de não rir, o irmão de Platão ainda se oferece para defender Sócrates dos chistes e violência que suas propostas contrárias aos costumes atrairiam (474a6-7).

Mas, é preciso salientar, o bravo e apaixonado irmão de Adimanto não é avesso ao humor. Em absoluto. E é uma cena capital no diálogo, que serve de comprovação dessa "não aversão", precisamente aquilo que deu ensejo às minhas reflexões sobre o riso e comicidade neste capítulo. Num momento de grande clímax do debate da *República*, um momento para o qual toda a narrativa do Livro VI caminhou, a exposição do símile do Sol parece ser interrompida, após um *crescendo* de tensão dramática e teórica, precisamente por um golpe "muito jocoso" por parte deste jovem interlocutor: "Ah, Apolo, mas que exagero extraordinário!" (509c1-2). Duas observações de Halliwell parecem-me importantes para pensar a comicidade no trecho. A primeira é a de que o advérbio que deixa claro ao leitor o aspecto cômico da fala do irmão de Platão, *geloí<u>o</u>s*, tem aí sentido ativo e não passivo (HALLIWELL, 2008, p. 299, n. 87). Ou, dito de outra maneira: Glauco está a falar de uma maneira "humorosa", no sentido de prestar-se a provocar um riso direcionado a algum "alvo" (i.e., *gelotopoieîn*), denotando assim este "alvo" como "risível"; ele não está a falar de uma maneira "ridícula", no sentido de ele próprio ser o "alvo" do riso provocado. Essa noção de "alvo" do riso é importante, no sentido de que o objeto risível não é algo "na" fala de Glauco; na verdade, sendo jocosa, a fala de Glauco visa antes denunciar algo risível *na fala a que ela estava a se contrapor – a de Sócrates*. Isso, obviamente, não significa que neste mesmo momento Glauco não "riu"; é comum àquele que faz chistes entre amigos rir também. A outra interessante observação de Halliwell (2008, p. 24-25) é a de que nem todo riso que ele identifica entre os antigos era "divertido", ou se prestava à "diversão". A crer no estudioso, penso que, por uma série de elementos textuais, estejamos autorizados a considerar que nem este rasgo cômico-dramático de Glauco seja um riso

"divertido", e que nem este momento da discussão do símile do Sol seja um "momento divertido" do debate. Vejamos. Conforme parcialmente visto no Capítulo 1, Sócrates tentou esquivar-se de entrar de verdade no assunto do símile (505b; 506b; 506d-507a; cf. também GREENE, 1920, p. 98; 103, n. 6), alegou ignorância sobre o tema (505a; 506c), parecia tenso (cf. *[…] è aû dianoêi emoì prágmata paréchein antilambanómenos. oîmai dè toûto mállon […]*, 504e8-505a2), e (conforme veremos no Capítulo 3) ao preparar os interlocutores para a exposição do símile, aparentemente ele dará um tom cerimonioso à matéria, com marcas de respeito religioso (cf. *phthéggomai*, 505c4; *apomanteuoméne*, 505e1; *manteúomai*, 506a6, a8; *tôn en ouranôi theôn kýrion*, 508a4-5). Em suma: não há nada de "divertido" na cena do símile do Sol. E, a crer em Vegetti (2003b, p. 253; 266), segundo o qual a subsequente resposta de Sócrates (509c3-4) indica que o filósofo se sentiu agredido pelo chiste glaucônico, poderíamos dizer que o chiste não só não é divertido, como poderia ter sido encarado por Sócrates como contendo algo extremamente ***sério*** no que tange à exposição da analogia que se desenrolava. Ficaria Sócrates irritado porque a crítica de Glauco ao símile do Sol, ainda que sob uma *forma chistosa*, traria em seu âmago *uma crítica profundamente séria*? Embora alguns elementos para subsidiar uma resposta mais completa a esta pergunta somente poderão ser por mim apresentados nos Capítulos 4 e 5, quando tratarei do conteúdo do símile, sobre certos pontos talvez seja possível tecer alguns comentários.

Uma possível desqualificação dessa colocação humorosa de Glauco no encerramento do símile seria mostrar que ela poderia ser caracterizada como um "riso ilegítimo", naqueles termos que já foram por mim apresentados. Conforme vimos, dois foram os critérios que Sócrates utilizou para "ilegitimar" o riso que poderia ser "arremessado" contra suas exposições no Livro V: i) o riso estar apoiado na aparência contrária aos costumes do objeto de que se ri, e não no fato de ele se mostrar "mau" nos *lógoi* a respeito dele; e ii) o fato de aquele que ri nada saber sobre o objeto de seu riso. Posto isso, a primeira pergunta então que parece ter que ser feita é: quando Glauco "explode" [16] em risos na passagem do símile do Sol, do que afinal ele "ri"? Qual é neste momento o objeto de seu riso? Pelo texto da *República*, o irmão de Platão ri e faz piada ou de alguma parte, ou de tudo contido, na fala imediatamente anterior de Sócrates, a saber: "Portanto, quanto às coisas conhecidas, dirás que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía* lhes é

[16] A reação de Glauco, para Shields (2011, p. 282), é retratada por Platão como "uma explosão grotescamente cômica".

atribuído por ele, não sendo o Bem *ousía*, mas estando ainda para além da *ousía* em dignidade e poder" (509b6-10). Algo nessa passagem, ou a passagem inteira, é o "objeto do riso", ou no mínimo o principal objeto do riso, de Glauco[17]; posto que, se este objeto fosse algo dito por Sócrates em momento mais anterior, seria de se esperar que Glauco tivesse rido ou feito pilhéria antes. Portanto, aquele visto primeiro critério de "ilegitimação" do Livro V parece inaplicável ao riso de Glauco no trecho do símile do Sol: nada há relativo aos "costumes" gregos na fala citada acima de Sócrates, e pode até mesmo ser dito que Glauco considerou algo risível nessa fala não com base na forma em que isso apareceu aos seus olhos, mas sim com base nos *lógoi* que compunham o símile. Com relação à possibilidade de, nestes *lógoi*, alguma coisa mostrar-se "boa" ou "má", "melhor" ou "pior" (uma característica que era importante quando da crítica ao riso "ilegítimo"), isso por ora não pode ser negado ou afirmado por mim. Posto que avaliar isso exigiria uma análise do conteúdo do afirmado por Sócrates no trecho, o que farei apenas em capítulos vindouros. Prossigamos, na medida do que por ora é possível.

O segundo critério de Sócrates para conferir ilegitimidade ao riso da multidão era, como foi visto, o fato de o sujeito que ri "nada saber" daquilo que ri. Isso também parece no momento inavaliável por mim, já que também diz respeito ao *conteúdo* do afirmado por Sócrates no trecho final do símile (509b6-10). Todavia, alguns apontamentos podem ser feitos. Como visto na citação acima (509b6-10), essa colocação final de Sócrates que dá ensejo ao chiste do irmão de Platão trata grosso modo da *dinâmica da causalidade das Ideias inteligíveis*, dando, nesse contexto, um tratamento especial a um desses entes. Embora eu somente a vá analisar mais à frente, é possível dizer que uma curta passagem do final do Livro V dá indícios de que Glauco parece estar bastante familiarizado com essa temática da causalidade dos entes inteligíveis: 476a-d. Ou seja, embora eu seja obrigado a reconhecer que, por esta passagem, não poderíamos afirmar ser o irmão de Platão um *expert* nesse assunto, no mínimo podemos dizer que ele está longe de "nada saber" daquilo de que provavelmente considerou risível na passagem do símile do Sol. Em bom português: ao contrário dos sábios criticados por Píndaro, o fruto de Glauco talvez *não* tenha sido

[17] Com a noção de "principal objeto do riso", ou "núcleo do objeto do riso", quero significar que pode ser que Glauco já julgasse algumas coisas ligeiramente "risíveis" desde algum momento anterior no discurso de Sócrates, porém mantivesse sua postura séria; então, haveria como um *crescendo* de risibilidade, e apenas quando Sócrates dissesse alguma coisa nessa passagem *por demais risível*, é que o irmão de Platão como que explodiria jocosamente. Esta não é uma possibilidade necessária de interpretação do texto, mas não parece estar impedida por nenhum elemento textual.

colhido "*verde*". Mas a real avaliação desse ponto só poderá ser feita nos Capítulos 4 e 5.

Aqui é interessante notar que esse riso de Glauco também ocorre numa perspectiva que está "dentro" daquele "solo" comum do risível para os antigos, no que tange ao "inesperado" e ao "exagerado". Podemos dizer que um "exagero" ou "excesso" é uma ultrapassagem de um limite, uma medida ou um padrão previamente estabelecido, padrão esse o qual sempre tem que estar sendo considerado para que algo possa ser considerado como exagerado ou excessivo *em relação a ele.* "Exagero", portanto, é sempre exagero *em relação a um limite ou medida prévia.* Então, quando Glauco ri e acusa Sócrates de um "exagero", ele está considerando que seu amigo cometeu a ultrapassagem de um limite ou medida prévia, a qual ele, Glauco, esperava que Sócrates não ultrapassasse. Embora eu somente vá discernir que medida poderia ser essa no Capítulo 4, por ora podemos perceber, por um lado, que Glauco considerou algo no símile do Sol risível enquanto "exagerado" e "inesperado", fora do limite e da sua expectativa, não fazendo sentido no contexto do qual fazia parte (i.e., sendo "absurdo"). E, por outro, que isso que é "exagerado" e "inesperado" nada tinha a ver com "costumes", mas antes com questões de causalidade ontológica. Além disso, a atenção à acusação de Glauco mostra que ele está imputando à colocação de Sócrates no fim do símile do Sol uma noção "dobrada" de excesso ou exagero. Um "exagero" já é uma ultrapassagem do limite ou padrão previamente considerado. Mas Glauco não diz apenas que ocorrera um "exagero", mas sim um "extraordinário exagero"! Isto é, o próprio "exagero" ocorrido e assinalado por Glauco já é, ele também, um que ultrapassa a normalidade dos "exageros", um que está para além da ordem dos exageros: é um "exagero extraordinário" (*daimonía hyperbolé*), um exagero, por assim dizer, "exagerado"[18].

Se estes pontos puderem ser aceitos, creio que a algumas conclusões parciais possamos chegar neste capítulo. Por um lado, podemos ter certeza de que, nos moldes em que o "riso ilegítimo" fora caracterizado por Sócrates no Livro V:

a) Glauco não apresentou este tipo de riso no Livro V diante de nenhum dos objetos dos quais se disse que a multidão o apresentaria;

b) ao riso do irmão de Platão que, no Livro VI, parece "dar fim" à exposição do

[18] Para uma boa argumentação no sentido de entender *daimonías hyperbolés* (*República* VI 509c1-2) como "excesso", "exagero", com referência aos diálogos, cf. VEGETTI, 2003b, p. 267.

símile do Sol, não é cabível esta qualificação de “ilegítimo”.

Além disso, haveria mais um ponto a ser colocado, sobre o qual, por uma série de motivos, inclusive falta de base textual não ambígua, não podemos ter certeza. Contudo, mesmo sem certeza, eu mostrei que há alguns indícios no diálogo que podem apontar nesta direção: se, a partir das críticas de Sócrates ao riso ilegítimo no Livro V, for possível traçar o perfil de um outro tipo de riso, um “legítimo”, o riso de Glauco após o símile do Sol parece atender a alguns de seus prováveis requisitos, demarcados acima.

2.4. O receio de ser objeto do riso e a vigilância de Adrasteia

Um último e rápido ponto sobre o aspecto de risibilidade no símile do Sol merece ser visto. Conforme apontei acima, é interessante a sugestão de Vegetti (2003b, p. 253; 266) de que Sócrates parece realmente irritado, como se tivesse sido agredido, com as palavras jocosas que seu amigo lhe lança após a exposição do símile (509c1-2). Reforça a hipótese exegética de que a reação do filósofo à pilhéria é uma frustração e irritação o fato de, temeroso, o mesmo Sócrates já ter demonstrado um claro receio de que isso acontecesse. Tratava-se de um dos últimos momentos antes da exposição do símile, já parcialmente comentado no Capítulo 1, quando, junto com seu irmão, Glauco fazia uma forte exigência sobre maiores explicações sobre o Bem:

> μὴ πρὸς Διός, […] ὦ Σώκρατες, […] ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν, κἂν ὥσπερ δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διῆλθες, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς.
> καὶ γὰρ ἐμοί, […] ὦ ἑταῖρε, καὶ μάλα ἀρκέσει: ἀλλ᾽ ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ᾽ ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω. […]
>
> [GLA.] […] Por Zeus, Sócrates, […] a nós seria suficiente que, como discorreste acerca da justiça, temperança, e as outras dessas coisas, da mesma maneira tu também discorresses acerca do Bem.
> [SOC.] Pois também a mim […] [seria], companheiro, e muito suficiente! Mas, da mesma maneira, eu receio que não serei capaz [de fazer], e, estando tomado de um ardente entusiasmo [pelo assunto] e cometendo assim coisas vergonhosas[19], [receio que] serei penalizado com gargalhadas[20]. […].

[19] Vide n. 78 do Capítulo 1.
[20] Vide n. 79 do Capítulo 1.

(PLATÃO. *República* VI 506d2-8)

Neste trecho, baseando-se novamente na alegação de falta de conhecimento sobre a matéria (506c; cf. 505a), Sócrates como que previa que cometeria coisas vergonhosas se se lançasse à tentativa de explicação, expondo-se assim ao riso. E este receio à exposição ao riso parece consonante com um sentimento, que, segundo Halliwell (2008, p. 25 *et seq*.), era extremamente comum na Grécia da época, a qual, educada por Homero, via na exposição ao escárnio e ao riso uma das coisas mais detestáveis para um ser humano. Todavia, se por um lado este "sentimento" de nosso personagem Sócrates parece estar de acordo com a cultura em que "vivia", por outro ele parece se chocar com outra passagem do mesmo diálogo, em que ele demonstra um notável menosprezo por este receio comum aos gregos:

> πιστεύοντος μὲν γὰρ ἐμοῦ ἐμοὶ εἰδέναι ἃ λέγω, καλῶς εἶχεν ἡ παραμυθία: ἐν γὰρ φρονίμοις τε καὶ φίλοις περὶ τῶν μεγίστων τε καὶ φίλων τἀληθῆ εἰδότα λέγειν ἀσφαλὲς καὶ θαρραλέον, ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν, **οὔ τι γέλωτα ὀφλεῖν— παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε**—ἀλλὰ μὴ σφαλεὶς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους συνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλεσθαι. προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν, ὦ Γλαύκων, χάριν οὗ μέλλω λέγειν: ἐλπίζω γὰρ οὖν ἔλαττον ἁμάρτημα ἀκουσίως τινὸς φονέα γενέσθαι ἢ ἀπατεῶνα καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων νομίμων πέρι.
>
> [SOC.] […] Se eu tivesse confiança em mim, de que conheço as coisas que falo, tua exortação estava bem. Quem conhece a verdade, em meio a amigos e pessoas sensatas, fala sobre as coisas mais importantes e caras com segurança e confiança; por outro lado, quem, ao mesmo tempo em que faz os discursos, tem dúvidas e está investigando, que é o que eu faço [agora], é mais temível e inseguro, **não por ser punido com gargalhadas – pois isto seria infantil** – mas porque arrasta para fora da verdade não apenas a si mesmo: eu também deito em ruína junto comigo os amigos, sobre as coisas que de jeito nenhum deve-se estar inseguro. Presto obediência a Adrasteia, Glauco, pelo que estou a ponto de dizer; pois suponho que não comete menor crime quem involuntariamente torna-se assassino de alguém do que quem engana [alguém] a respeito das coisas belas, boas e justas e legais.
> (PLATÃO, *República*, 450e8-b1 (grifos nossos) – trad. M. H. R. Pereira, com modificações)

Como então poderia ser pensada a relação entre as duas passagens? Por que Sócrates considerou pueril temer ser ridicularizado por aquilo que ele estava a ponto de expor no Livro V, as três "ondas" contrárias aos costumes, mas não viu problemas em seu próprio receio de ser ridicularizado por Glauco pelo que ele estava a ponto de expor no Livro VI, as maiores explanações sobre o Bem? Certamente muitas explicações interpretativas podem ser aventadas para tanto, e eu vou defender uma. Creio que, mais uma vez, a chave para pensar a relação entre as duas passagens seja a diferenciação que tracei acima entre o "riso ilegítimo" e um provável "riso legítimo". Segundo Sócrates apresentou nessa citação acima do Livro V, seu receio maior não era sofrer o riso, mas sim arrastar a si mesmo e aos amigos para fora da verdade nos assuntos mais importantes e valiosos. A partir dessa informação, poderíamos pensar: e por que Sócrates *não* considerou a possibilidade de que o riso que poderia surgir como reação ao que ele estava a ponto de expor naquele momento do debate pudesse ser um *sinal* de que ele, Sócrates, *estava "escorregando para fora da verdade"*[21]? Haja vista que, se este riso viesse a ser isso, um sinal de que Sócrates estava mesmo errado, então seria razoável o filósofo "temê-lo", não pelo escárnio em si, mas por aquilo para o que o escárnio apontaria: Sócrates estaria realmente "errando" e "cometendo coisas vergonhosas", naquilo em que acima de tudo não poderia. Mas Sócrates não considera a possibilidade de que o riso que poderia ocorrer diante das três ondas pudesse ser um sinal de um erro seu... e por quê? Porque, como expliquei acima, ele não considerava que esse riso pudesse ser "legítimo". Isto é, ele não considerava que esse riso pudesse se dar de modo enraizado no fato de alguma parte das três propostas de alteração de legislação se mostrar, nos argumentos, como sendo "ruim", ou que aqueles que apresentassem esse riso soubessem algo desses assuntos. Nada disso. Sócrates tinha em mente que o tipo de riso que poderia advir seria um riso fundado sobretudo na contrariedade aos costumes, nos julgamentos de risibilidade à primeira vista – tal e qual se via no palco e na plateia dos teatros de Atenas e do Peloponeso. Portanto, tendo esse tipo de riso em vista, ele pôde estabelecer a contraposição que apresentou acima: "ser alvo do riso" de um lado, "deslizar fora da verdade" do outro. Porque esse tipo de riso, o riso ilegítimo, adviria não devido à inverdade, ou devido ao mau argumento, mas sim por coisas como nudez, mulheres na administração da cidade, etc. E, pelo mesmo

[21] Interessante a associação que Augusto (1999) vê entre essa metáfora do "escorregar" e "cair" fora da verdade com a famosa anedota de Tales caindo no poço, relembrada pelo mesmo Sócrates no *Teeteto* como imagem cômica da filosofia.

motivo, diante do que estava prestes a dizer no Livro V, pôde também Sócrates dizer prestar ele obediência a Adrasteia. Esta referência da *República* à terrível deusa parece ter o mesmo sentido que essa de Ésquilo:

> ἅπερ τελεῖται, πρὸς δ᾽ ἃ βούλομαι λέγω. [...] καὶ τῶνδέ γ᾽, ἕξει δυσλοφωτέρους πόνους.
> πῶς δ᾽ οὐχὶ ταρβεῖς τοιάδ᾽ ἐκρίπτων ἔπη; [...] ἀλλ᾽ ἆθλον ἄν σοι τοῦδ᾽ ἔτ᾽ ἀλγίω πόροι.
> ὁ δ᾽ οὖν ποιείτω: πάντα προσδοκητά μοι.
> οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί.
>
> [PROMETEU] Digo o futuro e também o meu desejo […]: os ombros recurvos dele [sc. de Zeus] suportando penas mil vezes mais pesadas do que as minhas.
> [CORIFEU] Não tens receio de dizer estas palavras? […] E se ele te impuser suplícios mais crueis?
> [PROM.] Pois que o faça! Para mim, tudo já é esperado.
> [COR.] Sábios aqueles que prestam obediência a Adrasteia.
> (ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*, vv. 929-936[22])

Adrasteia, cujo nome significa a "Inevitável", é uma deusa que costuma ser identificada com Nêmesis, e é encarada como a "personificação da inexorabilidade da justiça divina"[23]. Pune os crimes e excessos, em especial excesso de autoconfiança e arrogância nas palavras. Na cena da tragédia citada acima, a menção à possibilidade de punição pela deusa explica-se pela óbvia falta de medida e respeito nas palavras de um titã cativo para com o deus senhor do Olimpo. Esse mesmo sentido para invocar Adrasteia aparece duas vezes no *Rhesus*, de Eurípedes (v. 342 e 468), e, segundo Adam, este também é o sentido da invocação na *República*: "Adrasteia num sentido ainda mais especial é a punidora das palavras arrogantes" (ADAM,2009, vol. 1, p. 278). Seymour entende no mesmo sentido a referência de Sócrates à deusa, dizendo que aqueles que prestam obediência a Adrasteia são "os humildes", os sem excesso de autoconfiança (SEYMOUR, 1891, p. XLIX). Sócrates portanto sabe que falaria algumas coisas "escandalosas", muito contrárias aos padrões da sociedade ateniense, que atrairiam sobre si cascatas daquele tipo de riso que ele considerava ilegítimo... Mas, ainda assim, esta sua atitude de fazer questão de sublinhar a obediência à terrível divindade indica

---

[22] ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*. Tradução, Introdução e notas de M. G. Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
[23] CURY, *in* ÉSQUILO, 2004, p. 68, nt. 53.

que, ainda que escandalosas e risíveis para o povo, suas palavras seriam sem excesso de autoconfiança e não “escorregariam” de fato para “fora” da verdade (apesar da possibilidade declarada no trecho). Portanto, ao declarar as três “ondas”, Sócrates não tinha porque temer Adrasteia, porque ele não estaria “fora” da verdade. E, não estando “fora” da verdade, temer um riso sobre suas palavras seria pueril. Realmente, um pouco mais adiante, quando vislumbrar a possibilidade de esse riso ilegítimo se dar, Sócrates mostrará que suas palavras (suas propostas de alteração, as três “ondas”) estão dentro do *melhor* e da *verdade* para a cidade, e que em realidade seria esse riso específico que *não* estaria.

Contudo, no momento em que Glauco exigir, em outro momento do diálogo, as explicações sobre o Bem (506d2 *et seq*.), é curioso que nada disso que Sócrates manifestou na passagem sobre o riso ilegítimo ousará retornar à cena. Sócrates não mencionará novamente o curvar-se perante Adrasteia, nem o considerar pueril temer o riso, nem a contraposição do riso com o escorregar fora da verdade. Se for possível então aceitar que, nesse outro momento do debate, Sócrates tenha em mente um tipo de riso diferente, um que talvez ele considerasse “legítimo”, e que tenha em mente que Glauco seria alguém que o poderia manifestar, então talvez esse aparentemente injustificado *receio de se expor ao riso* em 506d-e pudesse ser justificado, e a aparente dissonância entre as duas passagens pudesse desaparecer. Explicando melhor o que quero dizer: o riso legítimo seria para Sócrates aquele que ri do que está fora da verdade, do que está excessivo ou fora da “medida”, do que não está sustentado por bons argumentos. Portanto, *se legítimo for o riso, legítimo também será o receio de que este riso ocorra*: porque tal riso não seria uma manifestação ou “fruto imaturo” da ignorância de quem ri, mas antes um *sinal* que aponta para *uma falha real nas palavras que são objeto ou “alvo” do riso*. Um tal riso, portanto, seria um sinal, *verdadeiro* e *sério*, de que algo *realmente* está errado. E, se assim o for, um tal riso será certamente também desagradável – especialmente desagradável para um homem de idade, que está totalmente empenhado em convencer dois jovens amigos de todo um percurso argumentativo que a custo eles atravessam. Então, o quão tranquilo e bem humorado costumasse ser, esse mesmo homem poderia ficar, em uma situação como essa, “irritado”. E, de fato, vemos que no fechamento do símile do Sol Sócrates irrita-se, e diz que o culpado por seu “exagero extraordinário” foi Glauco, que o obrigou a falar sobre o que não queria (509c3-4). Mas o que realmente precisa ser sublinhado na cena é que,

ao contrário do que havia feito com o riso dos *polloí* no Livro V, no fechamento do símile do Sol Sócrates não acusa o riso de Glauco de ser ilegítimo, nem prova por argumentos que ele o era. Portanto, apesar das palavras de Sócrates no Livro V sobre a falta de importância do riso ilegítimo, sobre a falta de importância em temê-lo, e sobre a obediência a Adrasteia, *se*, no Livro VI, Sócrates considerasse que um eventual riso de Glauco sobre uma exposição sua sobre o Bem poderia ser um *riso legítimo* – o que, por sua vez, significaria que a própria exposição de Sócrates conteria pontos verdadeiramente problemáticos –, então seriam perfeitamente compreensíveis, nesse ponto da discussão (Livro VI, 506d-e):

i) um autêntico receio do filósofo em sofrer o riso do amigo;

ii) uma não menção à obediência a esta deusa que não sorri[24] e castigadora do excesso nas palavras;

iii) uma irritação sincera com este riso - "fogo amigo", mas possivelmente um "fogo" realmente *sério*; e

iv) – o mais importante – uma não tentativa da parte de Sócrates de mostrar (como fizera no Livro V) que este riso de Glauco não era "legítimo", i.e., que não tinha razões "legítimas", dentro do exposto no diálogo sobre o risível, de ter ocorrido.

Esta é uma possibilidade interpretativa, creio, aberta pelos elementos textuais até agora analisados. Outros elementos pedem por análise.

Um descanso da seriedade, às vezes, é o que vem a ser a brincadeira.
personagem Sócrates
(*Filebo* 30e6-7)

O riso é, acima de tudo, uma correção. Feito para humilhar, deve dar a impressão penosa à pessoa que lhe serve de alvo […]. [Mas] ele [sc. o riso] não atingiria seu objetivo se não trouxesse a marca da simpatia e da bondade.
Henri Bergson[25]

---

[24] Cf. MENANDRO. Fr. 226, *apud* HALLIWELL, 2008, p. 3, n. 10.
[25] BERGSON, 2001, p.146.

CAPÍTULO 3: "AH, APOLO [...]"

Além de cômica e crítica, outra característica notável na reação do interlocutor de Sócrates à narrativa do símile do Sol é o fato de ela possuir simultaneamente um tom religioso e enigmático. E é precisamente sobre este aspecto da passagem, focando sobretudo na invocação do deus Apolo nela contida, que este capítulo irá se debruçar. Que sentido poderia ter tal invocação na fala crítica de Glauco? A que exatamente o irmão de Platão estaria aludindo ao mencionar o deus do arco, da lira, e da profecia? Na literatura secundária, muitas foram as explicações aventadas para a invocação: i) poderia ser sobretudo um elemento de religiosidade na cena (SHOREY, 1895; ADAM, 2009); ii) seu sentido poderia estar na etimologia neoplatônica de "Apolo" (REALE, 1991); ou iii) poderia estar na aproximação e/ou identificação entre Apolo e o Sol (Hélios) no imaginário da Grécia antiga (VEGETTI, 2003b). Embora eu não discorde inteiramente das explicações "ii" e "iii", mas considerando os argumentos que se lhes podem ser contrapostos (VEGETTI, 2003b; BURNET, 1963[1]), gostaria de investigar outra(s) possibilidade(s) de explicação para a invocação "apolínea" [2], em certo sentido a partir de um desenvolvimento da explicação "i".

3.1. "Apolo" na *República*

O primeiro aspecto a ser decifrado é a 'qual' figura de Apolo Glauco estava a se referir. Embora o deus fosse um e o "mesmo", sendo nesses termos adorado na religião "pública" grega[3], os diversos cultos nas várias regiões privilegiavam aspectos diferentes das suas manifestações: *Apolo Délio*, *Apolo Pítico*, *Apolo Lício*, etc. Dado que Glauco não dá pistas nesse sentido, a resposta precisa ser buscada na atenção ao próprio contexto do diálogo, que realiza diversas menções ao deus filho de Zeus e Leto. Nas

---

[1] Vegetti (2003b, p. 268, n. 26) posiciona-se contra a explicação "ii", devido ao fato de esta etimologia estar ausente de *Crátilo* 404e *et seq*. Acima de tudo, e não me limitando ao *Crátilo*, creio que um bom argumento é simplesmente constatar que essa etimologia não tem base textual na própria *República* nem em qualquer diálogo, e que talvez a possamos considerar como um quimera neoplatônica. Contra a explicação "iii", Burnet (1963, p. 17) sustenta, sob a autoridade de Farnell (1909, p. 136 *et seq.*), que a esta época Apolo não era o deus-sol. Brandão (2009, vol. 2, p. 86) por seu turno afirma que o sincretismo de Apolo com o Sol é tardio, mas não dá maiores detalhes cronológicos. *Contra*, Calabi (2003, p. 343), que, sob a autoridade de Burket (1992, p. 144), afirma que Apolo passou a ser encarado como divindade solar a partir do século V a. C.

[2] Emprego este termo sem nenhuma intenção de conotação que o mesmo pode ter adquirido na filosofia moderna.

[3] Cf. BURNET, 1963, p. 17.

referências iniciais (Livros II e III), Apolo não aparece no texto do diálogo como uma divindade específica à qual se assinala algum papel em especial; são antes referências *en passant*, em que o foco do debate na verdade era a discussão e crítica da tradição mito-poética em voga (as passagens são: 383b, 391a, 394a, 399e, 408b). Mas é no Livro IV que haverá uma mudança de tratamento, quando, no âmbito dramático, à figura de Apolo Délfico ou Pítico[4] for reclamada a autoridade que ela então exercia sobre toda a Hélade histórica[5] e alguns povos bárbaros:

> τί οὖν [...] ἔτι ἂν ἡμῖν λοιπὸν τῆς νομοθεσίας εἴη;
> [...] ἡμῖν μὲν οὐδέν, τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι τῷ ἐν Δελφοῖς τά γε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων.
> τὰ ποῖα; [...]
> ἱερῶν τε ἱδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπεῖαι: τελευτησάντων τε αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἵλεως αὐτοὺς ἔχειν. τὰ γὰρ δὴ τοιαῦτα οὔτ᾽ ἐπιστάμεθα ἡμεῖς οἰκίζοντές τε πόλιν οὐδενὶ ἄλλῳ πεισόμεθα, ἐὰν νοῦν ἔχωμεν, οὐδὲ χρησόμεθα ἐξηγητῇ ἀλλ᾽ ἢ τῷ πατρίῳ: οὗτος γὰρ δήπου ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητὴς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται.
> καὶ καλῶς γε […] λέγεις: καὶ ποιητέον οὕτω.
>
> [GLA.] O que mais então […] restaria para nós [estabelecermos] a respeito de legislação?
> [SOC.] Para nós, nada […]. Mas é a Apolo em Delfos [que resta estabelecer] as coisas primárias, mais importantes e perfeitas a respeito de legislações.
> [GLA.] Quais? […]
> [SOC.] As fundações dos templos, os sacrifícios e todas as outras formas de servir os deuses, os *daímones* e os heróis [mortos]; e também o sepultamento dos mortos, e todos os serviços devidos para fazê-los serem propícios. Pois destas coisas nós mesmos não temos conhecimento, nem, quando fundamos a cidade, obedeceremos a nenhum outro, se tivermos senso, nem utilizaremos nenhum outro guia senão o nosso [guia] ancestral. Ora, sem dúvida é este deus o guia ancestral de todos os homens sobre estes assuntos, que ordena sentado no umbigo [no meio] da terra.
> [GLA.] Pois falas bem! E assim deve ser feito.
> (PLATÃO, *República* IV, 427b1-c5)

Quando da fundação da "bela cidade" (*kallípolis*) descrita no diálogo, portanto, o deus do oráculo e do enigma recebe um papel de enorme destaque, maior do que de

[4] O dicionário português registra para o cognome de Apolo o étimo "pitônico", mas, por questões de gosto, eu peço licença para utilizar a forma "pítico" para o grego "*pýthion*".
[5] Cf. ADAM, 2009, vol. I, p. 222-223; MIDDLETON, 1888.

qualquer divindade olímpica mencionada na obra. E este é um ponto o qual, depois de estabelecido, o personagem Sócrates fará questão de, sempre que for oportuno à discussão, ratificar: todas as questões na cidade sobre os serviços prestados às divindades e mortos deverão ser submetidas à deliberação da autoridade máxima na matéria, o oráculo de Apolo em Delfos (461e, 469a, 540c). E não é um exagero dizer que, no mínimo a partir do momento em que ela é estabelecida (Livro IV), esta autoridade estará sempre subjacente à discussão sobre a cidade, como o prova a sua menção no Livro VII (540c). Nesse sentido, não havendo elementos textuais que apontem em sentido diferente[6], podemos dizer que o contexto antecedente do diálogo como um todo aponta para o fato de que a evocação de Glauco no Livro VI muito provavelmente dizia respeito a Apolo Pítico. Vejamos se o contexto específico do momento da discussão em que aparece esta evocação aponta em outra direção. Como sabemos, este momento é o da exigência dos irmãos de Platão sobre explicações acerca do Bem (504a-507a), e do surgimento no texto da analogia solar (508b-509b) como resposta a tais exigências. Antes de descrever o símile do Sol, Sócrates diz que as pessoas sem conhecimento do que seja o "Bem" "*proferem*" esta palavra sem saber o seu real significado (505b-c). Aos olhos de Adam (2009, vol. II, p. 52), o verbo usado na passagem para "proferir" (*phthéggomai*, 505c4), é próprio do modo de falar oracular. Na sequência imediata, Sócrates emprega mais termos do mesmo jaez: ele afirma que o Bem é "isto que toda alma procura e isto com vistas ao que ela faz tudo, *adivinhando* (*apomanteuoméne*) que isso é alguma coisa, mas ficando em aporia e não sendo capaz de apreender suficiente o que isto é, nem fazer uso de uma *crença sólida* (*pístei […] monímoi*) [sobre isso], como [faz] a respeito de outras coisas […]" (505d11-e3). E o filósofo então continua mantendo o tom, dizendo que a noção de "adivinhação" não está adstrita às outras pessoas: Sócrates, corajosamente, admite que ele próprio também não possui conhecimento sobre o Bem e vai "*profetizar*" acerca da matéria (505d-506d). Novamente, o verbo utilizado é *manteúomai* (506a6; a8), que é o mesmo usado para dizer a atividade do "oráculo" ("*manteîon*") em Delfos[7]. Sendo assim, podemos concluir

---

[6] Há no texto da *República* mais duas referências que poderiam ser interpretadas como apontando para a figura do deus Apolo. Contudo, se aceitas como referências ao deus, seriam antes referências bastante indiretas, e sem delimitação de 'qual' figura de Apolo poderia estar em questão. São elas: a menção da oração a ser entoada na caçada (à justiça, 432c), que Xenofonte informa ser direcionada a Apolo e Ártemis (*Sobre a Caça*, 6.13; cf. também ADAM, 2009, vol. I, p. 237), e a alusão à imagem do salvamento por um golfinho, animal o qual, segundo Brandão (2009, vol. 2, p. 88; 107), era um "predecessor zoomórfico" do deus.

[7] PLATÃO, *Apologia* 21a *et seq.*; ÉSQUINES, *Contra Cteusifo*, 107; etc.

que, pelo uso de Sócrates de termos com apelo mântico e religioso, o momento específico da discussão que introduz o símile do Sol no Livro VI, se não corrobora definitivamente, ao menos aponta para a mesma direção que o contexto geral do diálogo já apontava: em sua reação ao símile do Sol, o personagem Glauco estava evocando, ou talvez estivesse "se dirigindo a" (*Ápollon*, vocativo) Apolo Pítico, o deus do enigma e da profecia, cujo trono estava no "centro" do mundo, Delfos[8].

3.2 A primeira explicação para a invocação de Apolo por Glauco

Conforme mostrei, a figura de Apolo Délfico apareceu no texto da *República* como autoridade máxima nos assuntos relativos ao sagrado (427b-c), inclusive para dar ou não anuência a cultos novos (540c). Nosso personagem Sócrates assim mostra-se alinhado com todo o mundo helênico de sua época, para quem Delfos era o "centro espiritual", o "coração central" cultuado por todos (PARKE e WORMELL, 1956, vol. 1., p. 1). Para pensar numa relação disso com o símile do Sol é preciso voltarmos nossa atenção para alguns elementos textuais e extratextuais do Livro VI sobre o Bem. Os primeiros elementos foram aqueles que eu apontei acima, presentes no texto de introdução ao símile: Sócrates se vale de todo um vocabulário oracular para falar do Bem (505b-506d), dando um tom em certo sentido "mântico" ao tratamento que se iniciará da matéria. Na sequência, podemos apontar como outro elemento do nicho "religioso" a própria eleição do Sol como símbolo para falar dessa entidade. Segundo Notopoulos (1944a, p. 165), havia uma "profunda convicção" entre os gregos de que Hélios era um deus, e um deus importante, adorado por cultos nos quatro cantos do mundo de então. A tradição poético-religiosa grega não deixou de atestar esta importância, considerando-o causa da luz, da visão, do crescimento na natureza, dos dias, estações, meses e anos[9], aspectos os quais são parcialmente ratificados pelo próprio Sócrates na *República*. Um deus, portanto, imprescindível para a vida humana. E é no contexto dessa tradição que se insere a escolha do personagem dessa figura celeste para simbolizar o Bem. Não é coincidência, assim, que as duas primeiras características do Sol assinalados por Sócrates quando o introduz sejam justamente o

[8] ESTRABO, IX, 3.6; PAUSÂNIAS, X, 16. Cf. também ADAM, 2009, vol. I, p. 222-223. Segundo Parke e Wormell (1956, vol. 1, p. 1), os mapas gregos antigos apresentavam Delfos no centro.

[9] Cf. Notopoulos (1944a, p. 165), que alude a: HOMERO, *Ilíada*, XVI, v. 188; PÍNDARO, fragmento 44 Bowra; ÉSQUILO, *Agamémnon*, v. 633; PLATÃO, *República*, 516b. Cf. também CALABI, 2003, p. 339-340.

fato de ele ser a fonte de luminosidade do mundo, e de possuir uma natureza indiscutivelmente divina, a ser reverenciada:

> τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι; ὅνπερ καὶ σύ [...] καὶ οἱ ἄλλοι: τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾷς.
>
> [SOC.] Então, qual dos deuses do céu tu tens como soberano que causa isto, aquele cuja luz faz a nossa vista ver do modo mais perfeito, bem como as coisas vistas serem vistas?
> [GLA.] O mesmo que tu [...] e as outras [pessoas têm]. Pois é evidente que perguntas pelo Sol.
> (PLATÃO, *República* 508a4-8)

De fato, as qualificações do Sol no contexto do símile são marcadas por um notável "sentimento religioso" (NOTOPOULOS, 1944a, p. 165), sobre o qual a resposta de Glauco acima deixa claro não ser particular do personagem Sócrates, mas comum a possivelmente todo ateniense e homem grego. Notopoulos (1944b, p. 229, n. 97) parece ter razão também quando mostrar que, pela escolha de certas palavras, é possível dizer que este tom "cerimonial", de reverência ao divino e sagrado, está presente em toda a passagem sobre o Sol. O comentador aponta como principais termos (*idem, ibidem*): *ékgonos* (506e3; 507a3), que teria um apelo religioso e poético[10]; *tôn aisthéseon demiourgós* (507a6), que Notopoulos (*ibidem*) entende como "criador divino", endereçando a *Timeu* (41a) e Sófocles (*Ajax*, v. 1035); *polytelestáten* (507c7), que também teria uma conotação poético-religiosa[11]; *eíper mè tò phós* (508a1) e *timietéroi zygôi* (508a4), que refletiriam no texto platônico também o fato de a luz ser reverenciada na religião grega; *tôn en ouranôi theôn* (508a4), que seria aplicado ao Sol naquela cultura como que numa fórmula religiosa[12]; e por fim *kýrios* (508a5), que é um típico epíteto de deuses[13].

Assim, com suas escolhas de palavras, o personagem ratifica o reconhecimento – corrente na tradição grega – da natureza de "deus" do Sol, e o forte sentimento de reverência religiosa que lhe acompanhava. Num diálogo como a *República*, de profunda pesquisa da virtude, esta ratificação é ainda extremamente oportuna: havia uma certa

---

[10] ÉSQUILO, *Prometeu Acorrentado*, v. 137; SÓFOCLES, *Édipo Rei*, v. 1474; PÍNDARO, *Pítia* I, v. 63; 65; 72.
[11] PLATÃO, *Alcebíades II*, 148e; XENOFONTE, *Hiero*, 1.120.
[12] HOMERO, *Odisseia*, I, v. 18.
[13] Cf., p. ex., PÍNDARO, *Odes Ístimas* V, v. 53.

conotação ética na figura de Hélios (cf. NOTOPOULOS, 1944b, p. 229, que lembra o fato de o deus ser chamado de "senhor do mundo", "aquele que expõe a justiça", "guardião da verdade", no *Hino Órfico ao Sol*). Todavia, as reafirmações de todos esses aspectos reverenciáveis na figura do Sol não são os únicos dados que o texto do símile na *República* fornece sobre ele. O Sol é dito ser "filho" do Bem, por ele "gerado" (506e3; 507a3; 508b13). Segundo ensina Sócrates, todo o poder que o deus Sol possui, e mesmo a sua existência, foram causados pela Ideia de Bem, que é seu criador, progenitor (508b13), "senhor" (cf. *tê̱i toû helíou dynámei*, 517b3-4). Portanto, se o Sol é um deus, digno da mais alta reverência e respeito, o personagem Sócrates estaria dizendo que o Bem ou é também um *deus*, ou é *supradivino*, já que é marcado como superior àquele, e como tal possivelmente digno de uma reverência ainda mais alta. Se a identificação do Bem, conforme é caracterizado no símile do Sol, com um deus, é certamente defensável[14], por outro lado, ao menos o reconhecimento de uma natureza "divina" para esta entidade parece jazer sob toda a passagem. E isto poderia dar ensejo a uma interpretação primeira da evocação da divindade délfica por Glauco, em sua reação crítica ao símile do Sol. Tendo em mente a função ao deus Apolo que foi reconhecida anteriormente no diálogo, Glauco poderia estar sendo crítico porque Sócrates no símile do Sol (508b-509b) estaria a elevar o Bem a um tal *status* que, combinado com o supracitado tom religioso-oracular que introduziu a matéria (505b-506d), corresponderia a um *status* "divino" ou "supradivino". E, se assim for, Sócrates estaria como que a apresentar uma nova "divindade" para a filosofia, cujo culto obviamente precisaria ser sancionado pela autoridade religiosa em Delfos, conforme estabelecido anteriormente (461e, 469a; cf. também 540c).

Porém essa primeira interpretação da evocação religiosa de Glauco pode sofrer uma "réplica": a necessidade da sanção do oráculo aos novos cultos faz parte da legislação da *kallípolis* descrita na obra; ocorre que Sócrates não realizou a exposição sobre o Bem "dentro" dessa "cidade bela" por ele delineada, nem Glauco o está criticando "de dentro" dessa cidade. Neste ponto da conversa de Sócrates com os irmãos de Platão (VI, 508b-509c), a analogia ou imagem da "cidade bela" foi "interrompida" já há algum tempo, quando, no Livro V, a necessidade de demonstrar que tal cidade era possível de ser concretizada levou a discussão às três "ondas" de paradoxo e às

[14] Vegetti (1993, *apud* CALABI, 2003, p. 337) vai ainda mais longe e entende que a menção a Apolo se justificaria porque o papel designado para o Bem no símile era aquele que na tradição arcaica foi assinalado a este deus.

digressões que lhes acompanharam (449 *et seq.*). Isto inclusive é expressamente atestado pelo próprio texto do diálogo, como por exemplo: "[...] nem antes disso será possível e verá a luz do sol **este Estado que agora mesmo descrevemos em *lógos*** [...]" (V, 473e1-2 – grifos nossos). Sendo assim, se Sócrates com o símile do Sol estivesse como que a instituir uma nova divindade "filosófica", a Ideia de Bem, ele não o estava fazendo dentro da *kallípolis*, nem precisava submeter tal feito à legislação da mesma. Sócrates realizou esta exposição, e Glauco a criticou, a partir de um outro "lugar", um "lugar" bem diferente: a casa do seu amigo na região portuária da cidade de Atenas, possivelmente no verão do ano de 421 a.C. Se havia então alguma legislação que deveria ser seguida, era a de Atenas, não a da *kallípolis*, e se havia alguma questão de introdução de novas divindades a ser avaliada, não era a Delfos que Glauco deveria dirigir suas palavras, mas ao pórtico do Rei, como efetivamente o fez o personagem Meleto (*Eutífron*, 2a-b; *Apologia* 19a-b).

Entretanto, esta "réplica" à primeira interpretação possível da evocação de Apolo por Glauco não necessariamente a invalida. Pois é possível pensar numa "tréplica", que, composta de dois argumentos, poderia vir ao seu auxílio: i) a sanção de Delfos de novos cultos não foi uma "invenção" do personagem Sócrates para sua *kallípolis*, mas uma prática comum na Hélade como um todo daquela época (MIDDLETON, 1888; ADAM, 2009, vol. I); e ii) uma das conclusões do diálogo como um todo é que, existindo ou não a *kallípolis*, é pelas leis que nela vigeriam – estabelecidas no diálogo – que o verdadeiro homem da filosofia deveria pautar a sua vida (592b). Portanto, tendo-se em vista estes dois argumentos, ainda que Sócrates tenha exposto o símile do Sol "fora" da "bela cidade", seja pelo "costume helênico [da época], especialmente ateniense" (ADAM, 2009, vol. I, p. 122), seja pela necessidade de obediência às leis da *kallípolis*, Glauco de fato poderia estar criticando a "divina" ou "supradivina" caracterização do Bem por Sócrates como que sob a forma de uma "denúncia" ao Apolo Délfico. Esta é, assim, a "tréplica", graças à qual a explicação da invocação baseada na função de Apolo na *República* não precisa ser inteiramente descartada por nós, exegetas. Todavia, é possível buscar uma outra explicação, menos vinculada à *kallípolis* da obra e mais vinculada à figura dramática do próprio Sócrates platônico.

3.3. Apolo, o personagem Sócrates e a "missão"

O Sócrates platônico possui uma confessa e profunda ligação com o deus Apolo. Além de considerar, como todo ateniense[15], Apolo seu "ancestral" (*República* 427b-c), o personagem também o considera "seu deus" e "seu mestre":

> εἶτα τοῖς ἄλλοις […] Ἀθηναίοις οὐκ ἔστιν Ζεὺς ὁ πατρῷος;
> οὐκ ἔστιν […], αὕτη ἡ ἐπωνυμία Ἰώνων οὐδενί, οὔθ᾽ ὅσοι ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως ἀπῳκισμένοι εἰσὶν οὔθ᾽ ἡμῖν, ἀλλὰ Ἀπόλλων πατρῷος διὰ τὴν τοῦ Ἴωνος γένεσιν […]
> ἀλλ᾽ ἀρκεῖ γ᾽ […] ὁ Διονυσόδωρος: ἔστιν γάρ σοι, ὡς ἔοικεν, Ἀπόλλων τε καὶ Ζεὺς καὶ Ἀθηνᾶ.
> πάνυ […].
> οὐκοῦν καὶ οὗτοι σοὶ θεοὶ ἂν εἶεν; […]
> πρόγονοι […] καὶ δεσπόται.
> ἀλλ᾽ οὖν σοί γε […]: ἢ οὐ σοὺς ὡμολόγηκας αὐτοὺς εἶναι;
> ὡμολόγηκα […]: τί γὰρ πάθω;
>
> [DIONIS.] […] Então […], os outros atenienses não têm Zeus ancestral?
> [SOC.] Não […], essa denominação não é dada por nenhum dos jônios, nem aqueles que partiram desta cidade [sc. Atenas] como colonizadores, nem por nós próprios; mas é Apolo que é ancestral, por causa do nascimento de Íon. […]
> [DIONIS.] Mas basta […]. Tu tens, pois, segundo parece, Apolo e também Zeus e Atena?
> [SOC.] Perfeitamente […].
> [DIONIS.] Então, estes seriam teus deuses, não é? […]
> [SOC.] [Deuses] antepassados […] e mestres.
> [DIONIS.] […] mas […] concordaste que eles são teus?
> [SOC.] Concordei […], pois, senão, que será de mim?
> (PLATÃO, *Eutidemo*, 302c6-d8 – trad. M. Iglésias, com modificações)

No *Fédon*, muitas informações são dadas sobre esta relação do "mestre" Apolo com seu ilustre servo Sócrates[16]. Nelas, para não me desviar do meu fio argumentativo, não poderei entrar, salvo numa: o fato de o próprio Sócrates dizer que ele é, como os cisnes, um "servo" "consagrado" a servir, com dons "mânticos", o seu "mestre" Apolo (cf. *homódoulos*; *hierós*; *mantiké*; *despótes*: *Fédon*, 85b4-6). Segundo Burnet (1963, p.

[15] Segundo Schneider (1830, *apud* ADAM, 2009, vol. I, p. 222-223), Sócrates está a falar no trecho, na verdade, como qualquer homem grego falaria: Apolo seria o "ancestral" de toda a Grécia.

[16] Como exemplo dessas informações, eu poderia citar: o fato de Sócrates não ser executado até o retorno do barco que, coroado pelo sacerdote de Apolo, é enviado por Atenas todos os anos a Delos (*Fédon*, 58a-c); o fato de Sócrates ter na prisão decidido obedecer a um sonho que lhe veio a vida inteira, ordenando-lhe que "fizesse música"; então, entre outras coisas, ele resolve passar para o metro cantado o *Hino a Apolo* (*Fédon*, 60d-61b).

79-80), a chave para entender esta "servidão", ou "missão", do personagem em relação ao deus é explicada pelo próprio Sócrates platônico em seu julgamento (dramatizado na *Apologia*). Nesta ocasião, ele narra a seus juízes um acontecimento que modificou o curso da sua vida completamente e para sempre[17] – um acontecimento, para Rudebusch (2009, p. 19), de impacto análogo na vida deste nosso personagem ao que foi para a vida de Moisés o episódio da voz de Deus no deserto[18].

Segundo o próprio Sócrates conta (*Apologia*, 20e *et seq.*), certa vez, em época desconhecida[19], seu fiel companheiro Querofonte empreendera uma ida ao templo de Apolo em Delfos, a fim de realizar uma consulta à sacerdotisa ("Pítia") sobre se existiria alguém mais sábio do que Sócrates. A mesma ter-lhe-ia revelado que ninguém era mais sábio do que o filósofo (*Apologia*, 21a). Na reflexão sobre esta revelação, Sócrates concluiu que, sendo a sabedoria humana digna de pouca ou nenhuma consideração, ninguém é mais sábio do que ele porque só ele sabe disso, que o seu "saber" na verdade vale pouco ou nada; Sócrates sabe que não sabe (20d-e; 21c; 23a-b). O personagem conta que, a partir deste episódio oracular, o trabalho de sua vida passou a ser a *investigação da virtude* e o *exame* dos homens que julgavam possuí-la. Isto é, ele passou a entender que a única vida que devia ser vivida é a "filosofia": a vida de *perene exame do tipo de vida que deve ser vivida, e dos homens que julgam disso saber* (28b). Isso significa que a atividade que se vê o personagem Sócrates realizar em praticamente todas as suas performances nos diálogos platônicos, e que temos por hábito, junto com ele, de chamar de "filosofia", *somente começou a ser realizada, pelo que ele mesmo informa*[20]*, a partir deste episódio oracular em Delfos*[21]. Sobre o modo como Sócrates

---

[17] Cf. também BRICKHOUSE e SMITH, 1983, p. 658; 664 *et seq.*; McPHERAN, 2011, p. 124.

[18] *Êxodo*, 3.1. *et seq.*

[19] Para Dorion (1990, p. 334), a falta de informações cronológicas aponta para o aspecto "mítico" ou de "ficção" deste episódio; o contrário é defendido por Rudebusch (2009, p. 19), para quem o "tumulto" que o anúncio da narrativa oracular provoca na audiência que ouve o personagem Sócrates (*Apologia*, 20e-21a) é um indício de que esta estória já era conhecida por aquelas pessoas. Burnet (1979, p. 170) apresenta outros argumentos nesse sentido. *Contra*, WEST, 1975, p. 105.

[20] Entretanto, há de se notar que o oráculo não foi o único meio de que Apolo se valeu para deixar Sócrates ciente de sua "sagrada missão" filosófica: "[SOC.] [...] isso, conforme eu já disse, o deus tem determinado a fazer, através de oráculos, dos sonhos, e de todos os meios [...]" (*Apologia*, 33c4-7 – grifos nossos). Cf. também VLASTOS, 1999 (1989), p. 71; McPHERRAN, 2011, p. 114-115.

[21] Cf. STRYCKER, 1975, p. 40, *apud* DORION, 1990, p. 333 *et seq.*; 1935; WEST, 1975, p. 107 *et seq.*; BRICKHOUSE e SMITH, 1983, p. 662; DORION, 1990, p. 333 *et seq.*; REEVE, 2000, p. 24 *et seq.* Entretanto, Burnet (1979, p. 171) e Brickhouse e Smith (1983, p. 662-663) têm razão quando afirmam que, apesar de a bem conhecida atividade elêntica do personagem Sócrates platônico somente ter se iniciado após a sua interpretação do oráculo délfico, isso não significa que ele já não tivesse alguma atividade investigativa, ou mesmo reputação de alguma "sabedoria", antes da consulta de Querofonte. O próprio fato de Querofonte ter realizado a consulta já é uma evidência disso, e outras passagens dos diálogos também podem ser invocadas (*Parmênides*, 127c; *Banquete*, 216a *et seq.*).

interpreta a sentença oracular, dando ensejo a todo o trabalho em que ele a partir de então se lançou, C. D. C. Reeve (2000) parece ter razão quando afirma que esta "revelação" da Pítia, e a coerência da interpretação de Sócrates da mesma, precisam ser entendidas à luz dos *preceitos em Delfos*. À luz da sabedoria, da "ética", própria ao oráculo délfico, expressa em várias máximas como "Conhece-te a ti mesmo", "Nada em excesso", "Observe o limite", "Curve-se diante do divino", a interpretação de Sócrates parece bastante coerente: pois a mensagem que subjaz a todas estas máximas é a de que *os mortais devem se afastar da* hýbris *de pensar que são ou conhecem mais do que são ou conhecem* (cf. também PARKE e WORMELL, 1956, vol. 1, p. 1-5). Sendo assim é razoável que Sócrates entenda que a "sabedoria" que a sacerdotisa do deus lhe confere é tão somente o fato de ele estar ciente disso, de que seu saber vale pouco ou nada perante o saber divino. E, a partir disso, Sócrates entende que ele precisa se lançar à missão de confrontar todos aqueles que não encaram a si mesmos dessa maneira, que julgam conhecer a virtude, a justiça, e demais assuntos dessa estirpe. Outro aspecto que aponta no sentido da coerência da interpretação de Sócrates do oráculo está no fato de, conforme também ensinam Parke e Wormell, as palavras da Pítia serem consideradas pelos gregos reveladoras da "vontade divina com relação a eventos porvir", o que podia inclusive dizer respeito à "escolha de vocação para indivíduos" (PARKE e WORMELL, 1956, vol. 1, p. 2). Portanto, não é sem lugar que Sócrates entenda o oráculo como lhe imputando uma tarefa divina, e, como tal, irrecusável.

Essa sua tarefa, que ele compara aos trabalhos de Hércules, Sócrates diz que é um serviço prestado ao deus de Delfos, para provar que aquele oráculo era "irrefutável" (*Apologia,* 22a; 23b-c). Questionar e examinar as pessoas acerca da virtude, da vida justa, e da "retidão", o personagem entende que é como sua missão divina recebida de Apolo, com o objetivo final de melhorar as pessoas na cidade (29d-30a; 33c; 38a; cf. também BRICKHOUSE e SMITH, 1983, p. 657). No cumprimento desta missão, o filósofo fala de si como ***um soldado sob comando desse deus*** (28e; 32a; 39a). Ele então considera a si mesmo um "presente" de Apolo para Atenas (30d-e), que deveria ser sustentado no Pritaneu como alguém que prestou serviço à cidade em sua missão recebida do deus (36c-37a; cf. também *Hino Homérico a Apolo Pítio*, vv. 530-545). Segundo o filósofo, Apolo teria "posicionado" Sócrates em Atenas, como num campo de batalha, ordenando-lhe que examinasse as questões éticas e os homens que pensam conhecê-las, ininterruptamente, sem descanso, para o resto de sua vida. Sendo uma

missão “sagrada”, Sócrates diz que nem que o tribunal que o julga lhe ordenasse, como pena imposta, que parasse de examinar e filosofar, ele poderia fazê-lo, dado que preferia desobedecer aos juízes atenienses do que ao deus Apolo. Neste ponto o personagem também está afinado ao seu tempo, pois inúmeras eram as lendas que sublinham a necessidade inquestionável de obediência aos oráculos délficos (cf. PARKE e WORMELL, 1956, vol. 1, p. 391 *et seq.*).

3.4. A segunda explicação da evocação: o símile do Sol na *República* interpretado à luz do episódio oracular da *Apologia*

Quando Sócrates, em seu julgamento, mal inicia por contar o episódio da ida de Querofonte a Delfos, ocorre uma balbúrdia no tribunal (*Apologia* 20e-21a). Conforme expliquei na nota 19, Rudebusch (2009, p. 19) entende que o motivo do “agito” das pessoas no tribunal é o fato de o episódio ser uma estória já corrente em Atenas, e que na verdade os presentes estariam se “irritando” porque Sócrates estava a demonstrar uma grande ousadia de contá-la diante da autoridade jurídica máxima da cidade. Estando ou não o comentador com razão, se, no imaginário dos diálogos platônicos, a estória for “história”, i.e., se ela tiver realmente acontecido, pelo menos um pequeno número de pessoas em Atenas *com toda certeza* tinha conhecimento desse episódio: os amigos próximos e íntimos de Sócrates. E, dentre eles, certamente que podemos contar Glauco e Adimanto. Nesse sentido, naquela cena da *República*, considerada por muitos como o clímax da obra (*República* VI 508b-509c), Glauco poderia estar fazendo uma invocação precisa, não de qualquer deus, mas sim daquele deus que seria o próprio *responsável por toda a vida na filosofia do personagem Sócrates, enquanto cumprimento da “missão divina” que lhe fora imposta*. E por que o irmão de Platão invocaria o deus nesse ponto do debate? Como vimos, a missão que Apolo impôs a seu soldado, no campo de batalha da corrompida Atenas, era a investigação da virtude, da retidão, do tipo de vida que deveria ser vivido. No cumprimento desta missão, certamente, Sócrates ainda pode ser considerado como estando, quando está a conversar com os amigos na casa de Polemarco, seja por toda seu debate com Trasímaco no Livro I, seja pela conversa subsequente, do Livro II ao X, que tem como ponto de partida os desafios e exigências dos irmãos de Platão – dos quais podemos tomar como exemplo essa exortação de Adimanto:

> […] ἐγὼ τῶν μὲν ἄλλων ἀποδεχοίμην ἂν οὕτως ἐπαινούντων δικαιοσύνην […], δόξας τε περὶ αὐτῶν καὶ μισθοὺς […], σοῦ δὲ οὐκ ἄν, εἰ μὴ σὺ κελεύοις, διότι πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο. μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽ αὑτήν, […] ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.
>
> [ADIM.] […] Eu poderia tolerar outras pessoas louvarem a justiça desta maneira […], por reputação e prendas [obtidas com elas]; mas não [poderia tolerar] você […], porque você vem atravessando a vida inteira não investigando outra coisa, senão isto. Então, não apenas nos mostre pelo *lógos* que a justiça é superior à injustiça, mas também o que cada uma delas, em si e por si mesma, faz ao possuidor, […] [e que o que] uma [faz] é bem, a outra mal.
> (PLATÃO, *República* II, 367d5-e5)

Não erramos, portanto, em considerar a macropesquisa levada a cabo na *República* como um todo como estando dentro desse escopo da missão socrática recebida de Apolo (cf. também *República* 344e, 352d, 353d-354c, 362c, 364a-365a, 365b, 365c-d, 366c, 367b, 367d-e, 368b, 392c, 484a-b, 580b-c, 612b-614a, etc. Cf também VEGETTI, 1998b, p. 157-158). Entretanto, não podemos perder de vista que a colocação de Glauco após o símile do Sol no Livro VI, na qual ele invocava Apolo, era ***crítica***. Não crítica com o deus, pois certamente seria impiedade; *crítica com Sócrates*, acusando Sócrates de ter cometido, na descrição da Ideia de Bem através do símile, um "exagero extraordinário" (509c1-2). Creio que uma segunda interpretação poderia então ser defendida dessa invocação, centrada no episódio de Delfos, e na interpretação que o Sócrates platônico dele extraiu, a saber: Glauco era um amigo íntimo de Sócrates, e conhecia tanto a notícia do oráculo quanto o impacto que a mesma teve na vida de Sócrates; o rapaz sabia que o filósofo passara a levar a vida de pesquisa da virtude, como cumprimento de uma missão divina, *em nome de Apolo*, para benefício de Atenas. Então, a certa altura de sua pesquisa no diálogo *República* – pesquisa que também faz parte do cumprimento dessa missão –, aos olhos de Glauco Sócrates comete um exagero extraordinário na explicação de uma matéria. Conforme já adiantado no capítulo anterior, este exagero, em certo sentido, é a ultrapassagem de um limite, é o cometimento de uma desmedida - "*hýbris*". Glauco então denuncia este exagero, este excesso, e o faz justamente evocando aquele deus, aquele preciso deus, por um lado,

cujo culto em Delfos prescreve aos homens a obediência máxima ao limite e ao não-excesso (PARKE e WORMELL, 1956, vol. 1, p. 384), e, por outro, cuja sacerdotisa no mesmo templo certa vez transmitiu a ordem de uma "missão" sagrada para Sócrates – a mesma missão que ele estava a exercer em nome de Apolo, no momento em que cometeu o "excesso". O caráter de "denúncia" não tem um fim "oficial", é claro, sendo antes um "ataque" entre amigos, com a finalidade da melhora da argumentação. E esse caráter parece reforçado pelo uso do vocativo para Apolo, o que, ao contrário dos meios mais usuais de invocação dos deuses (uso das partículas *nḕ* ou *má*, ou das preposições *katá* ou *prós*, seguido do nome do deus no acusativo ou genitivo), sugere que a fala de Glauco é falada *para Apolo*. Glauco parece estar se dirigindo a Apolo e dizendo "Vê, Apolo, em que extraordinário excesso Sócrates, teu servo, acaba de incorrer, no cumprimento da missão por ti imposta, e em teu nome levada a cabo [...]". Se entendida então no sentido dessa segunda possibilidade de interpretação, a crítica de Glauco após o símile do Sol certamente soaria muito mais gravosa aos pios ouvidos de Sócrates. Ainda que sob a forma de um chiste entre amigos, o jovem interlocutor estaria apontando uma falta real de Sócrates (se o "exagero" fosse real), uma que entraria em contradição com os preceitos do deus em nome do qual ele se entendia estar a serviço.

Se estes argumentos puderem ser aceitos, podemos então concluir que a menção a Apolo por Glauco não apenas reforçaria um certo tom religioso e de mistério que permearia a investigação sobre o Bem no Livro VI da *República*, mas também:

a) na primeira possibilidade interpretativa, apontaria para o exagero de Sócrates de conceder um *status* divino ou supradivino para essa entidade inteligível;

b) na segunda possibilidade, apontaria para um certo desrespeito de Sócrates em relação ao deus que lhe confiara a sua missão, posto que no cumprimento da mesma ele deixou seu entusiasmo pelo assunto levar-lhe ao cometimento de uma desmedida.

O texto da passagem do símile não parece obrigar a assumir ou a recusar nenhuma dessas duas possibilidades, e a aparente irritação de Sócrates como reação ao dito glaucônico (509c3-4) parece igualmente compatível com ambas. Manterei então as duas em perspectiva.

Vistos os elementos de autoria, personagens e dramaticidade envolvidos na passagem da analogia solar, e as consequências que eles podem ter para interpretação da

analogia, é hora de se demorar sobre as questões de conteúdo e método que a passagem encerra – “no limite de nossas forças”.

TOMO II. ONTOLOGIA E CAMINHO

CAPÍTULO 4: "[...] MAS QUE EXAGERO [...]"

4.1. Apresentando o símile do Sol

4.1.1. *Homologíai* prévias ao símile: o Argumento das Formas (afirmativas "i" a "iv") e o Arranjo Visível (afirmativas "v" a "vii")

> *Que não escape a nós que [existem] os* lógoi *que conduzem desde os princípios, e os [que conduzem] para os princípios. Pois também Platão fazia bem em levantar esta questão e investigá-la: o caminho é a partir dos princípios ou em direção a eles? – como no estádio [sc. numa corrida], [onde] se parte dos juízes em direção à meta, ou [se realiza o percurso] no sentido inverso. Começar pelo que é bem conhecido, é fato, é o que é devido.*
> Aristóteles[1]

A figura dos "acordos" ou "concórdias" (*homologíai*) que precisam ser previamente alcançados entre os debatedores para que as discussões possam ter um bom prosseguimento – sendo, nesse sentido, encarados dramaticamente como "obrigatórios" - são elementos frequentes nos diálogos platônicos[2]. Às vezes, tais *homologíai* referem-se a afirmações cujas "verdades" são provadas no próprio debate. Em outras situações, tais afirmações são simplesmente propostas, sem que delas sejam feitas quaisquer provas, valendo-se os personagens, para isso, de pretextos tais como: elas se referem a uma "antiga tradição" (Ex: *Mênon* 81a *et seq.*; *Fédon* 62b *et. seq.*; 67c *et. seq.*); ou: elas se referem a algo que o personagem Sócrates e seus companheiros estão frequentemente a afirmar (*Fédon* 100a-b; *República* VI 507a-b; X 596a); ou: elas são mais úteis do que a aceitação da imobilidade que uma aporia traria à discussão (Ex: *Mênon* 81a-d). Nesse sentido, quando expostas nestas condições, não parece errado considerar tais propostas de acordo como "postulações", sendo o próprio "acordo" (*homología*) a assunção entre

---

[1] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1095a30-b2
[2] GIANNANTONI, 1995, p. 14 *et. seq.*, *apud* VEGETTI, 2003b, p. 259, n. 11.

os debatedores da postulação[3]. Isso posto, vale aqui uma pequena nota vocabular: se for o caso de mantermo-nos fiéis aos sentidos veiculados pelo dicionário, mais apropriado que "postulação" seria chamar de "postulado", no sentido matemático: "princípio não tão evidente e tão seguro como o axioma, mas que é admitido sem discussão". Nesse sentido, a aceitarmos a lição de Ross sobre *República* 510c6-d1, esta noção de "postulado matemático" não está distante da noção de "*hypóthesis*" para Platão; segundo o comentador, o personagem Sócrates ratificaria que as "*hypothéseis*" tratam-se de afirmativas "aceitas inquestionavelmente [sc. numa explicação ou demonstração] como verdadeiras e óbvias […]", referindo-se a "assunções de existência" de certas coisas (ROSS, 1953, p. 50-51).

É para esse tipo de admissão que eu quero chamar atenção no texto platônico: a admissão em conjunto (*homología*) de alguma concepção ou ideia sem prova, fundamentação ou discussão, concepção ou ideia esta que parece ser entendida como "*hypóthesis*" no texto, e que eu vou chamar, diante do exposto, de "postulado". Com isso Vegetti parece estar de acordo, quando traduz "*hypóthesis*" por "*postulazione*" (VEGETTI, 2003b, p. 258); e também Adam, comentando as últimas páginas do Livro V da *República*, refere-se a uma certa noção de admissão sem discussão (ADAM, 2009, vol. I, p. 335[4]). E, sobre a relação da noção de *homología* com a de *hypóthesis*, parece-me útil demarcar: nem toda *homología* diz respeito a uma *hypóthesis* – posto que é possível estar de acordo quanto a assertivas que já foram efetivamente provadas. E, por outro lado, não em relação a toda *hypóthesis* necessariamente haverá *homología*: poderá sempre haver postulados que são ventilados no debate, mas que não obtêm consentimento de todos os debatedores.

Posto isso, voltemos nossa atenção para as admissões ocorridas no debate encenado na *República*, e mais especificamente em seus livros centrais. Percebemos então, antes do símile do Sol – e, possivelmente, "preparando o terreno" para ele –, o texto da *República* expor *homologíai* prévias dos dois tipos que assinalei: algumas podem ser consideradas como referidas a noções demonstradas no texto; outras, como assunções de "postulados". Aos meus olhos, para uma boa compreensão do sintético texto do símile, é fundamental ter em mente e compreender tais *homologíai*, semeadas

---

[3] Cf. DIXSAUT, 2000, p. 147.

[4] "Esta [sc. *Rep*. 476a *et seq.*] é a primeira aparição da Teoria das Ideias propriamente assim chamada na *República*. Deve ser cuidadosamente notado que Platão não está tentando provar a teoria: Glauco, de fato, admite isso de pronto" (ADAM, 2009, vol. I, p. 335).

pelo autor nas páginas que lhe antecedem. Inclusive, os usos do verbo *títhemi* em alguns momentos chaves dessas passagens (477d8, 479c6-d1; cf. também 510a5-7, 596a6-7; a10), bem como da fórmula "*phâmen eînai*" (477c1, 478b1-2, 507b2 *et seq*.) parecem poder ser entendidos como autorizações para entender o conteúdo destas passagens como possuindo um estatuto análogo aos dos "postulados" ou "hipóteses" matemáticos: admitem-se as noções veiculadas nesses trechos com tais verbos ou expressões, ainda que sem demonstração, sem grandes evidências e sem certeza acerca das mesmas; aparentemente, são assunções que visam sobretudo **a continuidade do argumento ou discussão**. Voltarei a esse ponto nos capítulos finais desse estudo. Quanto às *homologíai* e sua relação com os postulados, elas podem, ainda, ser entendidas como sendo de dois tipos:

a) aquelas expressamente assumidas como acordos prévios e necessários à compreensão do exposto no símile do Sol;

b) as que não são expressamente assumidas como tais, sendo portanto uma decisão do exegeta a atribuição de importância às mesmas para compreensão do símile.

Em primeiro lugar, vejamos o caso de assunção expressa de *homología* no que tange ao símile do Sol. Este caso se encontra na passagem imediatamente precedente (parte dela, inclusive, já citada por mim), na qual Sócrates estabelece como que uma condição para a realização da exposição do símile:

> […] ἀλλὰ μόνον λέγε.
> διομολογησάμενός γε […], καὶ ἀναμνήσας ὑμᾶς τά τ᾽ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθέντα καὶ ἄλλοτε ἤδη πολλάκις εἰρημένα.
> τὰ ποῖα; […]
> πολλὰ καλά, ἦν δ᾽ ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.
> φαμὲν γάρ.
> καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ᾽ ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, **'ὃ ἔστιν'** ἕκαστον προσαγορεύομεν.
> ἔστι ταῦτα.
> καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ᾽ οὔ, τὰς δ᾽ αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ᾽ οὔ.
> παντάπασι μὲν οὖν.
>
> [GLA.] […] Mas apenas fale.

> [SOC.] Sim, tão logo […] estejamos de acordo e recordemos daquilo que foi dito agora há pouco, e de que também frequentemente já foi falado em muitas outras ocasiões.
> [GLA.] O quê?
> [SOC.] [Que] tanto afirmamos existir, quanto delimitamos em nosso *lógos*, muitas coisas belas, muitas coisas boas e do mesmo modo [muitas] coisas individuais.
> [GLA.] Afirmamos, com efeito.
> [SOC.] E também [afirmamos existir] o Belo em si, e o Bem em si, e assim com relação a todas aquelas coisas que antes consideramos como múltiplas, só que agora considerando-as segundo uma única Forma de cada uma – já que a Forma de fato é única -, chamamos cada uma de "**o que é**".
> [GLA.] É verdade.
> [SOC.] E dizemos que aquelas coisas [são] vistas mas não 'inteligidas'[5], enquanto que as Ideias são 'inteligidas' mas não vistas.
> [GLA.] Com toda certeza.
> (PLATÃO. *República* VI 507a7-b11 – grifos nossos)

Temos então neste trecho duas expressas *homologíai* prévias ao símile do Sol, que podemos entender como assunções de postulados (dada a patente não demonstração do conteúdo das mesmas na obra):

i) a existência das Formas[6] (507b5-7);

ii) a diferença entre Formas e entes sensíveis (507b9-10).

Este é o caso de concórdias expressas. Entretanto, ainda sobre as Formas, é possível notar que, além dessas duas assunções, o texto da *República* possui mais duas *homologíai* prévias ao símile do Sol, as quais, contudo, não são expressamente apresentadas como condições para a compreensão ou exposição do símile. Isso porque elas apareceram em outro contexto na obra, o Livro V, na discussão sobre a distinção entre o homem "amante dos espetáculos" e o homem da filosofia, ou "amante do espetáculo da verdade" (475b11-480e13). Vejamos as duas curtas passagens:

---

[5] Ou "pensadas". Assinalando que não estou alheio ao fato de que, embora o português tenha sido fiel ao latim ao manter um adjetivo correspondente a *intelligibillis* – "inteligível" –, ele não manteve um verbo correspondente direto do *intelligo* latino. Por isso utilizo aspas para demarcar que, ao usar "inteligir" para forçar um verbo que contenha o mesmo radical de "inteligível", sei que este verbo não existe na língua portuguesa.

[6] Embora no trecho citado Sócrates tenha afirmado que a existência das Formas foi algo "que foi dito agora há pouco", fazendo uma óbvia alusão ao final do LivroV (475e-480a), também naquele momento da discussão isto foi aceito por Glauco sem provas ou discussão. Cf. também ADAM, 2009, vol. I, p. 335 (citado na nota 4).

> […] πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ **ἀλλήλων** κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.
> Ὀρθῶς […] λέγεις.
>
> [SOC.] [...] em relação a todas as Formas, o mesmo argumento: por um lado, cada uma delas é ela mesma una, por outro lado, aparecendo de todo modo em comunidade com ações, com corpos e **umas com as outras**, cada uma aparece como múltiplas [...].
> [GLA.] […] Falas corretamente.
> (PLATÃO. *República* V 476a5-8 – grifos nossos)
>
> [...] τί δέ; ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;
> καὶ μάλα [...] ὕπαρ.
>
> [SOC.] [...] E então? Aquele que, ao contrário destes, considerando [existir] algo belo em si e sendo capaz de contemplar seja isto [sc. esse belo], seja as coisas que participam nele, e sem considerar que as coisas que participam [nele sejam] ele, nem que ele [seja] as coisas que participam [nele], alguém assim te parece viver em sonho ou acordado?
> [GLA.] Claro que acordado.
> (PLATÃO. *República* V 476c9-d3 – grifos nossos)

Temos, portanto, nessas passagens, de modo um tanto quanto implícito, mais dois postulados – sobre os quais as duas respostas de Glauco acima mostram que, também quanto a eles, ele está de pleno "acordo":

iii) existe "comunidade" ou "participação" entre Formas e entes sensíveis (cf. *koinonía*, 476a7; v. *metécho*, d1-2);

iv) existe "comunidade" das Formas entre si mesmas (*tôn eidôn* (…) *allélon koinoníai*, 476a5-7).

À exceção de "iv", que é ainda objeto de alguma disputa entre os comentadores, é um tanto quanto pacífico que "i", "ii" e "iii" formem o conjunto de afirmativas nucleares do dito Argumento das Formas em sua versão *standard* (chamado pela grande maioria de estudiosos de "Teoria das Ideias"; ROSS, 1953, p. 37; FRONTEROTTA, 2001, p. 115 *et seq.*; VEGETTI, 2003a, p. 20; FERRARI, 2000, p. 368 *et seq.*). Tal argumento, o personagem Sócrates, expressa e copiosamente, afirmou,

entre outros lugares, em quatro diálogos platônicos tradicionalmente considerados do mesmo período: *Fédon*, *Fedro*, *Banquete* e *República*. A esse argumento voltarei mais à frente, inclusive para discutir o item “iv”.

Paralelamente à assunção do Argumento das Formas, o texto da *República*, previamente à exposição do símile do Sol, apresenta uma outra *homología*: aquilo que, por falta de terminologia melhor, vou chamar de “Arranjo Visível” (o arranjo de elementos entre os entes visíveis e o Sol). A assunção deste 'arranjo', por seu turno, se desdobrará em três afirmativas ou conjunto de afirmativas:

v) disposição e causalidade de visibilidade no Arranjo Visível: Sol, luz, olho, ente visível (507d8-508b11);

vi) duas possibilidades quanto à visibilidade dos entes visíveis; detalhes do Arranjo (508c4-d3; 509a1-2);

vii) causalidade da geração, crescimento e nutrição dos entes visíveis (509b2-4).

Temos então, no total, sete afirmativas prévias ao símile do Sol, as quais peço ao meu leitor para manter em mente com os respectivos símbolos pelos quais as numerei (“i”, “ii”, “iii”, “iv”, “v”, “vi” e “vii”). Parece de alguma utilidade traçar algumas diferenças entre elas. As quatro primeiras assertivas, correspondentes ao Argumento das Formas, são apresentadas como “postulados”; mas aquelas correspondentes ao Arranjo Visível, “v”, “vi” e “vii”, são demonstradas ou “deduzidas” através de perguntas e respostas entre Sócrates e Glauco, de um modo bastante natural. Segundo Notopoulos (1944b, p. 228-229), este Arranjo é “consoante com a tradição grega” da época, em especial com a física de Empédocles (sobre o que falarei mais à frente). O que inicialmente quero frisar é que essas sete assertivas formam aquelas que me parecem ser as duas grandes *homologíai* apresentadas previamente para que o texto da *República* possa expor a analogia do Sol: o “acordo” quanto ao Argumento das Formas e o “acordo” quanto ao Arranjo Visível. É somente a partir da assunção desses dois pontos que Sócrates vai traçar a estrutura da analogia.

4.1.2. A estrutura da analogia

Assim como o termo "*hypóthesis*", um dos termos chaves que está no texto do Livro VI, "*analogía*", também é emprestado da matemática. Oriundo da geometria, ele significaria, no contexto da mesma, "proporção", e, no sentido de procedimento, "raciocínio por correspondência". No que tange à geometria grega antiga, a respeito do tema, podemos encontrar, entre outras ocorrências, uma curta colocação de Euclides[7] e uma bem mais generosa de Aristóteles, a saber:

> τὰ δὲ τὸν αὐτὸν ἔχοντα λόγον μεγέθη ἀνάλογον καλείσθω.
>
> As grandezas que possuem a mesma razão são chamadas "proporcionais".
> (EUCLIDES, V, def. 6)

> ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. […] ὁ λόγος ὁ αὐτός […] ἔσται ἄρα ὡς ὁ α ὅρος πρὸς τὸν β, οὕτως ὁ γ πρὸς τὸν δ, καὶ ἐναλλὰξ ἄρα, ὡς ὁ α πρὸς τὸν γ, ὁ β πρὸς τὸν δ. ὥστε καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον. […] καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί: ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἑκάτερον πρὸς ἑκάτερον.
>
> […] A analogia/proporção é a igualdade de razões, e no mínimo entre quatro [termos]. […] a razão [entre os termos, dentro de um par ou "inteiro"] é a mesma [dentro do outro inteiro]. […] Então, como A está para B, assim estará C para D, e portanto, alternando, como A está para C, B estará para D. Portanto também [cada] inteiro está na mesma razão para o [outro] inteiro. […] Matemáticos chamam essa analogia/proporção de "geométrica"; porque na geometria se segue que [cada] inteiro está para o [outro] inteiro como cada parte está para a [outra] parte.
> (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1131a31-1132b15)

Vejamos agora como essa estrutura aparece no símile do Sol:

> τοῦτον τοίνυν […] φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

[7] Não vejo problemas em seguir a sugestão de W. D. Ross de que podemos usar as definições de Euclides para clarear o que Platão poderia ter em mente ao empregar certos termos da geometria de sua época. O motivo seria o fato de que a obra do geômetra, *Elementos*, ainda que posterior a Platão, era baseada em outras obras do mesmo teor anteriores e já existentes à época da produção platônica dos diálogos. Cf. ROSS, 1953, p. 56; HEATH, 1921, vol. I, p. 319-321, *apud* ROSS, 1953, p. 56.

> Dize então que eu digo […] isto, sobre a cria do Bem [sc. o Sol], aquele que o Bem gerou como um análogo dele próprio: que precisamente o que ele [sc. o Bem] [é] na região inteligível e em relação ao *noûs* e às coisas 'inteligidas', este [sc. o Sol] o é na [região] visível e em relação à visão e às coisas vistas.
> (PLATÃO. *República* VI 508b12-c2)

Utilizando a mesma terminologia empregada por Aristóteles, vemos que a "*analogía*" do sol de Sócrates tem dois "inteiros", cada qual contendo três "termos" (num total, portanto, de seis). Acrescentando, assim, "E" e "F", aos quatro termos já mencionados pelo estagirita ("A", "B", "C" e "D"), teríamos então a seguinte esquematização geométrica[8] da estrutura da analogia ou proporção do símile do Sol:

'região visível' 'região inteligível'

$$\frac{A}{B\ .\ E} = \frac{C}{D\ .\ F}$$

Onde:

um dos inteiros = 'região visível'	o outro inteiro = 'região inteligível'
A = Sol	C = Bem
B = entes visíveis, exceto o Sol	D = entes inteligíveis, exceto o Bem
E = visão	F = *noûs*

4.1.3 Os detalhes e as explicações da analogia; as Consequências A, B e C

Mas Glauco – para alívio do leitor do diálogo, que possivelmente se encontrava na mesma situação – não compreendeu o que Sócrates quis dizer com essa formulação matemática, e pede maiores explicações (508c3). A aparência de clareza que a enunciação acima do personagem Sócrates ostenta, nos moldes da geometria, não pode deixar de ser mera aparência; a falta de clareza da passagem, inclusive, é atestada historicamente, com a noção de Bem da *República* sendo considerada de uma

[8] A qual, como toda esquematização, não tem a pretensão de fornecer uma absoluta representação do argumento, mas apenas de organizá-lo visualmente nos moldes em que Sócrates o coloca. Sobre a expressão característica da proporção geométrica, *anà lógon*: 508b13; 509d7-8, 511e2, 534a6. Cf. também FERGUSON, 1921 p. 132, 133, 134, 138, 139; MORRISON, 1977, p. 220, n. 11; ADAM, 2009 (1902), p. 59; DIXSAUT, 2000, p. 126.

obscuridade proverbial (ANFIS, fr. 6k = D.L. III, 27; ROSS, 1953, p. 43; DIXSAUT, 2000, p. 121-122; ANNAS, 1997, p. 146; 149; 152; SHIELDS, 2011, p. 281). Como visto, ao expor a estrutura da analogia, Sócrates estabeleceu a existência de relações análogas, dentro de cada "inteiro", entre seus termos (entre sol, vista e entes visíveis, no "inteiro" visível; e entre Bem, *noûs* e entes inteligíveis, no inteligível). Entretanto, a *natureza* dessas relações análogas não foi aí estabelecida. Somente quando Glauco solicitar mais explicações, Sócrates vai explanar essa natureza, obtendo do irmão de Platão a *homología* quanto às afirmações "vi" e "vii": o sol é a causa da visibilidade e da geração, crescimento e nutrição dos entes visíveis. Assim, a natureza das relações análogas dentro do símile é, pela primeira vez no texto, definida como "*causal*". A partir disso, e considerando a estrutura da analogia, Sócrates 'extrairá' a caracterização da causalidade da Forma do Bem em relação às outras Formas. Esta 'extração' ou conclusão pode ser partida em três consequências, que são por assim dizer a "mensagem" que o símile procura transmitir:

"Consequência A": causalidade epistêmica do Bem sobre "conhecedores" e "coisas conhecidas". (508e1-509a5);
"Consequência B": causalidade ontológica do Bem sobre as "coisas conhecidas" (509b6-8);
"Consequência C": o Bem está para além da *ousía* em *dýnamis* e *presbeía* (509b8-10).

Como veremos na passagem do símile do Sol, Sócrates, já tendo obtido previamente à exposição do símile a *homología* quanto à afirmativa "v" (507d8-508b11), obterá agora de Glauco a *homología* em relação às afirmativas "vi" e "vii". Todavia, o filósofo não alcançará o "acordo" em relação às consequências vinculadas pela analogia (DIXSAUT, 2000, p. 146). Glauco esboça uma aparente incredulidade com relação à Consequência A, e sobre as outras duas, conforme já parcialmente visto nos capítulos anteriores, a sua discordância é patente. Para deixar isso mais claro, vou citar a passagem do símile do Sol, explicitando (no canto direito da página) a divisão que eu proponho para a mesma: por um lado, a *homología* quanto a "vi" e "vii", e a reação de Glauco às consequências A, B e C:

τοῦτον τοίνυν […] φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.
πῶς; […] ἔτι δίελθέ μοι.
ὀφθαλμοί […] οἶσθ᾽ ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ᾽ ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπῃ ὧν ἂν τὰς χρόας τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχῃ, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγὺς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὄψεως;
καὶ μάλα […].
ὅταν δέ γ᾽ οἶμαι ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὁρῶσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὄμμασιν ἐνοῦσα φαίνεται.
τί μήν;
οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει: ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται: ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.
ἔοικε γάρ.
τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ᾽ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ: ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ᾽ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ᾽ ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ᾽ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.
ἀμήχανον κάλλος […], λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ᾽ ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν: οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις.
εὐφήμει […]: ἀλλ᾽ ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει.
πῶς;
τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.
πῶς γάρ;
καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.
καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

[a estrutura da analogia:
A:B.E :: C:D.F]

[SOC.] Dize então que eu digo […] isto, sobre a cria do Bem [sc. o Sol], aquele que o Bem gerou como um análogo dele próprio: que precisamente o que ele [sc.o Bem] [é] na região inteligível e em relação ao *noûs* e às coisas 'inteligidas', aquele [sc. o Sol] é o mesmo na [região] visível e em relação à visão e às coisas vistas.

	[GLA.] […] Como? Explica-me melhor!
[afirmativa vi]	[SOC.] Sabes que os olhos, quando se voltam para objetos cujas cores já não são mantidas pela luz do dia, mas pelos clarões noturnos, veem mal e parecem quase cegos, como se não existisse uma visão clara.
[Glauco aquiesce]	[GLA.] Com certeza.
[afirmativa vi (cont)]	[SOC.] Mas, quando se voltam para os que são iluminados pelo Sol, acho que vêem claramente e parece agora para estes mesmos olhos existir [uma visão clara].
[Glauco aquiesce]	[GLA.] Claro.
[duas possibilidades 'epistêmicas' análogas à afirmativa vi]	[SOC.] Portanto, quanto à alma, reflete assim: quando ela se fixa naquilo que é iluminado para a alma, pela verdade e pelo ser, compreende, conhece, e parece ter compreensão; porém, quando se fixa naquilo a que se misturam a escuridão, o que é gerado e morre, ela opina, vê mal, alterando suas opiniões de um lado para o outro [lit.: para cima e para baixo], e parece já não ter mais compreensão.
[Glauco aquiesce]	[GLA.] De fato, parece.
[Consequência A]	[SOC.] Agora diga isso: que o que fornece a verdade às coisas conhecidas e dá àquele que conhece essa capacidade é a Ideia de Bem; e que, sendo causa do conhecimento e da verdade, como do pensamento do que é conhecido, desse jeito, sendo ambos belos, conhecimento e verdade, considerarias corretamente se considerasse haver algo ainda mais belo do que eles.
[afirmativa vi (cont)]	E tal como por um lado se considera corretamente aqui luz e visão como semelhantes ao sol, e por outro lado não é correto considerá-los como sendo o próprio sol,

[Consequência A (cont.)]	do mesmo jeito é correto considerar ambos, conhecimento e verdade, como semelhantes ao Bem, mas não sendo correto considerá-los como sendo o Bem, mas sim [considerar] o modo de ser do Bem ainda mais nobre.
[Glauco não exprime uma clara concordância]	[GLA.] Falas de algo belo impossível, se por um lado fornece o conhecimento e a verdade, e por outro está ainda acima deles em relação à beleza. Pois é claro que tu não queres dizer [isso] ser prazer. [SOC.] Quieto, não blasfemes![...] Mas, ainda por este veio, examina mais a imagem. [GLA.] Como?
[afirmativa vii]	[SOC.] Tu dirás, eu penso, que o sol fornece às coisas vistas não apenas o seu poder de serem vistas, mas também a sua geração, crescimento e nutrição, sem que ele próprio seja a geração.
[Glauco aquiesce]	[GLA.] Claro.
[Consequência B]	[SOC.] Portanto, quanto às coisas conhecidas, dirás que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía* lhes é atribuído por ele,
[Consequência C]	não sendo o Bem *ousía*, mas estando ainda para além da *ousía* em dignidade e poder.
[Glauco não aquiesce; discordância beira à zombaria]	(e, de um modo muito humoroso, Glauco diz) [GLA] Ah, Apolo, mas que exagero extraordinário!

(PLATÃO. *República* VI 508b12-509c2).

4.2. O sentido de “visível” e “inteligível” na analogia; a posição de Ferguson

Como podemos perceber na citação, há muitos termos empregados na narrativa do símile do Sol que parecem ser carregados de conteúdo filosófico, mas que não são explicados na passagem. Face a esta relativa abertura exegética, a discussão em torno ao significado deles não poderia ser, e não é, de fato, pequena. Comecemos com um par de termos que aparece ainda no esboço inicial da analogia do Sol, “visível” e “inteligível”. Tais termos, inclusive, são retomados depois no símile da Linha, e também após a passagem da Caverna. Vejamos as passagens dos dois primeiros símiles:

No caso do Sol:

> τοῦτον τοίνυν […] φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.
>
> Dize então que eu digo […] isto, sobre a cria do Bem [sc. o Sol], aquele que o Bem gerou como um análogo dele próprio: que precisamente o que ele [sc. o Bem] [é] na região inteligível e em relação ao *noûs* e às coisas 'inteligidas', este [sc. o Sol] o é na [região] visível e em relação à visão e às coisas vistas.
> (PLATÃO. *República* VI 508b12-c2)

E, no da Linha:

> […] ἀλλ᾽ οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν;
> ἔχω.
> ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμῆμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου […]
>
> [SOC.] […] Mas então tu consideras estas duas espécies [de coisas], o visível e o inteligível?
> [GLA.] Considero.
> [SOC.] Então, como se estivesses tomando de uma linha cortada em duas partes desiguais, corta novamente, segundo a mesma razão/proporção, cada uma dessas partes – a [parte] do gênero visível e a do inteligível […]
> (PLATÃO. *República* VI 509d4-8)

Na tradição interpretativa do texto, a leitura mais frequente de ambas estas passagens foi a de que a divisão "visível e inteligível", presente nos dois símiles, seria uma divisão da realidade. A partir dessa divisão, entendeu-se que estaria em jogo nos símiles do Sol e da Linha uma espécie de dualismo ontológico, esta leitura restando conhecida como "Teoria dos Dois Mundos" ("*Two Worlds Theory*"), manifestamente "mundo sensível" e "mundo inteligível".

Contra esta leitura, Alexander Ferguson apresentou sua posição através da publicação, em 1921 e 1922, de seus dois artigos intitulados "Símiles da Luz de Platão – Parte 1" e "[...] Parte 2"[9] . É notável que a inquestionável força desses dois artigos advenha de uma ideia central extremamente simples, a saber: no símile do Sol, o "visível" é única e exclusivamente uma imagem, símbolo ou metáfora para o inteligível; e esse "estatuto" não se modifica em momento nenhum no decorrer dos três símiles. A simplicidade dessa tese inicial, todavia, contrasta com o poder de suas interessantes consequências: sendo o que é chamado de "visível" no símile do Sol apenas um símbolo e em hipótese alguma uma "parte" da realidade, então não há implicações "ontológicas"[10] dos três símiles, no sentido de uma divisão da realidade em dois. Para Ferguson, portanto, qualquer "dualismo" "metafísico" (FERGUSON, 1921, p. 131; 133; 134; 138; 139; 144; 146) que a tradição viu nestes símiles decorreu de uma interpretação inadequada dos mesmos. Em suas próprias palavras:

> Em interpretando estes símiles, nós caímos em erro, o qual leva por seu turno a mais erros, a partir do momento em que símbolos se tornam mais do que símbolos, e adquirem uma certa realidade por si mesmos. Isso eu acredito ser a causa de todas as nossas perplexidades e disputas.
> (FERGUSON, 1921, p. 132)

Em suma: o núcleo de tese fergusoniana é que há uma espécie de "definição"

---

[9] Para fins críticos do presente estudo, não foi levado em consideração o retorno de Ferguson ao tema, doze anos depois (FERGUSON, 1934) – retorno este que apresenta abordagem sensivelmente diferente desse tópico. Contudo, importa frisar que tal diferença não representa uma mudança, nesse artigo posterior, da posição apresentada em FERGUSON (1921) e FERGUSON (1922). Tal diferença reside no uso, em FERGUSON (1934), de um variado aparato conceitual aristotélico para o comentador arguir pela defesa de sua tese perante críticas posteriores, como a de Murphy (1932).

[10] Ferguson (1921) utiliza mais o termo "cosmológico" que "ontológico" (p. 133).

(*sic*., 1921, p. 133; 140) de "visível" no LivroVI da *República*, segundo a qual isto seria tão somente uma "metáfora" ou "símbolo" do inteligível, e, dado que o sentido dessa "definição" nunca é demarcadamente alterado no texto, ele deve ser mantido não só para a totalidade do símile do Sol, mas também para a Linha e para a Caverna. Qualquer posição para além dessa, para Ferguson (1921, p. 133), é "ingenuidade" exegética. Aos seus olhos, os comentadores, alheios a esta evidência textual (esta "definição"), tomaram arbitrariamente o "visível" no símile do Sol como representando uma parte da realidade, o "mundo sensível". E isto, para Ferguson, é a causa de todas as dificuldades imersas nas quais a imagem do Sol (que é a passagem da *República* que me interessa) chega até nós.

4.2.1. Princípio de leitura e a "definição" que Ferguson vê em *República* VI

Antes de iniciar o meu debate com esse ilustre comentador, eu gostaria, primeiro, de retomar a justificativa que ele próprio deu sobre como chegou às suas conclusões. Concedendo-lhe novamente a palavra, afirma ele: "Eu segui a *própria ordem de exposição de Platão*, porque ela pareceu colocar nossas perplexidades modernas em perspectiva." (FERGUSON, 1921, p. 150 – grifos nossos). Peço então a vênia para tomar estas sonoras palavras de Ferguson como princípio para o meu próprio debruçar sobre o texto de Platão, e para investigar a relação de sua interpretação com o texto platônico. Sobre a "definição" que ele vê do "visível" ou do "ver" como mero símbolo ou metáfora para o inteligível ou 'inteligir'[11] ("pensar", "compreender"), o estudioso inglês assim a localiza no texto do diálogo:

> [...] Ele [sc. o personagem Sócrates] relembra os "muitos belos" e a "beleza em si", a qual é uma, do Livro V (479e). "E nós dizemos [...] que os primeiros são vistos (*horâsthai*) mas não compreendidos [(*conceived*)] (*noeîsthai*), enquanto que as Ideias são compreendidas [(*conceived*)] mas não vistas" (507b). **Então o sentido de *visto* está estritamente definido**. Porque a análise da visão e da audição que se segue arranca de Glauco a admissão de que a visão difere de todos os outros sentidos em exigindo um precioso laço para unir isso com seu objeto. Este laço é a luz e sua fonte o sol. […] A *República* aqui relembra essa oposição [sc. visível e inteligível] puramente com vistas

[11] Vide nota 5 deste capítulo.

> a selecionar um elemento único na matéria e usá-lo como símbolo do não-visto.
> (FERGUSON, 1921, p. 132-133 – grifos nossos)

É com tais palavras que Ferguson expõe a dita "definição" ou estabelecimento rígido de um "simbolismo", no texto do diálogo, por parte do personagem Sócrates. A partir destas palavras, a continuação de seu comentário é toda pautada pelo entendimento de que nesse trecho citado por ele, 507b, encontra-se a tal "definição". Que haja nessa passagem da *República* uma menção, de um lado, às "coisas vistas" ou "visíveis" (*tà horâsthai*, 507b9), e, do outro, às "inteligidas" ou "inteligíveis" (*[tà] noeîsthai*, b10), sobre isso não há dúvidas. Mas, que as primeiras sejam, neste trecho, "estritamente definidas" como símbolos ou metáforas das segundas, como quer Ferguson, eu pessoalmente não consigo ver. Não consigo ver, na verdade, nenhum indício mínimo de presença dessa tese ou dessa "definição" do visível no trecho citado pelo comentador. Ele, contudo, não parece ter dúvidas dessa presença, tomando-a como chave de sua subsequente leitura do símile do Sol; como vimos, ele afirma que "o sentido de visto está estritamente definido" (*sic*.).

Todos nós, intérpretes do texto, temos nossas chaves de leitura ao ler obras filosóficas. A pretensão de absoluta neutralidade parecer-me-á, sempre, para empregar uma feliz expressão hölderliniana, uma "ingenuidade sonhadora"[12]. Sendo assim, como eu disse acima, eu gostaria de utilizar, como chave da *minha* própria interpretação do sentido de "visível" na imagem do Sol na *República*, aquelas anteriores palavras de Ferguson: a opção de seguir a própria ordem de exposição de Platão. O comentador inglês, como visto, entende que a noção de "visível" aparece "definida" no texto do diálogo meramente como símbolo ou metáfora do inteligível; sua demonstração, entretanto, da presença dessa "definição" no texto platônico, visivelmente deixou a desejar. É pertinente, então, fazer a mesma pergunta que aparentemente este comentador fez a si mesmo: como surge, no texto da *República*, a noção de "visível"? Como essa noção é introduzida no texto da obra e o que ela, quando dessa introdução, representava?

4.2.2. O contexto textual originário dos termos presentes na analogia do Sol

[12] HÖLDERLIN, 1988, p. 110.

As respostas a estas perguntas, como Ferguson bem viu, não podem estar na própria passagem do símile do Sol, mas antes. Durante a última sexta parte do Livro V, e a primeira metade do Livro VI, o personagem Sócrates insistiu, incansavelmente, e com pleno consentimento dos presentes, sobre a existência de dois nítidos, diferentes e antitéticos ***modos de ser*** na realidade: o das Formas ou Ideias inteligíveis, e o dos entes particulares sensíveis que participam nelas (doravante chamados aqui de "instâncias" ou "instâncias sensíveis"). Trata-se esse reconhecimento desses dois modos de ser daquilo que Franco Ferrari chamou de diferenciação ou "separação ontológica" (2003, p. 294; 303-305), que, como afirmei acima, é um dos postulados basilares do dito Argumento das Formas em sua "versão *standard*" (FRONTEROTTA, 2001; VEGETTI, 2003b). Em que pese o fato de outros personagens em outros diálogos apontarem para o fato de que esta separação entre Forma e instância não pode ser absoluta (sob pena de impossibilitar, entre outras coisas, a própria relação de "participação" [13]), a diferença entre estes dois modos de ser é clara e muito bem estabelecida na passagem *República* V-VI: as Formas são eternas, únicas, imutáveis, essências (*ousíai*), com realidade em si e por si, e passíveis de intelecção mas não de sensação; já as instâncias sensíveis são 'perecíveis', múltiplas, mutáveis, da ordem da *génesis*, com realidade dependente em relação às Formas (ao modo da "semelhança" e "participação"), e passíveis de sensação mas não de intelecção (V, 476a4-d4; 478c7-480a13; VI, 484b3-4; 485b1-3; 486d9-10; 490b2-4; 493e2-494a5; 500b8-c5, 507b2-c2).

Aqui algum leitor meu poderia arguir que esta diferença de dois modos de ser a que se faz alusão foi exposta em momentos outros da discussão da *República*, diferentes do momento do símile do Sol, e que não necessariamente tal diferença precisaria estar sendo levada em consideração para interpretação dos elementos desse símile. A tal objeção, entretanto, bastaria lembrar da última passagem acima aludida, e que já foi citada na sessão anterior, na qual o próprio personagem Sócrates diz que, *antes de iniciar a exposição da imagem do Sol*, é necessário que haja uma *homología* prévia entre ele e seus companheiros quanto a algo "que já se falou anteriormente e também em muitas outras ocasiões": exatamente quanto ao Argumento das Formas, especialmente quanto à existência dos entes inteligíveis e à diferença entre o modo de ser deles e o dos sensíveis. Relembrando desse trecho:

---

[13] Cf. *Parmênides* e *Sofista*.

> […] ἀλλὰ μόνον λέγε.
> διομολογησάμενός γε […], καὶ ἀναμνήσας ὑμᾶς τά τ᾽ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθέντα καὶ ἄλλοτε ἤδη πολλάκις εἰρημένα.
> τὰ ποῖα; […]
> πολλὰ καλά, ἦν δ᾽ ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.
> φαμὲν γάρ.
> καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ᾽ ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, ‘ὃ ἔστιν’ ἕκαστον προσαγορεύομεν.
> ἔστι ταῦτα.
> καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ᾽ οὔ, τὰς δ᾽ αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ᾽ οὔ.
> παντάπασι μὲν οὖν.
> τῷ οὖν ὁρῶμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὁρώμενα;
> τῇ ὄψει […]
>
> [GLA.] […] Mas apenas fale.
> [SOC.] Sim, tão logo […] estejamos de acordo e recordemos daquilo que foi dito agora há pouco, e de que também frequentemente já foi falado em muitas outras ocasiões.
> [GLA.] O quê?
> [SOC.] [Que] tanto afirmamos existir, quanto delimitamos em nosso *lógos*, muitas coisas belas, muitas coisas boas e do mesmo modo [muitas] coisas individuais.
> [GLA.] Afirmamos, com efeito.
> [SOC.] E também [afirmamos existir] o Belo em si, e o Bem em si, e assim com relação a todas aquelas coisas que antes consideramos como múltiplas, só que agora considerando-as segundo uma única Forma de cada uma – já que a Forma de fato é única -, chamamos cada uma de “**o que é**”.
> [GLA.] É verdade.
> [SOC.] E dizemos que aquelas coisas [são] vistas mas não 'inteligidas'[14], enquanto que as Ideias são 'inteligidas' mas não vistas.
> [GLA.] Com toda certeza.
> [SOC] Pois então, através do quê nós mesmos vemos as coisas vistas?
> [GLA] Através da visão […].
> (PLATÃO. *República* VI 507a7-c2 – grifos nossos)

É nessa passagem, urge-se reconhecer, que aparece no texto do Livro VI a expressão chave de Ferguson, a noção de “coisas visíveis” (literalmente: coisas “vistas”, *tà horâsthai*, 507b9). E ela surge aí precisamente como um outro modo de nomear e qualificar aqueles entes cujo modo de ser, tanto “agora há pouco” (no Livro anterior), como “em outras ocasiões” (conversas transcorridas em outros diálogos?), já vinha

[14]Cf. nota 5.

sendo apresentado como contraposto ao modo de ser das Ideias inteligíveis: “as muitas coisas belas”, “as muitas coisas boas”, e “cada uma das outras coisas desse mesmo modo” (493e2-494a2; 507b2-3). Dessas coisas múltiplas, o diálogo também já fornecera alguns declarados exemplos, como “vozes, cores e figuras belas”, bem como “todas as obras feitas a partir delas” (476b5-6; 480a2-3). Não parece haver dúvidas de que estamos falando dos entes particulares que apreendemos através dos sentidos, conforme os exemplos fornecidos: vozes → audição; cores e figuras → visão; outras coisas (produtos das artes humanas) → visão, tato e/ou audição. Ou, se se quiser utilizar sem culpa um vocabulário clichê em nossos cursos de filosofia: fala-se dos entes “sensíveis”. Os motivos que levam o personagem Sócrates a falar dessa maneira, fazendo uma espécie de metonímia ao chamar de “visíveis” os entes “sensíveis”, já foram largamente apontados pelos estudiosos (ROSS, 1953; DIXSAUT, 2000; VEGETTI, 2003a e 200b; FERRARI, 2003): ele queria chamar atenção e privilegiar o sentido da visão, que é aquele cuja característica específica (a necessidade de luz) é o traço que será mais valorizado em seu argumento. Mas, seguindo o trajeto do texto, que a expressão “coisas visíveis” seja aí uma outra maneira de se referir às “coisas sensíveis”, não vejo como ver de outra maneira. Ferguson possui dois argumentos contra a leitura da “metonímia”, que apresentarei mais à frente. Além disso, *nesse trecho*, em nenhum momento a ideia de “símbolo”, “imagem” ou “metáfora” aparece. Aliás, em *todas as passagens* acima aludidas, nas quais estes dois modos de ser, de um lado, “sensível” ou “visível”, e, do outro, inteligível, são delimitados (476a4-d4; 478c7-480a13; 484b3-4; 485b1-3; 486d9-10; 490b2-4; 493e2-494a5; 500b8-c5; 507a7-c2), *em nenhum momento é dito que as instâncias sensíveis são “símbolos” ou “metáforas” das Formas*, como se não fossem entes existentes. Muito pelo contrário: ratificando o já citado, antes de começar o símile do Sol, Sócrates diz que é preciso estar de acordo quanto ao seguinte: que “afirmamos existir e delimitamos pelo *lógos* as muitas coisas belas, as muitas coisas boas [...]”, etc. Isto é, o texto platônico deixa claro: de início, não está aqui se falando de símbolos, de coisas sem concretude; está se falando de coisas “existentes”, que aparecem aos sentidos – como “vozes”, “cores”, “figuras”, e “obras fabricadas”: 476b5-6, 480a2-3, 493e2-494a2. E as evidências textuais disso são várias. Por exemplo: antes de chamar, no símile do Sol, o conjunto de entes de “o visível”, Sócrates chama-o, no Livro V, de “o opinável” - contrapondo-o então ao conjunto dos entes inteligíveis, que é chamado de “o conhecível”. Isto é, temos, ainda, no texto dos Livros V, VI e VII, os mesmos dois

modos de ser sobre os quais o texto insiste, agora apresentados com outras palavras: *tò doxastón* […], *tò gnostón*, 478a6-b5). Mais à frente, no final do Livro VII, Sócrates parecerá não querer deixar dúvidas de que "o vísivel", "as coisas sensíveis" e "o opinável" são três modos diferentes de referir-se ao *mesmo* tipo de ente: sobre a seção da Linha que até então era chamada de "o visível" (509d2-9) - vocábulo que vinha, como vimos, do símile do Sol (508b12-c2) -, Sócrates chamá-la-á, após os três símiles, de "o opinável" (534a1-8). Em fazendo assim essa aparente equiparação (534a1-8) entre a divisão dos modos de ser do "visível" e do "inteligível", feita nos símiles do Sol e da Linha, e a divisão dos modos de ser do "opinável" e "cognoscível", feita no fim do Livro V, Sócrates parece mostrar que, o tempo todo, são *os mesmos dois modos de ser* que estão em jogo, ainda que com denominações variantes (cf. também ROSS, 1953, p. 47-48). Os mesmos dois modos de ser que já estavam em jogo muito antes de haver qualquer menção à relação de "símbolo" ou analogia entre eles. Aqui seria possível arguir contra a identificação entre o "opinável" e o "visível" com base no argumento da especificidade das potências (477c9-d5). Tratarei adiante dessa possível objeção.

Fechado este exemplo de evidência textual, voltemos a Ferguson: mas onde está então esta noção sobre a qual tanto insiste o comentador, a noção de "imagem", "símbolo" (que o visível seria em relação ao inteligível)? A rigor, no percurso do texto, até o ponto que comentávamos (507b2-c2), essa noção *ainda não apareceu*. Avancemos, portanto, fiéis à "ordem própria de exposição de Platão".

4.2.3. Inicialmente, não um símbolo, mas uma mera descrição dos elementos na natureza

Após o último trecho do diálogo citado em texto destacado acima, no qual Glauco concorda quanto à recordação da diferença entre aqueles dois modos de ser (507b2-c2), Sócrates passará ao último antecedente do símile do Sol. Trata-se daquilo que eu disse ser uma *homología* no texto – que eu chamei de "Arranjo Visível" e cuja descrição pode ser traduzida como a descrição do papel, na natureza e sobretudo no fenômeno da visão, do Sol e sua luz (507c1-508b11). Quando eu digo "na natureza" quero dizer que, nesta passagem, a rápida explicação de Sócrates do funcionamento da visão, baseado no quadripé "Sol + luz + olho + objeto visível", assume um caráter inteiramente nos moldes do que modernamente chamaríamos de ciência "Física". O

último antecedente do símile é, portanto, por assim dizer (sem maiores pretensões anacrônicas), uma *homología* "científica" ou "física"[15] - (entendendo-se por isto o reconhecimento e concórdia quanto à relação de alguns elementos da natureza com um dos sentidos do corpo), em contraste com a anterior, que era uma *homología* "ontológica" ou "metafísica" (entendendo-se por isto o reconhecimento e concórdia quanto à existência de dois tipos de entes, ou seja, de dois modos de ser na realidade).

Interessante notar que, até aqui, até esta explicação do fenômeno 'físico' ou 'natural' da ação de "ver", ainda *não houve nenhuma menção à noção de "símbolo" ou "metáfora"* entre "visível" e "inteligível". Vejamos.

> τῷ οὖν ὁρῶμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὁρώμενα;
> τῇ ὄψει […]
> οὐκοῦν, ἦν δ᾽ ἐγώ, καὶ ἀκοῇ τὰ ἀκουόμενα, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά;
> τί μήν;
> ἆρ᾽ οὖν […] ἐννενόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν ὅσῳ πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν;
> οὐ πάνυ […]
> ἀλλ᾽ ὧδε σκόπει. ἔστιν ὅτι προσδεῖ ἀκοῇ καὶ φωνῇ γένους ἄλλου εἰς τὸ τὴν μὲν ἀκούειν, τὴν δὲ ἀκούεσθαι, ὃ ἐὰν μὴ παραγένηται τρίτον, ἡ μὲν οὐκ ἀκούσεται, ἡ δὲ οὐκ ἀκουσθήσεται;
> οὐδενός […]
>
> [SOC.] Assim, através de que elemento nosso nós vemos as coisas vistas?
> [GLA.] Através da visão.
> Pois então, […] e as coisas ouvidas, [não é] através da audição, e todas as coisas sentidas, [não é] através dos outros sentidos?
> Como não?
> Mas […] não refletiste como o demiurgo dos sentidos modelou como o [sentido] mais precioso o poder de ver e ser visto?
> Não.
> Pois então repare. É preciso, à audição e à voz, para ouvir e ser ouvida, um outro tipo de coisa, de modo que, se acaso esta terceira coisa não estiver presente, uma não vai ouvir, e a outra não vai ser ouvida?

[15] Importante demarcar que o próprio texto desse trecho da *República* não permite dizer se essa descrição socrática do fenômeno natural da visão equivale ao conhecimento "científico" da época (frisando que, afastando-me do anacronismo, refiro-me às teorias cosmológicas ou "físicas" conhecidas na Hélade dos séculos IV e V a.C.), ou se corresponde, antes, a uma descrição meramente cotidiana, que qualquer homem não instruído poderia realizar. Segundo Calabi (2003), a teoria é de raiz empedocleana (Cf. EMPEDOCLES, fr. DK B109). Segundo Notopoulos, "[...] a análise da visão areja dentro do simbolismo o espírito da ciência, mas é ciência empregada com propósitos filosóficos" (NOTOPOULOS, 1944b, p. 228). Para uma boa investigação da relação dos elementos do símile do Sol com a tradição poética, religiosa e "científica" grega, cf. NOTOPOULOS (1944a) e NOTOPOULOS (1944b).

> De nada [é preciso] […].
> (PLATÃO. *República* VI 507c1-508d2)

Como podemos perceber, não há na passagem nenhuma menção à noção de imagem ou símbolo. O que há é uma série de perguntas de Sócrates para Glauco, na qual vai aparecendo todo o arranjo que há na 'natureza' entre sol, luz, olho e coisas vistas (507d8-508b11). Uma *homología*, assim, sobre o arranjo dos entes na natureza, especialmente no que diz respeito ao fenômeno da visão – embora mais à frente isso seja alargado para algo além da visibilidade dos entes sensíveis (509b). Mas prossigamos.

Somente quando se fechar este último antecedente do símile, o "Arranjo Visível", e estando Glauco de acordo com absolutamente tudo que foi nele exposto, é que finalmente Sócrates estabelecerá a analogia entre aqueles "dois tipos" de entes (cf. *taûta dittà eíde,* 509d4) que, a esta altura do diálogo, já são bem conhecidos do leitor da obra (pois sobre eles já se falou bastante): o "visível" e o "inteligível". Repetindo a passagem, então, a partir da assunção, por um lado de dois tipos de modos de ser na realidade (que é um dos postulados que compõem o Argumento das Formas), e, por outro, do "Arranjo Visível", teremos o traçado da analogia:

> [SÓC.] Dize então que eu digo […] isto, sobre a cria do Bem [sc. o Sol], aquele que o Bem gerou como um análogo dele próprio: que precisamente o que ele [sc. o Bem] [é] na região inteligível e em relação ao *noûs* e às coisas 'inteligidas', este [sc. o Sol] o é na [região] visível e em relação à visão e às coisas vistas.
> (PLATÃO. *República* VI 508b12-c2)

Isto é, com essa afirmação, Sócrates está tomando a estrutura presente na descrição que ele realizara de um acontecimento 'natural' – a saber, o funcionamento da visão, e a participação fundamental do Sol e sua luz nesse processo -, para utilizar essa estrutura já descrita, que eu chamei de "Arranjo Visível", para *encará-la* ***agora*** *como uma imagem ou símbolo,* para que ele possa explicar, analogamente, o 'funcionamento' do processo de cognição. Isto é, correndo o risco de enfadar meus leitores, vou repetir que estou chamando atenção precisamente para a "ordem própria de exposição de

Platão", no que tange à exposição dos elementos do símile do Sol. De modo a ficar claro, farei uma rápida comparação com os outros dois símiles, chamando atenção para a notável diferença no tipo de exposição de cada um deles. No que tange à Linha e à Caverna, não erramos, em absoluto, em dizer que estes dois discursos são apresentadas pelo personagem Sócrates aos seus interlocutores *já desde o início de suas exposições* como "imagens", como coisas ou situações "imaginadas". Senão, vejamos:

a) as considerações sobre a Linha iniciam-se assim: "*Como se estivesses então tomando* de uma linha cortada em duas partes desiguais, corte novamente […]" (*hósper […] labòn*, 509d6, grifos nossos); e, logo na sequência, temos ainda: "[...] *considere/supõe* agora a outra seção [da linha] [...]" (*títhei*, 510a5, grifos nossos);

b) por seu turno, a narrativa da Caverna é assim iniciada: "[...] *imagina*, através da seguinte experiência, a nossa natureza com relação à educação e à falta dela. *Veja*, pois, homens numa espécie de habitação subterrânea em forma de caverna […] (*apeíkason* […] *idè*, 514a1-3, grifos nossos).

Como vemos, as configurações de elementos que se fazem presentes nesses dois símiles são já, *desde o início* de suas narrativas, apresentadas como situações "imaginadas": Sócrates abertamente pede ao seu interlocutor para "imaginar", para "supor", para "considerar" uma certa situação, que não lhe é, de antemão, familiar... (no caso da Caverna, a não-familiaridade da imagem chega até a ser denunciada por Glauco: 515a4). Todavia, comparativamente, nos é possível dizer que é isso que também ocorre na "imagem" do Sol? Em absoluto. Como foi visto em citação mais acima (507c1-d2), o símile do Sol é introduzido de um modo completamente díspar do dos outros: antes de ser um "símile", um símbolo, ou uma 'hipótese imaginada', a descrição do papel do sol e de sua luz aparece no texto *como a descrição de um acontecimento 'na natureza'*[16]. O papel do Sol e da sua luz, no que tange ao processo de visão sensível, não é, nem para Glauco nem para o possível destinatário do diálogo no século IV a.C., de início uma situação imaginária ou hipotética, que precisa ser construída de modo 'artificial' para que se possa pensar nela. Esta situação é apresentada como um dado do cotidiano, ao qual todos estão familiarizados (VEGETTI, 2003a, p. 21-22). E é justamente por isso que, no caso específico do símile do Sol, Sócrates não precisa pedir a Glauco (como fizera no caso da Linha e da Caverna) para "considerar", "supor", "imaginar", ou qualquer verbo parecido, a configuração de elementos nele presentes – isto é, o arranjo

[16] Ou um acontecimento no "cosmos material", se se quiser utilizar a expressão de Ferguson (1921, p. 133).

entre Sol, luz, olho e objeto visto: o “Arranjo Visível”. Como citado, basta que ele pergunte “então, como é que nós vemos as coisas vistas?”, e prossiga com as perguntas do mesmo gênero e sem grandes profundidades, para que Glauco vá lhe dizendo o arranjo todo. Porque a descrição deste “arranjo” de elementos, realizada imediatamente antes da exposição do símile do Sol, não era, *ainda*, uma hipótese filosoficamente montada; estava se falando, *por enquanto*, de um dado comum, aceito em relação ao mundo físico. Isto é, a configuração de elementos do “Arranjo Visível”, que é encarado no texto como objeto de *homología* prévia à exposição do símile do Sol, foi *inicialmente* apresentada não como um postulado, e tampouco como um “símile” ou “símbolo”. Esta configuração de elementos foi, antes, apresentada como a descrição de um arranjo existente na natureza, na realidade sensível. E é apenas na sequência (um segundo momento) que Sócrates vai tomar este arranjo do mundo sensível para utilizá-lo como imagem do mundo inteligível, baseado nas semelhanças de função que ele vê entre o sol e o Bem, cada qual respectivamente em seu “arranjo” próprio. E este segundo momento é aquele que foi citado por mim mais acima: o traçado da estrutura da analogia (508b12-c2).

Portanto, Sócrates parte, de início, da *homología* quanto ao Argumento das Formas, uma *homología* sobre quatro postulados elencados por mim anteriormente (“i”, “ii”, “iii” e “iv”). Depois, o filósofo, através de um jogo dialético de perguntas e respostas com Glauco, obtém deste a *homología* quanto ao “Arranjo Visível” (“v”, “vi”, e “vii”), o qual não é apresentado como um conjunto de postulados, mas como opiniões que qualquer um teria sobre a configuração de alguns elementos na natureza (NOTOPOULOS, 1944b).

4.2.4. Os argumentos de Ferguson contra a “metonímia”; “visível” e “opinável”; “Teoria dos Dois Mundos”

Antes de encerrar esta seção, retomarei alguns pontos deixados em aberto em minha argumentação acima. O primeiro deles é a discordância de Ferguson de que “entes visíveis” (507b2-10) seja uma metonímia de “entes sensíveis”, na defesa do que ele apresenta dois argumentos (FERGUSON, 1921, p.133): i) a oposição visível-inteligível é retomada na *República* unicamente com vistas a *selecionar* um único elemento na matéria e usá-lo como símbolo do não-visto; ii) a *República* distingue a

visão dos outros sentidos, pois o fato de *apenas ela* precisar da valiosa "terceira espécie" (a luz) faz dela um tipo padrão/ajustado do inteligível. Todavia, apesar do peso destes argumentos, vejo algumas dificuldades no confronto dos mesmos com o diálogo. Algumas coisas no texto da *República* parecem incontornáveis. A primeira é que o texto estabelece como mais que claro que as "coisas múltiplas" retomadas em 507b2-6, que anteriormente já "dizemos ser", são as "coisas opináveis", *tá doxásta*, do Livro V. O texto já havia, do final do Livro V até esse ponto do Livro VI, varias vezes contraposto de modo bem claro os dois mesmos *modos de ser*, o das coisas múltiplas e o das Ideias. São estes dois tipos de coisas que, já tendo sido relembrados no Livro VI (493e2-494a3), estão sendo aqui "retomados" (507b2-7); 2) e, prosseguindo, o texto também não deixa dúvidas, ao dizer "e também dizemos [serem] ***aquelas coisas vistas***, mas não inteligidas, ao passo que as Ideias são inteligidas, mas não vistas" (507b9-10), que ele *ainda está na mesma contraposição*, e portanto está ainda *falando das Ideias e das "coisas múltiplas"*, diferenciando o modo de ser das duas coisas agora em termos de *ser visto* e *ser inteligido*. Por enquanto, não houve nenhuma "*seleção*" ou "*diferenciação*" da *visão* no âmbito dos processos relacionados aos sentidos; *até aqui, falou-se* ***apenas***: existem *coisas múltiplas*, e existem *coisas únicas*, as *Ideias*; das primeiras, disse-se antes serem objetos de *opinião*, e diz-se agora que são passíveis de serem vistas mas não inteligidas; das segundas, disse-se antes serem objetos de *conhecimento*, e diz-se agora que são passíveis de serem inteligidas, mas não vistas. Claramente, ***até este ponto***, o texto não fez nenhuma diferenciação, nem da visão em relação aos outros sentidos, nem de "coisas visíveis" em relação a outras "coisas sensíveis": simplesmente se atribuiu a possibilidade ou poder de ser visto a ***todas as coisas múltiplas***. Portanto, os dois argumentos acima de Ferguson para negar isso são totalmente inaplicáveis ***aqui***, porque até esse ponto do texto não há que se falar em "seleção" e "distinção". Mas quando, no Livro V, Sócrates falou em coisas múltiplas, ele deu como um dos exemplos, entre outras coisas, "belas vozes" (476b2; 480a2). Ora, dado que não estabeleceu diferenciação interna ao grupo "*tà pollá*" em 507b2-9, como ele poderia estar nessa passagem dizendo que também estas "vozes" seriam coisas "vistas"? Conforme afirmei, parece-me que o único modo de se dar razoabilidade a esta atribuição de "visibilidade" a todas as coisas múltiplas por parte de Sócrates (507b9) é entender que ele está fazendo na *República* a mesma coisa que fez no *Fédon*: dado que ele entende a visibilidade como "uma qualidade típica da matéria" (FERGUSON, 1921, p. 133), o personagem se

permite fazer uma metonímia, falando da visão como representando os sentidos em geral (cf. também TRABATTONI, 2003, p. 175). Então, na discussão desse outro diálogo, nosso Sócrates identifica dois modos de ser no real: o que é "visível", que é múltiplo e sempre sujeito a alteração; e o que é "invisível", que é único e inalterável (*Fédon* 78d1-79a4); a partir disso, ele pode então falar *no mesmo argumento* seja em termos de "[por meio da] visão ou outro dos sentidos" (*Fédon* 79a1-2), seja apenas em termo de "visão", "ser visível" (*Fédon* 79a4). Ocorre uma "oscilação" textual entre a referência a um único sentido e a referência ao todo dos sentidos. Por fim, mais à frente, a metonímia que possibilita essa oscilação é assumida de modo expresso por Sócrates, quando fala que aquilo que é percebido "através dos olhos", "dos ouvidos", e "dos outros sentidos" (*Fédon* 83a4-5), é o que é "tanto sensível quanto visível" (*aisthetón te kaì horatón*, 83b4). Ferguson (1921, p. 133) entende isto como aceitável para o caso do *Fédon*, mas não para o da *República*, devido à diferenciação da visão dos outros sentidos sob foco em nosso diálogo. Embora essa diferenciação seja realmente importante, como eu disse, até esse ponto do texto ela não ocorreu, e a atribuição da visibilidade potencial a *todas* as coisas múltiplas, como vimos acima, é *textual* (507b9).

Outro argumento que poderia ser levantado contra o entendimento das "coisas visíveis" como se referindo às "coisas múltiplas" discutidas no Livro V é o fato de que, tendo em vista que estas últimas foram lá entendidas como "objeto da opinião", isso significaria que a visão e a opinião teriam o mesmo objeto, o que seria uma desobediência em relação ao argumento do final do Livro V da *especificidade das potências* (477c9-d5). Inicialmente, eu devo admitir que possuo dúvidas quanto à sustentação de validade universal desse argumento para o diálogo como um todo; embora o presente estudo não seja a oportunidade para investigar isso, permito-me perguntar se não seria possível encontrar argumentos no diálogo que nos obrigassem a revisar uma eventual aquiescência à plena validade desse *argumento da especificidade* para o diálogo inteiro. Contudo, mantendo-me com a atenção apenas na presente discussão do "visível", especificamente quanto a esta leitura da metonímia e das potências da opinião e da visão, acredito que não necessariamente haja aí uma desobediência à especificidade. Na redação mais completa[17] do argumento da especificidade, Sócrates diz que considera idênticas as potências relacionadas *ao mesmo*

[17] Considerando que em 478a3-4 há uma versão "resumida" do argumento, que só alude aos "objetos" das potências. Glauco usa essa versão "resumida" para diferenciar *dóxa* e *epistéme* em 478a6-b2.

objeto e que produzam *o mesmo efeito* (477c9-d5[18]). Portanto, se visão e opinião tivessem os mesmos objetos, não seríamos obrigados a entendê-las como sendo a mesma potência, já que, ainda assim, aquilo que seria "produzido" (o "efeito") seria diferente para o caso de cada uma.

Estabelecidos esses meus pontos de vista, posso dizer que, para minha interpretação da *República*, a tese da metonímia não é essencial, e que, apesar de eu a considerar a leitura mais razoável do trecho 507b2-10, posso conceder a Ferguson que coisas "visíveis" ou "vistas" (*tà horásthai*) em 507b9-10 não diga respeito a tudo que é múltiplo e sensível. Ainda assim, mesmo que a classe dos "opináveis" ou "múltiplos" não fosse equivalente à dos "visíveis", é fato que *no mínimo* as "coisas visíveis" não deixariam de ser *múltiplas* e *sensíveis*. Isto é, caso se admita que não há uma equivalência entre os dois conjuntos, não se poderia negar que o segundo conjunto seria parte do primeiro. As coisas "visíveis" não deixariam de ser coisas "sensíveis", já que a visão é um dos "sentidos" do corpo. *E isso sim é essencial para minha leitura*: não tanto que "visível" seja equivalente a todo o conjunto sensível, mas sim que no mínimo seja *parte* dele. Dito de outro modo: aceitando-se ou não a tese da metonímia, *as coisas visíveis ou vistas são coisas sensíveis*; e isto, parafraseando Glauco (487a6), "nem Ferguson censuraria" (cf. FERGUSON, 1921, p. 134; 137). A descrição do sol, da luz e dos objetos é no texto, *originalmente*, sim, uma descrição do arranjo de entes sensíveis no mundo (ou, se se quiser fazer valer a expressão que está no texto: o arranjo do "lugar" ou "região visível" (*tò […] tópos […] tò [tópos] horatón*, 508c1-2). Um arranjo de entes sensíveis no mundo, isto é, a conformação de entes cujo modo de ser o texto da *República* vinha insistidamente, desde o Livro V, demarcando como diferente do modo de ser das Formas inteligíveis. Apenas num segundo momento (508b12-c2), quando esse "Arranjo Visível" já for considerado também uma *homología* entre os debatedores (507d8-508b11), é que Sócrates vai tomá-lo para dizer que esse arranjo é análogo ao arranjo inteligível, e que portanto pode ser usado como "imagem" para pensar esse outro modo de ser da realidade (508b12-c2). Antes disso, não: "Platão analisa a percepção sensorial como um cientista e não introduz na análise […] implicâncias metafísicas até que ele tenha terminado com a análise […] da visão […]" (NOTOPOULOS, 1944b, p. 228). Somente quando essa descrição "física" da visão estiver finalizada e acordada entre os debatedores, a analogia poderá, então, ser

[18] Entendendo portanto os dois "*kaí*"s (477d3; d4) como conjuntivos e não disjuntivos, i.e., como "acumulando" duas condições concomitantes.

finalmente expressa – uma expressão notadamente, como já vimos acima, geométrica: o sol está para os entes sensíveis e para a vista assim como o Bem está para os entes inteligíveis (as Formas) e para o *noûs*. A : B.E :: C : D.F.

Com relação à minha discordância da leitura fergusoniana, a qual não aceita uma metonímia para "coisas vistas", é importante discorrer um pouco mais. Afinal, conforme afirmei no início da sessão, a leitura desse estudioso pretendia trazer interessantes consequências para interpretação do diálogo, a saber: 'livrar' definitivamente a *República* de um "dualismo metafísico" em seus livros centrais, e 'livrar' as próprias imagens desses livros de boa parte da controvérsia e obscuridade que lhes assola. A questão que surge é: minha discordância para com Ferguson quanto à metonímia obrigar-me-ia a conceder a vitória a todos aqueles aos quais ele se opunha, e, assim, a assumir que haja "dualismo metafísico" nos símiles, que a realidade esteja sendo mesmo dividida nestes textos, e que o texto esteja estabelecendo dois lugares opostos ("mundos"), infinitamente separados, como duas retas paralelas? Creio que não. Em meio ao oceano de metáforas em que o leitor de Platão está habituado a nadar, o que nos impediria de considerar que *tópos* ("região", "lugar"), quando Sócrates fala em "região visível" e "região inteligível" (508c1-2), não seja também apenas mais uma *metáfora*? Não precisamos tomar o sentido "topográfico" do termo, lendo-o de modo literal, e deduzindo assim a afirmação de dois "mundos". Na verdade, o próprio personagem Sócrates aponta que *tópos* aí *deve ser lido*, antes que como "lugar", como metáfora para "*gênero*" de ente, para "*tipo*" de ente: *génos [te kaì tópos]*, 509d2; *eîdos*, 509d4. O símile do Sol portanto não precisa ser lido como uma "peça de cosmologia" no que tange a uma divisão da realidade (FERGUSON, 1921, p. 133), ou à relação entre as duas supostas partes da realidade, simplesmente porque a mensagem que ele vincula é outra, a saber: *há dois modos de ser diferentes na realidade, não dois "lugares" ou "mundos", e os modos como a visibilidade e a geração ocorrem com relação a um desses modos de ser permite que ele seja usado como imagem para se pensar os modos como ocorrem a cognição e a existência com relação ao outro modo de ser*. Na dinâmica em que a analogia opera nenhuma relação é traçada entre esses dois modos de ser além dessa de "semelhança" ou "cópia" (*eikóna*, 509a9; *homoiótēta*, 509c6). Entretanto, não fazendo exatamente parte da "dinâmica" de *funcionamento* da analogia[19], Sócrates afirma várias vezes, antes (506e3), durante (508b13) e depois do

[19] Isto é, quando traça (508b12-c2) e quando explica (508c4-509b10) a analogia, Sócrates não atribui à

símile do Sol (517c3), a existência de uma *outra relação*, uma *relação filial de "geração"* entre Bem e Sol – sobre a qual comentarei mais à frente.

Nesse sentido, o que parece mesmo fundamental termos em mente com esses termos, "visível" e "inteligível," e isso sem sombra de dúvida, pois que, como expus, já vinha sendo afirmado constantemente no texto da *República* (V 476a4-d4; 478c7-480a13;VI 484b3-4; 485b1-3; 486d9-10; 490b2-4; 493e2-494a5; 500b8-c5, 507b2-c2), é a *diferença* entre estes dois *modos de ser*, o eidético e o sensível, que, ao pensamento do filósofo, parecem "cintilar" sua 'presença' em todas as coisas do real. A noção de dois "*tipos*" de entes como dois "*modos de ser*" contrastados entre si, aparece também evidenciada pelo reiterado uso de *advérbios* para modular ou qualificar o verbo "ser" no fim do Livro V (477a3, a7, 478d6-7,479d5), fato esse sobre o qual me demorarei mais à frente. O contraste entre estes dois modos de ser, aos meus olhos, *os três símiles parecem na verdade só reforçar*.

4.3. O sentido da Consequência B para o Sócrates platônico

Voltemo-nos agora para a afirmativa que eu chamei de "Consequência B" (509b6-8). Justifico que estou abstraindo, momentaneamente, da análise das Consequências A e C devido ao fato de a literatura secundária do símile entender, majoritamente, que estas duas outras consequências são na verdade ou equivalentes ou dependentes da Consequência B; portanto, a análise das outras parece equivaler ou depender de analisar, previamente, esta consequência (VEGETTI, 2003; FERRARI, 2003; DIXSAUT, 2000). Falarei em momento oportuno dessa relação entre as consequências. Cumpre informar que esta curta afirmação, curta porém forte, que está nas últimas linhas do símile do Sol, ganhou um destaque incomensurável na história da filosofia ocidental[20]. O trecho costumeiramente foi entendido como significando que Sócrates estaria a exortar Glauco a afirmar que a Ideia do Bem (508e2-3) é a "causa" (508b9 c/c 508e1-3 c/c 509b2-8) da existência dos entes conhecíveis (ou seja, as outras Ideias em geral: 507b5-10; 508c1). *Eînai* e *ousía* teriam no trecho para a tradição portanto um sentido "existencial", e com isso o Bem seria o fundamento último de toda

---

relação filial nenhuma consequência para as causalidades individuais de cada "rei" em seu próprio "reino", Sol e Bem. Contudo, o personagem parece entender que a própria relação de estreita "semelhança" ou "correspondência" entre ambos é resultado da "filiação" (cf. *ékgonós […] homoiótatos*, 506e3-4; *egénnesen análogon heautôi*, 508b13).

[20] Como bem o atestam, a título de exemplo, SHOREY, 1895 e GUTIERREZ, 2003a.

a dita 'metafísica' platônica, pois que seria o alicerce sobre o qual repousaria a própria realidade das Formas inteligíveis. Por consequência, em fundamentando a metafísica, ele fundamentaria também todas as outras facetas do pensamento do autor dos diálogos: epistemologia, ética, filosofia política, cosmologia, etc.

Mas outras exegeses foram desenvolvidas sobre o símile do Sol, em especial sobre este trecho da Consequência B. Que haja alguma abertura exegética no próprio símile do Sol, parece inegável: os termos *eînai* e *ousía* não são explicados na passagem, e, seja no próprio idioma grego, seja na boca do nosso Sócrates platônico, são polissêmicos. Pesa ainda, a favor da concessão de importância à discussão do sentido desses termos, aquilo que é o próprio *leitmotiv* deste meu estudo: o elemento dramático que Platão, na sequência, coloca em cena. Conforme vimos nos capítulos anteriores, assim que Sócrates acabar de narrar a causalidade e superioridade da Ideia de Bem, Glauco explode em risos, dizendo "[...] Nossa, Apolo, mas que exagero extraordinário!'" (509c1-2). Seja qual for o sentido que a causalidade eventualmente possua, ela parece ter aparecido fortemente cômica aos olhos de Glauco. Não é portanto coincidência o fato de a questão do sentido na passagem dos termos *eînai* e *ousía* ter adquirido uma larga importância nos estudos platônicos do século XX – e, por que não dizer?, também do jovem XXI. A questão pode ser resumida assim: a causalidade da Ideia de Bem sobre as outras Ideias exposta na Consequência B (509b2-8), costumeiramente chamada de "causalidade "ontológica", tem um sentido existencial? O que de fato está sendo dito, neste trecho, de que o Bem é causa para os outros seres inteligíveis?

4.3.1. Apresentação das posições exegéticas sobre a Consequência B: Grupos "α1", "α2", "α3", "β" e "γ"

Basicamente, nos séculos atual e anterior, as posições interpretativas acerca desse sentido, surgidas nos comentários à passagem do sol da *República*, podem ser agrupadas em três macrogrupos:

a) **Interpretação α**: o grupo dos estudiosos que defendem que a causalidade atribuída por Sócrates ao Bem nas últimas linhas do símile do Sol não possui um sentido existencial; isto é, *eînai* e/ou *ousía* na passagem não significam "existência" das outras Ideias;

b) **Interpretação β**: o grupo dos que defendem que o sentido da causalidade é o que a tradição atribuiu-lhe: *eînai* e *ousía* na passagem tem como sentido, ou como um dos seus sentidos, "existência"; e

c) **Interpretação γ**: o grupo daqueles estudiosos que comentam a imagem do Sol mas não assumem posição definida sobre o sentido da causalidade atribuída ao Bem no fim do símile.

A partir das peculiaridades nas propostas de seus defensores, a posição "α" pode ser ainda subdividida em três subgrupos, a saber: "Interpretação α1", "Interpretação α2" e "Interpretação α3" – os quais serão explicados na sequência. Considerando assim todos os estudiosos dos séculos XX e XXI de cuja obra eu tenho conhecimento, teremos um total de cinco posições principais identificáveis sobre o problema do sentido da causalidade afirmada na Consequência B. Passemos agora a explanações acerca delas, bem como à nomeação de seus adeptos.

Interpretação α1

Segundo esta interpretação, os elementos causados pela Forma do Bem na passagem, o *eînai* e a *ousía*, dizem respeito ao "ser verdadeiro" das Formas, isto é, o "ser Forma enquanto Forma", o "modo de ser" próprio das Formas. Assim, em última instância, o personagem Sócrates não estaria se referindo ao sentido forte de "existência" para essa causalidade do Bem, mas a um sentido específico e mais "fraco": o sentido das *características que as Formas possuem e que as diferenciam das instâncias sensíveis*. Nesse viés de leitura, a causalidade do Bem diria respeito às propriedades exclusivas das Formas quando comparadas às instâncias sensíveis, tais como inteligibilidade[21], eternidade, imutabilidade, etc. (VLASTOS, 1973 (1966); KEYT, 1971; SANTAS, 1999 (1980)). Embora contando adeptos desde a Antiguidade[22], no século XX esta interpretação tem como um dos seus defensores ilustres Willian

[21] Estou trabalhando, portanto, com estas propriedades nos termos da própria *República*, e sem entrar no mérito da discussão, que tem algum fôlego na literatura secundária, a respeito de se algumas dessas qualidades poderiam ser atribuídas ou não a outras coisas que não Formas. Cf., p. ex., *Fédon* 79b16 *et seq*. para a possibilidade de discussão sobre a atribuição de "inteligibilidade" à alma; e ARAUJO (2013) para a possibilidade de atribuição de "inteligibilidade" à noção de *dýnamis*.

[22] Baltes afirma que, para todos os (pós-platônicos e pré-plotinianos) autores da Antiguidade aludidos por ele – a saber: a) Plutarco; b) um platonista (não-identificado) aludido por Justino Mártir; c) Celsus; d) Numenius; e) Alcino/Albino; e f) Atticus –, "a Ideia do Bem como a causa do ser é ser *par excellence*" (BALTES, 1997, p. 364).

David Ross, em seu famoso estudo "*Plato's Theory of Ideas*" (1951). Para contornar a tonalidade outrora seguida pela tradição, o caminho argumentativo deste grupo é fino. Vejamo-lo, sucintamente. Em alguns momentos do *corpus platonicum*[23], é possível ver aparecer uma concepção mais geral, não ontológica, entendida muitas vezes pelos estudiosos como "teleológica" (ADAM, 2009, vol. II, p. 53; ROSS, 1953, p. 43-44; SANTAS, 1999, p. 248), do "bem" como "excelência" ou o "melhor" de cada coisa. A partir dessa concepção, o grupo de estudiosos da Interpretação α1 entendeu que as citadas propriedades exclusivas das Formas seriam todas causadas pela Forma do Bem. Entendida como "Forma da excelência em si", o Bem faria dos outros entes inteligíveis "realidades excelentes" ou "perfeitas", quando comparados aos entes sensíveis. Nessa "perfeição", estes estudiosos consideram implicadas as características das Ideias como inteligibilidade e cognoscibilidade, desejabilidade cognitiva e normatividade enquanto paradigmas. A Forma do Bem seria algo como "excelência em si", enquanto que as outras Formas em geral seriam como que exemplares ou instâncias individuais dessa excelência; a relação da Ideia de Bem com as outras Ideias seria, portanto, equivalente à relação de uma Ideia com suas instâncias sensíveis. Comentadores que assumem a Interpretação α1: Ross, 1953 (1951), Santas, 1999 (1980), Vegetti (2003) e Ferrari (2003).

Interpretação α2

Esta interpretação é "irmã" da anterior, também considerando *eînai* e *ousía*, causados pela Ideia de Bem segundo o símile do Sol, não como a "existência", mas como o modo de ser próprio das Formas, o modo de ser delas enquanto essências. Entretanto, segundo esta interpretação, este modo de ser ***não*** se refere às propriedades acima descritas (aquelas propriedades que diferenciam as Ideias dos entes sensíveis), nem mesmo a propriedade alguma. Ele se referiria, antes, a um "poder de estar presente", que é próprio das Formas enquanto tais: uma "*condição*" para as Formas serem o que são. Apesar de, no meu conhecimento, a Interpretação α2 não possuir outros adeptos de peso, ela não poderia deixar de ser mencionada, dada a inconteste importância da acadêmica que lhe defende: Dixsaut, 2000 (1991).

[23] PLATÃO, *Górgias* 479b4; 504c9; 506d5; *República* 335b8-11; 353b2-12; 403d2-3; 518d9-10; 601d4-6; *Filebo* 20d1-10; 54b1-d3.

Interpretação α3:

Segundo esta posição, *eînai* e *ousía* no fim do símile do Sol significam o valor e a essência moral das Formas. Isto é, a Forma do Bem é a fonte e critério do ***valor moral*** de todas as coisas, inclusive das Formas. O Bem então estaria numa relação não de causalidade ontológica com as outras Formas, como viu a tradição, mas de Principio Axiológico. Comentadores: Shorey (1980, (1895)), Fronterotta (2001), e, talvez, Ferguson (1921) – o qual, ainda que de uma maneira não muito clara e desenvolvida, afirma que o símile do Sol trata de "valores", não de "causação metafísica" (1921, p. 132-133). Por seu turno, Shorey (1980, (1895)) mostra com esmero como a Ideia de Bem enquanto fundamento axiológico responderia, na *República*, simultaneamente a questões ético-morais deixadas sem respostas em vários diálogos anteriores.

Interpretação γ:

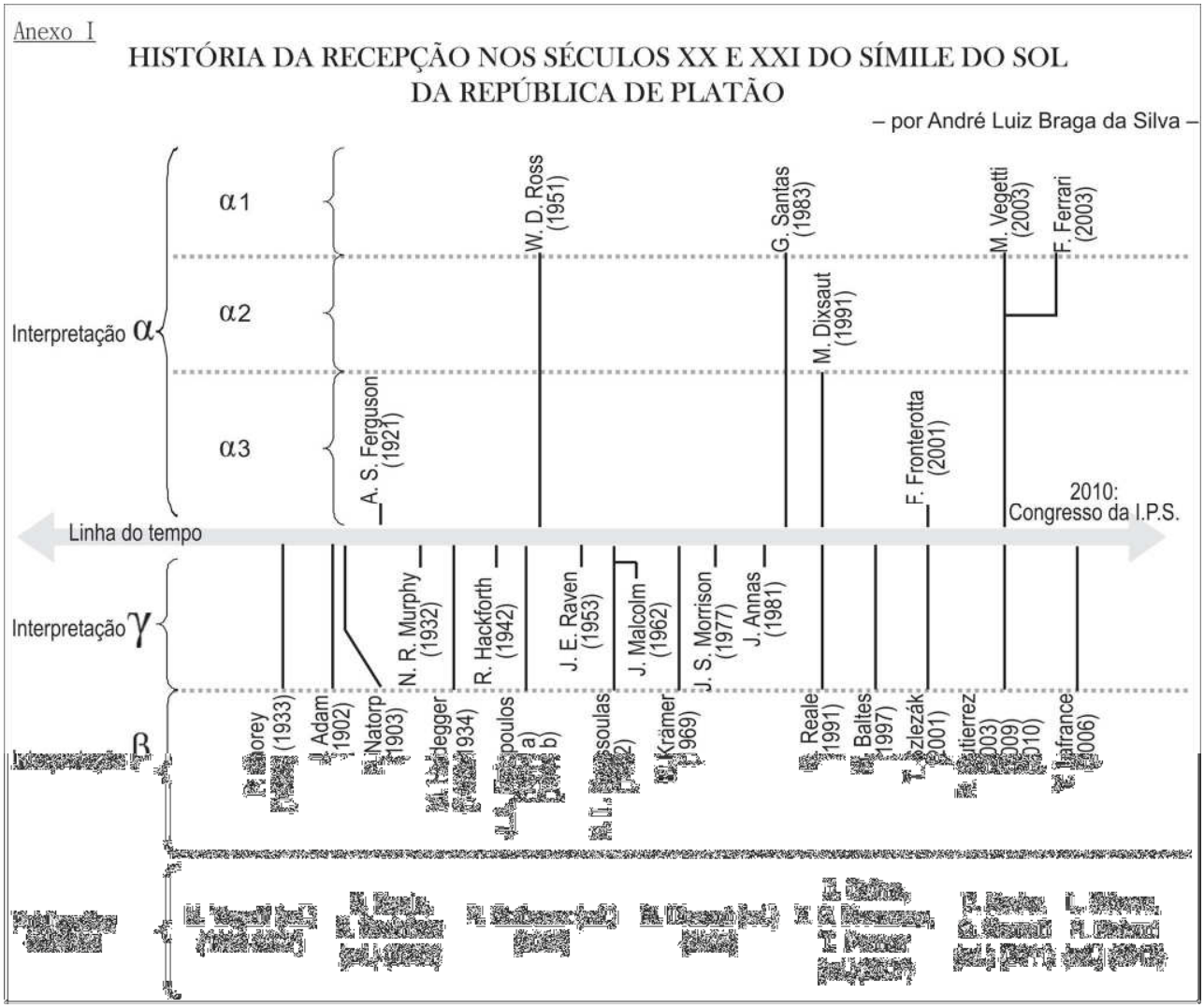
A lista de comentadores que, prudentemente, não apresentam uma posição bem definida sobre a difícil questão é igualmente bem representada. Raven (1953) inicialmente sequer considera a relação de causalidade entre o Bem e as outras Ideias, traçada no símile, como integrante do que é crucial na passagem; apenas ao fim de seu comentário ele dá alguma atenção ao caso, sem contudo apresentar uma posição. Hackforth (1942), Malcolm (1962) e Morrison (1977) também não assumem posições definidas sobre este ponto.

Interpretação β:

A despeito de algumas variações, esse grupo segue *lato sensu* o entendimento geral de que *eînai* e/ou *ousía* teriam no símile sim o sentido de "existência", o Bem sendo portanto causa disso para as Formas em geral. Isto posto, algumas variantes exegéticas podem ser notadas dentro do grupo β. Para alguns de seus membros, a Ideia do Bem, "doando" existência aos entes inteligíveis, equivaler-se-ia à Ideia de Ser (Baltes, 1999 (1997)). Já para outros, uma vez que o Ser de cada Forma, a sua essência principal enquanto Forma, implica em ela ser sempre una, a Forma do Bem equivaler-

se-ia ao princípio ou Forma do Um: Krämer, 2012 (1969); Reale, 2004 (1991); Szlezák, 2003 (2001); Gutierrez, 2003, 2009 e 2010. Boussoulas (1962), por sua vez, assume simultaneamente estas duas equivalências. Os demais, embora mais contidos no que tange a estas “equipolências” dentro dessa “metafísica”, não deixam de ver também na afirmação de Sócrates no símile do Sol um sentido de causalidade existencial do Bem em relação às outras Ideias: Adam, 2009 (1902); Murphy, 1932; Heidegger, 2007 (1933/1934); Notopoulos, 1944.

Colocando, então, em ordem cronológica esses cinco principais grupos de interpretação desse problema, teríamos a seguinte Linha do Tempo da recepção desse texto:



<u>ERRATA DO QUADRO</u>: desconsiderar a referência no quadro acima a J. Annas (1981),

P. Natorp (1903) e Y. Lafrance (2006).

4.3.2. O sentido de "*tò eînai*" e "*he ousía*" para o Sócrates platônico antes do símile do Sol: o fim do Livro V

Expostas estas posições exegéticas, partamos para a busca de um entendimento do sentido de "*tò eînai*" e "*he ousía*" no símile do Sol. Como eu disse, uma vez que tais sentidos não são explicados na própria passagem do símile, e que estes termos já haviam aparecido no texto do diálogo, a pergunta primeira que parece ter que ser respondida é acerca de qual sentido eles possuíam *antes da narrativa do símile*. Com isso somos levados ao início daquela primeira discussão de cunho mais notoriamente ontológico do diálogo[24], sobre a qual já expus algumas coisas nas sessões acima: a discussão que ocorre no fim do Livro V (475e-480a). Eu selecionei as passagens desse trecho que pareceram mais importantes à minha argumentação, e vou apresentá-las a seguir, com uma indicação sequencial, assim: "Rep. V (1)", "Rep. V (2)",... "Rep. V (13)". Em seguida, vou comentá-las. Entretanto, antes de entrar nestas passagens, parece útil fazer algumas observações preliminares à minha análise.

4.3.2.1 Preâmbulo sobre minha abordagem dos problemas do fim do Livro V

A primeira observação será de ordem, por assim dizer, "metodológica", em relação à minha própria abordagem desse texto. Nos estudos acadêmicos dos séculos XX e XXI, estas cinco páginas de texto da *República* receberam as mais plurais e variadas abordagens, o que de certo modo atesta a riqueza de problemas que podem ser extraídos desse curto trecho de encerramento do Livro V. Entretanto, estando meu interesse nesse texto direcionado à presença daqueles dois termos que reaparecerão na Consequência B no símile do Sol, restringirei minhas reflexões ao supra definido interesse. Isso significará que, mesmo eu reconhecendo de algumas passagens do final do Livro V a sua fundamental importância para o diálogo como um todo, ou a sua possível contribuição para pensar questões dos Livros VI e VII, em tais passagens e seus problemas será ou impossível entrar, ou impossível me aprofundar. Dentre alguns desses problemas eu poderia citar: "quem seria visado pelo personagem Sócrates com a

[24] Cf. ADAM, 2009, vol. I, p. 335.

alcunha “amantes de visões” e “amantes de audições?”; “o quão pessoalmente comprometido o personagem Sócrates está com a diferenciação entre *epistéme* e *dóxa* que ele expõe expressamente para convencer estes tipos de homens?”; “qual a validade, e qual a importância para a interpretação de outros trechos da obra, das considerações feitas aí sobre a noção de *dýnamis*?”. Estas questões foram abordadas com primazia em vários estudos que em seu encalço prosseguiram (a título de exemplo: ADAM, 2009, vol. I; DIXSAUT, 2000; GONZALEZ, 1996; FERRARI, 2010; ARAUJO, 2013 e 2014); todavia, da minha parte, para fins de manutenção de meu rumo argumentativo, elas não poderão ser aqui merecidamente tratadas.

4.3.2.2. Preâmbulo sobre a questão “dialógica” ou “dialética” na discussão do fim do Livro V

A segunda observação que preciso fazer é de ordem “dialógica”, ou melhor dizendo, diz respeito à relação *dialógica* entre os personagens do drama. Tal relação sofre uma assumida mudança neste momento da discussão, não ao ponto de uma autêntica “ventrilóaquia” (como Sócrates faz do sofista Protágoras no *Teeteto*), mas no nível de um “*responder em nome de*” outra pessoa (cf. 476e7-8). Vejamos. Sócrates e Glauco traçam uma divisão de dois tipos de homens, os que têm gosto pelo “aprender” e pelos “estudos”, e os que não o têm (475b-c). No primeiro grupo, a dupla identifica dois subtipos: o grupo formado pelos “amantes de visões/espetáculos” e “amantes de audições” (*philotheámones*, 475d2; *philékkoi*, d3)[25], ditos “semelhantes” aos filósofos (*homoíous*, e2), e o grupo formado pelos filósofos “verdadeiros” (*aléthinoús*, e3), belamente alcunhados de “amantes do espetáculos da verdade” (e4). Como explicam, entre outros, Ferrari (2010, p. 33 *et seq*.) e Fine (2004 (1978), p. 67-68; etc), o que se segue então em *Rep*. 476-480 são dois argumentos ou discussões, um direcionado ao interlocutor efetivamente presente no diálogo, Glauco “ele mesmo”, e outro direcionado a um interlocutor fictício introduzido nesse momento, um representante do grupo dos

[25] O texto em *República* 475d2-8 dá a entender que haveria uma possível distinção interna ao grupo entre estes dois tipos de homens, “amantes de visões” e “amantes de audições”, não apenas em relação aos “objetos” dos amores deles, mas também talvez em relação ao “nível” intelectual de cada um (especialmente devido ao superlativo *atopótatoi*, d3). Contudo, tendo em vista que uma tal distinção não parece ser relevante para minha argumentação, para fins de simplificação vou tratá-los sem distinção, como fazendo parte de um único grupo contraposto ao dos filósofos, chamando-os genericamente de “amantes de visões” .

“amantes de visões”, externo ao “círculo socrático-P” e em nome do qual Glauco irá responder. Utilizo a expressão “círculo socrático-P” para me referir ao grupo de pessoas que supostamente tinha por hábito conviver, e debater filosoficamente em clima de amizade, com o personagem Sócrates *platônico* – não havendo portanto nenhum interesse com essa expressão de fazer referência à figura do Sócrates *histórico*. Quanto aos personagens integrantes deste “círculo”, às vezes é possível notar, como já vimos nas sessões acima, que alguns deles compartilham com nosso Sócrates alguma concepção filosófica, como o Argumento das Formas – o que é visível p. ex. em 475e-476d. Quanto a Glauco, para diferenciar os momentos em que ele fala em nome próprio daqueles em que ele fala mimetizando o “interlocutor fictício”, chamá-lo-ei no primeiro caso de *Glauco ele mesmo*, no segundo de “*Glauco-A.V.*”. Quanto aos mencionados dois argumentos para dois tipos de homens, Ferrari (2010, p. 33-34) identifica onde começa e termina cada um: o primeiro, abrangeria o trecho 476a1-d5, e o segundo, o intervalo 476e9-480a13. Acredito que essas demarcações também mereçam comentário. Sobre o primeiro argumento, concordo que ele comece logo após a demarcação de que Glauco está aí falando em nome próprio (475e6-7), ou seja, em 475e9 na edição do diálogo de Burnet (1902), que equivale a 476a1 na edição de que Ferrari se vale (SLINGS, 2003). Também concordo que o argumento termina com a pergunta retórica de Sócrates, ao que eu acrescentaria a resposta de concordância de Glauco (476d7). Todavia, quanto à demarcação de Ferrari do segundo argumento, eu tenho duas reais discordâncias. A primeira diz respeito ao fato de o comentador aparentemente entender que é sempre Glauco-A.V. quem responde Sócrates de 476e9 até o final do Livro, 480a13, ao passo que aos meus olhos há sinais textuais que indicam não ser este o caso. Para mim um momento nesse trecho em que não parece ser Glauco-A.V. quem fala é a forte pergunta retórica de Glauco “Ora, pois como alguém que tem compreensão consideraria [ser] a mesma coisa que o que é falível [sc. a *dóxa*] o que é infalível [sc. a *epistéme*]?” (477e6-7). Não o afirmo peremptoriamente, mas, a meu ver, tanto o fortíssimo critério diferencial da “infalibilidade”, quanto o próprio modo de se expressar (“*tis noûn échon*”), são elementos muito mais consonantes com as reflexões de alguém do “círculo socrático-P” do que com pensamentos de supostos “amantes de visões”, cuja noção de realidade estaria restrita aos entes e espetáculos sensíveis. E a colocação um pouco depois de Sócrates, quase sob a forma de uma “intimação”[26], pode servir de forte indício

[26] Para Adam (2009, vol. I, p. 341), as palavras soam “certamente como um desafio pessoal”.

de que em algum momento anterior Glauco estivera mesmo a falar em nome próprio: em vez de dizer "Diga-me tu", como se ainda estivesse falando com Glauco-A.V., Sócrates diz: "A partir destas coisas estabelecidas, que me diga e responda o honrado [homem], aquele que […] (478e6-479a5 = trecho "*Rep*. V (9)", abaixo). É como se, neste momento, Sócrates estivesse chamando "de volta" Glauco-A.V. à discussão – o artigo (*ho*, 479a1) e os pronomes (*hòs*, a1; *ekeînos*, a3) demarcando que o referente não é o próprio interlocutor nesse momento.

Outro momento em que me parece que Glauco "ele próprio" reaparece nesse percurso é, logo após as respostas de Glauco-A.V. a esta "intimação" de Sócrates (479b1-8), a passagem em que ocorre a alusão ao "enigma das crianças". Conforme mostrarei à frente, esta passagem (479b11-c5 = "*Rep*. V (11)" abaixo) poderia ser interpretada como apontando para uma sagacidade em perceber, e possivelmente explorar, nuances no sentido no verbo "ser"; e uma tal sagacidade também seria mais condizente com alguém do "círculo socrático-P" – e inclusive mais condizente com a própria figura de Glauco no diálogo –, do que com alguém amante apenas de festivais, teatro e coisas sensíveis similares (475d2-e1; 476b4-6). Apesar do seu reconhecido gosto por aprender (475c6-8; d2-3), os "amantes de visões" possivelmente não estavam plenamente intelectualmente "equipados" para tal "percepção" e para tais reflexões. Digo "possivelmente" porque uma asserção dessa ordem só pode ser conjectural, salvo se fossem identificadas as pessoas visadas por estas denominações. De todo modo, como indícios textuais para defender esta minha conjectura, i.e., esse "retorno", por assim dizer, de Glauco "ele mesmo" ao debate, podem ser citadas as referências seguintes aos "amantes de visões": após o trecho do "enigma das crianças", tais homens, convenientemente equiparados à massa da população não-filosófica, serão sempre referidos ou em terceira pessoa, ou de outro modo a não mais os identificar (sequer mimeticamente) com Glauco: *tà tôn pollôn pollà nomina kaloû te péri kaì tôn állon* (479d3-4); *toùs pollà kalà theoménous* (e1); *ekeínous* (480a1); *toútos* (a3); *autoùs* (a6); *chalepanoûsin* (a7). Por fim, o próprio Glauco deixará o mais claro possível que ele não estava mais falando em nome desses "amantes de visões", ao responder no mesmo trecho: "Não, se acaso *eles* forem convencidos *por mim*" (480a9-10 – grifos meus). Resumindo minha posição sobre esta questão "dialógica" no final do Livro V: se estes sinais do texto puderem ser entendidos como evidências de que Glauco não estava falando em nome dos "amantes de visões" nesses momentos, então:

a) seríamos obrigados a admitir que em algum momento anterior (anterior no mínimo a 479d3-4) Glauco "voltou" a responder em nome próprio;

b) dado que a "intimação" de Sócrates no trecho 478e6-479a8 obriga-nos a entender que quem responde as perguntas em 479b1-8 "ainda" é Glauco-A.V., então

c) eu assumo que a marca de maior capacidade intelectual presente na passagem do "enigma das crianças" (479b11-c5) indique que esse é o momento em que Glauco volta a responder em nome próprio, interrompendo sua "performance dramática" ou "mimética".

Mas por que todas estas considerações da minha parte sobre "onde quem fala em nome de quem", e "para quem se fala em que passagem do texto"? Não, não era o caso de uma vontade gratuita de disputa sobre o rigor nas demarcações dos dois argumentos feitas por Ferrari. Longe disso. Meu objetivo na verdade com estas observações era possuir ferramentas textuais para, agora, pensar, ou "calibrar", o critério que comentadores como Julias Annas (1981, p. 195 *et seq*), Gail Fine (2004 (1978), p. 67 *et seq*.), e outros[27] consideram fundamental para análise do tal "segundo argumento" de Sócrates neste final do Livro V: o critério chamado (no mínimo desde Fine) de condição de "Não-Controversialidade" (FINE, (2004 (1978), p. 67) ou "Exigência Dialética" (*dialectical requiriment*, FINE, 2004 (1990), p. 87). Este termo representaria a necessidade de o exegeta do final do Livro V condicionar sua interpretação das premissas do "segundo argumento" àquilo que seria de "partida" aceitável por aqueles aos quais eles, os argumentos, foram textualmente endereçados: os amantes de visões e os de audições. Ou seja, seja quem eles forem, a partir da caracterização que é feita no diálogo dos amantes de visões, os argumentos devem operar com premissas que supostamente estes homens aceitariam. Pessoalmente, eu aceito a "exigência dialética" como um princípio de leitura fundamental para a interpretação do trecho e do diálogo todo, posto que o considero na verdade um desdobramento específico de um mais geral *princípio de homología* nos diálogos, que eu apontei no início do Capítulo 4. A única condição que eu imprimo à aplicação deste princípio da "exigência dialética" ao dito "segundo argumento" do fim do Livro V é o que mostrei nas linhas acima: que haja pelo menos dois momentos da discussão, tradicionalmente considerados como fazendo parte

[27] GOSLING, 1968, *apud* FINE, 2004 (1978), p. 68, n. 6; MURPHY, 1951, *apud* FINE, 2004 (1978), p. 68, n. 6; STOKES, 1992, *apud* GONZALEZ, 1996, p. 249, n. 6.

deste “segundo argumento”, em que me parece que haja elementos textuais para se considerar que ali Glauco não fala em nome dos “amantes de visões”, mas em nome próprio. Isto é importante porque muitos estudiosos consideram, valendo-se da suposição de que todas as falas neste trecho são próprias de Glauco-A.V., que todas as colocações feitas pelo personagem aí sejam ou de validade recusável, ou no mínimo de diminuída importância filosófica para o todo do diálogo, ou ainda que as premissas de Sócrates não seriam aceitas por seu interlocutor. Minha ressalva é no sentido de recusar estas direções interpretativas pelo menos nos trechos que eu mencionei, uma vez que elas seriam supostamente justificadas dialogicamente pela “exigência dialética”.

4.3.2.3. Preâmbulo sobre a querela em torno ao sentido do verbo “ser”

A terceira observação prévia, ou conjunto de observações, é de ordem “material” ou “conteudística”, tratando-se de algumas considerações sobre conhecidas e discutidas questões, por assim dizer, “onto-linguísticas”, que envolvem esta parte da *República*. Boa parte destas considerações foram desenvolvidas por dois grandes estudiosos os quais deram “fôlego” e material, por vias diferentes, a largos e profundos debates sobre o verbo e o conceito de “ser” grego: Charles Kahn e Gregory Vlastos. Embora tais debates aparentemente sejam mais interessantes para nós, modernos, do que jamais foram para os próprios antigos, parece impossível realizar nos tempos de hoje um estudo sobre ontologia na *República* sem entrar, ainda que contidamente, em tais discussões. Começarei por algumas marcações primeiras feitas por Vlastos acerca desse verbo na língua de Platão, falada e escrita. Segundo o comentador (VLASTOS, 1973 (1965), p. 58), *está, ón, ousía e ontôs* formam um quarteto “consanguíneo”, todos expressamente marcados pela mesma raiz. Nesse sentido, via de regra, eles são, do verbo “ser”:

i) *está, ón, eînai, eimí*: exemplos de formas verbais;
ii) *ousía*: exemplo de forma nominal; e
iii) *ontôs*: a forma adverbial.

Segundo o comentador, se fôssemos traduzir estes últimos dois termos num inexistente idioma contemporâneo, teríamos – já vertendo para português o vocabulário

de Vlastos – “serdade” (substantivo) para *ousía*, e “sermente” (advérbio) para *ontôs*. Contudo, para traduzi-los num idioma existente, somos obrigados a 'quebrar' o quarteto, e utilizar termos que têm radicais diferentes do verbo “ser”: “realidade”, “essência” ou “existência”, para *ousía*, e “realmente”, para *ontôs*. Em outra observação linguística, o comentador parece também ser feliz: seja quais forem as opções de tradução que escolhermos para as formas verbais, para a nominal, para a adverbial, do verbo “ser” em grego, é fundamental nunca perder de vista que todos estes termos – *eînai, eimí, ón, ousía, ontôs*, etc.- se referem a uma única e mesma noção: o “fato de ser”.

E o que poderia significar o termo “ser” em expressões como esta, “o fato de ser”? Muitas pesquisas em filosofia e filologia foram desenvolvidas no sentido de tentar responder perguntas desta ordem, e sem dúvida um trabalho que goza de extraordinária notoriedade em nossos tempos é aquele de Charles Kahn. Com a publicação de uma série de artigos famosos (KAHN, 1966; 1976; 1981; 1988; etc[28]), o autor propõe várias “teorias” e hipóteses sobre o verbo “ser” grego, “teorias” e hipóteses estas cujas dimensões e extensões impedem-me de aqui abordá-las. Nesse sentido, privilegiando a decisão de não desviar demais do meu percurso argumentativo, das conhecidas posições de Kahn, tratarei apenas daquelas que me parecem ter um impacto maior ou mais direto sobre minha interpretação da *República*. Kahn identifica nestes artigos pelo menos 7 (sete) sentidos principais para o verbo “ser”[29], dos quais basicamente 3 (três) receberão realmente sua análise[30], pela maior importância dos mesmos para os estudos de filosofia:

---

[28] A paginação e citação por mim destes artigos dirão respeito às traduções para português dos mesmos, publicadas na coletânea KAHN (1997).

[29] Kahn chama atenção (1997 (1966), p. 3-5) para a necessidade de não confundir uma distinção sintática nos usos do verbo com uma distinção semântica. A distinção sintática diz respeito aos tipos de construção em que o verbo “ser” ocorre: a) *construção absoluta*, i.e., sem complementos; e ii) *construção predicativa*, i.e., com uso de complementos. Já a distinção semântica diz respeito aos sentidos que o verbo possui dentro de cada oração em que ele aparece. O estudioso afirma que os dois tipos de distinções não podem ser confundidos ou equiparados já que não há uma perfeita correspondência entre seus respectivos casos (1997 (1966), p. 4-5). Para os sentidos que Kahn identifica na distinção semântica, vide nota seguinte.

[30] Além dos três sentidos mais trabalhados pelo estudioso (*copulativo* ou *predicativo*, *existencial*, *veritativo*), os outros quatro sentidos que Kahn identifica para o verbo “ser” seriam: d) *sentido de identidade*, que ele diz que é um sentido moderno para o verbo (1997 (1966), p. 27-28); e) *sentido de quididade*, que ele afirma ser como que o correspondente antigo do *é de identidade*, porém com uma carga “ontológica” e “essencialista” maior, e que seria encontrado sobretudo na fórmula platônica para as Formas “*ho esti*” (KAHN, 1997 (1966), p. 27-28; em KAHN, 1997 (1981), p. 114, ele chamará o “*esti*” nesse sentido de “um *é* de equivalência 'definicional'”; f) *sentido locativo*, o qual, separando-o do *predicativo*, Kahn diz ser mais próximo do *sentido existencial* (1997 (1966), p. 17-21); e g) *sentido possessivo*, identificável por exemplo no francês “*c'est à moi*” ou no grego “*esti moi*” (KAHN, 1997 (1973), p. 38).

a) *sentido copulativo ou predicativo*, com o qual o verbo realiza a afirmação de predicação do sujeito, pela fórmula típica "*S é P*" (KAHN, 1997 (1966), p. 4-5; 1997 (1973), p. 34);

b) *sentido existencial*, com o qual o verbo afirma a existência do sujeito, como em "penso, logo *sou*" (KAHN, 1997 (1966), p. 4-5);

c) sentido *veritativo*, com o qual a verdade de um fato ou proposição é asserida, como p. ex. em "as coisas *são* assim" ou "dize-o como isso *é*" (KAHN, 1997 (1966), p. 27-28; 1997 (1973), p. 38).

Uma das mais "fortes" e "ousadas" teorias de Kahn com relação a estes sentidos é: embora os gregos antigos considerassem como naturalmente possível para seu verbo *eimí* um sentido simples e geral, sem pretensões filosóficas, de *existência* (p. ex., em *Ilíada*, VI, v. 152; XI, v. 722-723[31]), eles *não* possuíam a nossa concepção moderna de "existência", como uma noção completamente separável e distinta das determinações e predicações – i.e. da "essência" – de um sujeito (KAHN, 1997 (1966), p. 4-5; 6-7; 11; 26; 31; 1997 (1973), p. 45). Nesse específico sentido moderno, o estudioso afirma que não identifica nenhuma ocorrência no uso não-filosófico do verbo na Antiguidade (KAHN, 1997 (1973), p. 55; 1997 (1976), p. 103); e para ele esse fenômeno de uma certa "inseparabilidade" entre as funções predicativas e existenciais do verbo ocorreu entre os gregos devido ao fato preciso de eles utilizarem um mesmo verbo para as duas funções (KAHN, 1997 (1973), p. 55). Nesse sentido, as próprias maneiras de exprimir em grego estas várias noções às vezes são intercambiáveis, como é verificável, p. ex., na predileção do Sócrates platônico em dizer a existência de algo não pela *construção absoluta* "X é" (= "X existe"), mas sim pela *predicativa* "X é alguma coisa" (*ti*) (KAHN, 1997 (1976), p. 102-103).

Alguns outros pontos que o estudioso sustenta são sobre o *sentido veritativo*.

---

[31]Kahn é convincente em mostrar que, nestes exemplos, o uso existencial do verbo ocorre para introduzir um sujeito para subsequente caracterização: "Existe/há uma cidade Éfiro no meio de Argos, de cavalos nutriz [...]" (ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο […], HOMERO, *Ilíada*, VI, v. 152); "Existe/há um rio Minieio [...]" (ἔστι δέ τις ποταμὸς Μινυήϊος […], HOMERO, *Ilíada*, XI, v. 722). Sobre o exemplo da *Apologia* que Kahn também fornece, considero passível de dúvida se nele poderia mesmo ser considerado presente um uso existencial como os outros dois (i.e., um uso não apenas "latente"), posto que parece soar mais natural alguém ser acusado de "ser" (sentido predicativo) um homem sábio e investigador das coisas do céu, etc, do que ser acusado de "existir" [como] homem sábio e investigador, etc. A tradução com o uso existencial alegado por Kahn ficaria: "Aqueles […] que me acusam de algo menos verdadeiro ainda, de que existe/há um Sócrates, homem sábio e pensador das coisas do céu [...]" (οἳ […] κατηγόρουν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνήρ, τά τε μετέωρα φροντιστὴς […], PLATÃO, *Apologia*, 18b4-7).

Este sentido do verbo é entendido por Kahn como uma espécie de "asserção factual", notória tanto em típicas concordâncias dialogais ("é verdade", *esti tauta*) quanto no uso adverbial do verbo ("verdadeiramente", *ónt<u>os</u>*). Para ele, este é o sentido mais básico e proeminente do verbo em construções absolutas nos discursos filosóficos gregos antigos (KAHN, 1997 (1966), p. 9-11). Além disso, o pesquisador afirma que há uma ambiguidade interna essencial no uso veritativo do verbo: pode se referir tanto à "verdade" de um *enunciado* quanto de um *fato*. Assim, a construção "*légein tà ónta*" pode significar tanto "dizer a verdade" quanto "contar os fatos". Para Kahn, o motivo disso é que existe, na própria língua grega, uma mútua implicância natural entre *realidade* e *linguagem*, ou entre *fatos* e *verdade* (KAHN, 1997 (1966), p. 12-13). Aos seus olhos, este aspecto natural da língua é uma das principais razões para filósofos como Platão entenderem por "*o ser*" ou "*o real*" aquilo que pode ser *verdadeiramente conhecido* e *verdadeiramente dito*, i.e., aquilo que é simultaneamente *objeto de conhecimento* e *objeto de discurso verdadeiro* (KAHN, 1997 (1966), p. 25-27; 1997 (1973), p. 39). A "questão do ser", assim, assume os moldes de uma pergunta sobre *como a realidade deve ser* para que seja possível conhecimento e discurso verdadeiro sobre ela (KAHN, 1997 (1976), p. 102). E é também esta íntima conexão entre verdade e realidade que faz Kahn supor que seja possível entender os sentidos *veritativo* e *existencial* do verbo como de certo modo "derivados" do *predicativo*, o qual seria aos seus olhos o mais basal no uso primevo da língua. O estudioso afirma que em todo e qualquer uso predicativo do verbo "ser" há uma *pretensão de verdade declarativa* no mínimo implícita ou latente, e que o uso expressamente veritativo do verbo é, na verdade, como que uma explicitação dessa pretensão implícita em todo uso predicativo (KAHN, 1997 (1966), p. 13-14; 1997 (1973), p. 48-51). E isso, para ele, de certo modo também possibilitaria pensar o sentido *existencial* como possivelmente latente em todo uso predicativo do verbo, posto que a *existência* do sujeito de uma predicação seria uma *condição de verdade* para que uma frase copulativa fosse verdadeira (KAHN, 1997 (1973), p. 51-52). Outra interessante tese de Kahn sobre os supra mencionados sentidos do verbo é o que ele chama de "*sobredeterminação*" de sentidos (1997 (1981), p. 108-114). Diz-se que um tal uso do verbo é "sobredeterminado" quando, neste uso, o contexto maior do texto ou passagem em que ele aparece possibilita – ou mesmo, para uma melhor compreensão, exige – que seja reconhecido que o verbo esteja "exercendo" simultaneamente mais de uma função ou sentido (cf. KAHN, 1997 (1981), p. 112-113,

onde ele convincentemente advoga a presença de *sobredeterminação* em *Banquete* 210e-211b).

Para meus objetivos neste trabalho, esta é então a gama "kahniana" de sentidos principais, e de principais inter-relações entre sentidos, para o verbo "ser". Desse arcabouço filológico valer-me-ei para interpretar as ocorrências mais emblemáticas do verbo *eimí* em *República* V, tentando evidenciar, a cada vez, qual sentido eu vejo nos principais usos do verbo para a argumentação no diálogo e para a utilização dos termos cognatos na passagem do símile do Sol. Cumpre advertir que minha utilização desse material teórico mais geral não significará, como procurarei sempre fazer ser visível, que aceito todas as interpretações *específicas* de *eimí* em *República* V-VI que alhures o próprio Kahn ofereceu (KAHN, 1997 (1981)).

Passemos agora à sequência das ocorrências mais notáveis de *eimí* para a argumentação, e mais especificamente de "*eînai*" e "*ousía*", nas passagens finais do Livro V. Nelas procurarei enxergar as pistas, deixadas pelo autor do diálogo, que podem ser notadas seja para interpretar o sentido dos termos em cada momento, seja para aferir o quão cientes desses sentidos podemos dizer que os personagens estão.

4.3.2.4. As passagens do fim do Livro V

***Rep*. V (1):**

> ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὶ ἢ οὐδέν; […]
> […] γιγνώσκει τί.
> πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν;
> ὄν: πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη;
>
> [SOC.] Aquele que conhece, conhece alguma coisa ou nada? […]
> [GLA.] […] Conhece alguma coisa.
> [SOC.] E qual dos dois: algo que é ou que não é?
> [GLA.] Que é; pois como se conheceria alguma coisa que não é?
> (PLATÃO. *República* 476e7-477a1)

***Rep*. V (2):**

> ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον; ἱκανώτατα.

[SOC.] Ainda que observemos a partir de vários pontos de vista, temos então suficientemente isto: por um lado, que o que é de modo perfeito [é] cognoscível de um modo perfeito, e, por outro, que o que não é de modo algum [é] completamente incognoscível.
[GLA.] Suficientíssimo.
(PLATÃO. *República* 477a2-5);

***Rep*. V (3):**

εἶεν: εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος;
μεταξύ.

[SOC.] Pois bem. [condição:] Se alguma coisa for tal como ser e não ser, [pergunta:] por acaso isso não ficaria entre o que é de modo puro e o que não é de modo algum?
[GLA.] [Ficaria] entre.
(PLATÃO. *República* 477a6-8);

***Rep*. V (4):**

οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ᾽ ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον;
πάνυ μὲν οὖν.
ἆρ᾽ οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι;
πῶς γὰρ οὔ;
πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν;
ἄλλην.
ἐπ᾽ ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ᾽ ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς.
οὕτω.
οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; — μᾶλλον δὲ ὧδέ μοι δοκεῖ πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι διελέσθαι.
Πῶς;
φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος. […] δυνάμεως δ᾽ εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ᾽ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτῃ ἑκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην.

[SOC.] Mas, se o conhecimento dizia respeito ao que é, e a ignorância necessariamente ao que não é, não seria devido investigar alguma coisa que, dizendo respeito ao que [está] no meio, [esteja] entre conhecimento e ignorância – se alguma coisa ocorre de ser assim –?
[GLA.] Com certeza.
[SOC.] Mas então não diremos a opinião ser alguma coisa?

[GLA.] Pois como não?
[SOC.] E qual dos dois: uma potência outra que o conhecimento ou a mesma?
[GLA.] Outra.
[SOC.] Mas então a opinião estabelece-se como dizendo respeito a uma coisa, e o conhecimento a outra, segundo a potência própria de cada um.
[GLA.] Desse jeito.
[SOC.] Mas então o conhecimento diz respeito naturalmente ao que é, a conhecer como o que é é? Tenho uma forte impressão de que antes é preciso distinguir o seguinte.
[GLA.] O que?
[SOC.] Diremos que potências são algum gênero dos seres, pelas quais nós somos capazes das coisas de que somos capazes, e também todo o resto [dos seres] que porventura tenham alguma capacidade. Por exemplo digo a visão e a audição serem potências se por acaso tu entendes o tipo de coisa que desejo falar. […] Eu observo apenas isto de uma potência, com relação ao quê ela é e o quê ela produz. E com relação a isso eu chamo cada uma delas "potência"; e o que é orientado para a mesma coisa, e que produz a mesma coisa, eu chamo a mesma [potência], e se [voltado] para coisa diferente, e produzindo coisa diferente, [chamo potência] diferente.
(PLATÃO, *República*, 477a9-d5)

***Rep*. V (5):**

ἐπιστήμη μέν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὂν γνῶναι ὡς ἔχει;
ναί.
δόξα δέ, φαμέν, δοξάζειν;
ναί.
ἦ ταὐτὸν ὅπερ ἐπιστήμη γιγνώσκει; καὶ ἔσται γνωστόν τε καὶ δοξαστὸν τὸ αὐτό; ἢ ἀδύνατον;
ἀδύνατον, […] ἐκ τῶν ὡμολογημένων: εἴπερ ἐπ᾽ ἄλλῳ ἄλλη δύναμις πέφυκεν, δυνάμεις δὲ ἀμφότεραί ἐστον, δόξα τε καὶ ἐπιστήμη, ἄλλη δὲ ἑκατέρα, ὥς φαμεν, ἐκ τούτων δὴ οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταὐτὸν εἶναι.

[SOC.] Então, penso eu, conhecimento está direcionado para o que é, para conhecer como é o que é?
[GLA.] Sim.
[SOC.] E a opinião, por seu turno, diremos opinar?
[GLA.] Sim.
[SOC.] [Mas opinar] a mesma coisa que aquilo que o conhecimento conhece? Então será o cognoscível e o opinável a mesma coisa? Ou [é] impossível?
[GLA.] Impossível […], a partir do que foi concordado: se cada potência diferente naturalmente diz respeito a uma coisa diferente, sendo opinião e conhecimento ambos potências, cada uma diferente [da outra], como dizemos, então a partir disso não é aceitável o cognoscível e o opinável serem o mesmo.
(PLATÃO, *República*, 478a6-b2)

***Rep*. V (6):**

οὐκοῦν εἰ τὸ ὂν γνωστόν, ἄλλο τι ἂν δοξαστὸν ἢ τὸ ὂν εἴη;
ἄλλο.
ἆρ᾽ οὖν τὸ μὴ ὂν δοξάζει; ἢ ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τό γε μὴ ὄν; ἐννόει δέ. οὐχ ὁ δοξάζων ἐπὶ τὶ φέρει τὴν δόξαν; ἢ οἷόν τε αὖ δοξάζειν μέν, δοξάζειν δὲ μηδέν;
ἀδύνατον.
ἀλλ᾽ ἕν γέ τι δοξάζει ὁ δοξάζων;
ναί.
ἀλλὰ μὴν μὴ ὄν γε οὐχ ἕν τι ἀλλὰ μηδὲν ὀρθότατ᾽ ἂν προσαγορεύοιτο;
πάνυ γε.
μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γνῶσιν;
ὀρθῶς […].
οὐκ ἄρα ὂν οὐδὲ μὴ ὂν δοξάζει;
οὐ γάρ.

[SOC.] Portanto, se o que é [é] cognoscível, o opinável seria algo outro que o que é?
[GLA.] [Seria] outra coisa.
[SOC.] Mas se opina o que não é? Ou [é] impossível também opinar o que não é? Pois pense. Aquele que opina, não sustenta uma opinião sobre alguma coisa, ou por acaso [há] o opinar e o opinar nada?
[GLA.] É impossível.
[SOC.] Mas então aquele que opina opina uma coisa?
[GLA.] Sim.
[SOC.] E não se dará a denominação, ao que não é, de “uma coisa”, mas a denominação correta seria “nada”?
[GLA.] Com certeza.
[SOC.] Por necessidade, então, ao que não é atribuímos a ignorância, ao passo que ao que é, o conhecimento?
[GLA.] Correto […].
[SOC.] Logo, nem se opina o que é nem o que não é?
[GLA.] Pois não [se opina].
(PLATÃO. *República* 478b3-c7);

***Rep*. V (7):**

οὔτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γνῶσις δόξα ἂν εἴη;
οὐκ ἔοικεν.
[…]
μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτοιν δόξα.
κομιδῇ μὲν οὖν.
οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανείη οἷον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος […];
ὀρθῶς.

[SOC.] Assim, a opinião não seria nem ignorância nem conhecimento?

[GLA.] Não parece [que seria].
[…]
[SOC.] Então a opinião estaria no meio deles?
[GLA.] Exatamente.
[SOC.] Ora, nós não dissemos antes que, se aparecesse alguma coisa tal que ao mesmo tempo é e não é, isto ficaria entre o que é de modo puro e o que totalmente não é […]?
[GLA.] Correto.
(PLATÃO. *República* 478c8-d10);

***Rep*. V (8):**

ἐκεῖνο δὴ λείποιτ᾽ ἂν ἡμῖν εὑρεῖν, ὡς ἔοικε, τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον, ἵνα, ἐὰν φανῇ, δοξαστὸν αὐτὸ εἶναι ἐν δίκῃ προσαγορεύωμεν, τοῖς μὲν ἄκροις τὰ ἄκρα, τοῖς δὲ μεταξὺ τὰ μεταξὺ ἀποδιδόντες. ἢ οὐχ οὕτως;
οὕτω.

[SOC.] […] Ao que parece, falta-nos descobrir aquilo que participa de ambos, tanto do ser quanto do não ser, e que não seria correto ser denominado como algum desses dois em estado puro, para que, se isto aparecesse, proclamássemos com justiça isso ser o opinável, atribuindo os extremos aos extremos, e o intermediário ao intermediário. Ou não [seria] desse jeito?
[GLA.] Desse jeito.
(PLATÃO. *República* 478e1-6);

***Rep*. V (9):**

τούτων δὴ ὑποκειμένων λεγέτω μοι […] καὶ ἀποκρινέσθω ὁ χρηστὸς ὃς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ μὲν κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν, πολλὰ δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῇ ἀνεχόμενος ἄν τις ἓν τὸ καλὸν φῇ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τἆλλα οὕτω.

[SOC.] A partir dessas coisas estabelecidas, que me diga […] e responda aquele digno [homem], o que não considera [haver] nenhum belo ele mesmo e nem qualquer ideia de coisa bela ela mesma, que se mantenha sempre idêntica a si mesma e do mesmo modo, mas que considera por outro lado [haver] muitas coisas belas, aquele amador de espetáculos que também não toleraria de modo algum se alguém dissesse que é um o belo, e do mesmo modo o justo e todas as outras coisas.
(PLATÃO. *República* 478e6-479a5);

***Rep*. V (10):**

‘τούτων γὰρ δή, ὦ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;’
οὔκ, ἀλλ᾽ ἀνάγκη […] καὶ καλά πως αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς.
τί δὲ τὰ πολλὰ διπλάσια; ἧττόν τι ἡμίσεα ἢ διπλάσια φαίνεται;
οὐδέν.
καὶ μεγάλα δὴ καὶ σμικρὰ καὶ κοῦφα καὶ βαρέα μή τι μᾶλλον ἃ ἂν φήσωμεν, ταῦτα προσρηθήσεται ἢ τἀναντία;
οὔκ, ἀλλ᾽ ἀεί […] ἕκαστον ἀμφοτέρων ἕξεται.
πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι;

[SOC.] “Então, a partir destas coisas, meu excelente [homem], diremos que, das muitas coisas belas, existe algo que não pareça feio? E, das justas, uma que não [pareça] injusta? E, das pias, uma que não [pareça] ímpia?”
[GLA.] Não, mas é necessário […] as mesmas coisas aparecerem, de algum jeito, tanto belas quanto feias, e do mesmo jeito as outras de que perguntas.
[SOC.] E, por outro lado, as muitas coisas duplas? Parecem menos metades do que duplas?
[GLA.] Nunca.
[SOC.] E as coisas grandes e pequenas, leves e pesadas, não [parecem] mais aquilo que diríamos [que são], e serão chamadas por essas [designações] em vez de pelas opostas?
[GLA.] Não, porém sempre […] cada uma delas terá de ambas [as qualidades opostas].
[SOC.] Assim, cada uma destas coisas múltiplas é mais do que não é aquilo que alguém diria que ela é?
(PLATÃO. *República* 479a5-b10)

***Rep*. V (11):**

τοῖς ἐν ταῖς ἑστιάσεσιν […] ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικεν, καὶ τῷ τῶν παίδων αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς βολῆς πέρι τῆς νυκτερίδος, ᾧ καὶ ἐφ᾽ οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίττονται βαλεῖν: καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ᾽ εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον.

[GLA.] Parecem-se com os ditos de duplo sentido [falados] nos banquetes, e com o enigma das crianças, sobre o eunuco, sobre o golpe e o morcego – elas falam enigmaticamente onde e com o que ele o golpeou. Afinal, também estas coisas têm duplo sentido e não é possível um sólido compreender sobre elas, nem como ser nem como não ser, nem como as duas coisas nem como nenhuma [delas].
(PLATÃO. *República* 479b11-c5)

***Rep*. V (12):**

ἔχεις οὖν αὐτοῖς […] ὅτι χρήσῃ, ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι φανήσεται, οὔτε φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι.
ἀληθέστατα, ἔφη.
ηὑρήκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς.
Ηὑρήκαμεν.
προωμολογήσαμεν δέ γε, εἴ τι τοιοῦτον φανείη, δοξαστὸν αὐτὸ ἀλλ᾽ οὐ γνωστὸν δεῖν λέγεσθαι, τῇ μεταξὺ δυνάμει τὸ μεταξὺ πλανητὸν ἁλισκόμενον.
Ὡμολογήκαμεν.
τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μηδ᾽ ἄλλῳ ἐπ᾽ αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἕπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μή, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν.
ἀνάγκη […].

[SOC.] E então o que farás com estas coisas? Ou em que melhor posição as colocará do que entre a realidade e o não ser? Pois não aparecerão mais obscuras do que o que não é, com relação a não serem mais [que ele], nem mais claras do que o que é, com relação a serem mais [do que ele].
[GLA.] A mais pura verdade.
[SOC.] Neste sentido, descobrimos, ao que parece, que as noções múltiplas do povo acerca do belo e das outras coisas rolam de algum jeito entre o que não é e o que é de modo puro.
[GLA.] Descobrimos.
[SOC.] E nós havíamos concordado anteriormente que se alguma coisa aparecesse desse modo, deveria ser chamado de opinável mas não cognoscível.
[GLA.] Concordamos.
[SOC.] Logo, os que contemplam as muitas coisas belas, mas não veem o belo nele mesmo, nem são capazes de seguir outra pessoa que os conduza até isso, e [veem] as muitas coisas justas, mas não o justo nele mesmo, e do mesmo jeito para todas as coisas, diremos que eles opinam sobre tudo, mas que não conhecem nada daquilo sobre o que opinam.
[GLA.] Necessariamente.
(PLATÃO. *República* 479c6-e6)

***Rep*. V (13):**

τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ὄντα; ἆρ᾽ οὐ γιγνώσκειν
ἀλλ᾽ οὐ δοξάζειν;
ἀνάγκη καὶ ταῦτα.

οὐκοῦν καὶ ἀσπάζεσθαί τε καὶ φιλεῖν τούτους μὲν ταῦτα φήσομεν ἐφ᾽

> οἷς γνῶσίς ἐστιν, ἐκείνους δὲ ἐφ᾽ οἷς δόξα; ἢ οὐ μνημονεύομεν ὅτι φωνάς τε καὶ χρόας καλὰς καὶ τὰ τοιαῦτ᾽ ἔφαμεν τούτους φιλεῖν τε καὶ θεᾶσθαι, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ᾽ ἀνέχεσθαι ὥς τι ὄν;
> μεμνήμεθα.
> μὴ οὖν τι πλημμελήσομεν φιλοδόξους καλοῦντες αὐτοὺς μᾶλλον ἢ φιλοσόφους; καὶ ἆρα ἡμῖν σφόδρα χαλεπανοῦσιν ἂν οὕτω λέγωμεν;
> οὔκ, ἄν γέ μοι πείθωνται, ἔφη: τῷ γὰρ ἀληθεῖ χαλεπαίνειν οὐ θέμις.
> τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους ἀλλ᾽ οὐ φιλοδόξους κλητέον;
> παντάπασι μὲν οὖν.
>
> [SOC.] E aqueles que contemplam cada coisa em si mesma – as coisas que são sempre do mesmo modo? Pois não [diremos] que eles conhecem, mas não opinam?
> [GLA.] Necessariamente, também.
> [SOC.] E nós não diremos que estes [homens] se deleitam com e amam estas coisas com relação ao que existe o conhecer, e que aqueles [outros homens] [se deleitam com e amam aquelas coisas com relação às quais existe] opinião? Ou nós não nos lembramos de que nós estávamos dizendo que eles amam e contemplam belos sons, cores, e demais coisas, mas não são capazes de aceitar o belo ele mesmo como algo que é?
> [GLA.] Lembramo-nos.
> [SOC.] Então, estaríamos a soar fora do tom em chamá-los antes de amantes da opinião do que de amantes da sabedoria? E eles irão se zangar conosco se os chamarmos desta maneira?
> [GLA.] Não […], ao menos se eles estiverem persuadidos por mim. Porque não é lícito se zangar com o que é verdadeiro.
> [SOC.] Portanto, é preciso chamar de amantes da sabedoria, e não de amantes da opinião, aqueles que se deleitam com cada o que é em si mesmo?
> [GLA.] Com toda a certeza.
> (PLATÃO. *República* 479e7-480a13)

4.3.2.5 Comentários às passagens do Livro V

***Rep*. V (1):**

Aparecendo sob as formas "*ón*" e "*ouk ón*" (476e10-477a1), o verbo "ser" tem o seu sentido existencial muito bem marcado, pelo fato de a oposição entre estes particípios aparecer como equivalente à oposição entre "alguma coisa" e "nada" (*tì è oudén*, 476e7). Por ora, não ocorre nenhum qualificativo do verbo "ser", não estando em jogo ainda, portanto, a noção de diferentes "modos de ser". Fala-se aqui, por ora, apenas do mero fato de ser ou existir. Quem conhece, conhece alguma coisa que existe.

Em que pese sua aparente naturalidade, esta leitura da passagem está longe de

ser uma unanimidade na literatura secundária. Como primeira discordância quanto ao trecho, podemos citar o próprio Kahn, que, fiel à sua posição de proeminência do *sentido veritativo*, prefere-o aqui ao existencial. Seus cinco argumentos para justificar a "preferência" são (KAHN, 1997 (1981), p. 121-122):

(A) a leitura veritativa na passagem seria a "linguisticamente mais natural", a construção "*gignóskein tò ón*" sendo "essencialmente a mesma" que "*ekmatheîn tò eón*" (HERÓDOTO, IX, 1.1.3.) e "*eidénai tà eónta*" (HOMERO, *Ilíada*, I, v. 70);

(B) esta leitura também seria "filosoficamente preferível", já que daria a Platão "uma premissa verdadeira e não controversa" ("o que é conhecido tem de ser o que é o caso") em vez de uma "dúbia ou falsa" ("não se pode saber o que não existe");

(C) Kahn acrescenta ainda que "E por que Platão deveria caracterizar conhecimento como essencialmente ou primariamente *conhecimento de existência*: *epistéme epì tôi ónti péphyke, gnônai hos ésti tò ón* (477b10)?" (*sic.*, KAHN, 1997 (1981), p. 122);

(D) o estudioso afirma também que a leitura de *hos ésti* (477b10) como "que isso existe" está excluída pela paráfrase do trecho em 478a6 (*tò ón gnônai hos échei*);

(E) "a mudança para a construção predicativa em 479a7 *et seq*. (para o caso de *phaínesthai*) e em 479b9-10 (para o caso de *está* e *eînai*) seria não apenas injustificada mas totalmente inesperada se o verbo tivesse sido entendido de modo existencial até esse ponto" (KAHN, 1997 (1981), p. 122).

Inicialmente, eu gostaria de salientar que, alinhando-me às posições mais gerais do estudioso sobre o verbo, já aludidas acima, eu não vejo problemas na coexistência no trecho sob análise, Rep. V (1), de mais de um sentido para o verbo *eimí* (tais como *existencial* e *veritativo*, p. ex.). Não obstante, creio que o próprio texto do diálogo forneça elementos para me contrapor a esta interpretação específica de Kahn, que exclui o sentido existencial. Concentrando-me por ora apenas nessa passagem *Rep*. V (1), podemos perceber que, dos cinco argumentos que o estudioso fornece para defender a "proeminência" do sentido *veritativo* em detrimento do *existencial*, apenas os argumentos (A) e (B) dizem respeito a esta passagem. Tratarei agora apenas destes dois argumentos; os demais serão comentados quando eu tratar das passagens a que eles aludem. Com relação ao primeiro, (A), Kahn cita Heródoto e Homero para dizer que o

sentido veritativo seria o linguisticamente mais natural para o verbo *eimí* em *Rep*. V (1); creio contudo que passou desapercebido ao grande estudioso que este trecho, sobre o "conhecer", seja parafraseado algumas páginas à frente no próprio diálogo, sobre o "opinar" (no trecho *Rep*. V (6)). Se os lermos de modo paralelo, podemos perceber que em ambos os argumentos, o ponto de partida é o mesmo: quem conhece, conhece alguma coisa; quem opina, opina [sobre] alguma coisa (*tí* ou *hén tí*). Alguma coisa é algo que é, i.e., algo que existe (*ón*), posto que seria impossível conhecer ou opinar o que não existe (*mḕ ón*), ou seja, o nada (*mḕden*). Ao leitor que resistisse a enxergar um natural paralelo entre estas duas passagens da discussão, o personagem Sócrates parece ter feito questão de enfraquecer esta resistência: "Ou [é] impossível também (*adýnaton kaì*) opinar o que não é?" (478b6-7) À sua pergunta Sócrates acrescenta um "também", e me parece que o mais razoável seja interpretar esta ideia de "repetição" como se referindo à impossibilidade já aferida (desde o início) no caso do "conhecer o que não é" (em *Rep*. V (1)). Com essa demarcação do paralelo entre as passagens, entendo que Sócrates esteja dirimindo as possíveis e legítimas dúvidas do leitor da *República*: no primeiro e no segundo trechos *ón* representa "o que existe", assim como "o que não é" representa "nada". Nos dois casos, a contraposição de "alguma coisa" (*tí*) com nada (*méden*) não me parece dar margens à dúvida a respeito de que os pontos de partida dos dois argumentos são a asserção da *existência* dos objetos do conhecimento e dos da opinião. O núcleo do argumento, nestas duas passagens, reside sobre o *sentido existencial*, e faço questão de chamar atenção para isso pela importância que terá para o meu próprio percurso argumentativo. Digo "núcleo do argumento" porque vejo mais de um sentido para o verbo "ser" nestas duas passagens. Como Kahn, eu considero natural que uma *nuance veritativa* caminhe junto seja com construções predicativas, seja com o *sentido existencial* que demarquei acima na construção absoluta. E entendo que o particípio "*ón*" em "*tò òn gnostón*" (478b3, em Rep. V (6)) seja uma abreviação de "*tò pantelôs òn [pantelôs gnostón]*", em Rep. V (2). Portanto, assim como nesse outro trecho, o particípio em 478b3 tem uma *nuance veritativa*, dessa vez com a omissão do advérbio. Esta nuance veritativa seria própria à "sentencidade declarativa", como Kahn entendeu alhures (1997 (1976), p. 48; 56). Outro estudioso que também aceita mais de um sentido para o verbo no trecho é Ferrari (2010, p. 37), embora ele difira de mim ao entender que o "sentido dominante" (*sic*.) para o verbo no trecho seria o predicativo. Todavia, assim como outros comentadores, no momento em que argumentar a favor da

sua posição, Ferrari não se valerá da passagem *Rep*. V (1), mas apenas de *Rep*. V (10) – passagem a qual comentarei adiante. Voltando às minhas observações, como eu disse, elas estão em sintonia com várias observações kahnianas mais gerais, já expostas acima: a *nuance veritativa* ou *pretensão de verdade* é inerente à forma como o verbo aparece nessas construções, e uma condição primeira dessa "verdade" pretendida é a existência do sujeito da assertiva (KAHN, 1997 (1966), p. 13-14; 1997 (1973), p. 48-52).

Portanto, a despeito de toda a discordância dos comentadores, se estes pontos puderem ser aceitos, nada seria mais natural, mesmo aos olhos dos "amantes de visões", que os dois argumentos supracitados começassem por asserirem a existência dos objetos do conhecimento e dos objetos da opinião, antes que fosse realizada qualquer caracterização destes objetos. Isto posto, não pode deixar de muito me causar espécie o fato de, tendo o próprio Kahn considerado estes "fenômenos" linguísticos como "naturais" nos trabalhos aludidos, no momento específico em que comentar esta passagem *Rep*. V (1), ele considerar como "dúbia" ou "falsa" a assertiva inicial caso ela se referisse à existência daqueles objetos (KAHN, 1997 (1981), p. 121-122). Cumpre informar que ao assumir como sentido principal de *eimí* nessa passagem o *existencial*, estou me referindo não ao que o estudioso chamou de "concepção moderna de existência", porém àquele sentido existencial que Kahn definiu como mais simples, basal, natural dentro da língua grega e não desconectado das determinações do sujeito. De fato, nas duas passagens citadas acima em destaque, aquilo de que inicialmente se asseverou a existência em *Rep*. V (1) e *Rep*. V (6) era um *tí*, ou seja, era alguma coisa a ser determinada, algo plenamente passível de (aguardadas e vindouras) determinações (cf. também GONZALEZ, 1996; ARAÚJO, 2014). Não estaríamos assim diante do que Kahn chamou de "uso existencial puro", o qual seria alheio a qualquer possibilidade de determinação (KAHN, 1997 (1973), p. 54-55).

Outro expoente dos estudos platônicos que discorda da minha leitura de *eimí* em 477a1 é Gail Fine. Em seu corajoso artigo de 1978, a estudiosa defende uma controversa leitura do final do Livro V. Embora também faça uma leitura veritativa dos particípios e formas nominais do verbo nesse momento da discussão do diálogo, Fine interpreta de modo bastante diferente de Kahn. Para ela, os "objetos" de conhecimento e opinião seriam não "entidades", como as Formas ou os entes sensíveis, mas sim "*conteúdo[s]da condição mental*" (FINE, 2004 (1978), p. 75 – grifos meus), ou, mais claramente, "proposições" (*idem*, p. 69). A posição de Fine foi e é passível de muita

disputa, dando ensejo a muitos trabalhos de outros acadêmicos a favor e contra ela. Contudo, restringirei meus comentários de sua posição ao que parece importante para minha interpretação. Já desde o início de sua exposição, Fine alega que em pelo menos quatro passagens de outros diálogos haveria algo por cuja existência ela argui, a saber, "um claro uso platônico" do que ela chama de "conteúdo" do conhecimento ou opinião, já informado ser de ordem proposicional (FINE, 2004 (1978), p. 69, n. 8). Todavia, confesso que eu falho em ver esta noção de conteúdo proposicional nestas quatro passagens por ela aludidas, quais sejam:

i) em *Filebo* 37a: o referente do "opinar" na passagem é "alguma coisa" (*tí*), sem conotações proposicionais, afinal na mesma passagem é dito que *também* o objeto do prazer é "alguma coisa" (*tí*), e sobre isto dificilmente poderia ser sustentado que fosse um "conteúdo proposicional";

ii) em *Fédon* 75d4: o referente do "conhecer" na oração é "*toúton pánton*", ou seja, as Ideias inteligíveis referidas um pouco antes no texto, que obviamente não são "proposições";

iii) exatamente o mesmo pode ser dito sobre *Fédon* 76a4-5, o termo que alude agora às Ideias sendo "*autá*";

iv) por outro lado, a respeito de *Fédon* 76c15, "*taútas*" sequer é o referente ou "objeto", mas antes o pronome demonstrativo, dos "conhecimentos": "*taútas tàs epistémas*".

Aliás, o comentário linguístico (i), sobre *Filebo* 37a, pode ser alargado para a língua grega toda, contra Fine: "*tí*" não parece poder ser utilizado para referir-se a proposições, orações ou frases, este sentido não estando "elencado" no léxico Liddell & Scott (1996). Todas as ocorrências registradas nesta obra referem-se a "coisas" *lato sensu* ("algo", "alguma coisa"), ou a pessoas ("alguém"). Sobre especificamente *Rep*. V (1), o argumento de Fine para defender aí uma leitura de *eimí* excludente do sentido existencial é de que "*esse sentido tornaria problemáticas algumas passagens com esse verbo [que vêm na sequência do texto]*" (FINE, 2004 (1978), p. 69-70). Como já vimos, este também era o argumento de Kahn em seus pontos (C), (D) e (E) acima, e exatamente o mesmo argumento é levantado por Annas (1981, p. 195-197). Ocorre que, expresso nestes moldes simplesmente, este argumento possui uma premissa implícita, a

qual estes estudiosos não justificam, e da qual sequer se mostram estar perfeitamente cientes: a assunção de que o verbo não possua variação de sentido entre nossa passagem inicial, *Rep*. V (1), e as demais por eles aludidas. Vejamos. Todos os três, Fine, Kahn e Annas, alegam, p. ex., que reconhecer um sentido existencial para o particípio de *eimí* no início do argumento ("[sc. conhece] algo que é" (*ón*), 477a1 - *Rep*. V (1)) obrigaria o intérprete a manter o mesmo sentido para o termo em "o que ao mesmo tempo possui o modo do que é e do que não é" (*háma ón te kaì mè ón*, 478d5-6 - *Rep*. V (7)). Ao afirmarem isso, eles estão a contar com uma premissa implícita, que vou chamar de "premissa da inalterabilidade entre passagens do sentido do verbo" (doravante apenas "premissa da inalterabilidade"). Embora não seja desarrazoada, esta *premissa da inalterabilidade* é certamente infundada – é uma "aposta". Apostas exegéticas são *a priori* legítimas, fazendo sempre parte do nosso trabalho de pesquisa; elas apenas não podem ser encaradas, enquanto não "provadas", como bases sólidas para refutação de outras possibilidades interpretativas. Sendo *eimí* um verbo polissêmico, sendo a passagem de um sentido para o outro, ou mesmo o "acúmulo" de sentidos diferentes ("sobredeterminação"), acontecimentos naturais no discurso filosófico em grego antigo, nada impediria que isso ocorresse com relação a dois trechos do diálogo, como p. ex. *Rep*. V (1) e *Rep*. V (7). Ou, dito de uma maneira melhor: nada impediria que considerássemos a possibilidade dessa mudança de sentido, salvo se fosse demonstrado a partir de elementos do próprio texto uma obrigatória manutenção de um sentido unívoco. Ocorre que o que justamente procurarei mostrar nas páginas vindouras é o contrário disso: não apenas que seria razoável e textualmente justificado assumir mudanças ou pluralidade de nuances nos sentidos para o verbo nestas e em outras passagens, como também que haja sinais advindos dos próprios personagens denunciando estas mudanças ou nuances. Por último, ainda sobre a leitura paralela que eu defendo entre *Rep*. V (1) e *Rep*. V (6), cumpre informar que Fine também o reconhece: ela "apenas" entende que nos dois trechos aquilo cuja existência foi afirmada é o tal "conteúdo da condição mental" (FINE, 2004 (1978), p. 75[32]).

Assume também posição pró-sentido existencial no início do argumento, *Rep*. V (1), Francisco Gonzalez (1996). Ou, fazendo mais justiça ao estudioso, assume uma

[32] *In verbis*: "[...] assim lido, (20) [sc. passagem 478b9-10, meu trecho "*Rep*. V (6)"] pode parecer plausível: isso fornece um análogo a (1) [sc. passagem 476e7-9, meu trecho "*Rep*. V (1)"] para opinião. Opinião, como conhecimento, tem conteúdo; quando alguém opina, há algum conteúdo da condição mental" (FINE, 2004 (1978), p. 75).

posição pró-não-exclusão do aspecto existencial no sentido do verbo. Isto porque a posição de Gonzalez na verdade é mais forte e aguda do que a mera assunção de um sentido existencial para o verbo: ele como que recusa uma "pluralidade" de sentidos, e defende um único e mesmo sentido para "é", que englobaria diferentes "aspectos" (existencial, veritativo, predicativo). Por falta de termo melhor, e sem nenhuma conotação irônica, chamarei este sentido, que como que não exclui os três aspectos do verbo, de "super-sentido" para o verbo "ser". Isto trará algumas consequências questionáveis para a posição de Gonzalez, nas quais não entrarei além de onde parecer necessário para meu argumento, como veremos mais à frente. O que considero no momento mais importante de assinalar na interpretação do comentador é o fato de ele realizar (GONZALEZ, 1996, p. 251 *et seq.*), na esteira de Hintikka (1976), um paralelo do "conhecer" com o "perceber" (pelos sentidos), e assim mostrar que o sentido de "existir" para o verbo em *Rep*. V (1) seria perfeitamente aceitável para os amantes de visões, uma vez que a eles seria natural admitir que só se pode "conhecer" – o que para eles talvez fosse, pelo menos a princípio, identificável com "perceber" pelos sentidos – aquilo que fosse "existente". Assim, perfeitamente mostrado por Gonzalez, a leitura existencial não violaria a "exigência dialética". Ademais, pode ser dito que o paralelo entre "conhecer" e "(senso-)perceber", e, mais especialmente, "ver":

- é natural na língua grega em termos gerais, dando ocasião mesmo a que formas verbais como o infinitivo *ideîn* possam possuir os dois sentidos, a depender do contexto[33] (p. ex., *República* 489a5 e 620a3);
- é natural também no vocabulário do Sócrates platônico, que explora essa semântica dual na utilização de seus termos técnicos, falando por exemplo em "contemplar" a "Forma" e "contemplar" espetáculos sensíveis; e
- será massivamente explorado enquanto a própria base, no Livro VI, da analogia do Sol.

***Rep*. V (2) e *Rep*. V (3):**

Em *Rep.* V (2), pela primeira vez o "existir" recebe *qualificadores*, marcando algo que não estava em jogo na passagem anterior: a noção de ***modo de ser*.** Os qualificadores são *adverbiais*: *eilikrinôs*, *pantelôs*. Com esta "modulação" do fato de ser

[33] Além disso, onde é defectivo, *eído* com sentido de "conhecer" pode ser suprimido pelas formas de *gignósko*, cf. LIDDELL e SCOTT, 1996, p. 483.

ou existir, i.é, com esta modulação da existência, podemos dizer que Sócrates começa a falar aí não de qualquer modo de ser, mas de um tipo específico de existência: uma com máximo grau de pureza ou realidade. Esse grau está relacionado, segundo o próprio texto, às qualidades de cognoscibilidade e verdade – e, mais à frente, como veremos, à de inalterabilidade. Será dito então que os entes dotados desse modo de ser são "mais reais", têm "mais ser", o que, segundo Vlastos (1973 (1965), p. 63), baseando-se em evidências do idioma, podemos entender como "mais verdadeiros" ou "mais cognitivamente confiáveis". Ou seja, esta "modulação" parece apontar para uma mudança de "nuance" no sentido do verbo: de um sentido primevo e basal, em que a "existência" não tem grau, para um sentido agora qualificável e modulável, que aceita graus, e que opera segundo a indissociação entre realidade e verdade. Um sentido ou nuance "veritativo". De fato, conforme eu já mencionei, Kahn mostrou convincentemente como as noções de realidade e linguagem, fatos e verdade, eram noções mutuamente implicadas desde o próprio uso mais basal da língua grega pelos antigos, e que não foi coincidência o fato de assim também o ser no uso mais refinado que do verbo fizeram os filósofos, inclusive nosso personagem Sócrates platônico (KAHN, 1997 (1976), p. 39). Entretanto, é preciso notar que essa nuance veritativa que estes estudiosos, Vlastos e Kahn, defendem, cada um a seu modo, para os particípios no trecho, ***não*** foi demarcada por Sócrates com o simples uso do verbo "ser", mas sobretudo pelo uso de qualificadores. Isto é, é a introdução da noção de "modo de ser", pelo uso de advérbios, noção que parecia estar ausente do trecho anterior, que marca esta nuance veritativa para o argumento. E é esta forte nuance veritativa, e a naturalidade da sua presença alavancada pelo binômio realidade-verdade, que tornam a associação de realidade perfeita e perfeita cognoscibilidade extremamente óbvia até para Glauco-A.V., o qual concorda de pronto (cf. "*hikanótata*", em *Rep*. V (2)). Mas é bom salientar que esta nuance, agora plenamente presente, não indica poder ter aí um sentido proposicional: a assunção de "*ón*" ou "*tí*" como "alguma coisa existente" parece desautorizar a posição de Fine.

Ainda sobre a noção de "modo de ser", parece importante notar que, na sequência imediata, *Rep*. V (4) e *Rep*. V (5), esta noção será, de fato, muito bem ratificada: ela se faz presente duas vezes na caracterização da *epistéme*, que é definida como "conhecer ***como*** aquilo que é é" (ou, se se quiser, "conhecer como o ser é", *gnônai hos ésti tò ón*, 477b10-11; *tò ón gnônai hos échei*, 478a6 – grifos nossos). Sobre

a dita “modulação” do fato de ser, cumpre informar que parece ser convincente a argumentação de Vlastos (1973 (1965), p. 59; 63), no que é seguido por Santas (1999, p. 253-254), de que um dos modos de ser assinalados no texto, aquele que, *sui generis*, é caracterizado pela posse de uma realidade completa (cf. *pantelôs ón*, 477a3) e pura (cf. *eilikrinôs ón*, 477a7), será associado, no fim da *República*, às noções de “perfeição” (cf. *teleôs ón*, X 597a5) e de “clareza” (por oposição à noção de obscuridade, cf. *amýdron*, X 597a10). Outro ponto que parece bem estabelecido por Vlastos (1973 (1965), p. 65) é de que a noção de modulação de existência não pode significar, a despeito da impressão que porventura fiquemos ao ler o texto, que algo “exista mais” ou “menos” que outro algo, pois que isso não poderia fazer nenhum sentido. Outrossim, não faria sentido algo simultaneamente “existir e não existir”, ou simultaneamente “existir parcialmente e não existir parcialmente”. Isto é: a modulação da existência – ou “níveis de realidade”, para usar a expressão vlastosiana (1973 (1965)) –, assinalada em *República* V, *precisa ser lida como referindo-se a modos de ser*, no sentido não de literalmente X existir mais ou menos que Y, mas sim no sentido de *graus de completude ou perfeição* na existência: X existe de *modo mais perfeito* que Y. Conforme vimos, nessa parte do diálogo, há a afirmação da existência de um *modo de ser* que é mais perfeito, mais completo, mais puro – “mais real”, segundo o texto –: o modo de ser que mais à frente será atribuído às Formas. E há a afirmação da existência de um outro modo de ser, que é imperfeito, menos completo e menos puro: o modo de ser que mais à frente será atribuído às instâncias sensíveis. Contudo, *do ponto de vista do “mero fato de existir”*, os entes possuidores desses dois modos de ser diferentes “existem” *no mesmo grau*. Ao meu ver, portanto, o mais correto seria falar de graus *de perfeição* na existência, e não graus *de existência* (cf. também VLASTOS, 1973 (1965), p. 65 *et seq*.).

Aqui é importante demarcar que esta é uma posição que não encontra unanimidade entre os pesquisadores. Fiado na sua interessante tese do supramencionado “super-sentido” para o verbo “ser”, Gonzalez (1996, p. 261-262) discorda dessa leitura acima da passagem. Para este estudioso, o único sentido “plurifacetado” por ele defendido impossibilitaria falar em sentidos diferentes para o verbo, e, como consequência, impossibilitaria falar também em *modulações* do verbo *quanto a um sentido* mas não *quanto a outro*; a *modulação* seria inevitavelmente quanto ao sentido por inteiro, *em todos os seus aspectos*. Aos meus olhos, uma consequência desta leitura seria que, por uma questão de correição, Sócrates não poderia falar da mesma maneira

que dois tipos de realidade diferentes "são". Quando tratando *na mesma afirmativa* de entes reconhecidamente dotados de tipos diferentes de realidade (como p. ex. as Ideias e os sensíveis), Sócrates deveria sempre ou utilizar algum *modulador* diferente para o verbo "ser", ou em graus diferentes, para cada um dos tipos de ente[34]. Ou empregar o verbo para um tipo de ente, e não para o outro. Posto que, nessa leitura gonzaleziana, *não haveria nenhum nível* no qual ambos os tipos de entes simplesmente "fossem", ponto. Todavia, creio que uma passagem crucial do diálogo enfraqueça em grande medida esta tese do estudioso: aquela passagem de *homología* prévia introdutória do texto do símile do Sol, já abordada por mim anteriormente (507a7-b8). Nela, Sócrates fará questão de frisar que eles e seus companheiros *afirmam ser (existir) tanto os entes sensíveis quanto os inteligíveis*, e não que eles afirmam existir apenas uns e os outros não (507a7-b11). Coisas sensíveis e inteligíveis, entre outros critérios, diferem quanto ao grau de perfeição, ao tipo de existência que possuem; mas estes dois tipos de entes, fundamentalmente, ***"existem" no mesmo grau***. E é precisamente a inexistência de diferença de graus no nível do "*mero fato de existir*", das Ideias e dos sensíveis, que até mesmo autoriza a Sócrates a omissão do "*eînaí* [*phamén*]", expresso para os entes sensíveis (507b3), quando for falar das Formas (b5). Do ponto de vista gramatical, a elipse na segunda afirmativa parece-me apontar que, de modo "indiferente", um mesmo "fato" seja "atribuível" a ambos os tipos de entidades. Tipos de entidades que na sequência imediata serão – quanto a outros critérios e não quanto ao fato do "mero existir" – notoriamente diferenciados (507b9-10). Portanto, além dos motivos já elencados anteriormente por mim, considero esta passagem como fundamental em no mínimo mais três aspectos:

1) ela pode ser contraposta à leitura de Gonzalez, apontando para que modulações ou diferenças no "modo de ser" podem "conviver" com um sentido de "existir" primário, que não comporta diferenciação;

2) esta passagem (507a7-b11) repete o exato mesmo ponto de partida daquele "segundo argumento" de Sócrates dirigido a Glauco-A.V. (*Rep*. V (1) e *Rep*. V (6)), a saber: o estabelecimento da mera existência (neste sentido primário, basal, pré-moderno) das Formas e dos entes sensíveis, previamente às vindouras qualificações e diferenciações deles; e

3) esta passagem (507a7-b8) é um momento de *homología* entre Sócrates e "Glauco ele

[34] Por exemplo, Sócrates não poderia simplesmente falar "A bela mulher é, e a Ideia de Belo é", mas teria que sempre se obrigar a falar "A bela mulher é, e a Ideia de Belo *perfeitamente* é".

mesmo". Portanto, é uma *homología* quanto àquele mesmo ponto primeiro estabelecido nas passagens *Rep*. V (1) e *Rep*. V (6), mas que, por ser uma *homología* interna ao "círculo socrático-P", está a salvo de eventuais acusações de descomprometimento de Sócrates quanto a alguns de seus passos (como aquelas dirigidas ao "segundo argumento").

Aqui, eu poderia ser instado a levar a ousadia da minha posição até onde ela parece caminhar por si mesma: reconhecer para o verbo "ser" um sentido de "existir" primário, que não comporta diferenciação, é reconhecer um sentido *em cuja medida* os entes de todos os tipos *simples e indiferentemente* "*são*", ponto. Ou seja, é reconhecer que há a possibilidade de se pensar um aspecto na medida do qual o todo da realidade pode ser... nivelado. E parece importante frisar que isto não entra em contradição com a diferenciação traçada no Livro V entre o verdadeiro filósofo e o "amante de visões": o filósofo não foi diferenciado do outro como aquele que nega o fato da existência aos entes sensíveis. De modo algum. A marca diferencial do filósofo era que i) ele assume este fato do existir *também* para as Formas e ii) ele é capaz de discernir os dois tipos de entes (476c9-d4), *a despeito* do "denominador comum" *existencial* que ambos compartilham (507b2-6) [35].

Sobre especificamente *Rep*. V (3), podemos dizer que nesse passo ocorre o que seria para mim a segunda mudança de sentido, ou, para afirmar de um modo mais preciso, aquilo que seria o segundo momento de obrigação exegética de reconhecer uma mudança de sentido. Conforme expus, um sentido existencial, basal e primário, regia marcadamente o primeiro trecho, *Rep*. V (1), como núcleo de um acordo inicial para a discussão com os *sightlovers*. Na sequência imediata, *Rep*. V (2), somos obrigados a reconhecer o "aparecimento" da demarcação de uma nuance veritativa – não tanto demarcada pelo verbo em si, mas sobretudo pelos advérbios que o qualificam – cristalizando a possibilidade de se pensar a noção de "modo de ser": o que é de um modo completo ou perfeito, é completamente ou perfeitamente cognoscível. Trata-se de uma novidade importante, mas que ainda assim parece ocorrer de modo natural.

---

[35] Por outro lado, em que pese esta minha argumentação, eu sou obrigado a admitir que a assunção de uma certa inseparabilidade entre os sentidos do verbo, defendida, como vimos, por Kahn, pareceria levar naturalmente ao "super-sentido" multifacetado de Gonzalez. O próprio Kahn parece sugerir ou autorizar algo próximo disso: KAHN, 1997 (1981), p. 122, n. 18. Logo, se a passagem 507a7-b8 puder ser aceita como "enfraquecedora" da possibilidade deste super-sentido, então talvez a própria tese da "inseparabilidade" tivesse que ser revista – como, é justo reconhecer, reclama Francesco Fronterotta (2014). Todavia, a realização de uma tal "revisão", ou da demonstração da desnecessidade dela, ultrapassa de longe as possibilidades do presente estudo – e, muito provavelmente, também as de seu autor.

Porém, em *Rep*. V (3), uma construção frasal inusitada surge; não na *pergunta* propriamente dita, que na verdade repete a construção anterior com os particípios adverbialmente modulados do verbo ("[...] isso não ficaria entre o que é de modo puro e o que não é de modo algum [...]"), mas sim na *condição* da pergunta, na oração com os infinitivos: "[...] se alguma coisa for *tal como ser e não ser* [...]". O sentido do mero fato de existir para estes infinitivos não poderia "fazer sentido": algo *existir e não existir*, ou *ser* ao modo do existir e não existir, não parece razoável ou inteligível. Tampouco pareceria fazer sentido considerar "não ser" em sentido veritativo restrito, pois como algo poderia ser como aquilo que é e que não é o caso?

Sobre este ponto, após explicar a falta de sentido que haveria em afirmar que algo simultaneamente "existe e não existe", Vlastos (1973 (1965), p. 62-63 e n. 21) estabelece então como necessário, quanto às ocorrências desse verbo, o 'salto' exegético de passar a ver, em alguns momentos do texto de *República* V, um *sentido predicativo* onde antes se via outro sentido. Explico: este 'salto' é obrigatório, segundo o comentador, para toda ocorrência da fórmula "é e não é" (e suas variantes), recorrente no fim do Livro V. Por outro lado, ainda que eu concorde com essa necessidade exegética defendida pelo estudioso, eu entendo, ao contrário dele (VLASTOS, 1973 (1971), p. 263-264), que a mudança nas nuances verbais seja proposital, e que isso seja, mais à frente no diálogo, possivelmente utilizada por Glauco, conforme comentarei. Resumindo meu entendimento das passagens acima, creio que Platão esteja propositalmente:

i) fazendo, inicialmente, Sócrates demarcar um sentido existencial básico para o verbo "ser" (*Rep*. V (1));

ii) fazendo, depois, Sócrates marcar, pelo uso de advérbios, uma nova e forte nuance veritativa relacionada à noção de modo de ser (*Rep*. V (2)); e

iii) posteriormente (*Rep*. V (3)), fazendo seu Sócrates fazer uma pergunta condicionada, na qual (na pergunta propriamente dita) estas duas nuances podem ser entendidas como "presentes" ("o que é de modo puro": nuance veritativa; "o que não é de modo algum": sentido existencial), sendo que, na condição da pergunta, os mesmos sentidos não poderiam fazer sentido; a passagem rápida de um sentido a outro provavelmente não é notada por Glauco-A.V. (quem "oficialmente" está a responder), conforme sua resposta em 477a8 indica.

Conforme a observação de Vlastos, o sentido de "ser" que rege os infinitivos em *Rep*. V (3), para ter sentido a construção "*ti echei hôs eînai te kaì mè eînai*" (477a6), é o *predicativo*, com o que concorda também Adam (2009, vol. I, p. 341), para quem esta construção acima deve ser lida como equivalente tanto a "*ti […] háma ón te kaì mè on*" (478d5-6), quanto a "*tò amphotéron metéchon toû eînai te kaì mè eînai*" (478e1-2). Isto é: nas três passagens, fala-se de um mesmo tipo de ente: não aquilo que simultaneamente é "falso e verdadeiro", ou que "existe e não existe", mas aquilo que é e não é F, ou, dito de outro modo, aquilo que participa no ser F e no não ser F. Entretanto, ***por ora***, esse sentido predicativo ainda não foi expressamente definido no ponto do texto em que estamos, *Rep*. V (3). Se a exegese aponta que o sentido aí para os infinitivos não poderia ser nem existencial nem o veritativo, o sentido como assumidamente predicativo somente é definido de maneira expressa bem mais à frente, em *Rep*. V (10). Sigamos.

***Rep*. V (4) e *Rep*. V (5):**

Minha interpretação do trecho já forneci anteriormente, na sessão 4.2.4. Repetindo-a, basicamente entendo que em *Rep*. V (4) Sócrates exponha a redação completa do argumento da especificidade das potências, segundo o que ele considera idênticas as potências relacionadas *ao mesmo objeto* e que produzam *o mesmo efeito* (477c9-d5). Ou seja, interpreto os dois "*kaí*"s (477d3; d4) como conjuntivos e não disjuntivos, o personagem estabelecendo assim duas condições que têm que ser obedecidas simultaneamente para haver a identidade entre duas potências. Logo à frente, em 478a3-4, Sócrates expõe uma versão "resumida" do mesmo argumento, aludindo apenas ao "objeto" a que se aplica a potência, e será essa versão resumida que Glauco "aplicará" para diferenciar *dóxa* e *epistéme* em *Rep*. V (5).

***Rep*. V (6):**

Conforme já comentei, entendo o trecho conter um paralelo para o caso da "opinião" do mesmo argumento inicial utilizado para o caso de "conhecimento" (*Rep*. V (1)). O mesmo sentido basal e primevo de existência é explicitamente reapresentado,

através da mesma contraposição de antes, “alguma coisa” vs. “nada” (*ti […] mèden*, 478b12). Outra reincidência a se notar na presente passagem é a *nuance veritativa*, dessa vez ocorrendo sem advérbios: “o que é” (ou “o ser”) é demarcado como “o cognoscível” (478b3). Já o sentido existencial é o que rege o verbo em “o que não é”, que, equiparado a “nada”, é dito ser aquilo a que se refere a ignorância. O “opinável” não se identifica nem com uma coisa nem com a outra.

***Rep*. V (7) e *Rep*. V (8):**

Se “o cognoscível” foi descrito como igual a “o que é”, por outro lado, “o opinável” é descrito como algo que participa no ser e no não ser (*eînai*, *mè eînai*), que ao mesmo tempo é e não é (*ón*, *mè ón*), e que está entre o que é de modo puro (*eilikrinôs ón*) e o que totalmente não é (*pántos mè ón*). Mas, em estando entre ser e não ser, o opinável não é nenhum deles [como] puro (*eilikrinés*), isto é, não é puramente (não se identifica com) nenhum deles. Entendo que aqui Sócrates ainda continue a usar, para o verbo “*eimí*”, intercambiavelmente, mais que com três “sentidos”, com as três “nuances”: a nuance existencial, que havia sido marcada no início dos dois argumentos – a saber, *Rep*. V (1) e *Rep*. V (6) – e que certamente está presente aqui na expressão “*pántos mè ón*”, a nuance veritativa, que também “sobrevive” até aqui, oriunda de *Rep*. V (2) e *Rep*. V (3), na expressão “*eilikrinôs ón*”; e a nuance copulativa (ainda que sem predicado definido), nas fórmulas duplas “*eînai/mè eînai*”, “*ón/mè ón*” [36].

***Rep*. V (9):**

Conforme eu já havia adiantado, este é o trecho em que Sócrates como que “intima” o “amante de visões” a voltar à discussão, 'desafiando-o' a responder, a partir do que foi acordado entre eles, as próximas questões. O texto continua falando aqui de dois modos de ser flagrantemente diferentes. Agora, pela primeira vez no argumento direcionado ao “amante de visões”, são nomeadas as entidades que possuem um desses dois modos de ser: as Formas ou Ideias. Igualmente, a noção de permanência e inalterabilidade (*aeì* […] *katà tautà hosaútos échousan*), para o modo de ser das

[36] Além disso, ainda que Kahn tenha acusado esse sentido de ser “moderno”, não vejo que outro sentido haveria no *eíe* (478c8) senão o sentido de um “ser de identidade”. Mas em uma tal batalha com o estudioso sobre esta passagem eu nem preciso nem vou entrar.

Formas, é introduzida aqui nesta passagem – sendo, depois, recorrente no diálogo (479e, 484b e 485b).

***Rep*. V (10):**

Conforme também já foi adiantado, o mais importante neste trecho parece ser a demarcação do sentido inegavelmente *predicativo* para as fórmulas duplas "é/não é", o qual até então parecia questionável pela ausência de predicados nas ocorrências anteriores dessa fórmula. Embora no início desse trecho a oposição seja entre "é/aparece", na última pergunta de Sócrates ele expressamente 'pronuncia' a fórmula "é/não é".

***Rep*. V (11):**

Essa resposta de Glauco, para mim, é crucial. Conforme meus comentários acima, entendo que Sócrates vinha utilizando mais de um sentido para o verbo "ser", às vezes Platão dando sinais de que era um dos sentidos ou nuances que estava em jogo (como nas contraposições de "alguma coisa" com "nada"), às vezes a exegese apontando para um dos sentidos (como nas fórmulas "é e não é", entendidas com sentido predicativo). A presente resposta do irmão de Platão talvez possa ser interpretada como uma sugestão do autor do diálogo da possibilidade dessa multiplicidade de sentidos. Explico. Quando Sócrates faz uma pergunta sobre as coisas múltiplas, ele se vale do sentido predicativo do verbo para uma construção desconcertante: "cada uma destas coisas múltiplas é mais do que não é aquilo que por ventura alguém dissesse que é?" (479b9-10). A resposta então de Glauco é: "Parecem-se com as frases de duplo sentido, que se dizem nos banquetes, e com o enigma das crianças [...]" (479b11-c1). Embora o sujeito de "parecem-se" (*eoiken*) no contexto ser "as coisas múltiplas" (ou cada uma delas), se observarmos as três coisas comparadas, podemos concluir que o sentido do que Glauco quis dizer foi: o modo pelo qual é possível falar das coisas múltiplas é semelhante, ou parece-se, com o modo como se falam os jogos de "adivinha" dos adultos nos banquetes, e com o modo como se falam os jogos de "adivinha" das crianças. Vejamos dois exemplos.

Sobre o passatempo dos adultos, Clearco de Soli define especificamente "*grîfoi*"

como “as questões propostas de um modo enigmático nos banquetes” (“γρῖφοι δὲ λέγεται τὰ ἐν τοῖς συμποσίοις προβαλλόμενα αἰνιγματώδη ζητήματα”, fragmento 85 Wehrli). Segundo Stephen Kidd (2014, p. 57-59) e Anna Potamiti (2015, p. 135-141), estas “adivinhas” ou “enigmas” (*gríphoi*) eram comuns nos banquetes dos homens do século IV a. C., e consistiam basicamente de disputas amistosas entre os simposiastas. Após a refeição, enquanto se bebia, um dos presentes desafiava os demais com uma assertiva “enigmaticamente” *dupla*, e então cada homem ia tentando, sucessivamente, dar uma resposta que satisfizesse a “charada”. Temos um exemplo desses “enigmas” num fragmento de uma peça perdida de Antifanes:

> ἐγὼ πρότερον μὲν τοὺς κελεύοντας λέγειν γρίφους παρὰ πότον ᾠόμην ληρεῖν σαφῶς λέγοντας οὐδέν, ὁπότε προστάξαι τέ τις εἰπεῖν ἐφεξῆς ὅ τι φέρων τις μὴ φέρει, ἐγέλων νομίζων λῆρον, οὐκ ἂν γενόμενον οὐδέποτέ γ’, οἶμαι, πρᾶγμα παντελῶς λέγειν, ἐνέδρας δ’ ἕνεκα. νυνὶ δὲ τοῦτ’ ἔγνωχ’ ὅτι ἀληθὲς ἦν· φέρομεν γὰρ ἄνθρωποι δέκα ἔρανόν τιν’, οὐ φέρει δὲ τούτων τὴν φορὰν οὐδείς. σαφῶς οὖν ὅ τι φέρων τις μὴ φέρει, τοῦτ’ ἔστιν, ἦν θ’ ὁ γρῖφος ἐνταῦθα ῥέπων. [...]
>
> [personagem] Antigamente, eu costumava pensar que pessoas que demandavam alguém dizer [a resposta de][37] enigmas enquanto se bebe estavam claramente delirando e falando coisas sem sentido; quando alguém pedia-nos que adivinhássemos, um após o outro, “o que alguém traz mas não traz”, eu costumava rir, pensando isso como baboseira – que ele estava querendo dizer alguma coisa, eu suponho, que era de todo impossível, apenas para nos pregar uma peça. Mas agora eu reconheci que aquilo era verdadeiro: porque nós, dez pessoas, trouxemos uma certa contribuição [de alimentos e bebidas para o banquete], mas ninguém carregou estas coisas. Claramente então “o que alguém traz mas não traz” era isso, e a charada estava apontando na direção destas coisas [...]
> (ANTIFANES, fr. 122 KA = ATENEU, *Deipnosophistai*, X, 448f–449b)

Já a versão do “enigma de crianças” aludida no nosso diálogo e transmitida por Jowett e Campbell (1894, vol. III, p. 261) e Adam (2009, vol. I, , p. 343) é: “Há um

[37] Aceitando a explicação de Kidd (2014, p. 59, n. 15) de que “λέγειν γρίφους” no texto deve ser uma forma coloquialmente abreviada para significar que o que está sendo demandado é “dizer [o que] a charada [é]”, i.e., dar a sua resposta, haja vista: i) a sequência do texto (“estavam claramente delirando e falando coisas sem sentido”); ii) o grego comum para “dizer charadas” ser “προβάλλειν γρίφους" ou “ποιεῖν γρίφους"; iii) o emprego de “εἰπεῖν" algumas linhas abaixo, indicando a demanda da resposta (“dizer o que é [...]”). Cf. também a tradução de Olson (ATHENAEUS, 2006, Vol. 5, p. 147, *apud* KIDD, 2014, p. 59, n. 15).

enigma de quem é homem e não é homem, vendo e não vendo uma ave e não ave, empoleirada numa árvore e não árvore, que a golpeou e não golpeou com uma pedra e não pedra". Um dos modos de entender o que Glauco quis dizer é: o que esses dois "enigmas" ou "charadas" têm em comum com as coisas múltiplas, ou com o *modo* como Sócrates sobre elas se *expressou*, é que todos os três "*epamphoterízei*" (479b11; c3). O verbo tem como sentido geral literalmente "ser duplo", o qual se desdobra em sentidos derivados dependendo do contexto. Quando usado para afirmativas ou argumentos, significa "ser ambíguo", "ser suscetível de dupla interpretação", "ter dois sentidos". E é justamente este aspecto de ter mais de um sentido que torna possível as construções das assertivas "enigmáticas" ou "desconcertantes" nos três "exemplos" acima. Em cada caso, a "solução" das "charadas" é pôr à mostra um ou mais sentido, ou uma ou mais relação, cuja falta de evidência à primeira vista era precisamente o que fazia das afirmativas "enigmáticas" ou "desconcertantes". A estrutura das assertivas nos três exemplos é muito parecida: "*hó ti phérōn tis mḕ phérei*" (nosso exemplo de "adivinha" de banquete), "*líthōi te k'ou líthōi*" (um trecho da charada de crianças), "*ésti mâllon ḕ ouk éstin*" (o "enigma" de Sócrates sobre as coisas múltiplas). A solução da primeira charada é a identificação de que o verbo *phérō* não tem o mesmo sentido na afirmação e na negação: alguém pode "trazer" uma coisa, sem "carregá-la" (pode se valer de um escravo). O mesmo vale para a segunda, na qual, seja qual for o sentido em que se diz "pedra" na afirmação (p. ex., um sentido relacionado ao formato e ao fato de ser mineral), não é o mesmo sentido em que se diz "pedra" na negação (p. ex., um sentido relacionado à massa ou densidade). Já no caso da "charada" ou assertiva dupla de Sócrates, não é exatamente o *sentido* do termo a diferença, mas antes *referenciais* ou *relações* que Sócrates tem por supostos mas que não expôs no trecho. Por exemplo, das coisas múltiplas pode-se dizer que são belas para alguém, e feitas para outrem, ou belas a um tempo, feias a outro (*Banquete* 211a1-5); ou justas num contexto, e injustas em outro (*República* I 331c1-d1); etc. Elas nunca são num sentido absoluto, unívoco e inalterável, aquilo que dizemos que elas são. A identificação destas relações, deste sempre "ser em relação", é a "solução" do "enigma" de Sócrates. Mas Glauco não se limita a isso, em sua resposta; ele vai além: "[...] Pois também estas coisas são duplas, não sendo possível um pensar fixo sobre elas como ser nem como não ser, nem como as duas coisas nem como nenhuma das duas" (479c3-5). A explicação de Adam (2009, vol. I, p. 343) de que um "*pagíōs noêsai*" não é possível em vista do fato de as coisas

múltiplas estarem em um "fluxo heraclítico" (sic.) é com certeza bastante razoável; conquanto, eu gostaria de investigar uma possibilidade explicativa mais atrelada às passagens anteriores do diálogo, e aos sentidos de *eimí* que eu identifiquei nelas. Embora seja difícil saber o que essa ideia de "fixidez" (cf. *pagíos*) significa no trecho, anteriormente eu defendi que há um nível em que seja possível pensar as coisas múltiplas como simplesmente "sendo", o nível basal do mero fato de existir, com o qual alguns argumentos já vistos começam (cf. *ti*, 476e7-9; 478b10; *eînai phâmen*, 507b3; b5). E também há o nível do sentido predicativo do verbo, em que seja possível pensar as coisas múltiplas como as duas coisas, "sendo e não sendo" (cf. *háma ón te kaì mè ón*, 478d5-6; *tò amphotéron metéchon, toû eînai kaì toû mè eînai*, e1-2). Parece-me que Glauco está mais do que assinalando um "fluxo heraclítico" para as coisas múltiplas. Creio que, após o enigma de Sócrates, e após a alusão a outros dois tipos de charadas cotidianas (as de banquetes e as de crianças), o irmão de Platão esteja traçando o seu próprio "enigma" sobre o verbo "ser", conforme ele vinha sendo empregado por Sócrates em toda a sua exposição. Isto é, antes, alterações de Sócrates no sentido do verbo aparentemente haviam passado desapercebidas por Glauco (como em *Rep*. V (3)). Todavia, agora, parece que o irmão de Platão está também traçando o seu próprio "enigma", valendo-se ele mesmo de sentidos diferentes do verbo. Dito de outro modo: parece-me que o único modo de dar pleno sentido ao afirmado por Glauco, que não o deixe em desarmonia com as outras passagens supra aludidas (476e7-9, 478b10, 478d5-6, e1-2, 507b2-3), seja assumindo que "*eînai*" precisa ter sentidos diferentes nessas duas frases "duplas" que o irmão de Platão pronuncia em *Rep*. V (11). Glauco estaria assim a traçar ele próprio uma "*charada*", um "*enigma de Glauco*", cuja solução me parece ser as seguintes identificações (para facilitar minha análise, eu vou desdobrar a sintética passagem nas suas quatro afirmativas aglutinadas):

i) "[...] não é possível ter delas um pensar fixo nem como ***ser*** [...]": aqui o verbo "ser" (grifado) não pode ter aquele sentido "*existencial*" *básico*, *primevo*, haja vista as coisas múltiplas serem "alguma coisa", "existirem", sobre o que não há "flutuação" de pensamento (cf. 478b10, 507b2-3); logo, o sentido aqui pode ser o veritativo (i.e., estas coisas não podem ser fixamente pensadas como verdadeiras, como sendo o caso) e/ou o predicativo (elas não podem ser fixamente pensadas como sempre e em quaisquer condições F);

ii) “[...] [não é possível ter delas um pensar fixo] nem como não ***ser*** [...]”: aqui o verbo pode ter o sentido “*existencial*” *básico* (de fato, não é possível pensar as coisas múltiplas como “nada”, cf. *Rep*. V (6) acima), mas não o *predicativo* (afinal, parece ser possível para nosso Sócrates pensar “fixamente” alguma coisa múltipla como não possuindo alguma qualidade F, como p. ex. a neve em relação ao calor, cf. *Fédon* 103c-104b – especialmente “*oudépote […] chióna […] dexámene tò thermón […]*”, 103d4-5). Tampouco o sentido *veritativo* parece poder estar em voga aqui (porque assumir esse sentido significaria admitir que as coisas múltiplas não poderiam implicar falsidade);

iii) “[...] [não é possível ter delas um pensar fixo] nem como as duas coisas [sc. ***ser*** e não ***ser***] [...]”: aqui o verbo não pode ter o sentido *basal de existência* (pelo mesmo motivo elencado em “i”), nem o sentido *predicativo* (porque senão estaria negando a possibilidade de atribuição de predicados opostos, contrariando 331c1-d1, 479c6-b8 (cf. também *Banquete* 211a1-5), salvo se pela noção de “*pagíos noêsai*” entende-se a exclusão de pensar possibilidades opostas);

iv) “[...] [não é possível ter delas um pensar fixo] nem como nenhuma das duas coisas [sc. ***ser*** e não ***ser***] [...]”: aqui o verbo no mínimo não pode ter o sentido *basal de existência* (posto que, no caso do “não ser”, isso “abriria” a possibilidade de se pensar as coisas múltiplas como “nada”, possibilidade já vista no item “ii”).

Portanto, neste viés de leitura do trecho, assim como as charadas dos banquetes, a das crianças, e aquela de Sócrates, o “enigma” de Glauco somente poderia ser “resolvido” com a evidenciação daquilo que nele à primeira vista não estava perfeitamente evidente: sentidos e relações diferentes para um mesmo termo – no caso da charada glaucônica, este termo é o próprio verbo “ser”.

***Rep*. V (12):**

Nesse trecho há a primeira ocorrência no texto do substantivo *he ousía* no contexto dessa discussão ontológica. E é de se notar que, sem pestanejar ou arguir nada a favor, Sócrates, nas contraposições que vinha realizando, simples e naturalmente emprega “*he ousía*” substituindo integralmente “*tò eînai*”. Isso entretanto pode não ser uma mera troca de “sinônimos”, como apontarei mais à frente. Sem entrar nessa questão agora, é-nos possível dizer que, se a fala anterior puder realmente ser encarada como um

“enigma de Glauco” sobre sentidos do verbo “ser”, então, pela sua resposta, Sócrates aparentemente compreendeu o “enigma”: a resposta imediata do filósofo, de que Glauco deveria “colocar” as coisas múltiplas entre os dois extremos (a realidade cognitivamente perfeita e a não realidade), talvez só faça sentido se, também nela, dois sentidos diferentes de “ser” estiverem “operando”: existencial em “não ser”, e veritativo em “*ousía*”. Argumento. Uma vez que “não ser” já foi identificado com o “nada” (*Rep*. V (6)), podemos falar que está em jogo aqui em *Rep*. V (12), negativamente, aquele sentido existencial básico. Por outro lado, o termo “*ousía*” não pode estar sendo regido por este mesmo sentido: posto que na medida deste sentido não há que se falar em “graus”, não faria sentido dizer que as coisas múltiplas estão “abaixo” dessa “*ousía*”. Se “*ousía*” tivesse o sentido existencial basal, as coisas múltiplas seriam “*ousíai*” também. Ou seja, as noções de “graus”, de “modo de ser”, de “realidade perfeita”, bem como as noções de “mais claro” e “mais escuro” (que são metáforas típicas do personagem Sócrates para as noções epistêmico-veritativas), apontam para um sentido *veritativo* para *ousía* (sentido esse agora também, como já ocorrido em *Rep*. V (6), sem uso explícito de advérbios). Lembrando também de um ponto que eu defendi nos “preâmbulos” sobre a questão dialógica nesse ponto do diálogo: o fato de as referências aos “amantes de visões” serem em terceira pessoa em *Rep*. V (12) e *Rep*. V (13) indicam que Glauco esteja falando em nome próprio nesses trechos do diálogo. E, se for possível aceitar o nível intelectual que eu identifiquei na passagem do “enigma de Glauco” (*Rep*. V (11)), então eu assumo que seja essa passagem do “enigma” o ponto em que Glauco “volta” a falar em nome próprio. Ou seja, a formulação do “enigma” é complexa e é realizada no diálogo “dentro” do “círculo socrático-P”, por alguém afim ao Argumento das Formas. Outro elemento textual que também aponta nesta direção é o uso de Sócrates do vocábulo “*ousía*”, se for válida a lição de Burnet sobre o mesmo. Sócrates emprega o termo com um sentido técnico, próprio à ontologia que ele costuma expor no *corpus*, o que somente Glauco “ele mesmo”, enquanto membro do “círculo”, poderia entender: os “amantes de visões”, enquanto homens atenienses comuns, ouviriam “*ousía*” e entenderiam por isso simplesmente “propriedade”, seu sentido corrente na Atenas de então (cf. BURNET, 1963, p. 34). “*Ousía*” em sentido técnico diz o modo de ser daquilo que é de modo puro (*tò eilikrinôs ón*, 479d5), e o modo de ser das instâncias sensíveis é o modo de ser do que é opinável (*doxastón*, 479d7), o modo de ser que está entre essa “*ousía*” e o “nada”, “o que não é” (*tò mè ón*, 479d5).

***Rep*. V (13):**

Ocorre nessa passagem algo que poderíamos chamar de *"individuação" da noção de "ser"*: falava-se de "o ser" (*tò ón, tò eînai*; p. ex.: 478b3), cujo tratamento, até então, como algo uno, poderia ser entendido como um eco do Poema de Parmênides (VLASTOS, 1973 (1965), p. 65). Agora, e daqui em diante, contudo, falar-se-á de "algum ser" ou "cada ser", individuando assim essa noção e mostrando que, para o Sócrates platônico, ao contrário do eleata, o princípio ontológico do real não é unívoco, mas plural. O modo de ser das Formas em geral, ou seja, de cada Forma, é o modo de ser do "cognoscível", isto é, de "cada o que é ele mesmo": *autò […] hékaston tò ón*, 480a11.

4.3.2.6. A identificação apresentada de sentidos diferentes para o verbo "ser" respeita a "exigência dialética"? Haveria no texto algum critério para identificação?

Creio ser justo dar voz à dúvida sobre a legitimidade das demarcações de sentidos do verbo *eimí* realizadas por mim neste capítulo. Afinal, um leitor mais exigente poderia arguir que as mudanças de sentido, ou de nuances, apresentadas por mim, para o verbo, poderiam ser um tanto quanto arbitrárias, sendo difícil imaginar que um interlocutor filosoficamente pouco dotado como supõe-se ser o "amante de visões" pudesse "segui-las", e assim "entender" todas as colocações de Sócrates que "lidam" com os diferentes sentidos apresentados do verbo. Não me refiro a um critério para que Glauco-A.V. efetivamente delimitasse o sentido em cada momento; isso creio que provavelmente estivesse além de sua capacidade. Mas um critério, ou um caminho argumentativo, que fosse simples, e que assim orientasse este interlocutor que ouve Sócrates falar a alcançar um entendimento de qual sentido está operando, ou operando principalmente ("regendo"), cada ocorrência do verbo nas diversas assertivas socráticas. A noção de "regência", ou "operando principalmente", significa que nem sempre um sentido será "excluído" em detrimento de outro, mas sim que podemos estar certos de que, em dado momento, ao menos um certo sentido está presente, como "núcleo" do argumento naquele momento. E penso que este critério, ou caminho argumentativo, exista no texto, e que ele deixe o texto aceitável e compreensível aos olhos de Glauco-

A.V. Eu vou chamar este critério de "*critério da simultaneidade e do extremo*", o que significará:

i) quando a expressão em que o verbo aparece for equiparada à expressão que representa o mero fato de existir ("alguma coisa"), ela possui um *sentido básico ou primevo de existência*;

ii) quando a expressão em que o verbo aparece sugerir a noção de "*extremo*", teremos duas possibilidades: quando o que estiver em vista for a noção de um extremo "positivo", teremos diante de nós uma expressão investida de uma forte nuance *veritativa*, a qual normalmente aparecerá no texto com qualificadores adverbiais; e quando o que estiver em vista for a noção de um extremo "negativo", ela se refirirá ao sentido do item anterior (*existencial*), a expressão (recebendo ou não advérbios) sendo entendida como "nada";

iii) quando a expressão em que o verbo aparece sugerir uma noção de *simultaneidade* de "ser" e "não ser", o sentido do verbo é o *predicativo.*

Como veremos, uma das conclusões que Sócrates faz com que Glauco-A.V. "alcance" é de que o tipo de ente que é referido pela expressão de simultaneidade (de "ser" e "não ser" predicativos) necessariamente tem que estar "*entre*", "*no meio*", do que é reconhecido na discussão serem os dois "extremos". Então, averiguemos se a aplicação do critério acima às passagens dessa discussão "funciona", i.e., se permite facilmente o entendimento do sentido das falas de Sócrates. Averiguarei também se há alguma pista no texto desse "critério". Em *Rep*. V (1) ocorre a noção de "ser" que, nessa discussão, é anterior às noções de "simultaneidade" e de "extremo"; é o sentido mais básico, simples e geral, de existência, que não fala em graus ou diferenciações: "o que é" *existe*, i.e., é "alguma coisa" (*ti*), ponto. Em *Rep*. V (2) ocorre a primeira modulação da noção de ser, que "insere" a noção de "extremos" com o uso de advérbios: "*pantelôs*" e "*medamêi*". O primeiro é a forma adverbial do adjetivo "*pantelés*", o qual significa "completo", "absoluto", "perfeitamente realizado" ou "perfeito". Nesse sentido, Zeus é também o "*páter pantelés*" (ÉSQUILO, *Sete contra Tebas*, v. 118). Portanto, se na passagem anterior falava-se simplesmente em "algo que existe", agora dentre as coisas que existem um primeiro grau é identificado – um grau "extremo" -: o grau da completude ou perfeição de realidade. E tal grau de realidade é também de

imediato associado ao de cognoscibilidade: “o que é de modo perfeito” (*tò pantelôs ón*) é “o que é cognoscível de um modo perfeito” (*pantelôs gnostón*). Esta noção veritativa, ou melhor, esta forte ou extrema noção veritativa é advinda não do mero uso do verbo “ser”, mas da qualificação adverbial que ele recebe. Além desse “extremo”, um outro “extremo” também é reconhecido no trecho, o seu oposto, o extremo “negativo”: *mè ón medamêi*, “o que absolutamente não é ou existe”. Obviamente, este não é *stricto sensu* um “grau” de realidade, mas antes a completa ausência de realidade. Portanto, na expressão negativa do “extremo”, ou no extremo “negativo”, podemos manter como vigente aquele sentido existencial anterior, do que decorre a ausência de qualquer possibilidade veritativa para este extremo: sobre ele, só pode haver um absoluto “desconhecer”. *Rep*. V (3) apresenta uma outra noção aos debatedores, ainda que de modo hipotético: a noção de “simultaneidade”: se alguma coisa for *tal como ser e não ser.* É interessante notar que esta noção não é apenas inserida no debate, mas que é “definido” algo como a “posição” do tipo de ente ao qual eventualmente essa noção de simultaneidade for aplicada: ele ficará entre aqueles dois “extremos” apresentados na passagem anterior. O que quer que seja o referente da noção de simultaneidade, se isso existir, ele ficará *entre* (*metaxý*) os dois “extremos”. Neste trecho o qualificador adverbial de *ón* é trocado por “*eilikrinôs*”, o que sugere (por oposição) que a noção de simultaneidade diz respeito a algo parecido com uma “mistura”. Por ora, este modo de ser intermediário foi afirmado apenas de modo hipotético. E, lembrando do critério que eu expus, a noção de simultaneidade implica o sentido predicativo para o verbo (de ser F e não ser F), sentido predicativo o qual, por enquanto, dado que neste ponto o próprio texto ainda não definiu esse sentido, eu vou manter apenas como sentido provável. O sentido existencial não parece ser condizente com esse tipo de construção de simultaneidade (pois implicaria algo existir e não existir), nem tampouco o veritativo (que implicaria algo ser e não ser o caso). Em *Rep*. V (4) a menção a “ser” e “não ser” no início não pode ser interpretada como noção de simultaneidade, mas sim como de “extremos”: não está se falando nessa oração de algo que simultaneamente “é” e “não é”, mas sim de que o conhecimento refere-se ao que é, e a ignorância ao que não é – disjuntivamente. Portanto, pelo nosso critério, “é” possui aí uma nuance veritativa no “pólo” positivo (do “é”), e existencial no negativo (do “não é”). Há contudo a referência a algo que poderia estar no meio (*metaxý*) estes dois extremos, entre “o que é” e “o que não é”. Em *Rep*. V (5) não há ocorrência de *eimí* desses tipos. Em *Rep*. V (6) a noção é

nitidamente de “extremos”, dois extremos: “o que é”, e é “cognoscível”, e “o que não é”, ou “nada”, que é “incognoscível”. Portanto, nuance veritativa (dessa vez com omissão dos advérbios) para o extremo positivo (“o que é”), e sentido existencial para o outro extremo (“o que não é”). Fala-se, ademais, de um “opinável”, sobre o qual por ora apenas é dito não se identificar com nenhum dos dois extremos. *Rep*. V (7) retoma a noção de “simultaneidade”, e novamente de maneira hipotética, como em *Rep*. V (3). Também como ocorreu nessa passagem anterior, reaparece a noção de dois extremos, e é dito que, se houver algo que seja o referente da expressão de simultaneidade, este algo é “intermediário”, ficando *entre* os dois extremos. Testando o critério: no caso dos dois extremos, nuance veritativa para o pólo positivo (*tò eilikrinôs ón*), e existencial para o negativo (*tò pántos mè ón*); na expressão de simultaneidade (“algo que ao mesmo tempo é e não é”, *tá háma ón te kaì mè ón*), nenhum desses dois sentidos pode estar vigente, o critério exigindo o sentido predicativo, ainda que como uma possibilidade por enquanto não confirmada pelo texto. *Rep*. V (8) inicia por uma expressão da noção de simultaneidade (“o que participa de ambos, tanto do ser quanto do não ser”), na qual o critério exige que se entendam os particípios de “ser” como predicativos, em relação a um predicado não definido. O referente da expressão da noção de simultaneidade finalmente é expressamente denominado como o “opinável”, aquilo que é intermediário. É digno de nota, também, que nesse trecho Sócrates explicitamente faça uma referência à base do meu critério de sentido do verbo “ser”: a identificação dos “extremos” (*tà ákra*) e a identificação do que está “no meio” deles (*tà metaxý*). Outro ponto a ser notado em relação a esse critério é que o modo metafórico de falar em termos espaciais (“extremos”, “no meio”) didaticamente é um artifício perfeito para o ensino desses conceitos a Glauco-A.V., um homem “prático” (cf. 476a). Em *Rep*. V (9) não há ocorrência desses tipos do verbo *eimí*. Em *Rep*. V (10), Sócrates obriga Glauco-A.V. a assumir que o referente da expressão de simultaneidade são os entes sensíveis ou múltiplos, e que o sentido do verbo “ser” nas expressões de simultaneidade – que até então não estava expressamente assumido no diálogo – é de fato o predicativo. A simultaneidade de “ser” e “não ser”, enquanto predicativos, sendo assim uma fórmula mais “digesta” do que simultaneidade de existência e inexistência, ou de verdade e falsidade. Trata-se de “ser F” e “não ser F”. Face ao que já foi estabelecido antes, assumir que os entes sensíveis são os referentes da simultaneidade implica assumir que eles são o que está “no meio”, e que portanto não podem ser identificados com nenhum

dos dois extremos, como expresso em *Rep*. V (11) e *Rep*. V (12). Ou seja, lembrando novamente do critério: os entes sensíveis são e não são F (i.e., com sentido predicativo), mas eles não podem ser identificados nem com "o que realmente é" (com sentido veritativo), nem com "o que totalmente não é" (com sentido existencial). *Rep*. V (12) retoma eloquentemente a noção dos dois "extremos", bem como a noção do que está "entre" eles. Aqui, e em *Rep*. V (13), como eu arguí, não é mais Glauco-A.V. quem responde Sócrates; mas, se quiséssemos testar o critério, no caso dos extremos, teríamos o sentido veritativo para as expressões positivas, posto que é este sentido que permite em *Rep*. V (12) a noção de "grau", e de "grau extremo" na perfeição, de ser. Também nesses dois trechos, *Rep*. V (12) e *Rep*. V (13), o extremo positivo da realidade é finalmente identificado com as Ideias inteligíveis, sobre o que Glauco ele mesmo (o interlocutor neste momento) não esboça nenhuma surpresa. Já nas expressões do extremo negativo em *Rep*. V (12), o sentido que dominava é o existencial, pela equiparação com o "nada". Isto também é importante porque, ao dizer que as coisas múltiplas não podem ser identificadas com este "nada", deixa-se previamente assegurada a sua existência, o que será repetido mais à frente (507a7-b8).

4.3.2.7. Resumo do sentido de *eînai* e *ousía* no Livro V, e sua possível relação com a ocorrência dos termos no Livro VI

Como vimos, no fim do Livro V, há um quadro inicialmente calcado no sentido existencial básico da expressão *tò on*, correspondendo a uma realidade, algo existente, que à frente recebe alguns qualificadores, acusando tratar-se de uma realidade perfeita, completa, pura, que não se altera. Nesse contexto, para designar essa realidade, *tò eînai* e *tò on* são usados intercambiavelmente, como referente de uma entidade, princípio de realidade, a qual posteriormente, nas últimas linhas desse livro, será tratada não como "uma" entidade, unívoca, mas como uma pluralidade de entidades, cada uma sendo em si um princípio de realidade (*autò […] hékaston tò ón*, 480a11). Ora, essa "pluralização" na verdade é uma harmonização necessária com algo já exposto no próprio Livro V, a saber, de que há várias entidades possuidoras desse modo especial de existência, as Formas inteligíveis (476a-d). O Livro VI já começará tomando essa "lição" de "pluralização" como "compreendida"; então Sócrates não tratará mais esse princípio como algo uno, mas falará duas vezes também em "cada ser" (484c6-7; d5-6);

i.e., cada um dos princípios de realidade.

A noção de "*ousía*", contudo, parece trazer uma nuance a mais para a discussão. Antes do símile do Sol, o termo terá duas ocorrências com um sentido dentro de uma discussão de cunho ontológico:

a) a ocorrência que já vimos acima: "Ou em que melhor posição as colocará do que entre a realidade e o não ser?" (*è hópoi théseis kallío thésin tês metaxý ousías te kaì toû mè eînai*, 479c6-7 (em *Rep*. V (12)); e

b) "aquela realidade que é sempre e não se altera pela geração e destruição" (*ekeíne he ousía he aeì oúses kaì mè planoméne hypò genéseos kaì phthorâs*, 485b1-3).

Aqui parece ser útil uma distinção de nuances dentro do sentido deste termo. Posto que, na substituição que o termo faz de "*tò eînai*" na primeira ocorrência acima, creio que possa haver aí não uma simples troca, mas na verdade um aceno para uma nuance de significado bem específica. Como eu disse antes, eu assumo que, neste trecho, quem está falando com Sócrates seja novamente Glauco "ele mesmo", e não mais Glauco-A.V. Conforme também já indicado acima, o sentido ontológico para este termo fazia parte do vocabulário técnico na obra de alguns filósofos, como o próprio Platão (cf. BURNET, 1963, p. 34). Um outro aspecto que eu considero poder estar implicado no termo, justificando ele ser empregado aí em vez de *eînai*, é ele poder dizer "realidade" de uma maneira ambígua, tanto para "uma realidade", i.e., uma entidade individual, quanto para "a realidade" num sentido geral para várias entidades individuais que possuem algo em comum; ou seja, neste segundo sentido, significaria "*um tipo de realidade*". Isto é um ganho importante para o argumento, para poder dizer que aquilo que está "no" extremo "positivo" dos graus identificáveis de realidade, como único objeto possível de conhecimento, não é "uma" entidade, uma única coisa, mas sim um "tipo" de coisa, um "tipo" de realidade, constituído de várias entidades individuais: as Ideias inteligíveis. De fato, ainda em *Rep*. V (12), logo após afirmar em tom hipotético que, se existir alguma coisa intermediária entre os dois extremos, isso será chamado de "opinável", Sócrates i) vai dar a entender que as Ideias são o extremo positivo, i.e., os objetos de conhecimento, e ii) vai dizer que aquele que opina opina sobre os entes sensíveis. Por fim, isso que foi dado a entender em *Rep*. V (12), é afirmado de modo totalmente expresso em *Rep*. V (13): as Ideias são o extremo positivo

da realidade, único objeto de conhecimento mesmo. "*Ousía*", portanto, pode ter substituído "*eînai*" para justamente possibilitar essa referência plural ou genérica como o *tipo de realidade* dos entes verdadeiramente "cognitivamente confiáveis". De fato, como vimos, o Livro V encerra-se com Sócrates falando não mais em "o que é", como vinha fazendo, mas em "cada o que é ele mesmo" – denotando assim, nessa fórmula genérica, a pluralidade de entidades que possuem esse *tipo de realidade*. *Ousía* pode significar então "*uma certa realidade*", "*um certo tipo de realidade*", ou seja, "*um certo modo de existência*". Parece útil averiguar se nosso Sócrates platônico utiliza o termo também com essa nuance específica de "modo de ser", no contexto das Ideias inteligíveis. Uma vez que nossas duas ocorrências acima do termo parecem não possuir elementos textuais para uma decisão segura nesse sentido, e que não há outras ocorrências na *República* antes do símile do Sol, que nos seja permitido um breve excurso, para averiguar a possibilidade dessa ocorrência em outro diálogo. Em uma das várias passagens do *Fédon* sobre o Argumento das Formas ouvimos dizer:

> εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, **καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία**, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν […]
>
> [SÓCRATES] Se existem aquelas coisas que sempre repetimos, **algo belo, [algo] bom, e toda realidade deste tipo**, e a ela referimos tudo das sensações, por descobrir que ela já existia e já nos pertencia antes […]
> (PLATÃO, *Fédon*, 76d7-e2 – grifos nossos)

Na passagem em destaque do trecho, é patente que "*ousía*" não se refere a *uma entidade específica* integrante de um rol (como, p. ex., umas das Formas), mas sim ao *tipo específico de realidade* que todas as Formas possuem – *tipo de realidade* que, nesse sentido, resume a noção geral que o rol apresenta. Se houver alguma dúvida de que o termo "*ousía*" possua este sentido na passagem, tenho a impressão de que a resposta de Símias bem o atesta:

> ὑπερφυῶς, ὦ Σώκρατες, […] δοκεῖ μοι ἡ αὐτὴ ἀνάγκη εἶναι, καὶ εἰς καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν

> πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ **τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις**.
>
> [SÍMIAS] Com toda certeza, Sócrates […], parece-me ser a mesma necessidade, pois o *lógos* se refugia em [algo] belo: [se refugia] no fato de, de uma maneira semelhante, existir antes de nós nascermos tanto a nossa alma quanto **o tipo de realidade de que acabas de falar** […]
> (PLATÃO, *Fédon*, 76e8-77a2 – grifos nossos)

Na sequência imediata, Símias ratifica que não se referia acima a uma entidade específica, voltando a citar algumas das várias entidades possuidoras desse "*tipo de existência*": "belo, bom, e todas as outras coisas de que falavas há pouco" (*kalón te kaì agathòn kaì t'âlla pánta hà sù nundè éleges*, *Fédon*,77a4-5). Tendo em vista essa nuance do termo, podemos entender como mais natural que, na *República*, quando Sócrates 'substitui' nas duas ocorrências vistas "*tò eînai*" (em 479c6-7), "aquilo que se mantém sempre do mesmo modo" (de 484b3) e "cada ser" (de 484c6-7) por "aquela realidade" (*ekeíne ousía*, em 485b1-3), em vez de se considerar isso como um tratamento unívoco ao princípio de realidade, entender que o sentido da expressão é aquele sentido genérico de "*aquele tipo de realidade*", "*aquele tipo de existência*", "*aquele modo de ser*" (eterno e inalterável). Essa noção voltará no *Fédon* uma página depois do trecho aludido, onde aparece agora numa mesma passagem junto com a expressão *tò eînai*. Vejamos o significado deste termo aí:

> ἴωμεν δή […] ἐπὶ ταὐτὰ ἐφ᾽ ἅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν λόγῳ. **αὐτὴ ἡ οὐσία** ἧς λόγον δίδομεν **τοῦ εἶναι** καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ᾽ ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;
> ὡσαύτως […] ἀνάγκη […], κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, ὦ Σώκρατες.
>
> [SÓCRATES] Passemos agora […] àquelas coisas que [vimos] no argumento anterior. **Esta realidade** da qual, perguntando e respondendo, demos o *lógos* do **seu ser**, ela é sempre do mesmo modo, e a mesma que si mesma, ou em outro tempo, [é] diferente? O igual em si, o belo em si, o que é em si de cada coisa, o ser, não admite uma alteração que seja? Ou aquilo que é sempre cada uma destas coisas, sendo uniforme e em si e por si, é do mesmo modo, o mesmo que si mesmo, e nunca, de jeito nenhum, com a relação a nada, admite qualquer alteração?

> [CEBES] Por necessidade […], é do mesmo modo e invariável, Sócrates.
> (PLATÃO, *Fédon*, 78c10-d9)

Do tipo de realidade (*ousía*) das Formas, Sócrates começa esse período dizendo que já foi dado o *lógos* do "seu ser". Não podemos encarar no trecho "*tò eînai*" como equivalente a "*he ousía*", pois a redundância deixaria a frase sem sentido. *Ousía* mantém o sentido de antes, "tipo de realidade", mas *tò eînai* não pode significar isso aí: *tò eînai* é **alguma coisa desse tipo de realidade**. Mas que *lógos* foi dado sobre esse *tò eînai*? Ora, esse *lógos*, que é dito que já foi dado, é a justificativa ou argumentação precedente de que esse tipo de realidade necessariamente *tem que existir*. Isto é, "o *eînai* da *ousía*", em nome da qual uma argumentação já ocorreu no diálogo, é a ***existência*** desse tipo de realidade, desse tipo de existência. Sócrates está dizendo: já chegamos à conclusão anteriormente de que esse tipo de realidade 'existe', já concluímos pela existência desse modo invariável de existência. Temos aqui então tanto "esta *ousía*" quanto o "seu *eînai*" como sendo relacionados num mesmo período às Formas inteligíveis: **"*ousía*" como o tipo de realidade específico das Formas; e "*eînai*" como a "existência" (literalmente, o "existir") desse tipo de realidade**. O ganho portanto dessas passagens do *Fédon* é discernir com algum grau razoável de segurança nuances no sentido existencial para *tò eînai* e *he ousía* que os façam se identificar não com entidades específicas, mas com ***"atributos" de entidades***: existência e tipo de existência, respectivamente. E é interessante que estes dois sentidos não sejam atribuídos ao particípio *tò ón*, que costuma significar, *lato sensu*, "o que é", "o ser". É importante observar duas coisas: i) não faria sentido se referir a uma qualidade das Formas como *tò ón*, porque o particípio no diálogo sempre designa uma entidade, ao passo que *eînai* e *ousía* podem designar "atributos" de entidades. Bom, esse ganho eu não considero de pouca monta para a ocorrência de *he ousía* e *tò eînai* no símile do Sol porque:

a) no sentido de meros referentes de *entidades*, estes dois termos não poderiam fazer sentido no texto do símile: ambos são encarados nessa passagem como *qualidades ou aspectos ou atributos das Formas* causados de algum modo pelo Bem (509b7-8);

b) na própria *República*, não há outra ocorrência na mesma frase de *he ousía* e *tò eînai* como *qualidades ou aspectos ou atributos das Formas*; a ocorrência vista acima do *Fédon* (78c-d), portanto, fornece uma construção frasal tão paralela quanto poderíamos encontrar da construção na Consequência B do símile do Sol.

Este sentido que "*ousía*" tem nessas passagens do *Fédon*, portanto, encaixa-se perfeitamente com as duas acima vistas ocorrências na *República* anteriores ao símile do Sol (479c6-7; 485b1-3). Quanto a "*tò eînai*", no texto da Consequência B do símile, a expressão não pode designar "o ser", no sentido de uma entidade: ele designa algo que às outras Formas seria causado pela Forma de Bem. Todavia, o sentido de "existência", visível na passagem do *Fédon*, no símile do Sol cai como uma luva: o "ser" das ideias é aí a "existência" delas, o fato de elas existirem. E "*ousía*", no símile do Sol, igualmente não pode designar "realidade", no sentido de uma individual entidade real. As Formas são realidades (*ousíai*), mas não faria sentido dizer que o Bem causa uma entidade para cada entidade. Não, "*ousía*", "realidade", significa "tipo de realidade", "modo de ser", "tipo de existência", "modo de existir", e aí sim faz sentido dizer que as Ideias "possuem" algo assim. Por isso, no Livro V, *epistéme* era conhecer "como o que é é", i.e., conhecer o "modo de ser" daquilo que realmente é – o modo da invariabilidade e inteligibilidade.

É preciso portanto manter o ganho adquirido das passagens do *Fédon*: o sentido existencial básico é o sentido "inicial" e "ponto de partida" na argumentação que foi vista no Livro V, mas isso não necessariamente significa uma restrição do referencial destes termos a entidades específicas; a referência pode ser feita, como visto no *Fédon*, a "atributos" de entidades; *tò eînai* pode designar "o existir" (a existência), e *he ousía* pode designar o "tipo de existência", o "modo de ser". E é este sentido que "*ousía*" parece ter nas suas duas vistas ocorrências antes do símile do Sol. Ao meus olhos, então, dado que não há evidências textuais em contrário, parece ser razoável que o personagem Sócrates, quando faz uso de *ousía* nas últimas linhas da analogia solar, sem dar maiores explicações, nem demarcar nenhuma mudança de sentido, tivesse plenamente em mente o mesmo sentido supramencionado. Já "*eînai*", que não encontra outra ocorrência na obra nos moldes em que aparece na Consequência B do símile (como "atributo" das Formas), pode ser perfeitamente entendido nessa passagem com o mesmo sentido que possuía naquela construção paralela do *Fédon* (78c-d), o do "existir".

Contudo, o direito da dúvida é, ao pesquisador, sempre garantido. É-nos possível, portanto, mesmo diante dessa análise das ocorrências dos dois termos no fim do Livro V e no Livro VI, em consonância com a ocorrência dos mesmos no *Fédon*, ainda duvidar que os sentidos que foram apresentados estivessem presentes na passagem da "metáfora solar". Em vias então de buscar argumentos contrários a essa "presença", analisarei agora qual é o sentido desses termos que eclode da própria analogia do Sol, a fim de averiguar se tal sentido, razoável dentro da própria analogia, é ou não compatível com os sentidos acima identificados.

4.3.3. Contexto da passagem do símile: *eînai*, *ousía*, e o significado para Sócrates da "Consequência B"

Para pensar a correspondência analógica dos elementos na imagem do Sol, convém primeiro rapidamente repassar os dados textuais do símile. Como vimos, em 508a4-b11, Sócrates descreve o papel do sol e sua luz, na natureza, em relação ao fenômeno da visão ("Arranjo Visível"); em sequência, encarando esta descrição como uma imagem ou símbolo, o filósofo anuncia a *correspondência* dos elementos da imagem/símbolo (o sol, a vista, as coisas visíveis) com os elementos do original/simbolizado (o Bem, o *noûs*, as coisas inteligíveis) (508b12-c2). Face ao pedido de Glauco pela explicação do sentido desta correspondência (508c3), Sócrates dá duas explicações do simbolizado a partir da imagem, a saber:

i) há uma certa causalidade no inteligível (que eu chamei de "Consequência A"), nos moldes da causalidade solar no âmbito da visão (que eu chamei de "afirmativa vi"): 508c4-509a9; e

ii) há uma certa causalidade no inteligível (que eu chamei de "Consequência B"), nos moldes da causalidade solar no âmbito da geração e vida dos entes visíveis (que eu chamei de "afirmativa vii"): 509a9-b10.

O contexto específico do momento da discussão em que aparece esta segunda causalidade do Bem, que diz respeito aos termos *eînai* e *ousía* no símile, portanto, é este: a explicação do significado ou desenvolvimento de um segundo aspecto da analogia descrita ("Consequência B"). Esta explicação traduz-se na identificação de

uma causalidade específica na esfera do inteligível que *corresponde* a uma causalidade específica na esfera visível[38]. A causalidade específica diz respeito ao fato de a Forma do Bem ser, *para as Formas em geral*, causa do *eînai* e da *ousía* delas, o que é *correspondente* (508b12-c2) ao fato de o sol ser, *para as coisas visíveis*, causa da sua *geração*, do seu *crescimento* e da sua *nutrição.* Entendendo-se que estes três processos dizem respeito sobretudo à *vida*[39], indaguemos: que seriam, *para as coisas visíveis*, *geração, crescimento* e *nutrição*? Salvo melhor juízo: geração é aquilo devido ao que ocorre para elas o próprio fato de "ser" ou "existir"; "nutrição" é o que mantém ou garante a duração deste "ser" ou "existência" no tempo; e "crescimento" é o próprio "modo" de elas existirem, que é garantido por essa 'manutenção' (a nutrição). Sócrates, então, parece querer dizer que, *na imagem*, a causalidade do sol diz respeito, quanto às coisas visíveis, a três aspectos delas: o próprio fato de elas serem ou existirem, isto é, a sua *existência*; o *"modo" de elas serem*; e a *duração desses seres no tempo*. Se é para aplicar a correspondência do âmbito visível no âmbito do inteligível: *mutatis mutandis*, a causalidade do Bem, em relação às Formas, diria respeito a três características delas: i) o próprio fato de elas serem ou existirem, ii) o modo de elas serem ou existirem, e iii) a duração desses seres no tempo. Isto é, do contexto interno da correspondência analógica dos elementos no símile do Sol, podemos extrair que, *grosso modo*, Sócrates estaria a afirmar que o Bem é, para as outras Ideias, causa: i) da "existência" delas; ii) do "tipo de realidade" ou "modo de ser", tais como características essenciais (como inteligibilidade e imutabilidade); e iii) da eternidade delas (o que de certo modo também é uma característica essencial, fazendo parte do "modo de ser" delas).

Nesse sentido, em uníssono, aqueles sentidos que eu havia identificado para *eînai* e *ousía*, a partir de evidências externas ao símile do Sol, são perfeitamente confirmados pela própria correspondência interna ao símile: **na Consequência B, para o Sócrates platônico, o "*eînai*" das Ideias é o "existir", a "existência" delas, e a "*ousía*", é o "modo de ser", o "tipo de realidade" delas**.

---

[38] Ao valer-me de expressões como "âmbito" ou "esfera inteligível", "esfera visível", estou apenas aludindo às expressões presentes no texto platônico, como "*noḗton tópos*", "*horatón tópos*" (508c1-2), sem pretender com isso comprometer-me com qualquer posição fergusioniana ou anti-fergusioniana sobre o caso. Cf. FERGUSON, 1921.

[39] Embora o conceito de "vida" pareça ser mais amplo no século IV a.C. do que é na nossa era. De todo modo, ao leitor arguidor que objetasse que entender a passagem como referente às coisas vivas impediria de entender a causalidade do Sol como expansível a todos os entes sensíveis, poderia ser contra-argumentado que o sentido da passagem não precisa ser considerado como não aplicável a todos os entes "sensíveis" ("vivos" e "não vivos"), uma vez que o conceito de "geração", citado na passagem, é certamente aplicável a todo e qualquer ente empírico. Por isso eu disse "diz respeito *sobretudo* à vida"; mas *não exclusivamente* a ela.

4.4 . Causalidade Eidética, Regra de Causalidade, e o Bem no Livro VI

Conforme mostrei mais atrás, uma das duas grandes *homologíai* prévias ao símile do Sol é a aceitação pacífica do Argumento das Formas (também conhecida nos estudos platônicos como "Teoria das Ideias": 476a4-d4; 479e1-480a13; 484b3-4; 485b1-3; 486d9-10; 490b2-4; 493e2-494a5; 500c2-5; 505a2-4; etc; cf. também 596a6-7; 596e3-597d2; FRONTEROTTA, 2001; VEGETTI, 2003b), a qual vem recortada em quatro postulados nucleares. Relembrando-os:

i) a existência das Formas (507b5-7);

ii) a diferença entre Formas e entes sensíveis (507b9-10; uma lista maior de diferenças está espalhada pelo final do Livro V e início do VI: 477-486) ;

iii) existe "comunidade" ou "participação" entre Formas e entes sensíveis (cf. *koinonía*, 476a7; v. *metécho*, d1-2);

iv) existe "comunidade" das Formas entre si mesmas (*tôn eidôn* (…) *allélon koinoníai*, 476a5-7)

Para compreender a reação de Glauco que põe fim à narrativa do símile do Sol, importa agora voltarmos nossa atenção para as relações ontológicas aludidas em "iii" e "iv". A *República* apenas apresenta a menção à existência dessas duas relações, com uma aceitação inócua da parte de Glauco, o que notoriamente deixou Sócrates numa situação confortável, sem necessidade de explicar melhor tais relações ou de convencer seu interlocutor da existência delas. Eu assumo então esse fato dramático como vênia para buscar em outras obras platônicas um maior detalhamento dessas relações, realizado pelo mesmo Sócrates[40].

Nesse sentido, sobre "iii", que diz respeito à *relação das Formas com os particulares sensíveis*, vemos, no nosso diálogo e alhures, o personagem Sócrates qualificá-la como uma relação de *koinonía* ("comunidade", *Fédon* 100d6; *República* V, 476a7) ou *méthexis* ("participação", *Banquete* 211b2; *Fédon* 100c5; *República* V

[40] Será dado privilégio às obras tradicionalmente consideradas do mesmo período de autoria de Platão, um detalhe cronológico que, embora não eu não considere tão essencial, me livra das ácidas acusações de estudiosos que, ao mesmo tempo em que recusam o "anonimato platônico", entendem o *corpus platonicum* como um suposto processo de evolução do pensamento de um autor, com várias mudanças de posições em seu decorrer. P. ex., ROSS, 1953 (1951).

476d1-3), relação esta compreendida como uma de ***causalidade*** (BRISSON, 2001; PRADEAU, 2001). Vejamos como isso é explicado:

> σκόπει δή [...] τὰ ἑξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι συνδοκῇ ὥσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι᾽ ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ: καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιᾷδε αἰτίᾳ συγχωρεῖς;
> συγχωρῶ [...].
>
> [SOC.] Observa, de fato, se por ventura a ti também parece, quanto às coisas que se seguem daquelas, serem como são para mim. Pois parece-me que, se há alguma outra coisa bela que não o belo ele mesmo, ela é bela devido a nenhuma outra coisa senão porque participa naquele belo [ele mesmo]; e do mesmo jeito para todas as coisas que eu disse. Concordas com esta causa?
> [CEB.] Concordo.
> (PLATÃO. *Fédon* 100b5-c8[41])

Traduzindo estas palavras em termos mais gerais: Sócrates disse que a Forma de F, ou "F em si" (doravante, "Φ") e *apenas ela* é a "*causa*" (*aitía*) de todos os particulares sensíveis (ou "instâncias") possuírem uma dada qualidade F-dade. Nos termos do próprio personagem Sócrates, este seria "o tipo de causa" (*tês aitías […] tò eîdos*, *Fédon* 100b3-4) "*seguro*" de ser assumido, no sentido de que é "seguro" (ou "o mais seguro") afirmar que a Forma é a *causa* de o particular possuir uma qualidade (cf. *asphalés*, *Fédon* 100d8; e1; 101d2). Já nos cunhados termos dos estudos acadêmicos da matéria, costumeiramente enraizados no *corpus aristotelicum*, esta é uma "*causalidade formal*"[42]. O esquema dessa causalidade seria:

("*koinonía*" ou "*méthexis*")

---

[41] Agradecimentos a Márcio Chaves pelas discussões em torno a esta tradução.

[42] Utilizarei a notação acima referida ("F-dade", "Φ", "i F"), bem como a já cunhada terminologia da "causalidade" ("*formal*", "*eficiente*" e "*final*"), por entender que me harmonizar "terminologicamente" com os estudos mais importantes sobre este assunto em Platão (p. ex., MUELLER, 2001 (1994); BENITEZ, 1995; SEDLEY, 1998; FERRARI, 2003; VEGETTI, 2003b) facilitará a minha discussão com eles. Tais estudos utilizam tais notações e terminologia na esteira do famoso artigo sobre o tema de Gregory Vlastos (1973 (1969)). Contudo, pessoalmente creio que um estudo que se aprofundasse especificamente na questão da causalidade no *corpus platonicum* deveria depender menos dos conceitos do estagirita e trabalhar mais com as diferenciações que os próprios personagens dos diálogos utilizam (como p. ex. em *Fédon* 99a-b). Não sendo o presente estudo um que em tal empresa se aventure, seguirei utilizando o aparato conceitual supra destacado. Por fim, discuto alguns aspectos mais da noção de "causalidade" no Anexo 3.

$$\Phi \rightarrow i\ F$$

(qualidade **F**-dade)

Notação:

F-dade: uma qualidade

Φ (ou "F em si"): a Forma que é o ente inteligível correspondente da qualidade F-dade

i F: instância sensível que possui a qualidade F-dade

→ : relação causal

Esta "configuração", de fato, é uma regra para o Argumento das Formas[43], que eu chamarei aqui de "Regra de Causalidade Geral do Argumento das Formas em sua versão *standard*", abreviada doravante neste estudo por "Regra de Causalidade". Um detalhe fundamental eu preciso frisar sobre esta regra: o caráter de *exclusividade* da causa da qualidade. Apenas Φ é a causa das instâncias F possuírem a qualidade F-dade; repare-se, na citação acima, que Sócrates diz "devido a nenhuma outra coisa senão porque participa naquele belo [ele mesmo]", para deixar bem marcado a ***exclusividade causal*** que cada Forma possui em relação ao fato de um ente sensível possuir uma dada qualidade. Como eu disse, esta versão do Argumento é, no texto da *República*, uma *homología* prévia ao símile do Sol, de Sócrates com seus companheiros. Glauco compartilha dessa versão do Argumento das Formas, compartilhando portanto também dessa regra que era inerente ao mesmo, na figura da "participação". E, conforme também já mencionei anteriormente, Platão deixou uma pequena pista no texto de que, em tomando este rumo exegético, talvez não nos arrisquemos a errar: no Livro V, o próprio Glauco tratou a noção de "participação" como um assunto comum e aparentemente já conhecido (476c8-d4). O Argumento das Formas, com sua Regra de Causalidade, é, assim, algo que Glauco tem em mente como aceito e compartilhado por ele e Sócrates antes da exposição do símile do Sol. Mais à frente, no Capítulo 5, esta "Regra de Causalidade" será reescrita com uma redação mais precisa, o que será possível a partir e alguns conceitos ainda por vir. Por ora, a sua enunciação acima cumpre seus propósitos. Sigamos.

---

[43] Para tal regra também chama atenção Vegetti, que a entende como uma das facetas de um conjunto maior de regras que ele chamou de "Teorema das Ideias" (2003b, p. 253). A mim, neste trabalho, interessa sobretudo esta regra em específico, e, embora existam vários desdobramentos dela na ontologia platônica, aos meus propósitos por ora é suficiente apenas a sua enunciação enquanto regra geral.

A Ideia de Bem certamente é detentora dessa modalidade causal acima descrita, que é geral para todas as Formas. Por isso, nessa passagem citada do *Fédon* (100b5-c8), Sócrates diz que é "do mesmo jeito para todas as coisas" mencionadas por ele, no rol das quais ele fez questão de assinalar o Bem (*Fédon*, 100b6). O mesmo pode ser dito da rápida menção à "participação" em *República* V, que toma como exemplo a Ideia do Belo (476d1-2), mas que certamente é válida para todas as Ideias: tais róis são exemplificativos e não exaustivos: *kalòn autò kath'hautò kaì agathón kaì méga* ***kaì t'âlla pánta***, *Fédon* 100b6-7; *tò kalón […] kaì díkaion* ***kaì t'âlla***, *República* 479a4-5; *autò […] tò kalòn […] autò […] tò díkaion,* ***kaì pánta*** […], 479e1-3; *autò kalòn kaì autò agathón* ***kaì hoúto perì pánton***, 507b5 – todos os grifos nossos. E é precisamente este caráter geral que permite estes róis serem às vezes *abreviados numa única expressão*: *autà hékasta […] aeì katà autà hosaútos ónta*, 479e7-8; *autò […] hékaston tò ón*, 480a11; etc. Contudo, é perceptível que, embora a Ideia de Bem também "cause" através da "participação", segundo a maneira em que ela é apresentado na *República*, este modo acima não exaure todas as possibilidades causais dessa Ideia.

Aqui parece importante fazer algumas algumas breves notas sobre a amplitude da "causalidade" do Bem no nosso diálogo. Tais notas de modo algum pretendem ser uma incursão exaustiva na matéria e na sua extensa discussão na literatura acadêmica, mas, antes, se trata de um posicionamento da minha parte sobre o caso, que seja compatível com o próprio texto platônico e com os fins do presente estudo. Um dos trabalhos que mais ilumina este assunto na *República*, servindo mesmo como referência para muitos trabalhos posteriores[44], certamente é o de Eugenio Benitez (1995). Seu artigo é extenso e tem a pretensão de investigar a(s) causalidade(s) do Bem também em outros diálogos; por uma decisão de manter meu foco sobre esta problemática na *República*, reservar-me-ei o direito de não comentar as reflexões de Benitez sobre o *Timeu*, o *Filebo*, e a obra aristotélica. Apresentarei então inicialmente as suas posições, e em seguida as minhas, tecidas na própria tarefa de comentar as dele. A meu ver, um dos pontos altos do artigo de Benitez é admitir a possibilidade de diferentes "perspectivas de abordagens" da mesma entidade, o Bem, de acordo com as quais diferentes "tipos" de causalidade podem lhe ser atribuídos (BENITEZ, 1995, p. 116). Nesse sentido, o estudioso sustenta que o Bem é apresentado na *República* como exercendo os seguintes tipos de causalidade:

---

[44] P. ex., FERRARI, 2003; VEGETTI, 2003b.

a) *causalidade final*, expressamente afirmada em passagem *anterior* ao símile do Sol (BENITEZ, 1995, p. 122-123; 137): através de um viés ético centrado na noção de ação ou prática, o Bem é considerado por Sócrates aquilo que toda alma persegue e em vista do que faz tudo (505d11-e1);

b) *causalidade formal*, expressamente afirmada em passagem *anterior* ao símile do Sol (BENITEZ, 1995, p. 137): o Bem é aquilo "com relação ao quê", ou "devido a quê" (*hêi*), as coisas boas são boas (505a3-4; 506a4-5);

c) *causalidade eficiente*: apresentado no símile do Sol como "Bem metafísico", o Bem seria uma causa geradora (BENITEZ, 1995, p. 122-123; 129; 13), o que seria sugerido pela linguagem usada para dizer a relação do sol com os entes sensíveis (508a4-509b4), pela linguagem utilizada para falar do "demiurgo dos sentidos" (507c6-8), com o qual o Bem seria comparado, e pela noção de que ele "reina" no âmbito inteligível (509d1-3).

Dado que o texto do diálogo simplesmente as afirma sem se demorar muito sobre elas, as duas primeiras causalidades acima tendem a não dar maior ocasião para discordâncias no que tange à afirmação de sua presença no Livro VI. Sobre a causalidade final, dentro de uma perspectiva profundamente prática (da *práxis*), o Bem é considerado aquilo que toda alma persegue e em vista do que (*héneka*) faz tudo (505d11-e1); é assim um princípio ético, o fim último (*télos*) visado em toda ação. Ferrari demarca com razão que esta concepção teleológica do Bem não se aplica apenas a ações mas também a "coisas boas" em geral, sendo que, neste viés, "ser bom" é "ser útil ou vantajoso", é prestar-se bem a um propósito ou função (FERRARI, 2003, p. 288-292). Nesse sentido, podemos dizer que, embora na passagem visada por Benitez não seja dado exemplo de "coisa vantajosa", em outros momentos da *República* Sócrates diz que a "perfeição", "beleza" ou "correição" das coisas feitas ou criadas diz respeito ao "propósito" para o qual foram feitas ou criadas (*areté*; *kállos*; *orthótes*; *chreía*, 601d4-6 (cf. também 352d-353b). Nesse sentido, podemos dizer que um elemento imprescindível, sem o qual este viés de abordagem não ocorre no texto do diálogo, é a presença de um princípio *volitivo*, que age ou dá origem a algo *visando* (em certo sentido: "*desejando*") um fim[45]. Na passagem do livro VI sob o foco de Benitez – a qual

[45] Cf. também Vlastos (1973 (1969), p. 88; p. 88, n. 37), segundo o qual um princípio volitivo também

não entra no mérito de "tripartição" psíquica –, este princípio é em termos gerais a "alma" (*psyché*, 505d11). Na *República*, a noção de "finalidade" é aplicada a ações, coisas da natureza e instrumentos em geral (352d-353b; 505d-e; 507c; 529d-530a; 598b; 601d), para os quais Sócrates entende como perfeitamente normal a ideia de terem sido *criados* com vistas a um *propósito*. Ferrari (2003, p. 292) chama de uma abordagem "funcional" ou "utilitarista" da noção de "bondade", a qual Adam (2009, vol. I, p. 291-292) afirma atravessar a *República* como um todo. É cabível notar que Trasímaco, Adimanto e Glauco não consideram nada estranho nessas afirmações socráticas, nem na teleologia da *práxis* humana (352e; 505d-e; 598b; 601d) nem na da natureza (353a-b; 507c; 529d-530a; 601d).

Por outro lado, parece também bem mostrado por Vlastos (1973 (1969)), Benitez (1995) e Ferrari (2003) que este tipo de causalidade final resta inaplicável à relação traçada no símile do Sol entre o Bem e as demais Ideias, na passagem que eu chamei de Consequência B (509b6-8), posto que: i) está ausente nessa relação um elemento volitivo; ii) não parece haver algum sentido em dizer que o Bem causa a existência das demais Ideias *enquanto finalidade dessa existência*. Quanto à Consequência A, entretanto, exatamente o mesmo não pode ser dito.

4.5. Contexto da passagem do símile: "poder de ser conhecido", "poder de conhecer", e o significado para Sócrates da "Consequência "A"

A questão da causalidade do Bem na Consequência A é bastante complexa, porque vários tipos de causalidade parecem estar implicados aí. Relembremos primeiro essa passagem da analogia:

> τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ᾽ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ: ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ᾽ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ᾽ ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι

---

sempre está presente quando uma causalidade final é apresentada em outros diálogos. Ele cita exemplos no *Fédon* (97c *et seq.*; 98c *et seq.* e no *Timeu* (46c-e *et passim*; 69e *et seq.*). A expressão "princípio volitivo", entretanto, é minha.

> ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ᾽ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.
> ἀμήχανον κάλλος […], λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ᾽ ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν: οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις.
> εὐφήμει […]
>
> [SOC.] Agora diga isso: que o que fornece a verdade às coisas conhecidas e dá àquele que conhece essa capacidade é a Ideia de Bem; e que, sendo causa do conhecimento e da verdade, como do pensamento do que é conhecido, desse jeito, sendo ambos belos, conhecimento e verdade, considerarias corretamente se considerasse haver algo ainda mais belo do que eles. E tal como por um lado se considera corretamente aqui luz e visão como semelhantes ao sol, e por outro lado não é correto considerá-los como sendo o próprio sol, do mesmo jeito é correto considerar ambos, conhecimento e verdade, como semelhantes ao Bem, mas não sendo correto considerá-los como sendo o Bem, mas sim [considerar] o modo de ser do Bem ainda mais nobre.
> [GLA.] Falas de algo belo impossível, se por um lado fornece o conhecimento e a verdade, e por outro está ainda acima deles em relação à beleza. Pois é claro que tu não queres dizer isso [ser] prazer.
> [SOC.] Quieto, não blasfemes![...]
> (PLATÃO. *República*, 508e1-509a9)

Sócrates afirma portanto que, com relação aos entes conhecidos, as outras Ideias, o Bem "proporciona-lhes[46]" a *verdade*, o que é entendido como equivalente a ou mutuamente implicado na noção de "*o [poder de] ser conhecido*" delas (*tò gignóskesthai*, 509b6, lido em paralelo com o "*he toû horâsthai dýnamis*", b2). Já com relação "ao que conhece", o Bem "dá seu poder" de conhecer (508e1-2); e aí "o que" se tem em vista como "conhecedor" é *a alma* (cf. *tês psychês [...] égno*, 508d4-6). ***A Consequência A portanto confere duas relações causais diferentes da Ideia de Bem, uma para com as outras Ideias, outra para com a alma***.

Com relação à causalidade da "verdade" para as outras Ideias, eu havia dito em sessões passadas que muitos estudiosos consideravam este aspecto da Consequência A como equivalente ou dependente da Consequência B (VEGETTI, 2003; FERRARI, 2003; DIXSAUT, 2000). Agora que o sentido daquilo que é dito ser causado na Consequência B foi mais esmiuçado, eu posso explicar o porquê dessa "dependência". Conforme vimos e analisamos no início desse capítulo, no Livro V Sócrates traçou duas "condições" para que algo pudesse ser "conhecido":

---

[46] Sentido de *parécho* registrado pelo Liddell & Scott para "coisas não corpóreas". Ex: HOMERO, *Ilíada*, III, v. 354.

i) a *existência* do objeto: “Aquele que conhece, conhece alguma coisa ou nada? […] Conhece alguma coisa […] que existe; pois como se conheceria alguma coisa que não existe?” (476e7-477a1);

ii) o *modo de ser* do objeto: o modo da *perfeição*, *pureza*, *permanência*, *inalterabilidade*, *eternidade* (477a2-5; 477a6-8; 478c8-d10; 479e7-9).

Assim sendo, o que Sócrates diz que o Bem causa às Ideias na Consequência B – a existência, *tò eînai*, e o modo de ser, *he ousía*, delas – é, à luz destas considerações do livro V, exatamente o que faz delas “cognoscíveis”. A “verdade” destas entidades, causada pelo Bem, é a sua “realidade”, no sentido amplo de *alétheia* (FERRARI, 2003). Portanto, esta “parte” da Consequência A relativa à causação da cognoscibilidade das Ideias é como que “causada” pela, ou consequente da, Consequência B, no que tange àquilo que nesse outro trecho é dito o Bem causar às outras Ideias. Dito de outro modo, a “verdade” ou cognoscibilidade das Ideias é ou equivalente ou essencialmente dependente do *eînai* e da *ousía* delas. Mas isso é apenas “parte” da Consequência A.

Vejamos a outra “parte”, aquela dita causadora ou ativadora da atividade de conhecer da alma. No polo “solar” da analogia, os termos utilizados para aquilo que vê e o ato de ver foram “olho” (*ómma*) e “vista” (*ópsis*), respectivamente (508a11-b1); e para aquilo que torna possível o efetivo uso ou ativação do poder de ver, “luz” (*pháos*, 507d11-508a3). Essas três coisas foram descritas como “semelhante(s) ao sol”, sem que tenha havido maiores pormenorizações dessa semelhança (cf. *helioeidés*, 508b3; 509a1). Entretanto, a ocorrência de alguns termos (como *tamieuoméne*, *epírryton*, 508b6-7) nos indicam tratar-se de uma “física” empedocleana, e que portanto o que há de comum ou semelhante em todas estas três coisas é a presença de um “fogo” ou “chama” solar, em contínuo movimento de “fluxo” entre elas (cf. EMPÉDOCLES, fr. DK B109; cf. também CALABI, 2003; FERRARI, 2003). Algumas diferenças então podem ser notadas na correspondência a esses pontos que é feita no “pólo” do Bem da analogia. Primeiramente, aquilo que exerce o poder de conhecer nesse pólo não é algo como um órgão do corpo, desprovido de *vontade*, mas sim a “alma” (508d4-a5); isso traz a possibilidade de se pensar o ato do conhecimento sempre como um ato *interessado*, movido por um princípio volitivo. A segunda diferença está no fato de que, quando correspondentemente elementos no polo inteligível forem ditos serem semelhantes ao Bem, alguma caracterização será feita dessa “semelhança”: em sua empresa de

conhecer, a alma busca verdade e conhecimento (cf. *gnósis*, *alétheia* e *epistéme*), cuja semelhança com o Bem (cf. *agathoeidê*) apresenta uma caracterização em termos de "beleza" e – presumivelmente, pela comparação realizada – de "valor" (cf. *kalôn*; *kállion*; *meizónos timetéon*, 508e1-509a5). Portanto, na ativação do "poder de conhecer" da alma está implicada não apenas uma pura "verdade" no objeto de conhecimento, mas também o fomento do "querer" daquele que conhece, através de uma causalidade que faz desse objeto "belo", "valoroso" e "desejável" – e, portanto, faz do objeto aquilo que *se deve buscar*. Nesse sentido, uma *causalidade final* para o Bem também está considerada na Consequência A do símile do Sol: o Bem, e aquilo que "dele" há na "verdade" e no "conhecimento" (fazendo-os serem considerados como bons/belos), é o que é encarado como *fim visado* na "*ação de conhecer*". Vale aqui para este trecho do símile do Sol as palavras de Ferguson sobre os outros símiles da obra: "nós devemos não esquecer, quando discutindo níveis de cognição e afins, que toda a experiência é concebida em termos de ***desejo*** e ***forte querer*** [...]", FERGUSON, 1921, p. 132 – grifos nossos).

E o aceno para este tipo de causalidade final nesta passagem do texto pode ser um dos motivos de porque Sócrates utiliza nesse momento, além do termo "*epistéme*", o termo com sufixo ativo, "*gnósis*": o filósofo estava a assinalar que o bom/belo é o fim visado na "**ação**" de conhecer. Não se trata portanto de uma causalidade final do Bem literalmente sobre a existência das Ideias, mas sobre a atividade cognitiva. O Bem faz a verdade, o conhecimento, e o próprio ato de conhecer, serem belos, portanto, desejáveis. Sobre o binômio bom/belo, nitidamente marcado na passagem como "atributo" causado pelo Bem, vale a nota vocabular de Adam (2009, vol. I, p. 291-292): "*belo tinha tanto um significado de conformação artística como de propriedade da conduta.* ***O senso moral dos gregos permanecia na sua apreciação do belo***" (grifos nossos).

4.6. Causalidades Final, Formal e Eficiente do Bem no Livro VI; a posição de Benitez

Sobre a afirmação de uma demarcação de uma causalidade do tipo formal antes da passagem do símile do Sol, creio que Benitez também possa ser considerado com razão. Embora a menção a este tipo específico de causalidade, se assim considerada, seja extremamente rápida e não detalhada, a combinação das duas passagens

mencionadas pelo comentador (505a3-4; 506a4-5) lembra em tudo a construção frasal utilizada, e o efeito descrito, nos outros diálogos em que o personagem Sócrates apresenta a causalidade formal (a qual na verdade é a causalidade padrão das Ideias). Esta é precisamente a causalidade implicada na fórmula acima da "Regra de Causalidade", na qual *por "participação"* a Ideia de F (ou Φ) causa em suas instâncias a qualidade F-dade. Portanto, ainda que Sócrates não utilize o termo "participar" no Livro VI, esta é a modalidade de causalidade na qual o Bem vem a ser uma "causa" de uma maneira totalmente esperada dentro do "Argumento das Formas", dado que ele está a causar a qualidade da qual ele é o correspondente inteligível, "ser-bom" (506a4-5). Como eu disse acima, o Bem possui, como todas as Ideias, este tipo de poder causal. Entretanto, na *República*, é interessante demarcar que, no momento em que Sócrates alude a esta causalidade, além de ser uma alusão muito breve, ele a apresenta sem dúvida alguma como *ligada à causalidade teleológica* acima aludida (através da identificação ou mútua implicância entre "ser bom" e "ser útil ou vantajoso": 505a2-4; 518c8-d1 c/c 518e2-519a1). Aqui me parece interessante demarcar que isso serve de evidência *a priori* não necessariamente de uma "*confusão*"[47] da parte de Sócrates, mas antes de uma certa inseparabilidade com que, ao menos nesse momento da discussão, o personagem trata esses dois vieses causais dessa Ideia: o Bem é a *causa das coisas boas serem boas*, o que, para as almas, faz destas coisas também objetos do querer e, assim, *fins visados nas ações*. É notável no trecho uma certa "oscilação" entre o singular, "o Bem", e o plural, "as coisas boas" (505d7-506a5), a qual não é explicada por Sócrates. O motivo de tal oscilação poderia ser o fato de, dado que *o que é bom* é causa final do agir para "*toda alma*" (505d11), apenas às almas de filósofos haveria distinção entre o Bem ele mesmo e as muitas coisas boas, ao passo que às outras almas o Bem uno, enquanto Ideia, sequer existiria (cf. 476b-d c/c 479a). E não apenas isto: os homens estão mesmo sujeitos a enganos, de modo que o mais certo seria dizer que eles buscam aquilo que eles ***julgam*** ser bom, o que certamente para a maioria das pessoas não seria "o Bem" ele mesmo, ou nem mesmo algo "bom". Portanto, a frase de Sócrates "aquilo que toda alma busca e em vista do que faz tudo", referindo-se à Ideia de Bem, talvez devesse ser considerada "exagerada", "empolgada"; a redação mais prudente talvez seria uma *variação* de uma afirmativa de Glauco no Livro II: toda alma é por natureza inclinada a fazer tudo visando *aquilo que lhe parece ser bom*, ou seja, é inclinada a

[47] Cf. CROMBIE, 1963, p. 169, *apud* VLASTOS, 1973 (1969), p. 77, n. 3.

buscar como bom (cf. *diókein péphyken hos agathón*, 359c5). E, de fato, uma tal "prudência" em conectar a noção de "bondade" com a do princípio volitivo o próprio Sócrates mostrou, perfeitamente, num contexto menos "*empolgado*" do que o da discussão do Livro VI (cf. *prothýmos*, 498c5; 497e4; 506d7; 533a2): ouvimos o mesmo Sócrates dizer alhures que a causa final da ação é, em última instância, aquilo que se *julga ser o melhor*, aquilo que *aparece a alguém ser o melhor*, mas que não necessariamente logra sê-lo – possibilidade de insucesso essa da qual não precisamos ter dúvidas, face à menção à decisão dos atenienses de condená-lo (*Fédon* 98d-99a). Nem toda alma em toda ação é capaz de "opinar", "julgar" ou "escolher" na direção do melhor (cf. *dédoktai*; *dóxes*; *hairései*, *Fédon* 98e3; 99a2; b1) – i.e., de modo direcionado ao Bem. Na verdade, somos informados no Livro VII de que, mesmo dentro da *kallípolis*, um número bem pequeno de pessoas possuiria como finalidade da vida, em vista do que fariam todos os seus atos públicos e privados, a Ideia de Bem (518c-d c/c 519c-d); logo, fora da *kallípolis* e na Atenas histórica do drama, é difícil acreditar que o mesmo Sócrates estivesse realmente pensando que até os *polloí* estão também a "mirar" nessa entidade, como quer Ferrari (2003, p. 292). Embora aponte que essa ideia de querer o bom já estava suposta no diálogo desde antes (como em 413a; 438a), Adam (2009, vol. 1, p. 250-251) está de acordo quanto à possibilidade de engano do "alvo". Em verdade, é justo dizer que nosso personagem está "empolgado" mas não cego para esta dificuldade do argumento: diz ele que toda alma busca o Bem, *adivinhando* o que ele é, sem ser capaz de o apreender satisfatoriamente (*apomanteuoméne ti eînai, aporoûsa dè kaì ouk échousa labeîn hikanôs*, 505d11-e2). O que ele quer com o argumento é identificar a Forma do Bem com o princípio ativador do aspecto volitivo da alma, e com esse intento ele acaba por vincular todo o querer ao próprio Bem, e não às suas aparências. Mas a tensão entre o Bem ele mesmo e as coisas tidas como boas perdura nas entrelinhas: repare-se que, às coisas *aparentemente* boas (cf. *dokoûnta*), foi oposto não o Bem ele mesmo, mas sim as (buscadas) *coisas realmente boas* (cf. *agathá […] tà ónta zetoûsin*, 505d7-8[48]).

Por fim, vejamos aquela que de fato é a mais problemática e difícil, a causalidade eficiente. Benitez diz que este modo de causalidade é na *República* sugerido por alguns elementos textuais. Vejamos. O primeiro elemento do texto que segundo o

[48] Lendo com Adam (2009, vol. II, p. 52-53) "*dokéo*" em uso absoluto, como "aparentar", porque parece dar mais sentido a todas as ocorrências dos cognatos no trecho, além de preparar o caminho para o uso em 499a.

comentador sugeriria isso é a linguagem utilizada para falar do "demiurgo dos sentidos" (507c6-8), haja vista que "a comparação do Bem com um artesão engajado na produção (*demiourgòn... edemioúrgesen*) […] nos encoraja a olhar para a passagem em termos de causalidade eficiente" (BENITEZ, 1995, p. 123). Todavia, não é necessário uma leitura demorada do texto para perceber que, por um lado, não há nenhuma comparação do Bem com o tal demiurgo, mas apenas com o sol, e, por outro, que não ocorre nem é sugerida uma identificação entre o demiurgo e o sol no texto (507c c/c 508a-c). Benitez também afirma que a noção de que o Bem "reina" na região inteligível (509d1-2) é sugestiva da ideia de causalidade eficiente. Ocorre que a ideia de eficácia causal está ligada à ideia de algo ser o responsável pelo *vir a ser* de algo, i.e., pela causação da existência no sentido de *geração* de algo. E isto não necessariamente está implicado na noção de "reinar", que invoca antes noções de "comando", "direção", "organização": nem Odisseu era considerado "pai" ou "gerador" de toda a população de Ítaca, nem Péricles foi da de Atenas. Por último o comentador afirma que, na analogia, a própria linguagem do sol em relação ao mundo sensível sugere esta eficácia. De fato, se inicialmente é dito que o sol é capaz de iluminar os entes, fazendo-os visíveis (507d11-508d2), num segundo momento é dito que ele transmite ou fornece a nutrição, o crescimento e a geração desses entes (509b2-4). Contudo, ao traçar a relação análoga a esta no plano inteligível, é notável que Sócrates *altere o modo de enunciação da frase*. Em vez de afirmar que, tal qual o sol, "o Bem transmite ou fornece o *eînai* e a *ousía* às outras Formas", ele afirma que, às outras Ideias, o *eînai* e a *ousía* lhes "pertence" ou lhes "está presente" devido ao Bem: v. *próseimi* (509b8). A crer na lição de Vlastos, a noção de "causalidade eficiente" implica as ideias de "condição suficiente para geração" daquilo que é "causado", e de "antecedência temporal" da "causa" em relação ao "causado"[49], com o que a noção de causação da geração dos entes visíveis pelo sol, como uma "transmissão" de luz e calor, encaixa-se perfeitamente. ***Contudo, nem "geração", nem "antecedência" e nem "transmissão" seriam noções sequer minimamente aceitáveis como descrições de aspectos de uma relação intereidética***. Afinal, não poderia haver sentido algum em dizer que uma Ideia "transmite" ou "fornece" a "existência" a outra Ideia (ente eterno e não-gerado), a partir do que esta outra passaria a existir. Nesse sentido, parece ser justificado o fato de, ao enunciar a afirmativa sobre o Bem correspondente a esta do sol, Sócrates sutilmente alterar a

[49] Cf. VLASTOS, 1973 (1969), p. 79; 88; etc. Cf. também BENITEZ (1995); FERRARI (2003).

estrutura da frase. Isto é, isso seria justificado precisamente pela intenção de, abrindo mão das noções de "geração" e "antecedência", trazer a noção de ação causal para um *presente*, que no caso das Ideias precisa ser entendido como um presente *eterno*: sem "geração" ou "transmissão", sem *antes* e *depois*, Sócrates quer dizer que o *existir eterno* das Ideias *eternamente* lhes "pertence" ou está "presente" (*proseînai*, 509b8) por uma *eterna* ação causal do Bem. Tal qual poderíamos presumir que o "ser-ímpar" da Ideia de Três eternamente lhe "pertence" ou está "presente" devido à eterna causalidade da Ideia de Ímpar, sem que essa qualidade em algum momento "inicial" "passasse" a ser causada por esta Ideia.

A causalidade do Bem em relação às outras Ideias, na Consequência B no símile do Sol, portanto, *não* possui e *não pode possuir* o caráter de uma causalidade eficiente, haja vista as noções de "geração" e "antecedência temporal" serem inaplicáveis a estes entes[50]. Não podendo ser eficiente nem podendo ser final (conforme já explicado acima), tampouco podendo ser material, a opção restante seria ela possuir o caráter de uma causalidade à maneira tradicional do Argumento das Formas, segundo o modelo da "Regra de Causalidade" – uma *causalidade formal*. Uma outra opção seria imaginar que o Bem possui quanto à Consequência B uma causalidade de um tipo totalmente único e diferente desses três tipos vistos. Todavia, embora neste momento da analogia a linguagem da relação do sol com os entes visíveis de fato *sugira* uma causalidade eficiente (509b2-4), ***a linguagem para a causalidade do Bem na Consequência B*** ("F pertence ou está presente/disponível (*pareînai*; *proseînai*) para X devido a (*hypó* + genitivo) Ideia de Bem") ***é compatível com as fórmulas tipicamente indefinidas de causalidade formal que Sócrates utiliza em outras ocasiões***. Nestas fórmulas, o modo exato de causação (p. ex., "participação") não costuma receber uma precisão: apenas se define ***o que*** é a ***causa*** de qual ***aspecto/qualidade*** em ***quem*/no *que***: "X é F ***devido a*** (*dióti*; *diá* + acusativo; dativo causal) Ideia de F" (*Fédon* 100c5; d7; e2; e5-6; 101a2-5; b6; etc; cf. também *República* 505a3-4). Embora em alguns momentos Sócrates precise que esta relação seria uma de "participação" (*Fédon* 100c5; 101c3-4), concordo com Sedley (1998) de que a indefinição do que seja esta relação é mais preponderante do que a definição (cf. as passagens aludidas acima). Aliás, neste outro diálogo, num momento

[50] E é justamente a importância da mudança de enunciação das assertivas causais do sol e do Bem que parece ter escapado a Mueller (1998), que vê uma causalidade eficiente ser atribuída ao Bem no trecho. Todavia, quando nos voltamos para a argumentação do estudioso, vemos que seu único argumento para essa atribuição é o vocabulário usado por Sócrates para o sol: "[...] parece difícil pensar que a eficácia causal não está sendo atribuída ao sol *e portanto ao Bem*" (MUELLER, 1998, p. 75 – grifos meus).

preciso esta indefinição é abertamente admitida por Sócrates: "[...] seja por uma presença, seja por uma comunidade, ou por qualquer que seja o modo [...]" (*Fédon*, 100d5-6).

Estabelecidos estes pontos, isso significaria que não haveria uma causalidade eficiente descrita em nossa passagem da imagem solar? Isto também não poderia ser afirmado. Seja metaforicamente ou não, o fato é que Sócrates afirma várias vezes que o Bem "gerou", como seu "filho", o Sol. E após a Caverna, ele repetirá o mesmo, para o Sol e (por extensão causal) também para sua luz. Aqui poderia ser arguido que Socrates afirmou isso durante a narrativa das imagens, portanto, como fazendo parte da "pintura" dos "quadros" argumentativos que ele traçava. Contudo, parece importante notar que Sócrates efetivamente também assinalou essa vinculação "filial" *antes* do início da narrativa da imagem do Sol (506e3-4; 508b12-13), bem como o fez *após* o término da narrativa da imagem da caverna (517c3), dizendo que "as coisas aparecem a mim desse jeito" (517c7-8) – o que parece reforçar que ele está falando "de fora" das três imagens, ainda que com o assumido propósito de "vinculá-las" (517b1). Penso que o mais provável seja, independente de ser uma afirmativa "fora"[51] da narrativa das imagens, entender que se tratava de mais uma afirmativa "metafórica" de Sócrates. Aos meus olhos, ler dessa maneira dá uma maior "razoabilidade" ao dito, haja vista que, sendo o Sol um deus – e considerado pelos gregos, bem como pelo próprio Sócrates, um dos mais importantes –, a qualquer grego não poderia deixar de soar bastante estranho esta "geração" filial do deus Hélios por uma Ideia inteligível, ainda que a melhor de todas (532c5-6). Conforme expus no Capítulo 3, na melhor das hipóteses, seria algo desconcertante e passível de censura; na pior, seria uma oportunidade para acusação de impiedade.

4.7. O sentido do "exagero" da Consequência B: símile do Sol e Relações Intereidéticas

Voltemos agora nosso olhar para o quarto postulado do Argumento das Formas,

[51] Com esta ideia de "exterioridade" quero significar tão somente que nesse momento do texto a narrativa imagética havia sido interrompida, para que o personagem a explicasse e traçasse inter-relações da imagem com as outras imagens anteriores. É uma fala "fora" da narrativa da imagem, para, entre outros motivos, explicá-la. Isso me parece razoavelmente claro com as palavras de Sócrates que introduzem o período: "Querido Glauco, esta imagem […] deve agora ser conectada a todas as coisas que dissemos antes [...]" (517a8).

aquele que eu informei sessões acima ser controverso: "iv". Ferrari (2003, p. 289) já apontava, com razão, que do ponto de vista interno do texto da *República*, o símile do Sol pode ser considerado uma "revolução no olhar", porque dirige a discussão do âmbito prático-político da ação para aquele da metafísica eidética. A isso permito-me acrescentar que, do ponto de vista macro do *corpus platonicum*, o mesmo símile pode também ser considerado uma outra "revolução no olhar", um verdadeiro marco na ontologia apresentada nos diálogos: ele dirige e aprofunda a reflexão sobre as Formas desde as duas perspectivas já costumeiras nos textos platônicos de até então – a perspectiva da Forma em si mesma, e a da relação dela com os particulares sensíveis – para uma nova perspectiva: a da relação das Formas umas com as outras, ou seja, a das ***relações intereidéticas*** (cf. ROSS, 1953; FRONTEROTTA, 2001; GUTIERREZ, 2009).

A despeito de breves insinuações ou alusões em outros diálogos (*Fedro* 265e1-2, *Crátilo* 438e5-10, *Fédon* 102a10-105b4)[52], eu assumo que é no texto da *República* que pela primeira vez a relação das Formas entre si (relação "intereidética") seja não apenas expressamente afirmada, como também esmiuçada. Como vimos, a afirmação expressa dessa relação foi o que chamei de postulado "iv", quando Sócrates afirmou que "(...) em relação a todas as Formas, o mesmo argumento: por um lado, cada uma delas é ela mesma una, por outro lado, aparecendo de todo modo em *koinonía* com ações, com corpos e *umas com as outras*, cada uma aparece como múltipla, 476a5-7 – grifos nossos).

O primeiro ponto de controversialidade sobre esta afirmativa de relação intereidética é a própria existência dessa afirmativa no texto. Isto porque alguns estudiosos de peso[53] acusaram o texto de sofrer uma interpolação aqui, através da qual a forma reduplicada de *állos* no genitivo, *allelôn*, teria sido adicionada ao texto original. Contra essa hipótese, poderíamos chamar ao campo de batalha Adam (2009), Ross (1953) e Gutierrez (2009), cujos argumentos no meu entender são mais do que suficientes para o caso. O argumento mais forte sem dúvida é o de Adam (2009, vol. I, p. 363-364), que gentilmente nos lembra de que não há variação nos códices quanto a este termo: todos atestam "*allelôn*" na passagem. O argumento de Gutierrez, menos significativo do ponto de vista filológico, é importante para a leitura que eu apresento

[52] Para Fronterotta (2001, p. 125), o próprio uso do método de *eléncho*s, por parte do personagem Sócrates, nos diálogos costumeiramente entendidos como anteriores à *República*, já possuía como pressuposto uma interrelação entre as Formas.

[53] Indicados por Adam: Badham (*apud* ADAM, 2009, vol. I, p. 363), Bywater (J. Ph., V, p. 123, *apud* ADAM, 2009, vol. I, p. 364), e outros.

no presente estudo: a possibilidade de existência de relação causal intereidética, estabelecida com a expressão "*tôn eidôn* (…) *allélon koinonía*" no Livro V (476a6-7), é condição para a relação causal do Bem com as outras Ideias na Consequência B (GUTIERREZ, 2009, p. 113; 116 *et seq.*; cf. também ROSS, 1953, p. 37). Aqui algum leitor meu poderia arguir que uma expressão como essa, "*allélon koinonía*", seria imprópria para pensar a relação da Ideia de Bem com as outras Ideias, argumentando que tal expressão implicaria relações entre Ideias "reversíveis", i.e., de causalidade em ambos os sentidos, onde as duas Ideias na relação possuem alguma poder causal sobre a outra. Contra o argumento deste leitor poderia ser usada a própria passagem da *República* em que a expressão aparece (476a6-7): uma vez que lá o termo *koinonía* é usado para dizer também a relação causal de Ideias com corpos sensíveis, então resta mais que óbvio que o termo pode ser usado para dizer também relações de causalidade não-recíproca. E, dado que se trata basicamente de uma questão "terminológica" sobre o uso do termo "*koinonía*" neste tipo de contexto, creio que para esse tipo de questão não precisemos ficar restritos aos usos do personagem Sócrates. Sendo assim, em outra obra (*Sofista*), na qual por um lado a argumentação não é "tocada" por Sócrates, e a qual por outro lado parece ser a obra em que as relações intereidéticas parecem ser exploradas como em nenhum outro lugar no *corpus*, temos ocorrência do termo *koinonía* dizendo relações intereidéticas que nitidamente não têm "reversibilidade" ou reciprocidade causal: p. ex., *Sofista* 252a.

Mas, voltando à *República* e ao nosso postulado "iv" do Argumento das Formas, podemos perceber que a passagem é extremamente sintética e plena de informações. Concentrando-nos apenas na parte que diz respeito à relação mútua entre os entes inteligíveis (476a6-7), e traduzindo-a num esquema como aquele que eu apresentei acima para a participação da Forma com a instância, teríamos:

("*koinonía*")

Φ – Γ

Onde:

Φ (ou "F em si"): a Forma que é o correspondente inteligível de uma dada qualidade F-dade

Γ (ou "G em si"): a Forma que é o correspondente inteligível de uma dada qualidade G-dade

– : relação cuja natureza ainda não foi definida nessa passagem do texto.

Como também eu já disse, na verdade, trata-se isso de uma afirmação *en passant* (476a6-7) e à qual, no diálogo, os debatedores não dão importância, uma vez que o foco da discussão, naquele momento, era outro[54]. Isso não significa que nós, leitores, não lha possamos dar. De minha parte, entendo esta colocação do Livro V como não gratuita, e como nos fornecendo ao menos duas certezas fundamentais sobre o contexto do símile vindouro:

i) apesar de uma novidade dramática na conversa, a noção de existência de relação ontológica entre Formas não é incompatível com o Argumento das Formas em sua versão *standard*, posto que não gera discussão com Glauco e Adimanto ao ser aventada; e

ii) em vista disso, nada nessa afirmativa aparece a Glauco como "inesperado" ou "desmedido", e portanto ele não a considera cômica ou absurda.

O que então de diferente aquele núcleo da causalidade ontológica presente no símile do Sol, que eu chamei de Consequência B, acrescentaria a este tema? Ora, esse trecho do fim do símile não me parece ser outra coisa senão a primeira tentativa, em obra platônica, de esmiuçamento ou detalhamento de uma relação ontológica entre as Formas: [citando novamente as últimas linhas do símile] "quanto às coisas conhecidas, (…) dize que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía* lhes é atribuído por ele." Já tendo discutido os sentidos de *eînai* e *ousía* nesse trecho, podemos dizer que Sócrates está a exortar Glauco a afirmar que a existência e o tipo de realidade (ou modo de ser) dos entes conhecíveis (ou seja, as outras Ideias em geral: 507b5-10; 508c1) são "causados" (508b9 c/c 508e1-3 c/c 509b2-8) pela Ideia do Bem (508e2-3). Entretanto, aqui, estes atributos que são ditos a Forma do Bem causar nas outras Formas não é a qualidade da qual esta Ideia é o correspondente inteligível. Afinal, a Forma do Bem deveria ser o correspondente inteligível de apenas uma qualidade, a saber, "ser-bom". Pela Regra de Causalidade supramencionada, esta é a única qualidade que esta Forma deveria causar. Porém, do

[54]A saber: distinguir o homem "amante dos espetáculos" do homem da filosofia (ou "amante do espetáculo da verdade").

Bem é dito ele ser a causa da existência e do modo de ser das Formas. Expondo então no mesmo tipo de esquema geral utilizado acima, a relação intereidética exposta na Consequência B no símile do Sol (509b6-8), é uma relação presumivelmente de *koinonía* (476a7), na qual a Forma **Φ** (ou "F em si") é causa de a Forma **Γ** possuir uma dada qualidade Z-dade:

("*koinonía*")

Φ → **Γ**

(qualidade **z**-dade)

Onde:

Φ (ou "F em si"): a Forma que é o correspondente inteligível de uma dada qualidade F-dade

Γ (ou "G em si"): a Forma que é o correspondente inteligível de uma dada qualidade G-dade

→ : relação essa agora definida na passagem como "causal", que "causa" a qualidade z-dade.

Como podemos perceber, a "violação" da Regra de Causalidade Geral do Argumento das Formas é nítida (VEGETTI, 2003b, p. 273): uma dada Forma **Φ** é causa de o outro ente possuir não a qualidade F-dade, da qual a Forma **Φ** é o correspondente ontológico, mas sim uma outra qualidade, Z-dade. A Regra, entretanto, estabelecia que a qualidade z-dade só poderia ser causada pela Forma **Z**, sua correspondente inteligível, e nenhuma outra. E é aqui, então, que, podemos dizer, a coisa fica muito séria – ainda que esta seriedade seja demarcada, no diálogo, segundo o talento dramatúrgico de seu autor, pela via da comicidade: assim que Sócrates acabar de afirmar este excessivo poder causal do Bem na Consequência B, Glauco explodirá em riso. Riso este que, como vimos no Capítulo 2, aponta para a absurdidade, o excesso ou desmedida da afirmativa, como o próprio Glauco fizera questão de deixar claro: "Ah, Apolo! Mas que exagero extraordinário!" (509c1-2)[55]. Agora, explicada em seus mínimos detalhes a

[55] Cf. HALLIWELL, 2008, p. 299: "[...] um Sócrates [sc. Platônico] irredutivelmente 'sério-cômico': um homem que toma a busca da filosofia com infatigável seriedade, mas que também nunca parece muito longe da auto-depreciação humorosa (mesmo quando discutindo a transcendente forma do 'bem')". Cf. também *idem, ibidem*, p. 302.

Consequência B, e o quê Glauco viu de desmedido nela, convém "fecharmos" a passagem do símile, explicando a Consequência C e resumindo a relação das três conseqüências com a reação de Glauco.

4.8. *Éti epékeina tês ousías presbeíai kaì dynámei*: o significado para Sócrates platônico da "Consequência "C"; a relação das Consequências A, B e C com a reação de Glauco e a Regra de Causalidade

Seguindo-se à enunciação da Consquência B e representando as últimas afirmativas da narrativa do símile do Sol, a Consequência C pode também ser considerada, segundo Vegetti (2003b, p. 267) o "clímax teórico do discurso de Sócrates". De fato, conforme vimos nessa segunda parte de nosso estudo, a Consequência A e a Consequência B representaram uma atribuição de um poder causal a uma única e mesma Ideia sem precedentes, quando comparada ao modo como o Argumento das Formas foi costumeiramente tratado pelo nosso Sócrates. A Consequência C é portanto como o coroamento final dessa Ideia, ao dizer que "o Bem não é *ousía*, mas está ainda para além da *ousía* em dignidade e poder" (509b8-10).

Entretanto, se é esperado que o trecho fosse uma demarcação de suprema superioridade para a Ideia de Bem, por outro lado, a passagem goza de algo como uma certa ambiguidade, ou "calibragem", dessa superioridade. O Bem está para além do modo de ser das Ideias ***com relação à dignidade e poder***. Eu digo que o trecho possui uma certa "ambiguidade" porque justamente todo o percurso do símile parecia justificar que fosse dito que esta Ideia está para além do ser das Ideias, e ponto. Conforme vimos, foi dito o Bem causar a verdade e o conhecimento das outras Ideias. Foi dito o Bem causar o poder de conhecer da alma com relação às Ideias. Foi dito o Bem causar a existência das outras Ideias. E foi dito o Bem causar o modo de ser, perfeito, invariável e eterno, das Ideias. Parecia ser esperado que Sócrates concluísse dizendo que a Ideia de Bem é portanto uma meta-Ideia, ou até mesmo um meta-ser. E Sócrates ***parece*** dizê-lo. Mas o dito é em certo sentido ambíguo: o Bem está para além dessa realidade eidética *em dignidade e potência*. Digo ambíguo no sentido de que a superioridade do Bem, que parecia que viria finalmente afirmada de maneira cabal e peremptória, pode perfeitamente ser entendida como tendo sido afirmada de modo "diminuído", "especificado", ou "atenuado" pela redação do trecho.

Uma tal “diminuição” ou “atenuação” da superioridade do Bem não foi levada em consideração por vários estudiosos. P. ex., para Halfwassen,

> o símile do Sol culmina no mais sublime paradoxo que o princípio absoluto, [...] o Bem em si, não é ser mas [está] ainda além do ser, *ouk ousías óntos toû agathoû, all' éti epékeina tês ousías*. Desse modo a transcendência do absoluto além do ser é expressada [...] decisivamente pela primeira vez na história da filosofia [...].
> (HALFWASSEN, 1992, p. 221 *et seq*., *apud* BALTES, 1999, p. 351)

Para deixar claro que ele entende a “superioridade” do Bem em relação ao ser sem “atenuações”, como vimos, o estudioso cita o trecho do Livro VI, omitindo os dativos “*presbeíai*” e “*dynámei*”. Um dos trabalhos que melhor se posicionou contra esta leitura certamente é o de Matthias Baltes (1999 (1997)). Sobre a noção de que o Bem não fosse uma Ideia ou que estivesse para além do ser, Baltes (1999, p. 353-354) contra-argumenta lembrando, entre outras passagens:

i) do uso constante do personagem Sócrates do termo “*idéa*” para falar dessa entidade (505a2; 508e2; 517b8; 534b9), bem como de termos comuns para as Ideias em geral, como “*parádeigma*” (540a9). Ele também demarca que o Bem é arrolado no rol lado a lado com as outras Ideias em 507b;

ii) da caracterização da Ideia de Bem, após o símile do Sol, como “a parte mais brilhante do ser” (518c9), “a parte mais feliz do ser” (526e3), “o que é melhor entre as coisas que são” (532c5), indicando que, ainda que um ser especial, o Bem não deixa de ser “ser”;

iii) no âmbito da analogia, assim como o sol faz parte do *génos* visível e da geração, e é possível de ser “visto”, o Bem faz parte do *génos* inteligível e da existência, e é possível de ser “pensado” e “conhecido” (508b12 *et seq*.; 509d1 *et seq*.).

Por fim, Baltes (1999, p. 361 *et seq*.) salienta que Sócrates não afirma que o Bem é *epékeina toû óntos*, mas sim que é *epékeina tês ousías presbeíai kaì dynámei*: ou seja, é uma transcendência “qualificada” – ou “atenuada”, como eu havia dito. Mas, como eu disse, o texto do símile em certo sentido possuía um *crescendo* teórico (Consequência A; Consequência B;... Consequência C), que poderia fazer com que uma

transcendência não qualificada fosse possível de ser aí entendida. Há algo como um caráter “duplo”, ou “oscilante”, para a afirmação dessa superioridade do Bem na Consequência C.

Um estudioso que parece ter explicado melhor este aspecto “oscilante” na colocação de Sócrates foi Vegetti (2003b). Assim como já o haviam feito Baltes (1999, p. 361) e Fronterotta (2001, p. 141-142), Vegetti demarca que “a superioridade do Bem é mais da ordem da valoração do que da ordem epistêmico-ontológica” (VEGETTI, 2003b, p. 271-272). Pois, como sabemos, na Consequência C é dito que a sua superioridade é em termos de “dignidade e poder”, assim como um pouco antes no texto havia sido dito sua superioridade ser em termos de “beleza” e “valor” (na Consequência A). “Dignidade e poder”, para Vegetti (2003b, p. 280), evocam a noção de “realeza” para o Bem, o que parece ser confirmado algumas linhas à frente, com a ocorrência do verbo *basileúein* para dizer a sua “atividade” no inteligível (509d2). Sobre esse “poder” do Bem, que qualifica sua superioridade, Vegetti (2003b, p. 282-283) identifica dois efeitos (os quais nós em certo sentido já vimos acima):

a) “efeito crítico-negativo”: ocorreria uma impossibilidade de identificação do Bem com todas as outras Formas , pelo maior valor do Bem; logo, o Bem é o “horizonte absoluto de valor para tudo: as Ideias, os entes sensíveis, a *kallípolis*, o conhecimento, a verdade, etc” (VEGETTI, 2003b, p. 282-283). Essas coisas podem assim ser, pelo valor que eventualmente possuam, “semelhantes ao Bem” (*agathoeidés*), mas nunca iguais ao Bem; porque, do ponto de vista do valor, todas estas coisas não são “autofundadas”, e dependem do Bem; nesse sentido, o existente enquanto existente é sempre infundado quanto ao valor, sendo dependente da causalidade do Bem;

b) “efeito positivo-produtivo”: a Ideia de Bem faz com que as outras coisas boas sejam boas; o Bem confere assim valor às Ideias, logo, desejabilidade e eficácia normativa, tornando possível entre outras coisas os sistemas regulatórios da conduta privada e pública; i.e., o Bem é o fundamento dos sistemas de governo e legislação; o Bem faz a verdade cognitiva ser “boa”, logo, um fim visado para a vida feliz.

Mas, como eu dizia, Vegetti vê uma certa “oscilação” entre momentos de aparente afirmação “restrita” desse poder do Bem (restrito a esse âmbito de causar algo ser “bom” e “desejado”), como em parte da Consequência A, e momentos de afirmação

de um poder declaradamente maior, como na Consequência B. Um dos momentos passíveis de serem entendidos como afirmação de um poder causal "restringido" é justamente a Consequência C, onde a superioridade recebe uma "qualificação" em termos de "dignidade e poder". Um outro momento por exemplo seria a colocação no Livro VII de que o Bem é "causa de tudo o que é correto e belo" (517c), a qual nitidamente parece delimitar o âmbito daquilo de que o Bem é causa e princípio: o supra aludido campo do que é ética-esteticamente positivo (VEGETTI, 2003b, p. 283, n. 49). Indiretamente, é como se Sócrates estivesse ratificando o já afirmado horas atrás na casa de Polemarco, que o bem não é causa das coisas más (379b-c). Retomarei este ponto do "poder restrito" no final deste estudo.

Há portanto uma certa oscilação na afirmação da superioridade causal desta Ideia, entre momentos de afirmações supremas de poder causal, e de momentos de afirmação de poder causal restrito. Sendo afirmada na sequência simultaneamente de afirmações "restringidas", como na Consequência A, e afirmações mais "infladas", como na Consequência B, *a Consequência C parece poder ser interpretada tanto pendendo para um sentido quanto para o outro*. E não há um sinal textual que inequivocamente apontasse para um desses sentidos, de modo que a reação crítica de Glauco pode igualmente se referir apenas à Consequência B, ou se referir à Consequência B e também à Consequência C (entendida à luz da Consequência B). *Entretanto, seja numa direção seja na outra, o "foco" daquilo que é "problemático" no símile do Sol é de fato a Consequência B.* Para Vegetti, é na ocorrência das intensas afirmações de poder ulterior para o Bem que ocorre a "mais profunda transgressão" das dinâmicas próprias à causalidade das Formas (que eu chamei de Regra de Causalidade), e "tanto mais extraordinário é o excesso de Sócrates", marcado por Glauco (VEGETTI, 2003b, p. 284). Seria então sobretudo na passagem da Consequência B que o símile do Sol se mostraria um "difícil experimento teórico, que marca um poder excedente ao Bem, e que é tentado apenas na *República*, e apenas em seus livros centrais" (VEGETTI, 2003b, p. 284). Uma experiência sem precedentes, da qual Sócrates aparentemente já previa falhas de resultado, mesmo antes de iniciá-la. Falhas essas das quais as palavras de Glauco após o símile, somadas à subsequente irritação de Sócrates, parecem ser o melhor indicativo que nosso autor Platão, com sua veia de dramaturgo, poderia dar.

Creio então ser importante aqui explicar melhor estes pontos, para que eles

figurem assim como uma das conclusões parciais conquistadas neste longo capítulo: *à luz da Regra de Causalidade, aquilo que poderia ser acusado de "problemático" ou "excessivo" tanto na* ***Consequência A*** *quanto na* ***Consequência C*** *são os seus aspectos que podem ser interpretados em conjunto com a* ***Consequência B***. Explicarei melhor. Na Consequência A, como foi visto, este aspecto se referia à causalidade da "verdade" e da cognoscibilidade das Ideias, quando interpretadas como correlacionadas ou equivalentes aos dois atributos afirmados como causados pelo Bem na Consequência B (existência e modo de ser). Já quanto à Consequência C, a possibilidade de interpretá-la como "excessiva" também dizia respeito à interpretação da mesma sob a égide desse poder causal atribuído ao Bem na Consequência B – o que abriria a possibilidade de entender o Bem como uma meta-Ideia. Conquanto, no que tange à parte da Consequência A relativa ao papel do Bem ativador do aspecto volitivo da ação de conhecer, não haveria desrespeito à Regra de Causalidade nem "exagero", já que em certo sentido esse efeito causado pode ser entendido como a causalidade do fato de algo ser "bom" e desejado; e, segundo a Regra, isto "faz parte" do poder normal da Ideia de Bem. O mesmo pode ser dito da possibilidade de interpretação da Consequência C como se referindo apenas aos aspectos valorativos do poder dessa Ideia: tratar-se-ia então a Consequência C de uma superioridade do Bem que também estaria "dentro" do esperado no Argumento das Formas *standard*. Eu pessoalmente creio que essa complexidade de vieses da Consequência A e da Consequência C seja o que justifique, do ponto de vistas das decisões do autor, algumas peculiaridades "dialógicas" do texto do símile nesses momentos:

i) o primeiro deles é o fato de, com relação à Consequência A, a reação de Glauco por um lado não ser nem absolutamente reprobatória nem absolutamente aquiescente, e por outro parecer ter traços de forte assobro ou incredulidade: "Falas de algo belo impossível [...]" (509a6);

ii) o segundo ponto, que se refere à Consequência C, eu já expus acima: trata-se do fato de a subsequente reação de Glauco não poder ser determinada nem como certamente se referindo a esta conseqüência, nem como certamente não se referindo ("Ah, Apolo, que exagero extraordinário!", 509c1-2).

Outrossim, no que tange à própria Consequência B, como também já foi exposto

neste capítulo, ela não é integralmente a "vilã" da estória. Seu maior ***problema*** quando confrontada com a Regra de Causalidade é certamente a afirmação da causalidade pelo Bem da ***existência*** das Ideias. Pois, sendo arguível segundo o trecho *Rep*. V (2) que o ***modo de ser*** delas é um modo de ser "*perfeito*", então é certamente defensável que esse aspecto das Ideias fosse causado pela Ideia de Bem ***em obediência à Regra***. Portanto, tendo em mente a afirmação da causalidade do *eînai* e da *ousía* das Ideias, e a vigência da Regra de Causalidade, ***a Consequência B pode ser entendida como metade inaceitável, e metade em certa medida aceitável***.

4.9. Crítica da interpretação do símile do Sol pelos estudiosos dos grupos α e β

Como eu disse algumas sessões acima, diante da abertura interpretativa que a própria passagem *República* VI 509b-c comporta, os comentadores partidários da Interpretação α atribuíram à causalidade do Bem sobre as outras Ideias na Consequência B um sentido que excluía o sentido existencial. Eles assumiram, no fim do símile do Sol, sentidos específicos, "mais fracos", não existenciais, para *eînai* e *ousía* no trecho. E, na verdade, urge reconhecer que tais estudiosos mostraram-se muito competentes em seus trabalhos, elaborando complexos percursos argumentativos para a defesa de suas posições.

Todavia, a algumas conclusões já chegamos no presente ponto de nosso estudo. Uma delas é a de que, embora "*ousía*" signifique o modo de ser, o tipo de realidade, das Ideias (como muitos desses estudiosos defenderam), em vista de tudo aquilo que foi visto sobre o contexto prévio ao símile no diálogo, bem como sobre construções paralelas em outro diálogo, o sentido de "*eînai*" na Consequência B é mesmo **o existencial** – no mínimo, o sentido existencial básico, que vigia nas considerações do Livro V da existência do objeto como uma das condições básicas para o conhecimento. Conforme mostrei, esse sentido conecta também a Consequência B à Consequência A, mostrando a mútua implicância suposta nas entrelinhas entre "verdade" e "realidade". Outro ponto a ser destacado é que, ainda que abstraíssemos dessa investigação realizada no livro V com auxílio do *Fédon*, o sentido que emerge do próprio esquema de correspondência no texto da analogia entre a causalidade do Sol e a do Bem inclui, como um dos aspectos causados pelo Bem, a existência das Ideias. O sentido com que Sócrates empregou o termo *eînai* no símile do Sol, assim, de fato é esse; e a

Consequência B é portanto também a afirmação de uma causalidade existencial para a Ideia de Bem.

Existencial, e, contudo, como apontei acima, uma causalidade que vitupera a Regra de Causalidade, norma basilar do Argumento das Formas. Uma afirmativa que parece absurda quando levada de encontro a esta regra. E é a este ponto que eu queria chegar. Aos meus olhos, os estudiosos integrantes do grupo α, seja pela vereda α1, seja pela α2, seja pela α3 (apresentadas no início deste capítulo), com suas decisões interpretativas, parecem ter almejado sobretudo retirar precisamente o sentido ou 'peso' existencial da afirmativa do personagem Sócrates, retirando, assim, também, justamente o caráter fortemente "absurdo" que a afirmativa teria se, mantendo esse 'peso', fosse confrontada com todos os pressupostos do texto do símile, que expus e analisei.

No caminho exegético que eles tomaram, a causalidade atribuída à Forma do Bem corresponderia a qualidades das quais ela, dentro do Argumento das Formas *standard*, seria esperadamente a causa. A Regra de Causalidade não seria então quebrada: os intérpretes de α1 e α2 defenderam que o "ser" causado pelo Bem na Consequência B é apenas aquele modo de ser especial, "ser perfeito", "ser com excelência", e, portanto, seria algo que em algum sentido seria mesmo causado pela Ideia de Bem dentro da Regra de Causalidade. Já os intérpretes de α3 disseram que "ser" aí é "ser-bom", é um valor moral – logo, seria também algo esperadamente causado pelo Bem. A noção de "existir", inerente ao termo *eînai* no texto da passagem, foi sumariamente excluída por tais estudiosos. Nesse sentido, o que as decisões interpretativas de todo o macrogrupo α lograram alcançar é a assunção de um sentido mais "aceitável" ou "confortável" para o poder causal que o personagem Sócrates atribuiu à Ideia do Bem: "aceitável" ou "confortável" no que tange à atenção à já explanada Regra de Causalidade. Todavia, esta "zona de conforto" não pode ocorrer sem um custo ao exegeta. Um custo que, sou obrigado a dizer, *não é pequeno*. E, ao menos para um destes comentadores, o custo dessa decisão interpretativa não parece ter passado desapercebido.

Refiro-me a Fronterotta, que, após apresentar a sua posição que também consagra um sentido não existencial para a causalidade do Bem no símile do Sol (FRONTEROTTA, 2001, p. 142), admite que essa "precisão" do sentido dessa causalidade **não** é uma decisão de "pouca monta" (FRONTEROTTA 2001, p. 142, nt. 42). Num corajoso gesto de lucidez, o estudioso italiano reconhece que esta decisão é

um “ponto fraco” (*sic.*) de sua interpretação (*idem, ibidem*). E justifica, ainda, essa sua opção, este seu uso de um “ponto fraco”, porque não teria visto outro caminho interpretativo para dar sentido à fala de Sócrates sobre a causalidade do Bem. Em suas próprias palavras: “[...] pois que sentido haveria em dizer que a Ideia de Bem é causa da existência e da realidade das outras Ideias?” (FRONTEROTTA 2001, p. 142, n. 42). Ora, esta “confissão” do comentador é mui digna de nota. Pois a honestidade de sua exegese levou-lhe a reconhecer duas coisas que eu faço a opção, neste meu trabalho, de valorizar:

i) não há elementos textuais suficientemente fortes para justificarem a decisão de 'afunilar', para um sentido mais específico e não existencial, o sentido do termo *eînai* – cujo sentido “natural” dentro do texto, conforme visto, seria equivalente ao sentido de existência;

ii) este 'afunilamento' de sentido seria o que permitiria a causalidade da Forma do Bem atribuída por Sócrates fazer sentido dentro dos pressupostos do texto (sobretudo, dentro da Regra de Causalidade), evitando assim uma “absurdidade” para a Consequência B;

Em outras palavras: Fronterotta foi lúcido em perceber – e honesto em reconhecer – que ele fez a opção pelo sentido <u>menos provável</u> para uma afirmativa textual, posto que esse sentido lhe apareceu como o único capaz de garantir que a afirmativa socrática no símile do Sol não soasse como absurda. E, embora assumido apenas por Fronterotta, a mim parece que este motivo de decisão interpretativa está por trás da decisão de todos os intérpretes que atribuíram à Consequência B um sentido “mais fraco” ou não existencial – isto é, a todos os defensores da interpretação α. A maioria destes comentadores empreendeu largo, longo e louvável esforço de argumentação para demonstrar a possibilidade de um sentido diferente para *eînai* em 509b7-8, garantindo assim que a assertiva socrática de causalidade do Bem na Consequência B fizesse sentido dentro da Regra de Causalidade do Argumento das Formas. **Penso, contudo, diante de todas as análises aqui já realizadas neste meu estudo, que o personagem Sócrates platônico esteja realizando a afirmativa de uma causalidade de fato excessiva e absurda**. O autor Platão parece ter dado, consciente e propositalmente, uma série de evidências textuais para que isso ficasse claro ao leitor,

como visto nos capítulos acima: tergiversação e alegação de falta de conhecimento de Sócrates (vistas no Capítulo 1); a conexão da noção de risível com a de excesso, desmedida e absurdidade (vista no Capítulo 2); a menção ao deus Apolo, que de certo modo conecta (por duas vias possíveis) o falado por Sócrates com a desmedida (visto no Capítulo 3).

A afirmação da causalidade da existência das Ideias pelo Bem (expressa pelo termo "*eînai*" na Consequência B) é portanto o "alvo" da acusação de "exagero extraordinário" de Glauco, e o motivo de sua pilhéria com Sócrates. E é por este meu entendimento que eu recuso a Interpretação α do símile do Sol. Por outro lado, eu reconheço que, quanto à causalidade expressa pelo termo "*ousía*" nessa passagem, entendido como "modo de ser", alguns pontos apresentados pelos estudiosos partidários dessa interpretação sejam defensáveis, dado que é possível entender esse "atributo" das Ideias como respeitando as dinâmicas de causalidade supra defendidas.

Outro ponto merece ser esclarecido: em que pese a minha recusa da Interpretação α, isso não significa que eu endosso, em termos gerais, as posições do grupo que eu expus como contraposto a esse, a saber, o grupo dos estudiosos partidários da Interpretação β. Concordo com tais comentadores no que tange à assunção do sentido existencial como presente na Consequência B. Contudo, meu primeiro ponto de discordância é a respeito de algumas equiparações defendidas por alguns dos membros desse grupo, como p. ex. a equiparação da Ideia de Bem com a de Ser. Afinal, as coisas más existem e o Bem não é causa delas (*República* 379b); temos então que aceitar que há-de se reconhecer aí poderes causais diferentes atribuídos a Ideias diferentes (como prescrito pela Regra de Causalidade). Meu segundo ponto de divergência com a maioria dos estudiosos partidários da Interpretação β é o fato de eles aceitarem integralmente, ou parcialmente (no caso da dita "Escola de Tübingen"), o pressuposto metodológico da "Teoria do Porta-Voz" (visto no Capítulo 1). Isto tem consequências muito fortes para uma diferença entre minha interpretação do símile do Sol e a deles. *Para a maioria dos estudiosos da Interpretação β, senão para sua totalidade, o símile do Sol, no que se inclui a sua afirmação de causalidade existencial da Consequência B, enquanto opinião exposta pelo personagem Sócrates, corresponde integral, ou parcialmente (para a "Escola de Tübingen"), às posições do próprio autor, Platão*. Como explicado no Capítulo 1, esta não é a minha posição, e na verdade eu defendo que o texto da *República*, por um lado, apresente a exposição desta parte do símile como problemática,

e por outro apresente a reação crítica de Glauco como legítima. Parece então sintomático que muitos partidários da Interpretação β (p. ex., Szlézak (2003)), ao fazerem a leitura do símile a partir da "Teoria do Porta-Voz"[56], simplesmente não comentem os aspectos críticos da reação de Glauco, vendo-se mesmo obrigados a "eliminar" de seus comentários a aparição do "riso" na passagem. Como já exposta desde o início deste estudo, minha decisão é justamente o oposto: valorizar, para o percurso de minha exegese, esta e outras marcas de "criticidade" (de Glauco) ou "fraqueza" (de Sócrates) que o próprio autor decidiu colocar no texto da *República*[57].

[56] Ao dizer que os partidários das "Doutrinas Não-Escritas Platônicas" como Szlézak (2003) concordam "parcialmente" com a "Teoria do Porta-Voz" quero dizer que eles entendem que, ao escrever a *República*, Platão propositalmente fez com que o personagem Sócrates expusesse as posições dele mesmo (Platão), porém apenas parcialmente, de modo incompleto. O entendimento da "completude" destas doutrinas apenas poderia ser entendido pelos membros da Academia, que tinham acesso ao conteúdo dos ensinamentos orais do próprio Platão.

[57] Gostaria de frisar que, ao mencionar a "Escola de Tübingen" nesse final de capítulo, não era minha pretensão desenvolver uma efetiva crítica à sua posição. Tratava-se apenas de, por um lado, ratificar minha concordância especificamente quanto ao entendimento de que a Consequência B tem também um sentido existencial, e, por outro, deixar claro que isso não representa o meu endosso das posições que os integrantes da Interpretação β possuem sobre o símile ou a *República* como um todo. Um posicionamento completo e efetivo sobre a leitura do diálogo dos partidários das "Doutrinas Não-Escritas" é-me completamente impossível de realizar no presente estudo, pelos motivos que eu apresentei na Introdução.

CAPÍTULO 5: "[...]EXTRAORDINÁRIO[...]"

5.1. Os tipos de propriedades da Forma platônica; as posições de Owen, Vlastos, Keyt e Santas

O presente capítulo de certo modo é um apêndice do anterior, posto que visa clarificar algumas de suas reflexões, e comprovar por outros meios os seus resultados. O caminho aqui tomado será o levantamento de todo um aparato conceitual que fundamenta uma das mais fortes interpretações do símile do Sol no século XX, a de Gerasimos Santas (1999 (1980)). E, após me posicionar sobre a parte que mais me interessa da brilhante interpretação de Santas, procurarei utilizar os conceitos adquiridos para aprofundar minha reflexão sobre a problemática ontológica do símile. Original e vigoroso, o artigo desse comentador jônico é base para inúmeros comentários importantes sobre as afirmações acerca da Ideia de Bem no Livro VI (VEGETTI, 2003; SHIELDS, 2011). Parte desta força justifica-se no fato de este comentário estar fundamentado nas imbricadas análises da ontologia platônica ocorridas na segunda metade do século anterior por comentadores de vertente dita "analítica", tais como Gwilym Ellis Lane Owen (1968), David Keyt (1969 e 1971) e Gregory Vlastos (1965; 1965/1966; 1969; 1972; 1973a; 1973b). A pedra fundamental da maioria desses trabalhos, incluindo o de Santas, é uma passagem dos *Tópicos* aristotélicos. Vejamos esta passagem e o que os comentadores dela extraíram:

> ᾽Έπειτ' ἐπιβλέπειν ἐπὶ τὴν ἰδέαν τοῦ κειμένου, ἀνασκευάζοντα μὲν εἰ τῇ ἰδέᾳ μὴ ὑπάρχει, ἢ εἰ μὴ κατὰ τοῦτο καθ' ὃ λέγεται τοῦτο οὗ ἴδιον ἀπεδόθη· οὐ γὰρ ἔσται ἴδιον τὸ κείμενον εἶναι ἴδιον. οἷον ἐπεὶ αὐτοανθρώπῳ οὐχ ὑπάρχει τὸ ἠρεμεῖν, **ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ᾗ ἰδέα**, οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἠρεμεῖν. κατασκευάζοντα δὲ εἰ τῇ ἰδέᾳ ὑπάρχει, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπάρχει, ᾗ λέγεται κατ' αὐτοῦ ἐκεῖνο οὗ κεῖται μὴ εἶναι ἴδιον· ἔσται γὰρ ἴδιον τὸ κείμενον μὴ εἶναι ἴδιον. οἷον ἐπεὶ ὑπάρχει τῷ αὐτοζῴῳ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι, καὶ **ᾗ ζῷον** αὐτῷ ὑπάρχει τοῦτο, εἴη ἄν ζῷου ἴδιον τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι.
>
> Considere-se […] a ideia do sujeito proposto e veja-se, para fins de refutação, se a propriedade sugerida não pertence à ideia em questão, ou se deixa de pertencer-lhe devido àquela característica que lhe vale a descrição de que se enunciou a propriedade: pois, nesse caso, o que se afirmou ser uma propriedade não será tal. Assim, por exemplo, como

> o "estar em repouso" não pertence a Homem em Si **com relação ao fato de ser homem, mas com relação ao fato de [ser] ideia**, não seria propriedade de homem o "estar em repouso". Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se a propriedade em questão pertence à ideia, e se lhe pertence sobre aquele aspecto devido ao qual se predica dele aquela característica de que se afirmou que o predicado em questão não era uma propriedade: pois, nesse caso, o que se negou que fosse uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, como pertence a Animal em Si o "ser composto de alma e corpo", e isto pertence a ele **com relação ao fato de [ser] animal**, o "ser composto de alma e corpo" seria propriedade de animal.
> (ARISTÓTELES. *Tópicos* 137b3-13[1] - grifos nossos)

<u>Cherniss:</u>

Em seu exaustivo estudo da relação de Aristóteles com o platonismo, H. Cherniss (1944) explica que, nessa passagem, o estagirita visa mostrar, primeiro, que é possível refutar a atribuição de uma propriedade a um sujeito "sob o fundamento de que ela não é uma propriedade da ideia correspondente *no sentido no qual o sujeito* ao qual a propriedade foi atribuída *é referido*" (CHERNISS, 1946 (1944), p. 1-2 - grifos nossos). Em segundo lugar, continua o comentador, o mestre do Liceu também estaria a afirmar que é possível mostrar que um sujeito possui uma propriedade cuja posse lhe é negada, "em mostrando que a ideia correspondente possui essa propriedade e possui essa propriedade *não enquanto ideia mas enquanto ideia do sujeito dado*" (*idem, ibidem*). Segundo Cherniss (1946 (1944), p. 1-2), Aristóteles então afirma, exemplificando, que "a imobilidade não pode ser predicada de homem como um *proprium*" (*sic*.), porque isso é uma característica da ideia de homem, não

> […] enquanto homem mas enquanto ideia; por outro lado, "complexo de corpo e alma", sendo uma característica da ideia de animal **enquanto animal e não enquanto ideia**, deve ser um *proprium* de animal. Em outras palavras, a relação entre ideia e propriedade, de um lado, e entre sujeito e propriedade, do outro, é assumida ser idêntica, e a assunção requer a **"análise" da ideia"** […].
> (CHERNISS, 1946 (1944), p. 1-2 - grifos nossos)

[1] ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores) – com modificações.

Owen:

Para G. E. L. Owen, nesta passagem dos *Tópicos* há pelo menos duas informações fundamentais. A primeira é a de que o fundador do Liceu concebe as Formas platônicas como *autopredicáveis* ou *autoexemplificativas*[2]. Envolvida em uma interminável querela na literatura secundária, a questão da "Autopredicação" ou "Autoexemplificação" das Formas inteligíveis é, até hoje, assunto extremamente abordado nas publicações de filosofia antiga – provavelmente, sendo mais debatido do que seria razoável aos olhos do próprio Platão. Assumir que ocorre à Forma a Autopredicação é assumir que este ente não é apenas o correspondente inteligível de determinada qualidade, mas que efetiva e literalmente a própria Forma é uma "instância" da qualidade a que ela corresponde, isto é, que ela "exemplifica" ou "possui" a qualidade da qual ela é o correspondente. Em termos gerais: a Forma Φ seria ela também um ente F. Conforme visto no exemplo dado por Aristóteles nos *Tópicos*, a Forma de Homem seria também um homem, e a Forma de Animal seria também um animal. Outras passagens do *corpus aristotelicum* servem igualmente de evidência dessa posição de seu autor, das quais podemos citar:

> ἀπορήσειε δ᾽ ἄν τις τί ποτε καὶ βούλονται λέγειν αὐτοέκαστον, εἴπερ ἔν τε αὐτοανθρώπῳ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου. **ᾗ γὰρ ἄνθρωπος**, οὐδὲν διοίσουσιν
>
> […] haveria uma dificuldade sobre o que afinal eles [sc. os que afirmam a existência das Formas inteligíveis] querem dizer com "cada coisa em si", se afinal tanto para Homem em Si como para homem [em particular] a definição é a mesma: a de homem. Pois, **com relação ao fato de [ser] homem**, eles [sc. Forma de homem e homem particular] diferem em nada […]
> (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I 6 1096a34-b5 – grifos nossos)

Paralelamente a isso, Owen considera fundamental na passagem dos *Tópicos* uma segunda informação, cujo conteúdo está baseado nessa assunção da Autopredicação eidética por parte de Aristóteles: a diferenciação entre dois tipos de propriedades identificáveis numa Forma platônica. Owen assim nomeia esses dois tipos

[2] OWEN, 1986 (1968), p. 225. p. 232; 236; 237; cf. também CHERNIS, 1946, p. 1-5.

de atributos da Ideia[3]:

"**Predicados A**": propriedades da Forma de F devido ao seu *status* de Forma, isto é, propriedades comuns a todas Formas: propriedade da Forma de F *qua* Forma (*tò ídion hyparchei tê̲i idéai toû F* ***hê̲i idéa estin***). Exemplos de "Predicado A" para a Forma de Homem: as propriedades "estar em repouso", "ser eterno", "ser imutável", "ser invisível", etc.

"Predicados B2": propriedades da Forma de F que <u>definem</u> a Forma específica que ela é: propriedade da Forma de F *qua* F (*tò ídion hyparchei tê̲i idéai toû F* ***hê̲i F estin***). Exemplo de "Predicado B2" para a Forma de Homem: a propriedade "ser mortal".

<u>Keyt:</u>

À mesma época de Owen, D. Keyt visita essa distinção de propriedades em dois artigos (KEYT, 1969 e 1971). Neles, o comentador americano também reconhece na passagem dos *Tópicos* a assunção aristotélica da Autopredicação, bem como a distinção entre os dois tipos de atributos eidéticos. Ainda que exiba, para esses tipos de atributos, termos diferentes e definições um pouco mais refinadas do que as de Owen, sua posição não é incompatível com a do outro estudioso[4]:

"Atributos Próprios": aqueles atributos de uma Forma cuja ausência em uma coisa ensejaria que esta coisa não fosse uma instância de uma dada Forma.

"Atributos Ideais ou Formais": aqueles atributos de uma Forma cuja ausência em uma coisa ensejaria que esta coisa não fosse uma Ideia platônica.

<u>Vlastos:</u>

De todos os comentadores aludidos acima, G. Vlastos sem dúvida foi o que empreendeu as análises mais profundas e, a meu ver, mais lúcidas sobre a matéria. Sua sequência de artigos[5] é hoje considerada referencial na análise da ontologia platônica, seja para concordância, seja para discordância. Vlastos não apresenta termos novos para

---

[3] OWEN, 1986 (1968), p. 225.
[4] KEYT, 1969, p. 12-13.
[5] VLASTOS, Degrees of Reality *in Plato* (1965; doravante: "D.R."); *A Metaphysical Paradox* (1965/1966; doravante: "M.P."); Reason and Causes *in the Phaedo* (1969; doravante: "R.C."); The Unity of Virtues in the Protagoras *(*1972; doravante: "U.V.P."); *An* Ambiguity in the Sophist *(*1973; doravante: "A.S."); *The 'Two-Level' Paradoxes in Aristotle* (1973; doravante: "T.L.P.A.).

a distinção traçada por Aristóteles entre os atributos de uma Forma platônica[6] – apenas chamando-a de "Distinção-P"[7]. Todavia, quiçá pelo rigor e extensão de suas análises, ele é o comentador em quem Santas mais procurará basear sua interpretação; por isso, daqueles sobre quem Santas procurará sedimentar sua interpretação, Vlastos será aquele sobre cuja obra mais me demorarei. Prossigamos.

Santas

Baseando-se em tais estudos, Santas vai propor (1999 (1980), p. 249) que há uma "teoria da Forma de Bem em Platão", a qual, encontrando eco por todos aqueles que ele chama de "diálogos médios"[8], encontra sua expressão exatamente no Livro VI da *República* – o ápice da tal "teoria" estando precisamente nas partes do símile do Sol que eu chamei de Consequência A, Consequência B e Consequência C. A "teoria da Ideia de Bem" que Santas expõe é bastante extensa, de modo que não haverá oportunidade no presente estudo para expô-la e tratá-la por inteiro. Sendo assim, eu vou tratar apenas da parte do "núcleo" dessa "teoria" que se choca diretamente com as minhas conclusões no Capítulo 4, a saber:

As Ideias são todas entes autopredicáveis ou autoexemplificativos, o que significa que a Ideia Φ integra o rol das coisas F, junto com suas instâncias sensíveis (i F); esse rol é a "classe das coisas F", da qual a Ideia Φ é o "melhor" integrante; e o que faz cada Ideia ser o melhor exemplar de sua espécie é a posse dos seus "Atributos Ideais", que são causados segundo a Consequência B do símile do Sol pela Ideia de Bem (cf. SANTAS, 1999, p. 252-256).

Conforme eu disse, vou restringir minha análise àquilo dessa sua interpretação que parece se opor à minha. Como pudemos ver no Capítulo 4 (sessão 4.3.1), sendo partidário da Interpretação α1, Santas não considera que a Consequência B tenha um sentido existencial. Para ele, dado que toda Ideia é autopredicável, toda Ideia é também o melhor integrante da classe de coisas que possuem a qualidade da qual a Ideia é o correspondente inteligível. Na esteira desse raciocínio, para Santas, o que o Bem estaria

---

[6] Embora ele estabeleça importantes conceitos e termos novos sobre assuntos correlatos, como a "Predicação Paulina", que veremos mais à frente.
[7] VLASTOS, T.L.P.A. (1973b), p. 327.
[8] Conforme citação na próxima página, na qual ele identifica os diálogos que tem em mente (SANTAS, 1999, p. 256, n. 17). Notar que não entrarei neste estudo nos méritos e deméritos dessa classificação.

a causar na Consequência B seria apenas esse fato de cada Ideia ser o melhor integrante da classe, através da causação de seus Atributos Ideais.

Como é visível e como Santas mesmo informa ao seu leitor[9], esta sua proposta de interpretação repousa sobre a assunção exatamente daqueles dois pontos que os estudiosos acima identificaram na passagem dos *Tópicos*:

a) a distinção entre "atributos ideais" e "atributos próprios" das Formas inteligíveis; e
b) aquilo em que esta distinção está fundamentada: a assunção de Autopredicação para as Formas.

Para fins de análise da posição santasiana, eu vou desdobrar esses dois pontos em três assertivas, que vou chamar de:

"Pressuposto 1" de Santas: a distinção entre "atributos ideais" e "atributos próprios" está sendo levada em conta por Platão à época da composição da *República* como substrato da caracterização das Formas inteligíveis;

"Pressuposto 2" de Santas: essa distinção pressupõe a afirmação da Autopredicação das Formas como fundamento dela; *logo*,

"Pressuposto 3" de Santas: Platão, à mesma época, também considerava todos seus entes inteligíveis autopredicáveis.

Meu interesse na discussão com Santas está na sua argumentação ontológica, e não na sua assunção da "Teoria do Porta-Voz". Como podemos perceber, devido ao Pressuposto 2, o Pressuposto 1 está fundamentado no Pressuposto 3. Nesse sentido, este último, o da assunção da Autopredicação, é o mais importante: uma eventual invalidação do mesmo poderá acarretar a invalidação de todos os pressupostos, e, portanto, presumivelmente, da "teoria" toda. Disso, Santas mostra-se plenamente ciente, ao afirmar a total dependência da sua interpretação em relação a este pressuposto:

> A concepção das Formas como paradigmas ou exemplares ideais, autopredicacionais ou autoexemplificativos foi trazida à luz por um número de autores: P. Geach […], Vlastos […], J. M. E. Moravcsik

[9] SANTAS, 1999, p. 252-256.

> […], R. Smith […]. A teoria da Forma de Bem que eu estou apresentando pressupõe que as Formas são autopredicacionais ou autoexemplificativas durante o período médio de Platão, ao menos na *República*, *Banquete*, *Timeu e Fédon* [...].
> (SANTAS, 1999, p. 256, n. 17 – grifos nossos)

Tendo em mente tal afirmativa deste grande estudioso, tomarei como ponto de partida da investigação nesse capítulo a avaliação da legitimidade da interpretação de Santas. Para tanto, considerarei os pressupostos dele, e, à luz dos estudos de Vlastos em que Santas se baseia[10], avaliarei a compatibilidade de sua interpretação do símile do Sol com o próprio texto platônico. Como veremos, a investigação dos pressupostos santasianos contribuirá com vários conceitos, que se mostrarão úteis para clarificação de alguns pontos importantes do símile do Sol.

5.2. Tabela de correspondência de terminologia entre os comentadores

Podemos perceber que os autores abordados acima empregam termos um pouco diferentes para os conceitos que, abstraídos do texto de Aristóteles, são utilizados no tratamento do nosso tema. Para então facilitar minha discussão com eles, e porque meu interlocutor principal é Gerasimos Santas, eu empregarei os termos utilizados por ele - além do termo vlastosiano "Distinção-P" –, conforme tabela de correspondência abaixo[11]:

[10] Cf. citação mais acima, ele também procura sedimentar seu pressuposto em artigos de Geach, Moravcsik e Smith (SANTAS, 1999, p. 256, n. 17). Contudo, desses comentadores, Vlastos é considerado o mais importante na análise do tema, e aquele a quem Santas mais fará alusão.

[11] Santas (1999, p. 259-260) estabelece a mesma correspondência de termos. A preparação gráfica da tabela aqui apresentada foi uma cortesia de Aminadab de Figueiredo da Silva, a quem devo os agradecimentos.

TABELA DE CORRESPONDÊNCIA DA NOMENCLATURA DOS COMENTADORES EM RELAÇÃO ÀS PROPRIEDADES DAS FORMAS

ARISTÓTELES	OWEN	KEYT	VLASTOS	SANTAS
Predicados da Forma de X *qua* X	Predicados A	Atributos Próprios	-	Atributos Próprios
Predicados da Forma de X *qua* Forma	Predicados B2	Atributos Ideais ou Formais	-	Atributos Ideais ou Formais
-	-	-	Distinção-P	-

5.3. Vlastos e as duas perspectivas de abordagem das Formas inteligíveis

Como bem notado por Santas e todos os outros comentadores que eu mencionei, a Distinção-P traçada nos termos aristotélicos parte da suposição de que as Formas inteligíveis expostas pelo personagem Sócrates platônico são autopredicáveis – i.e., dotadas de Autopredicação. Nesse sentido, a descrição básica dos "Atributos Próprios", utilizada a partir do texto dos *Tópicos* por Owen, Keyt, Vlastos e Santas, era: "as propriedades de Forma de F *enquanto F*". A Forma de Mesa seria literalmente, ela mesma, uma mesa, e a Forma de Justiça seria literalmente, ela mesma, uma coisa justa. Tendo isso em mente, e num sentido um pouco mais radical do que seus pares, é notável que Vlastos tenha se demorado sobre uma *questão anterior* à utilização destes conceitos para análise da ontologia aparecente nos diálogos: seriam estes próprios conceitos compatíveis com as afirmações sobre as Formas presentes no *corpus platonicum*? Isto é, os Atributos Próprios, conforme as definições supra fornecidas, a própria Distinção-P e a Autopredicação poderiam ser assumidos como propriedades e fenômenos implicados ou no mínimo possíveis na postulação que o Sócrates platônico faz das Formas inteligíveis? Ou, segundo os termos que determinei: o Pressuposto 3 de Santas é compatível com as afirmações sobre as Ideias encontradas nos diálogos, mesmo os diálogos levados em conta por ele? Gostaria frisar de que eu coloco a questão nestes exatos termos porque a mim, no presente estudo, não é tão importante o problema de se algum personagem platônico expressou em alguma obra, abertamente, a Distinção-P, ou

se Aristóteles, em algum momento, concede a aceitação dessa distinção ao autor dos diálogos ou a algum "platonista". Estas são questões que certamente perseguem Cherniss (1946), Owen (1968) e Vlastos (1973b). Todavia, para os fins da *argumentação deste meu estudo*, a princípio, é suficiente perguntar se tais conceitos são compatíveis ou "encaixáveis" com aquilo que o personagem Sócrates afirma nos diálogos, e se portanto eles podem ser utilizados para melhor esclarecer alguns dos problemas da *República*, em especial aqueles os quais Santas procura esclarecer, baseando-se em tais conceitos.

Em três artigos aludidos por Santas, M.P. (1965/1966), D.R. (1965), e U.V.P. (1972), a posição de Vlastos, importa reconhecer, é a mesma, embora o foco da sua argumentação difira um pouco. Nesse sentido, os argumentos dele em um e em outro *paper* são mutuamente complementares, de modo que eu tomo isto como autorização para expô-los na ordem que parece iluminá-los melhor. Algumas dessas reflexões vlastosianas já foram apresentadas por mim no Capítulo 4, e peço a paciência ao meu leitor, pois será inevitável reapresentar algumas delas. O ponto de partida do comentador turco são algumas expressões "fortes"[12] de Platão para qualificar as Formas e diferenciá-las das instâncias sensíveis. Por exemplo, Vlastos chamará[13] atenção para o fato de ouvirmos dizer que a Forma ou Ideia é:

i) *tò ón* (*República* X 597a4);
ii) *hó ésti klíne* (*República,* X 597a2);
iii) *teléos ón* (*República,* X 597a2);
iv) *he […] ousía óntos oûsa* (*Fedro* 247c6-7);
v) [sc. *he klíne*] *óntos oúsa* (*República* X 597d2);
vi) *mâllón ónta* [sc. do que as instâncias sensíveis] (*República,* VII 515d2).

O comentador mostra que especificamente nestas expressões que diferenciam as Formas das instâncias – incluindo as formas substantivas e adverbiais, *ousía* e *óntos* –, o verbo *eimí* não pode ter o sentido existencial, mas sim o sentido de ser no sentido de "*ser de um modo real*". Isto porque as instâncias sensíveis, ou coisas múltiplas, também existem (conforme já foi visto à exaustão no Capítulo 4), mas a existência delas é qualitativamente diferente da eidética: a Forma é "mais real" que a instância sensível, a

[12] Quem qualifica as expressões como "fortes" é o próprio Vlastos (D.R., 1973 (1965), p. 68-69, n. 44).
[13] VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 43-45.

Forma “realmente é”, a instância sensível, não. Então Vlastos conclui que os sentidos das expressões “fortes” acima seriam não relacionados à afirmação de existência para as Formas e negação para as instâncias sensíveis, mas sim de que a Forma, comparativamente à instância, é: i) “o real”, ii) “a cama real” ou “aquilo que realmente é cama”, iii) “o perfeitamente real”, iv) e v) “a realidade perfeitamente real”; isto é, a Forma é vi) “mais real” do que a instância sensível.

A partir disso, o comentador turco vai tentar precisar o sentido dessa noção recorrente, nas passagens mencionadas, de “mais realidade”, i.e., essa qualificação da existência que a Forma recebe e a instância sensível não, e que seria portanto o núcleo da diferença ontológica entre ambas. Para tanto, Vlastos identificará[14] duas funções que às Formas são atribuídas no *corpus platonicum*:

a) a função de objeto de conhecimento;
b) a função de objeto de valor.

Essas duas funções são como duas perspectivas diferentes (embora não desconectadas) sob as quais as Formas podem ser encaradas pelo personagem Sócrates, as duas perspectivas portanto encontrando fundamentação nos textos dos diálogos. Na primeira perspectiva, a epistemológica, a Forma de F, “o F real”, é “o F cognitivamente confiável”[15], i.e., “seguro”, “não enganador” – portanto, é, para o comentador, o único tipo de entidade no pensamento de Platão capaz de dar ocasião para um “conhecimento infalível” de F[16]. Esse é o primeiro sentido no qual a Forma é “mais real” do que a instância. Em sua explicação, o comentador mostra que essa completa confiabilidade da Forma advém do fato de que suas características se seguem de sua natureza em conjunção e articulação com a natureza das outras Formas[17], envolvendo portanto um conjunto de propriedades necessárias que se “prendem” à Forma por “amarras” essenciais ou “lógicas”[18]. Gostaria de assinalar que este meu estudo não é ocasião para entrar no mérito de se esta terminologia “lógica” é ou não a mais apropriada para o tratamento dos entes inteligíveis platônicos; meu objetivo aqui, mais modesto, é tão somente elucidar alguns pontos das relações intereidéticas no símile do Sol, a partir da

[14] VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 49.
[15] *Idem, ibidem*.
[16] VLASTOS, D.R., 1973 (1965), p. 62-63.
[17] VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 50.
[18] VLASTOS, D.R., 1973 (1965), p. 68-69.

avaliação dos conceitos de que Santas se vale para fundamentar o seu Pressuposto 3 (Autopredicação), o qual é a base de sua interpretação da Ideia de Bem na *República*. Entretanto, eu devo confessar que, embora eu considere **legítima** a crítica empreendida a esta visão lógico-linguística por autores como M. Dixsaut (2001), eu não considero que os problemas levantadas por Vlastos nestes artigos deixem de existir mesmo se efetuarmos a "correção" (reclamada por Dixsaut) da visão 'lógica' para a 'ontológica'. Não é porque eu considere a Forma uma "entidade inteligível real", em vez de "entidade abstrata" ou "conceito", que os problemas apontados por Vlastos da autocaracterização delas, como regra geral, deixariam de existir.

Voltando a Vlastos, o comentador afirma que além da epistemológica há no mínimo mais uma função que as Formas desempenham nos diálogos. Uma função que provavelmente nem todo tipo de Forma pode desempenhar, e que Vlastos identifica em relação ao que ele chama (em tom provocativo?) de Ideias "de elite": "Beleza, Bondade, Justiça, Temperança, Piedade"[19]. Nessa perspectiva, a Forma é objeto mais valioso, o foco final de nossos desejos ulteriores e aspirações – como, inclusive, parcialmente visto na minha análise da Consequência A. O valor supremo deste tipo de entidade que é a Forma inteligível é marcadamente assinalado na caracterização que é feita da experiência do contato com elas: segundo Vlastos, tal experiência é descrita como não só intelectual e profunda, mas também de um deleite estético avassalador, moralmente transformadora, divina, que se assemelha ao transe místico das religiões de mistério[20]. Portanto, dessa outra função emerge um segundo sentido de porque as Formas são diferentes e dotadas de "mais realidade" do que as instâncias sensíveis: elas são os "pontos focais da mais incomum experiência" possível na vida, e, como tais, elas são o objeto máximo de desejo; a Forma é, assim, encarada mesmo como a coisa mais amada[21].

5.4. As duas perspectivas e a Autopredicação

Isto exposto, podemos perguntar: mas há alguma consequência da identificação dessas duas funções, ou perspectivas de abordagem em que é possível investigar uma Forma platônica, para a assunção ou não do fenômeno da Autopredicação (Pressuposto 3 de Santas)? A resposta, segundo Vlastos, seria: com toda a certeza. Para desempenhar

[19] VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 51.
[20] *Idem*, p. 52-53.
[21] VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 53; D.R., 1973 (1965), p. 63-64.

sua função de "objeto de conhecimento *par excellence*", "objeto cognitivamente confiável", as Formas não poderiam ser, como regra geral[22], autopredicativas, ou o Argumento das Formas como um todo não "funcionaria". Para desempenhar essa função de fundamento epistemológico, a Forma precisa apresentar algumas características que a distinguem das instâncias sensíveis, tais como ser incorpórea, eterna, intangível, imortal – logo, ser uma entidade incapaz de qualquer forma de vida ou de tomar qualquer decisão e realizar escolhas. Isto posto, que sentido poderia haver então em dizer que uma Forma é ela mesma "corajosa" (para a Forma de Coragem)? Ou dizer que uma Forma é ela mesma um "artefato" (para a Forma de Escudo)? Ou que alguma Forma possui alma e corpo (para a Forma de Animal)? Ou que um ente inteligível, sem corpo (intangível) e sem formato (*anaphès*; *aschemátistos*; *Fedro* 247c6-7), é ele mesmo "circular" (no caso da Forma de Círculo)? Isto é, através de exemplos desse tipo[23], Vlastos mostra que, em sendo o objeto absolutamente estável[24], que dá ensejo ao único conhecimento verdadeiro e seguro segundo a epistemologia apresentada pelo personagem Sócrates (inclusive na *República*), a Forma inteligível tem que exibir alguns atributos com os quais a assunção de Autopredicação como regra geral mostrar-se-ia absolutamente incompatível. E disso, sou obrigado a reconhecer, Santas mostra que está inteiramente a par[25]!

Por outro lado, no eventual desempenho da segunda função que Sócrates atribui a *algumas* Formas (inclusive, certamente, na *República*), Vlastos considera que a assunção de Autopredicação... pode ser encarada em outros termos:

---

[22] Existe uma possibilidade de ocorrências de autopredicação para algumas Formas mesmo na perspectiva do papel das Formas como fundamento epistemológico. Contudo, isso não seria uma regra geral aplicável a todas, mas antes ocorrências casuais para aquelas Formas que são os correspondentes inteligíveis das qualidades que, sob esta perspectiva, todas as Formas exibem. Assim, por exemplo, a Forma de Repouso, em sendo uma Forma inteligível, imutável, eterna, imóvel, está obviamente "em repouso". E, fora do contexto da fundamentação epistemológica, há também casos igualmente fortuitos e não problemáticos de autopredicação para aquelas Formas que são correspondentes inteligíveis das qualidades que todos os entes (Formas e instâncias sensíveis) possuem. Para essa outra hipótese de ocorrência casual de autopredicação (que também não é uma "regra geral" válida para todas as Formas), temos o exemplo da Forma de Mesmo, que é, ela própria, mesma que si mesma. Sobre estes tipos diferentes de qualidades das Formas inteligíveis, vide a nova Distinção-P que eu apresentarei mais à frente.

[23] Shields (2011) também cita alguns exemplos semelhantes.

[24] Conforme a "marca registrada" das Formas, "*aeì autà kath' hautà hosautos échei*", e variantes: *República* 479a; 479e; *Fédon* 78c; 78d; 79a; 79d; 80b; *Filebo* 59c; 61e; etc.

[25] Ele reconhece os problemas da assunção da Autopredicação e da própria "teoria da Ideia de Bem" que ele apresenta (SANTAS, 1999, p. 264 *et seq*.). Santas, na verdade, defende que, no período do *corpus platonicum* que ele está levando em conta, Platão assumiu a Autopredicação como regra para as Formas, bem como esta "teoria", tendo o autor dos diálogos posteriormente – período, p.ex., da produção do *Sofista* – "desistido" de ambas (cf. especialmente a nota 27 em SANTAS, 1999, p. 265).

> […] Apenas quando as Formas assumem seu outro papel, como objetos de valor, e do tipo de valor que Platão reclama para elas, iria a autocaracterização **das Formas como Beleza** ter qualquer sentido que seja. A Forma Beleza realmente teria que ser supremamente bela para manter seu lugar no término da árdua busca do amante, e as Formas Justiça e Temperança teriam que ser justa e temperante, se é para elas possuírem atributos que passam para aqueles que as contemplam.
> (VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 56-57 – grifos nossos)

Certamente que o tipo de Forma ao qual esta segunda função será reclamada não será qualquer tipo. As tais "Formas de elite", que desempenham este papel de objeto de valor, parecem ser sobretudo as próprias Formas de valores, valores ético-estéticos. O Sócrates platônico tende a não abordar através desta perspectiva da função "valorativa" outros tipos de Formas. E Vlastos dá a entender que, dado que ele não poderia mesmo fazê-lo, nós temos que lhe conceder essa "liberdade de manobra" elíptica[26]. Eu ouso dizer que Platão provavelmente estava ciente de que a assunção como regra geral para todas as Formas da Autopredicação não poderia deixar de arruinar a espinha dorsal da hipótese epistemológica de trabalho que ele colocava na boca de seu Sócrates; esta concessão, frise-se, é minha, não de Vlastos. Elucubrando, o comentador turco chega ainda a aventar que algumas assertivas autopredicativas que possuímos possam ser encaradas pelo próprio autor dos diálogos como "metafóricas"[27]. A isso, por minha vez, eu gostaria de acrescentar que a notável raridade em que as assertivas autopredicativas ocorrem, no resto do *corpus*, em intensidade próxima àquela em que aparecem no *Banquete*, pode servir de sugestão de que, em sua maioria, elas não devem mesmo ser encaradas em sua literalidade. Sobre este ponto, creio que o próprio Vlastos foi feliz em mostrar, alhures[28], que o *contexto próprio* da ocorrência *em cada diálogo* de uma assertiva aparentemente autopredicativa é o melhor juiz para determinar se ela deve ser lida em sua literalidade autopredicativa ou não[29]. P. ex., quando, em *República* X 597b5, a Forma de cama é dita ser uma das três camas (em conjunto com a cama sensível e com a imagem dela), e em *Timeu* 31b e 39e é dito que a Forma de animal é um animal, se tomássemos estas afirmações em suas literalidades autopredicativas, estaríamos a destruir o argumento principal desses dois momentos dessas discussões, que, em linhas

---

[26] VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 53.
[27] VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 57.
[28] VLASTOS, U.V.P., 1973 (1972), p. 259-263.
[29] Vide nota 22; para as posições de Allen (1967) e Nehamas (1995), vide o Anexo sobre Autopredicação.

gerais, é o mesmo: prover o artesão humano (na *República*) e o divino (no *Timeu*) de modelos eternos, inteligíveis, fora da *génesis* e da mudança temporal. Entretanto, demarca Vlastos, haverá momentos em que o caminho indicado pelo contexto da ocorrência da assertiva será inexoravelmente outro: se, em *Banquete* 210e4-211b7, à Forma do Belo for negada a Autopredicação, ocorrerá a destruição do argumento principal desse diálogo, que é atribuir a esta Ideia a sua já explicada segunda função de objeto mais valioso e portanto mais desejado[30].

5.5. Insustentabilidade da leitura de Santas

Para justificar o uso de seu Pressuposto 3, Santas afirmou[31] que a caracterização das Formas como entidades autopredicáveis foi trazida à luz, entre outros, por Vlastos. Dado que o Pressuposto 3 santasiano é de que esta característica é, na *República*, uma regra para todas as Formas, essa tentativa expressa de fundamentar sua posição nos trabalhos vlastosianos implica que, para Santas, o outro comentador compartilharia dessa sua posição[32]. Entretanto, a partir de toda a exposição que eu realizei, não podemos deixar de ter a impressão de que Santas simplesmente "perdeu o ponto" de toda a complexa argumentação do comentador turco sobre a matéria. Para este, a Autopredicação não é, de longe, uma regra geral para o Argumento das Formas como um todo; ela é antes um fenômeno específico que ocorre quando a argumentação de determinado diálogo conclama ao exercício de uma segunda função (a de objeto de valor) uma Forma de um tipo específico. Somente nesses tipos de contexto, com esse tipo de Forma, e nessa perspectiva específica de abordagem delas, é que pode fazer algum sentido falar em *Autopredicação eidética* enquanto regra[33]. Com outro tipo de Formas, ou sob outra perspectiva de abordagem delas, este fenômeno não só não pode fazer sentido, como demoliria toda a hipótese de esses entes inteligíveis fundamentarem aquilo que, nos argumentos presentes nos diálogos, frequentemente lhes é exigido fundamentar. Nesse sentido, muito menos que regra geral, a Autopredicação eidética,

---

[30] *Idem, ibidem*.
[31] SANTAS, 1999, p. 256, n. 17.
[32] Como, de fato, a sua argumentação a favor da Autopredicação (SANTAS, 1999, p. 259-262) leva a crer, pois Santas, nesse ponto, não entra na distinção traçada por Vlastos das funções atribuídas à Forma, e procura se apoiar muito mais no texto dos *Tópicos* de que dos diálogos. Quando, em outro momento, Santas citar esta passagem de Vlastos (SANTAS, 1999, p. 265, n. 27), ele dará sinais de que entende que Vlastos está considerando (como ele) a Autopredicação válida como regra geral nos diálogos em questão.
[33] Ressalva feita às hipóteses casuais (e não como fruto de uma regra geral de Autopredicação) aventadas na nota 22.

aos olhos de Vlastos, se assemelha mais a um fenômeno de "exceção" – mesmo nos diálogos em que Santas enxerga a sua ocorrência. Isto é, Vlastos parece ter mostrado que, de acordo com a perspectiva em que determinada Forma platônica é abordada em cada momento de cada diálogo (ou seja, a função que a ela é atribuída), essa entidade pode se comportar ou como autopredicável (como objeto de aspiração e valor), ou como impossivelmente autopredicável (como objeto de conhecimento seguro)[34]. A argumentação de Vlastos opera, assim, num sentido não de fundamentar, mas antes de ilegitimar a assunção do Pressuposto 3 de Santas. O que, dado o Pressuposto 2, ilegitimaria também o seu Pressuposto 1; por consequência, estando os pressupostos invalidados, invalidada estaria também toda a sua defendida "teoria de Ideia de Bem". Como regra geral, as Ideias não são os melhores integrantes de uma suposta classe das coisas que possuem as qualidades das quais as Ideias são os correspondentes inteligíveis. Dito de outro modo: se a Autopredicação eidética como regra geral não pode ser aceita na ontologia exposta pelo personagem Sócrates platônico nos diálogos, e se ela é o fundamento da distinção realizada nos *Tópicos* entre propriedades das Formas, então essa distinção também não pode ser aceita. Tal inaceitabilidade da distinção e da Autopredicação – cumpre informar – é, de fato, uma outra conclusão a que chega Vlastos em outro artigo[35], bem como também Harold Cherniss no estudo supramecionado[36]. A distinção, traçada nos termos aristotélicos, seria inaceitável dentro do pensamento exposto pelo nosso personagem Sócrates nos diálogos, porque ela parte do pressuposto autopredicativo de que Forma de F é um ente F, o que, como regra geral, seria inaceitável. Se, para o estagirita (*Tópicos* 137b3-13), Homem em Si é um homem (*hêi ánthropós*) e pode ser dito "mortal", e Animal em Si é um animal (*hêi zôion*) e pode ser dito como "dotado de alma e corpo", para o Sócrates platônico, afirmar que uma Ideia é "mortal" ou "dotada de corpo e alma" não poderia fazer nenhum sentido. Para Vlastos, ao traçar a distinção entre atributos das Formas em termos autopredicativos, escapou ao próprio Aristóteles que esta distinção estava ontologicamente muito carregada, carregada com a própria ontologia aristotélica, a qual seria incompatível com a ontologia que emana dos diálogos[37]. E, muito embora não estivesse alheio aos

---

[34] Não esquecendo da ressalva, é claro, de que a perspectiva autopredicativa seria de reduzida aplicação: é limitada a certos tipos de Formas e a certos tipos de contexto, o que faz com que ela ocorra, no *corpus platonicum*, de maneira bem mais rarefeita que a outra perspectiva.
[35] VLASTOS, T.L.P.A., 1973b, p. 330-334.
[36] CHERNISS, 1946, p.1-5.
[37] Cf. Vlastos (T.L.P.A., 1973b, p. 334), que endereça a ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1040b32-34;

absurdos a que a Autopredicação conduz, a Santas também parece ter escapado a mesma coisa. Se ele tivesse tido a oportunidade de indagar diretamente ao próprio Vlastos, este, em vez de puramente concordar que, em algum diálogo, "as Formas são autopredicáveis", ponto, talvez tivesse lhe dito que, de algumas Ideias, e apenas delas, *podemos no máximo dizer que possuem algo análogo a uma possibilidade dupla de abordagem*, na qual a interpretação de uma afirmativa aparentemente autopredicativa como sendo literalmente autopredicativa é totalmente dependente da perspectiva em que tais Formas estão sendo analisadas, em cada contexto de cada discussão.

Sendo, então, nos termos vistos, a Autopredicação eidética enquanto regra e a Distinção-P incompatíveis com os textos dos diálogos em geral, e com o da própria *República* como um todo, então a interpretação de Santas da existência, na *República* ou algures, de uma "teoria da Ideia de Bem em Platão", parece insustentável.

5.6. Uma distinção de propriedades das Formas seria aceitável para o Sócrates platônico?

Estabelecido este ponto, eu gostaria de voltar àquela mesma passagem dos *Tópicos*, para chamar atenção para algo que ainda não comentei. Mais especificamente, eu gostaria de chamar atenção para o fato de Aristóteles, naquele trecho, "relativizar" a posse de um sujeito de determinadas qualidades. Expondo isso numa paráfrase do modo como Owen expôs (e eu citei mais acima) este ponto: *tò ídion* "A" *hyparchei tê̲i idéai toû* F ***hê̲i F estin***, *kaì tò ídion* "B" *hyparchei tê̲i idéai toû F* ***hê̲i idéa estin.*** Isto é, aos meus olhos, ainda que a Distinção-P traçada pelo estagirita seja incompatível com o Argumento das Formas dos diálogos, tal distinção – como notaram Santas e os estudiosos em que ele se baseou – parecia trazer algo de extremamente interessante e útil para pensar essa ontologia: algo como uma "relativização" da posse de certa qualidade por parte de um sujeito a determinados aspectos dele. Explanarei esta utilidade mais à frente; falemos da própria relativização. Ela é obtida na passagem através do dativo *hê̲i*, traduzido pelos estudiosos comentados pelo latino *qua*: Ideia de F possui a qualidade A *enquanto* (*qua*) F (isto é, *com relação ao fato de* ser F, *com relação à sua natureza própria de* F), e possui a qualidade B *enquanto* (*qua*) ideia (isto é, *com relação ao fato de ser* ideia, *com relação à sua natureza própria de* ideia). Como vimos,

---

1086b10-11.

também, a partir dessa relativização, como que se abre uma “bifurcação”, Cherniss afirmando que a Ideia de F sofreria com isso uma “análise” em dois diferentes aspectos ou “momentos”.

Parece fundamental, antes de simplesmente valer-me desta relativização para pensar a ontologia das Formas na *República*, avaliar se ela é compatível com aquilo que o personagem Sócrates afirma – seja na *República*, seja em outros diálogos. Pois a mim importa, de início, saber se tais distinções seriam aceitáveis para o nosso personagem expositor das afirmações de que vou tratar sobre os entes inteligíveis. Vejamos então rapidamente três passagens do *corpus*. Começando pela *República*, vemos que no Livro V há algumas afirmações sobre duas atividades ou 'técnicas' de argumentação diferentes, a “antilógica” e a “dialética” (454a1-d3). Sobre a primeira, é dito que seus adeptos, ao comparar duas coisas (p. ex., “X” e “Y”), facilmente identificáveis como diferentes, afirmam simplesmente “X ≠ Y”, sem atentar para mais nada nisso. Assim, em seus jogos de contradições verbais, eles se divertem ao retirar da afirmativa conclusões absurdas, tais como: dado que concordamos que na cidade as pessoas diferentes não podem exercer a mesma atividade, e que “cabeludos” e “carecas” são diferentes, então conclui-se que, se os membros de um desses grupos poderem ser sapateiros, os membros do outro grupo não o poderão. Essas conclusões a que os adeptos dessa 'técnica' chegam são expressamente ditas serem “ridículas” (cf. *geloîon*, 454c6-6). Já da “dialética”, é dito que seus adeptos, diante da mesma situação, procurariam estar atentos para **“de que modo” (*hopêi*)** e **“com relação ao quê” (*pròs ti*) X difere de Y**, *circunscrevendo suas conclusões à atenção a estas relações* (454b6-9). Nesse sentido, a diferença entre os cabeludos e os carecas não diz respeito às **naturezas** de ambos que estão relacionadas às atividades que desempenham na cidade, mas apenas às suas condições 'capilares', podendo então ambos os membros de ambos os grupos serem, sem problemas, sapateiros. E, *mutatis mutantis*, mulher e homem são diferentes, mas eles não diferem quanto às atividades de governo 'desempenháveis' por cada um: não há na cidade nenhuma atividade administrativa própria à mulher “***devido ao fato de* (dioti) [*ser*]** mulher e [nem própria] ao homem ***devido ao fato de* (dioti) [*ser*]** homem, então ambos podem ter a mesma ocupação na cidade” (455d7-9).

Passando ao *Fédon*, ouvimos no passo 102b8-d3 o personagem Sócrates dizer o seguinte: quando falamos simplesmente “Símias é maior que Sócrates”, as palavras dispostas simplesmente desse jeito não dizem a “verdade” dos fatos. Porque, ele

explica, Símias não é maior que Sócrates "***por sua natureza"*** [de Símias] **(*pou pephykénai*)**, i.e., "***com relação ao fato de ser*** Símias" (***tôi Simmían eînai,*** 102c1-2); o que ocorre de fato é que a grandeza de um homem ultrapassa a pequenez do outro. Em seguida, ele diz que Símias ultrapassa [em altura] Sócrates não "***porque Sócrates é Sócrates***" (***hóti*** *Sokrátes ho Sokrátes estín*), mas porque Sócrates possui pequenez ***em relação à (pròs)*** grandeza daquele (102c2-4). Mais à frente, reparando no próprio modo em que colocou estas coisas, Sócrates sorri, dizendo: "Parece que estou a falar *syngraphikôs*" (102d1-2). Este advérbio, cuja presente ocorrência é a única no *corpus*, significa "com muita precisão", mas não apenas isto: o substantivo *syngraphé* pode ser traduzido como "contrato", "tratado", "decreto"; e o verbo *syngrápho* significa "fazer um contrato escrito", "obrigar-se por escrito", "escrever emenda(s) a um decreto" (cf. *Górgias* 451b7-c1). Ao, portanto, "melhorar" o modo como atribuir uma propriedade a um sujeito, Sócrates parece não estar apenas aumentando a "precisão" de sua fala, mas mesmo estar "corrigindo-se" (cf. a noção de "emenda legislativa") e "obrigando-se a aderir" a esta "correção" (cf. a noção de "contrato", "decreto"; e, ainda, BURGER, 1947)". É-nos então possível elucubrar: se, naquela cena da *República*, a ausência da tal relativização da posse de uma propriedade (ausência desta "precisão") poderia levar a resultados encarados como pueris e ridículos, aqui, no *Fédon*, o aparecimento dessa relativização parece ao mesmo personagem notável e surpreendentemente positivo: Sócrates pensa no que realizara, e sorri, dizendo que, ainda que estranhas, as coisas são do jeito que ele diz (cf. *pou hos légo*, *Fédon* 102d3); logo, devem ser assumidas nesses termos, pois o falar de maneira incorreta é não apenas "errar" e "soar fora do tom", mas, também, e sobretudo, fazer mal às almas (cf. *plemmelés* […] *kakón ti empoieî taîs psychaîs*, *Fédon* 115e4-6).

E, em uníssono ao *Fédon*, no passo 71d4-72d3 do *Mênon* – a famosa cena sobre definição de "virtude" – Sócrates e seu interlocutor chegam à conclusão de que todas as abelhas existentes possuem muitas diferenças entre si, porém não diferem nada em relação às características que as fazem abelhas, i.e., as características que elas possuem ***com relação ao fato de serem*** abelhas (***tôi melíttas eînai***, 72b4-5; ***hêi méllitai eisín***, b8-9); dizer estas características é exibir a **essência (*ousía*)** de abelha (72b1).

Pois bem: o que de importante essa rápida visita a esses três trechos pode nos fornecer? Demarco que meu presente estudo não é ocasião para entrar no mérito da gigante questão de se Platão já antecipava ou não a diferenciação aristotélica entre

atributos acidentais e essenciais. Todavia, a partir dessas passagens, o que no mínimo podemos ter certeza é de que a relativização da posse de determinada qualidade a algum aspecto de um sujeito não só não era estranha ao Sócrates platônico, como poderia ser apresentada por ele como significativa e reveladora sobre esse sujeito. Isto no seguinte sentido: conforme estas passagens visitadas da *República*, *Fédon* e *Mênon*, dizer as características de um animal *com relação ao fato de ele ser animal* significa dar uma "*definição*" de animal", é delimitar a "*essência*" de "animal". Isto é, é dizer o que atravessa e é comum a todos os casos de animal, e cuja pertença é *necessária* para algo ser "animal". E, seguindo o mesmo caminho de raciocínio, podemos concluir que dizer as características de uma ideia *com relação ao fato de ela ser ideia* é dar uma "*definição*" de "ideia", é delimitar a "*essência*" de ideia – num sentido não de argumentação circular, mas de "definição": é delimitar **o modo de ser específico de Ideia** (conforme o sentido que eu defendi para "*ousía*" no símile do Sol). Isto é, é dizer o que atravessa e é comum a todos os casos de Ideia, e cuja pertença é *necessária* para algo ser "Ideia".

Agora, voltando a Aristóteles, munidos agora desses antecedentes dos próprios personagens platônicos, não é difícil ver a similitude dessa "certeza" exegética, extraída desses três diálogos, com o que era exposto em *Tópicos* 137b3-13. Vimos o fundador do Liceu traçar uma distinção entre dois tipos de qualidades de uma Ideia: as qualidades da Ideia de F com relação ao fato de ela ser F, e as qualidades da Ideia de F com relação ao fato de ela ser Ideia. E, apesar de já termos visto que essa afirmação de Autopredicação eidética ("a Ideia de F é F") é incompatível como regra com as afirmações sobre as Formas no *corpus platonicum*, vimos agora que a relativização da posse de uma qualidade por um sujeito foi não só utilizada pelo Sócrates platônico em outros contextos, como parecia ter, nestes momentos, mesmo uma marcada importância: ele diz que falar sem *tomar esse cuidado* é não falar a verdade (*Fédon* 102b7-1), é estar sujeito a conclusões pueris e ridículas (*República* V 454a1-d3). Então, esse tipo de "cuidado", que assemelha o filósofo a um legislador que com grande precisão elabora emendas a decretos (*Fédon* 102d2-3), pode ser, em termos gerais, especialmente importante na ontologia exposta por este personagem, porque pode contribuir para melhor iluminação das essências (*ousíai*) de que ele trata (cf. *Mênon* 71d4-72d3). E, aplicando a regra geral ao caso específico, por outro lado, esse 'cuidado' pode igualmente ser útil, como supôs Santas e os outros, para pensar a ontologia do Bem no

símile do Sol. Mantendo então em consideração i) essa aparente importância e utilidade da tal "análise da ideia" (CHERNISS, 1946) que a Distinção-P representa, e ii) o fato de a Distinção-P aristotélica e santasiana ser inaceitável, poderíamos nos perguntar: 1) é possível traçar uma nova Distinção-P (isto é, uma distinção por relativização dos atributos da ideias platônicas) que não seja incompatível com a ontologia apresentada nos diálogos? 2) Se for possível, poderia tal distinção contribuir para análise e compreensão do modo como a causalidade do Bem "opera" na Consequência B do símile do Sol?

5.7. "Predicação Ordinária" e "Predicação Paulina"

Antes de buscar respostas a estas duas perguntas, convém apresentar dois interessantes conceitos que Vlastos elabora no tratamento de nossa matéria. O leitor que possuir familiaridade com estes dois conceitos pode inclusive dirigir-se diretamente à sessão seguinte. O comentador identifica dois tipos de maneiras de um enunciado atribuir uma propriedade a (ou "predicar um atributo de") algo; e ele chamou essas duas maneiras de "Predicação Paulina" e "Predicação Ordinária" (esta última também chamada por alguns de "não-Paulina").

A novidade, conforme veremos, é a primeira, a "paulina", haja vista ela fazer apelo a uma demora maior, por parte do intérprete do enunciado, sobre o real sentido da assertiva que a contém. De início, Vlastos procurará mostrar justamente que, ainda que seu esmiuçamento possa nos causar espécie, esse tipo de predicação é recorrente e perfeitamente normal na linguagem que estamos todos habituados a empregar. Para evidenciar isso, o estudioso dará (VLASTOS, 1972) dois exemplos de ocorrência perfeitamente detectável de Predicação Paulina: um em grego antigo (em *koinê*), outro em inglês – ambas as passagens citadas já em tradução minha:

> Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συνχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ: πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει.
>
> A caridade é paciente, é benigna. A caridade não arde em ciúmes, não se ufana, não se ensoberbece, não se conduz inconvenientemente, não procura os seus interesses, não se exaspera, não se ressente do mal;

> não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais acaba.
> (1 *Coríntios* 13, 4-8)

> O melhor tipo de coragem (aquela a qual faria um homem agir sem egoísmo num campo de concentração) é inabalável, calmo, temperante, inteligente, amável […].
> (MURDOCH, 1970, p. 57, *apud* VLASTOS, 1972, p. 253)

Em relação ao primeiro exemplo, o comentador turco afirma que, seja os próprios destinatários (os coríntios), seja nós mesmos hoje em dia, qualquer um que lesse a epístola do apóstolo Paulo entenderia que ele estava "obviamente predicando "paciência" e "bondade" daqueles que têm a virtude da caridade", e nada de diferente disso (VLASTOS, 1972, p. 253). Isto é, segundo Vlastos, seria absurdo arguir que algum homem são entenderia que, na sentença bíblica acima, uma qualidade moral como paciência estivesse literalmente sendo atribuída a uma outra qualidade moral, a caridade, que como tal é uma entidade igualmente abstrata e sem possibilidade de ser ela mesma "paciente" ou "impaciente". E o mesmo vale para a sentença de Murdoch, citada na sequência. O único sentido razoável que existe na mesma é: quem quer que tenha coragem (isto é, que seja "corajoso"), será também "inabalável", "calmo", "temperante", "inteligente" e "amável". Senão, que sentido poderia haver em dizer que a coragem ela mesma, enquanto qualidade moral, é... "inteligente"? Poderia uma qualidade ela mesma ser "amável" ou "intratável" com alguém?

A partir dessas explicações, podemos agora definir os dois tipos de predicação identificados por Vlastos em sentenças envolvendo qualidades (U.V.P., 1972, p. 235-239; 253-254; A.S., 1973, p. 272-274):

"Predicação Ordinária": é quando a propriedade atribuída na sentença à qualidade é para ser entendida como sendo literalmente atribuída à qualidade mesma, enquanto entidade abstrata. Assim como em "Abraão é pio" a piedade está sendo atribuída ao próprio Abraão, nas sentenças "Justiça é um universal", "Justiça é definível", "Justiça é uma propriedade moral", os predicados são para serem entendidos como sendo atribuídos literalmente à "Justiça", "entidade abstrata" (no entendimento vlastosiano), ou "Forma inteligível" (no entendimento de nosso Sócrates platônico).

“Predicação Paulina”: é quando a propriedade atribuída na sentença à qualidade é para ser entendida como sendo literalmente atribuída não a ela mesma, entidade abstrata, mas sim a toda e qualquer instância que houver dessa qualidade, e isso de maneira necessária. Na linguagem do *corpus platonicum*: trata-se da atribuição literal da qualidade não à própria Forma inteligível, mas sim às suas instâncias, de maneira obrigatória. Portanto, sentenças com sentido “paulino” (em vocabulário vlastosiano), como “Justiça é Imparcial” (ou “Justiça é cega”) e “Coragem é sábia”, se fossem traduzidas em predicação ordinária, ficariam assim:
“Justiça é imparcial” (Pred. Paul.) = “Se houver algum homem justo (isto é, uma instância de Justiça), ele necessariamente será também imparcial” (Pred. Ord.)
“Coragem é sábia” (Pred. Paul.) = “Se houver algum homem corajoso (isto é, uma instância de Coragem), ele necessariamente será também sábio” (Pred. Ord.)

E o mesmo valeria para toda sentença lida sob a ótica paulina: “Justiça é pia”, “Coragem é inabalável”, “Caridade é benigna”, etc. Assim, em termos de ontologia platônica decodificada na linguagem de Vlastos: uma “Predicação Paulina” de uma Ideia inteligível representaria uma Predicação Ordinária necessária para todas as instâncias que porventura participem nessa Ideia. Exemplo: a sentença “Homem em Si (ou a Ideia de Homem) é mortal”, lida como Predicação Paulina, poderia ser traduzida em Predicação Ordinária assim: “toda instância da Forma Homem (todo “homem” particular) que houver será necessariamente mortal”.

5.8. Uma nova Distinção-P; uma nova redação para a Regra de Causalidade e sua aplicação ao símile do Sol

Saliento que vou procurar, em minha proposta, dialogar com as definições de propriedades que os comentadores abordados nesse capítulo, a partir de Aristóteles, utilizaram, seja incorporando-as, seja explicitando o motivo da rejeição, de acordo com a oportunidade. Considerando o que é afirmado sobre as entidades inteligíveis pelo Sócrates platônico, aos meus olhos, então, é possível identificar três tipos de propriedades numa Forma inteligível:

“Propriedades Ideiais” (“PI”): São as propriedades das Ideias na modalidade de Predicação Ordinária e que são exclusivas delas, diferenciando-as das instâncias sensíveis. Nesse sentido, é perfeitamente possível dizer que tais qualidades são as

causas do que Franco Ferrari (2003) chamou de "separação ontológica". Chamo atenção que, com minha definição das "propriedades ideais", pretendo incorporar as definições de Owen e de Keyt, e até a concepção aristotélica: trata-se de propriedades que todas as Ideias têm, cuja ausência de algo implicaria que algo não fosse uma Ideia inteligível (noção de "necessidade"); e são também propriedades da Ideia *qua Ideia*, i.e., *com relação ao fato de ser Ideia*.

"Propriedades Definidoras" ("PD"): São as propriedades que definem a Ideia específica que cada Ideia é. E, lembrando dos dois tipos de predicação que Vlastos demonstrou, **tais propriedades são atribuídas às Ideias na modalidade de Predicação Paulina** – o que significa que, se houver alguma instância dessas Ideias, tais propriedades lhe são necessariamente atribuídas, e atribuídas na modalidade de Predicação Ordinária. Essa colocação é simples e um exemplo o provará: ao dizer que são PDs da Ideia Homem as qualidades "animal" e "bípede", não se está atribuindo literalmente (i.e: em Predicação Ordinária) à própria Ideia Homem a posse de alma e corpo, ou de dois pés; o que está sendo dito é que, se houver alguma instância desta Ideia (se existir algum "ser humano"), ele necessariamente deverá ter alma e corpo, bem como deverá lhe ser natural andar sobre dois pés. Como não é difícil ver, a atribuição destas "propriedades definidoras" às instâncias por uma Ideia é a tradução, na linguagem da predicação (cunhada pelos comentadores analíticos), da relação causal entre Ideia e instância cunhada pelo Sócrates platônico como "**participação**". Com esta minha definição, eu tento absorver o que de positivo havia nas definições de Keyt e Owen para os "atributos próprios"/"Predicados A" ("propriedades da Ideia de F ***qua* Ideia de F**"; "propriedades que **definem** a Forma específica que a Forma é"), não me vendo contudo obrigado a assumir a autopredicação que tais comentadores consideravam implicada em suas definições. Além disso, dentre as PDs de uma Ideia, haverá sempre as suas PDs Não-Específicas e **uma** PD Específica. A "**PD Específica**" é a PD da Ideia da qual a própria Ideia considerada é o correspondente inteligível. Exemplo: PD Específica da Ideia de Belo: "ser belo"; PD Específica da Ideia de Animal: "ser animal".

"Propriedades Existenciais" ("PE"): São comuns a Ideias e instâncias na modalidade de Predicação Ordinária para ambas. Exemplos de PEs: existência, identidade e alteridade. Frise-se que as instâncias não recebem estas propriedades através da

participação nas Ideias correspondentes inteligíveis destas instâncias, mas sim nas Ideias correspondentes inteligíveis destas próprias qualidades. De fato, ainda que essas propriedades só sejam mais exploradas "fora" da *República*, por outros personagens, possuímos obra platônica que aponta que as três propriedades citadas acima são causadas por três Ideias chamadas de "Gêneros Supremos": Ideia de Ser, Ideia de Mesmo e Ideia de Outro (*mégista géne, Sofista* 250-259). Nesse sentido, a instância sensível "este escudo de madeira" não é o mesmo que si mesmo por participação na Ideia de Escudo, mas sim por participação na Ideia da qual a propriedade "identidade" é a PD Específica: a Ideia de Mesmo.

Se pudermos aceitar essa nova versão da Distinção-P, então poderemos ver a sua utilidade para iluminar alguns aspectos da ontologia de que estamos a tratar, e, em específico, das discussões em torno ao texto do símile do Sol. Dizia eu, na análise do texto do símile no Capítulo 4, que o personagem Glauco ri e acusa a exposição socrática de "exagero" porque o irmão de Platão identificou nessa exposição uma transgressão daquilo que chamei de "Regra Geral de Causalidade no Argumento das Formas em sua Versão *Standard*", abreviada por "Regra de Causalidade". Esta é a regra que rege a dinâmica causal da "participação" apresentada pelo personagem Sócrates. Pois bem, a distinção de atributos da Forma inteligível pode ser de grande utilidade para esclarecer essa 'dinâmica'. Tendo então rejeitado a Distinção-P em termos aristotélicos, e proposto uma nova, compatível com a ontologia dos diálogos, eu posso agora reescrever a "Regra de Causalidade" à luz dessa nova Distinção-P:

*A **participação** de uma coisa em uma Ideia faz com que esta coisa participante possua não as Propriedades Ideais da Ideia, nem as Propriedades Existenciais, mas sim as **Propriedades Definidoras** da Ideia. Isto vale para uma coisa participante tanto que seja uma instância sensível, quanto que seja uma outra Forma inteligível. E essa relação causal pode ser ainda melhor detalhada assim:*

a) a participação de uma coisa em uma Ideia Φ implica que essa coisa participe também nas Ideias que são os correspondentes inteligíveis das PDs dessa Ideia Φ, que são Ideias com as quais a Ideia Φ possui uma participação essencial e necessária; e
b) disso resulta que, à coisa participante, tanto lhe é causada a PD Específica da Ideia Φ (a saber, a propriedade "ser F",) por participação direta na Ideia Φ, quanto lhe são

causadas as PDs Não-Específicas da Ideia Φ, por participação nas Ideias correspondentes destas outras PDs de Φ (p. ex., "ser G", "ser H", etc).

Esse 'aumento de precisão', esse "falar bem", "falar *syngraphikôs*", parece agora ser necessário para falar a Regra de Causalidade: com isso, estamos fazendo uma emenda ao nosso "decreto", que ilumina, que torna mais compreensível o que Glauco 'viu' de absurdo nas últimas linhas do símile do Sol: Sócrates transgride a Regra porque afirma que a relação de participação ou comunidade em uma Forma causa ao outro ente não uma das Propriedades Definidoras da Forma, mas sim uma de suas Propriedades Existenciais. Antes de esmiuçar isso, vejamos um exemplo de 'aplicação' da Regra de Causalidade a partir desta nova formulação, para que ela fique mais clara e para averiguarmos a utilidade da nova Distinção-P para refletir sobre esta ontologia. Por exemplo, a Forma de Homem. Esta Forma possui algumas PIs (p.ex., eternidade, inalterabilidade), algumas PEs (p.ex., existência, alteridade em relação aos outros entes, identidade em relação a si mesma), e algumas PDs (p.ex., humanidade, corporeidade, biperidade). Dessas propriedades, as únicas que às instâncias sensíveis de homem serão causadas por participação na Forma Homem serão as PDs desta Forma: por participação direta na Ideia de Homem, é-lhes causada a PD Específica dessa Ideia, a saber, humanidade ou "ser homem"; por participação nas Ideias correspondentes das outras PDs da Ideia de Homem (Ideias com as quais esta Ideia possui relações essenciais e necessárias), são-lhes causadas as demais PDs: por participação na Ideia de Corpo, "corporeidade"; por participação na Ideia de Bípede, "biperidade"; etc. É de se notar que, embora a Forma Homem possua as mesmas PEs que suas instâncias, a estas essas propriedades não foram causadas por participação na Forma Homem, mas sim por participação em outras Formas, como p. ex. na Forma Ser, na Forma Mesmo e na Forma Outro. Assim como, pela mesma regra, é de se notar que participação nenhuma na Forma Homem fará com que às instâncias de homem sejam causadas as PIs da Forma Homem. Como bem assinala Keyt (1971, p. 235), não é porque participa na Forma Escudo, que é inteligível, que alguma instância de escudo vai ser inteligível; a participação é a "peneira" (OWEN, 1986 (1968), p. 236) no sentido de que apenas as PDs de cada Ideia são "causadas" em suas instâncias.

Vejamos um exemplo do próprio Sócrates platônico: a Forma Três[38]. Esta Forma

[38] Sócrates não apresenta no *Fédon* a Regra nos termos expostos acima por mim, mas ele apresenta

possui as mesmas PIs que a Forma Homem (porque as possui enquanto Forma), e também as mesmas PEs que a Forma Homem (porque as possui enquanto coisa existente). O que diferencia portanto a Forma Três da Forma Homem são as suas PDs, i.e., as propriedades que ela possui (paulinamente) por ser a Forma específica que ela é. Existe uma conexão essencial entre a Ideia de Três e a Ideia de Ímpar, de tal modo que "ser ímpar" é uma PD da Ideia de Três – embora não seja a sua PD Específica. Conforme já explicado, isso é para Ideia de Três uma Predicação Paulina, i.e., uma necessidade de Predicação Ordinária para toda e qualquer instância da Ideia de Três. Portanto (cf. *Fédon* 103c-105b), tudo o que nela participar necessariamente será "três" (PD Específica da Ideia de Três), e necessariamente será "ímpar" (uma das PDs Não-Específicas da Ideia de Três). Ou, falando especificamente em termos de "participação": tudo que participar na Ideia de Três necessariamente participará na Ideia de Ímpar, dada uma participação ou comunidade essencial entre as duas Ideias. Do mesmo jeito, tudo que for "mamífero" será "animal", porque "ser animal" é uma PD da Ideia de Mamífero; e tudo que for "abóbora" será um "vegetal", porque "ser vegetal" é uma PD da Ideia de Abóbora. Mas, agora, finalmente resta-nos assinalar: ***à luz da nova Distinção-P****, qual é o problema das afirmativas do personagem Sócrates na Consequência B do símile do Sol*?

Conforme já explanado no Capítulo 4, aos olhos de Glauco (um conhecedor do Argumento das Formas e suas dinâmicas causais), o grave problema das afirmações socráticas do fim do símile do Sol, mais especificamente, na Consequência B, é o fato de Sócrates afirmar que a Ideia de Bem está causando não apenas a sua PD Específica no ente participante, que é a propriedade "ser bom", mas sim uma PE (dela e do ente participante) "ser" ou "existir" (segundo o sentido aferido para "*tò eînai*"). Como também já expliquei no capítulo anterior, segundo o sentido aferido para "*he ousía*" (que corresponderia às qualidades das Ideias que constituem o seu "tipo de realidade"), Sócrates estaria afirmando que o Bem causa as PIs das outras Ideias; e esta afirmação seria defensável, já que é possível entender este "tipo de realidade" ou "modo de ser" das Ideias como "ser perfeito" (cf. "o que é de modo perfeito é cognoscível de um modo perfeito", *República* 477a2-5). Nesse sentido, a Ideia de Bem poderia ser considerada em algum sentido a causadora disto, dentro da Regra da Causalidade. "Ser perfeito" não deixaria de poder ser encarada como uma PD da Ideia de Bem; e é esta

---

dinâmicas causais das Formas que a ela obedecem.

“defensibilidade” deste argumento que me fez não criticar essa parte da posição de Santas, algumas páginas atrás. Chegamos então nesse capítulo, por outro caminho, à mesma conclusão do Capítulo 4: na Consequência B, o maior problema é de fato a primeira afirmativa, ***a afirmativa de causalidade da existência, que não é uma PD da Ideia de Bem. Pelo menos esta afirmação de causalidade nós podemos estar certos de que Glauco considerou absurda e risível, um “exagero extraordinário” de seu companheiro***, o qual estava assumidamente deveras empolgado com o assunto que lhe era tão caro.

Creio que, a partir da nova Distinção-P, seja possível reorganizar algumas informações causais que eu apresentei na análise do símile no capítulo anterior:

Na Consequência B:

(A) Ideia de Bem → existência das Ideias = isto que é causado é uma PE das Ideias, e não é uma PD da Ideia de Bem;

(B) Ideia de Bem → essência ou tipo de realidade das Ideias = isto que é causado são as PIs das Ideias, e isto pode num certo sentido ser entendido como PD da Ideia de Bem.

Na Consequência A:

(C) Ideia de Bem → verdade e poder de ser conhecido das Ideias = isto que é causado é constituído por, ou está na dependência de, os dois aspectos das Ideias descritos acima; logo, tem-se em vista aqui uma PE das Ideias (“*tò eînai*”), que não é PD da Ideia de Bem, e as PIs das Ideias (“*hē ousía*”), que podem num certo sentido serem entendidas como PD da Ideia de Bem;

(D) Ideia de Bem → “ser belo” e “ser valioso” para verdade e conhecimento = o que é causado *grosso modo* é a PD por excelência da Ideia de Bem, segundo a qual ela faz as coisas serem boas, logo, desejáveis e fim buscado das ações;

(E) Ideia de Bem → poder de conhecer da alma = aqui parece que o que está primariamente em vista é a alma enquanto princípio volitivo do processo de conhecer, “ativado” pelo Bem, e portanto, nesse aspecto seria *grosso modo* a causalidade vista acima (que é a PD por excelência da Ideia de Bem).

Portanto, se a nova Distinção-P puder ser aceita, pela Regra de Causalidade (em sua nova redação):

i) cada Ideia só pode causar a sua Propriedade Definidora Específica;

ii) a relação essencial que uma Ideia possui com as Ideias correspondentes inteligíveis das suas PDs Não-Específicas faz com que as coisas nela participantes participem também em cada uma dessas outras Ideias, possuindo assim também essas coisas as PDs Específicas de cada uma dessas outras Ideias.

E, aplicando essa "normativa" causal à cena do símile do Sol na *República*, a "transgressão" da Regra, o "exagero extraordinário" de Sócrates, denunciado pelo jovem e implacável irmão de Platão na cena do símile do Sol, acontece, assim, no item "(A)" acima – o que possui algum reflexo no item "(C)": *a afirmação de o Bem causar a existência das outras Ideias*. As outras afirmativas podem ser interpretadas como afirmando a causalidade do Bem "operar" dentro dos limites definidos pela Regra.

Como podemos perceber, após as longas exposições do presente capítulo e do anterior, o símile do Sol encerra um problema ou dificuldade, que pode ser traduzido como um excesso no âmago especulativo de sua Consequência B. Se pude ser aceito que o autor Platão não estava "errando", nem defendendo "combinações profanas", como quiseram alguns (SANTAS, 1999, p. 261-264; p. 274), mas que propositalmente fez seu personagem Sócrates apresentar um símile que imediatamente é reconhecido no âmbito dialógico como problemático e excessivo, que papel essa passagem poderia ter para a discussão que ali se desenrola? Como suas colocações são posteriormente encaradas pelos debatedores, e o que os seus métodos utilizados representam para a conversa, e para os fins visados nela? Resta então necessário averiguar como a analogia do Sol pode se articular com o percurso argumentativo do diálogo como um todo, especialmente do ponto de vista dos objetivos e dos métodos que são aí trabalhados. Peço então a licença ao meu leitor para, após tanto nos aprofundarmos nas reflexões sobre as passagens de ontologia do símile do Sol, finalmente tirarmos nossa atenção delas, e voltá-la para o diálogo como um todo, *ex archês*. Somente assim poderemos encontrar a discussão inicial onde tudo começou, e pensar como o símile se encaixa com o caminho argumentativo por inteiro da *República*.

CAPÍTULO 6: "MAS NÃO TE INTERROMPAS, DE JEITO NENHUM"

6.1. Os fins visados na discussão e os "caminhos"; o uso de imagens e analogias

6.1.1. A herança do Livro I e o objetivo primordial da pesquisa subsequente (Liv. II-X)

A fim de averiguar que objetivos principais estariam sendo perseguidos por nosso personagem Sócrates no debate narrado por ele mesmo na *República*, voltemos ao Livro I. Nessa primeira discussão com Trasímaco, chama atenção o fato de, a certa altura, Sócrates deixar claro que a investigação em curso sobre "o que é a justiça" e "o que é o justo" não é um mero debate de ares "sofísticos"[1], no sentido de ser movido sobretudo por desejo de vitória ou curiosidade intelectual sobre um dado tópico. Não. O personagem faz questão de frisar que a investigação é sobre aquilo que de mais caro existe: a vida e a felicidade, no sentido do tipo de vida que deve ser vivida para um homem ser feliz:

> ἢ σμικρὸν οἴει ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι ὅλου βίου διαγωγήν, ᾗ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῷη;
> ἐγὼ γὰρ οἶμαι […] τουτὶ ἄλλως ἔχειν;
> ἔοικας […] — ἤτοι ἡμῶν γε οὐδὲν κήδεσθαι, οὐδέ τι φροντίζειν εἴτε χεῖρον εἴτε βέλτιον βιωσόμεθα ἀγνοοῦντες ὃ σὺ φῂς εἰδέναι.
>
> [SOC.] […] Ou consideras coisa de diminuta importância tentar delimitar a direção da vida inteira, aquela que cada um de nós seguiria para viver a vida mais proveitosa [de todas]?
> [TRASÍM.] E [por acaso] eu penso algo de diferente disso?
> [SOC.] Pois parece […], ou então não te importas conosco, nem te preocupas se, ignorantes daquilo que tu dizes saber, viveremos melhor ou pior.
> (PLATÃO, *República* I, 344e1-7)
>
> οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν.
>
> [SOC.] […] Pois a discussão não [é] sobre aquilo em que se esbarra ao acaso, mas sobre viver do modo que é preciso.
> (*idem*, 352d5-6)

[1] Cf. ADAM, 2009, vol. I, p. 41-42.

Inusitadamente, a resposta de Trasímaco no primeiro trecho mostra que, ao menos em relação aos possíveis desdobramentos "práticos" do debate, há *homología* entre ele e o filósofo com quem discute: a discussão é sobre o "modo como se deve viver" e a felicidade. Um problema, diríamos em termos modernos, "ético" – e, conforme insisti no Capítulo 1, aos olhos do Sócrates platônico, o maior problema, aquele que está acima de todos os outros (cf. p. ex. 336e). No encerramento desta primeira discussão, o argumento final socrático no Livro I confirmará a associação da noção de "justiça" com a desse maior problema de todos: o homem justo é aquele que, ao contrário do injusto, realmente é "bem-aventurado", "feliz", "vive bem", etc. (cf. *makáriós, eudaímon, eû zôn*, 354a1). Entretanto, o filósofo terminará a discussão nesse livro reconhecendo que a refutação de Trasímaco não foi satisfatória: dado que ele não chegou a definir o que é a "justiça", ele não tem como de fato saber se por acaso ela seria virtude ou não, *e se quem a possui "é infeliz ou feliz"* (*ouk eudaímon estìn è eudaímon*, 354c3). As cortinas do Livro I fecham-se, assim, ficando ratificada a questão que subjaz por trás daquela da definição de justiça: a da vida a ser vivida para o alcance da felicidade.

Não por coincidência, a abertura do Livro II é marcada precisamente por uma pergunta de Glauco, na qual ele, como que tomando o bastão de Sócrates numa corrida de revezamento, repete este exato ponto deixado em aberto pelo amigo filósofo. Agora, porém, haverá um diferencial: Glauco, "sempre o mais destemido em todas as situações" (357a2-3), demarcará o verdadeiro "desafio" lançado para o ferrenho condutor de debates no imaginário dos diálogos platônicos: a necessidade de ***convencimento*** dos presentes sobre o caso:

> ὦ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον;
> ὡς ἀληθῶς, […] ἔγωγ᾽ ἂν ἑλοίμην, εἰ ἐπ᾽ ἐμοὶ εἴη.
>
> [GLA.] Sócrates, tu desejas parecer ter nos convencido, ou **realmente [nos] convencer, de que de todo modo é melhor ser justo do que injusto**?
> [SOC.] Eu, pelo menos, […] escolheria realmente [vos] convencer, se estivesse ao meu alcance.
> (PLATÃO, *República* II, 357a4-b3 – grifos nossos)

Conforme será visível em vários momentos[2], este "convencimento" será o "fim" que guiará toda a discussão na *República*. Por isto, vou chamá-lo, por falta de termo melhor, de *"o objetivo primordial" do diálogo*. O autor Platão coloca-o como preocupação de Sócrates no Livro I, coloca-o como *desafio de Glauco* na abertura do Livro II, e, a fim de deixar claro que este "fim" ou "objetivo" não está na mira apenas destes dois personagens, faz o outro jovem interlocutor de Sócrates também alinhar-se à empreitada:

> […] ὡς ἐγὼ τῶν μὲν ἄλλων ἀποδεχοίμην ἂν οὕτως ἐπαινούντων δικαιοσύνην […], δόξας τε περὶ αὐτῶν καὶ μισθοὺς ἐγκωμιαζόντων […], σοῦ δὲ οὐκ ἄν, εἰ μὴ σὺ κελεύοις, διότι πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο. μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽ αὑτήν […], ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.
>
> [ADIM.] […] Eu poderia tolerar outras pessoas louvarem a justiça desta maneira […], por reputação e prendas [obtidas com elas]; mas não [poderia tolerar] você [sc. Sócrates] […], porque você vem atravessando a vida inteira não investigando outra coisa, senão isto. Então, não apenas nos mostre pelo *lógos* que a justiça é superior à injustiça, mas também o que cada uma delas, em si e por si mesma, faz ao possuidor, […] [e que o que] uma [faz] é bem, a outra mal.
> (PLATÃO, *República* II, 367d5-e5)

Na esteira de Glauco, Adimanto ratifica o objetivo primordial a que Sócrates *precisa* se lançar. A importância deste ponto é muitas vezes apontada pelos debatedores[3], e a ele estava e estará subordinado em alguma medida tudo o que foi e será realizado no diálogo; mesmo a própria *definição de "justiça"*, inequivocamente, estará subordinada a este objetivo, como o próprio diálogo faz questão de delinear em alguns momentos[4]. Nesse sentido, podemos dizer que esta definição em si é um *"objetivo secundário"* no escopo global da obra, o primordial sendo, no mínimo a partir do Livro II, aquele "convencimento" (no interior da cena, sobretudo) dos "filhos" de

---

[2] Conforme expresso p. ex. em PLATÃO. *República* 344e, 352d, 353d-354c, 362c, 364a-365a, 365b, 365c-d, 366c, 367b, 367d-e, 368b, 392c, 484a-b, 580b-c, 612b-614a, etc. Cf também VEGETTI, 1998b, p. 157-158.
[3] Vide nota anterior.
[4] Cf. PLATÃO. *República* 392c, 420b-c, 427d, 545a-b.

Trasímaco, Glauco e Adimanto (cf. 368a1-2[5]). *Convencimento de que a vida que deve ser vivida é a vida justa, de que a justiça vale mais a pena que a injustiça, de que apenas uma vida na justiça traz felicidade, para a cidade e para o indivíduo – nesta vida e além dela!* Este é o "macrotema" que, em certo sentido, "amarra" de ponta a ponta a longuíssima conversa dramatizada na *República* (cuja duração dá sinais, diga-se de passagem, de não haver uma pretensão de verossimilhança[6]), transcorrida entre estes "íntimos amigos" (*pace* Trasímaco) sentados em círculo numa casa na região portuária da metrópole grega (327a; 328c-d). Tal objetivo primordial, de fato, estará presente nos dez livros da obra, desde a "doce esperança" pindárica citada por Céfalo na abertura (331a), até a conclusão triunfante do diálogo sobre o tema ao fim do Mito de Er (621d). Estabelecidos, assim, da obra, o objetivo primordial e o secundário, voltemos nossos olhos para esse último e suas vicissitudes, pois é no contexto delas que "surge" no texto do diálogo aquilo que é nosso objeto de estudo, o símile do Sol.

6.1.2. O "alvo" secundário e seus dois "caminhos" possíveis

"Alvo" secundário e subordinado àquele outro, mas nem por isso desimportante, a "definição" cuja busca atravessa a maior parte da obra será "re-demandada" de Sócrates logo após o delineamento do supracitado "desafio": os convivas em uníssono pedem-lhe para, valendo-se de todos os meios possíveis, não interromper a discussão, mas examinar o que é cada uma, a Justiça e a Injustiça (cf. *pantì trópoi […] mḕ aneînai tòn lógon, allà diereunḗsasthai tì té estin hekáteron*, 368c4-6). Para a subsequente "pesquisa" na casa de Polemarco (*zḗtēsis*, 368c7; d2), este será um *leitmotiv* que, a despeito da variabilidade de movimentos da discussão, periodicamente será relembrado

[5] Cf. também PLATÃO. *República* 357a; 358b-c; 367a; c; etc.; ADAM, 2009, vol. I, p. 90; VEGETTI, 1998b.

[6] Isto é, parece-me que, assim como os personagens em relação à existência da cidade traçada na obra (592a-b), não havia também a pretensão, da parte do autor do diálogo, de convencer o seu leitor de que a conversa narrada nele pudesse ter acontecido como apresentada. Explico. Além dos muitos elementos de anacronismo no texto (p. ex., as referências ao enriquecimento de Ismênias, 336a, e à invenção da estereometria, 528a-b, eventos sabidamente ocorridos após a morte de Sócrates), poderíamos citar também como "sinal" dessa despretensão de verossimilhança a própria "duração" da conversa da *República*. Esta, mesmo para o mais entusiasta e disposto jovem aspirante a filósofo que Sócrates pudesse encontrar, certamente seria longa demais: os *audiobooks* da *República* completa têm em média 12h.30min. Segundo apresentado, Sócrates então teria conversado ininterruptamente por todo este período de tempo na casa de Polemarco, e, no dia seguinte, em sua própria casa, teria passado mais ou menos o mesmo período de tempo narrando a outros por completo e sem pausas esta discussão – o que seria a narrativa em primeira pessoa, propriamente dita, da *República* (cf. *Timeu* 17a-20c). E, a aceitarmos uma continuidade dramática desta obra com o *Timeu* e o *Crítias*, o personagem do filósofo passaria ainda no mínimo mais um dia inteiro fora de casa atravessando os debates destes dois diálogos.

pelos debatedores, pelo menos até o Livro IX[7]. Para acertar este "alvo", o texto da *República* fará alusão a dois caminhos em tese possíveis de serem percorridos: o caminho que de fato é seguido no diálogo (435d1-2; 504d7), e um outro caminho, maior e mais demorado, no qual os personagens não chegam a realizar uma incursão (435d3; 504b2; c9). Vejamos a caracterização de ambos, começando pelo mais longo.

6.1.2.1. O caminho mais longo

Este é chamado de o "outro caminho, maior e mais demorado" (*álle* […] *makrotéra kaì pleíon hodòs*, 435d3), e também de "a outra volta, maior" (*álle makrotéra* […] *períodos*, 504b2; c9). Ao contrário do caminho mais curto, o mais longo não possui, nas alusões dos Livros IV e VI, uma explicitação do que ele de fato seja[8]. Seus resultados, contudo, são expressamente estabelecidos. Ele alcançaria "rigorosamente" (*akribôs*, 435d1) o(s) objetivo(s) anunciado(s) no Livro VI: contemplar as coisas mais belas [sc. as quatro virtudes, justiça, coragem, sabedoria e temperança, 504a5-6], fazendo-as claramente vistas (504b1-3). Nisso, em certo sentido, pode ser considerado incluído o mencionado exame do que seja a justiça e a sua ausência, "alvo secundário" do diálogo todo e ponto de partida e *leitmotiv* de todo o debate de *República* II-IX. Além disso, o tal caminho "mais longo" também possibilitaria alcançar o fim do maior e mais importante estudo (504d2-3), que como sabemos é a Ideia do Bem (504e4-505a2). Mas o que seria exatamente este caminho? Que percurso o filósofo precisaria percorrer para alcançar estes objetivos apresentados no Livro VI, as virtudes e o Bem, os quais o texto do diálogo estabelece como indissociáveis do verdadeiro exercício da filosofia e imprescindíveis para o governo da cidade (504a5-506b2[9])?

A questão de qual seria o "caminho mais longo" anunciado na *República* sempre moveu os trabalhos acadêmicos. Aparentemente seguindo a sugestão de Adam (2009, vol. II, p. 48), Mitchell Miller defende em seu instigante estudo que "como Sócrates apresenta isso em [*República* VI] 504c *et. seq.*, o "caminho maior" é o processo educacional que aperfeiçoará o guardião da cidade, elevando-o ao estatuto de rei-filósofo" (MILLER, 2007, p. 311) – processo esse o qual está descrito ao menos

[7] Cf. PLATÃO. *República* 371e, 376c-d, 392c, 420b-c, 427d *et seq.*, 434d *et seq.*, 545a-b, 577c; cf. também ADAM, 2009, vol. 1, p. 92; VEGETTI, 1998b, p. 281.
[8] Cf. FERRARI, 2007, p. 166.
[9] Cf. também VEGETTI, 2003d, p. 603.

parcialmente no Livro VII. Esta também é a posição de Vegetti (2003d, p. 603 *et seq*.). Entretanto, a princípio, esta assunção parece problemática. Como mencionei acima, as duas expressas alusões ao "caminho mais longo" no diálogo (435d; 504b-d) tratam-no como um caminho aparentemente possível para o tipo de pesquisa levada a cabo entre aqueles personagens que ali debatem sobre a justiça. Portanto, se este caminho fosse um processo de formação para quase uma vida inteira, iniciando-se na infância e encerrando-se por volta dos 50 anos, após duras décadas de testes, estudos e experiências práticas (536d-540b), então este percurso não poderia nunca ser percorrido por Sócrates, Glauco e Adimanto, os quais nem foram iniciados nessa educação através deste processo, nem vivem na "cidade bela" descrita na obra (*kallípolis*). Por outro lado, a atenção aos já mencionados resultados prometidos para o "caminho mais longo" – a "visão" ou pleno conhecimento das virtudes e da Forma de Bem (504b1-3; 504d2-3; 504e4-505a2) – indicam que, ainda que nos cause espécie, a posição de Vegetti e Miller pode mesmo estar correta. De fato, ao demorado percurso de formação descrito no Livro VII, chamado de "jornada dialética" (532b4), é atribuído o poder de fazer com que aqueles que o atravessam:

a) sejam forçados a se voltarem para o maior estudo, a contemplação da Ideia de Bem, conhecendo-a suficientemente (519c-d);

b) contemplem a verdade das coisas belas, justas e boas (520c);

c) vejam mais facilmente a Ideia de Bem, por terem as almas forçadas a voltarem-se para o "lugar" desse ente inteligível (526e);

d) tenham as almas atraídas para a verdade e para as "alturas" dos entes inteligíveis, posto que a geometria e matemáticas (que fazem parte dessa educação) são conhecimentos desses entes eternos – ao contrário da discussão de Sócrates com Glauco e Adimanto, a qual, não tendo tomado o caminho "mais longo", é dita operar no nível "de baixo" (527b);

e) cheguem ao "limite" do inteligível, i.e., a Ideia de Bem (532a-534b).

Nesse sentido, quando Sócrates apresenta no Livro VII o alcance do processo educacional de formação do dialético, percebemos que estamos diante dos mesmos resultados anunciados, nos Livros IV e VI, para aquilo que foi chamado de "caminho mais longo". E, conforme eu já disse, dentro desses resultados obviamente podemos

considerar incluído aquele “objetivo secundário”, que foi o ponto de partida da pesquisa com Glauco e Adimanto, o conhecimento do que seja a justiça e a sua ausência (368b6; c4-6). Aqui, uma objeção poderia ser feita: contra a identificação proposta por aqueles dois estudiosos, poderia ser arguido que o fato de o “caminho mais longo” e o processo de formação do dialético possuírem os mesmos resultados finais não necessariamente implicaria que eles fossem o mesmo caminho. Afinal, em seus momentos diferentes, o diálogo poderia estar se referindo a dois modos de chegar aos mesmos resultados. Entretanto, a atenção ao próprio texto da *República* elimina essa possível contestação. A alusão no Livro IV ao “caminho mais longo” não menciona a possibilidade de se obter os seus anunciados resultados de outro meio (435c9-d5). Já a alusão no Livro VI exclui abertamente essa possibilidade, tratando-o taxativamente como o único modo de obtenção do conhecimento da Ideia de Bem:

> τὴν μακροτέραν […] περιτέον τῷ τοιούτῳ […] **ἤ** […] τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα […] μαθήματος ἐπὶ τέλος **οὔποτε** ἥξει […] ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα […].
>
> […] é preciso àquele [sc. o candidato a dialético] seguir pela volta maior […], **ou jamais** alcançará o fim do maior e mais importante estudo […] a Ideia de Bem […].
> (PLATÃO. *República* 504c9-d3; 505a2 – grifos nossos)

Sobre este ponto, então, sou obrigado a reconhecer, Vegetti e Miller estão certos: se é para se levar a sério este caráter de *exclusividade* concedido pelo personagem Sócrates, a longa “jornada dialética” do Livro VII, o processo educacional de formação com décadas de duração, é mesmo o “caminho mais longo” anunciado nos Livros IV e VI, que conduziria a uma “visão clara” do Bem e das virtudes. Alguns importantes estudiosos dos séculos XX e XXI pensaram de modo diferente, dentre os quais podemos citar Terry Penner (2006) e Christopher Rowe (2007). Iniciando por Rowe, todo o rumo de sua interpretação está assentado sobre a primeira passagem que menciona o “caminho mais longo”, de modo que parece útil iniciar a análise de sua posição pela citação da passagem:

> καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ᾽ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης

> εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ᾽ ὅμοιος ἔσται. […] ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὸ αὑτῶν ἕκαστον ἔπραττεν, σώφρων δὲ αὖ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ᾽ ἄττα πάθη τε καὶ ἕξεις. […] καὶ τὸν ἕνα ἄρα […], οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὑτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει.[…] εἰς φαῦλόν γε αὖ […] σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὑτῇ εἴτε μή.
> οὐ πάνυ μοι δοκοῦμεν […] εἰς φαῦλον: ἴσως γάρ, ὦ Σώκρατες, τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά.
> φαίνεται […]. καὶ εὖ γ᾽ ἴσθι, ὦ Γλαύκων, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν **τοῦτο** ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἵαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μή ποτε λάβωμεν— ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ **τοῦτο** ἄγουσα —ἴσως μέντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προεσκεμμένων ἀξίως.
>
> [SOC.] […] e segundo o mesmo tipo de justiça, o homem justo em nada será diferente da cidade justa, mas será semelhante a ela. […] a cidade pareceu ser justa, quando, havendo dentro dela três espécies de naturezas, cada uma executava aquilo que era próprio a elas, e também [pareceu ser] temperante, corajosa e sábia, devido a outros estados e disposições destas mesmas espécies. […] logo, do mesmo modo pensaremos […] que o indivíduo que possuir em sua alma estas mesmas espécies é, devido aos mesmos estados que aqueles, corretamente merecedor dos mesmos nomes que a cidade. […] Ora, eis que caímos […] num problema de pequena importância sobre a alma: se ela possui nela estas mesmas três espécies ou não.
> [GLA.] A mim, de jeito nenhum […] parece [que caímos] em algo de pouca importância. Pois talvez [seja] verdadeiro, Sócrates, o ditado de que *as coisas belas são difíceis*.
> [SOC.] Pode ser […]. Mas saiba bem, Glauco, que, em minha opinião, a partir destes métodos, estes que utilizamos até então nos argumentos, nunca rigorosamente alcançaremos **isto**, pois o caminho que conduz a **isto** é outro, mais longo e mais demorado. Todavia, quiçá [alcançaremos] alguma coisa digna do que dissemos e examinamos antes.
> (PLATÃO, *República* IV, 435b1-d5 – grifos nossos)

Sobre o termo "*toûto*", que eu grifei na passagem (435d1 e d3), Rowe identifica-o com um problema sobre a alma (se ela possui em si as mesmas três espécies que a cidade ou não), i.e., com um problema sobre a natureza da alma. Nesse sentido, aos seus olhos, esse seria todo o objetivo do tal "caminho mais longo", o qual obviamente não seria alcançado no diálogo (ROWE, 2007, p. 164 *et seq.*). Mesmo na segunda menção ao caminho (504a-505a), Rowe entende que a ênfase não está sobre teses ou concepções específicas, mas sim "sobre exigências [sc. metodológicas] gerais: aplicação, agudeza, completude" no tratamento da questão da alma (2007, p. 165). Ele vê nas críticas no Livro X (611a-c, p. ex.) ao tratamento deste assunto no Livro IV, as indicações de como

esse “tratamento” ou “caminho” em relação à natureza da alma deveria ser. E, por fim, Rowe conclui (2007, p. 166-167) que este “caminho mais longo” não corresponde ao processo educacional de *República* VII, mas sim a um tratamento da questão da alma mais rigoroso, acurado, e “com raciocínio”, o qual, tendo sido indicado em *República* X, é efetivamente levado a cabo na discussão entre Sócrates, Símias e Cebes apresentada no *Fédon*. Para o estudioso, tal discussão seria um exemplo do que a “arte dialética” propriamente dita é ou deveria ser (ROWE, 2007, p. 167).

Aos meus olhos (e por isso comecei chamando atenção para isso), toda a questão reside na interpretação do “*toûto*” na passagem citada, e na harmonização disso com o que ouvimos dizer do “caminho mais longo” em *República* VI 504a-505a. O referente natural de “*toûto*” (435d1 e d3) no trecho de fato é o “problema sobre a alma”, a saber, se ela possui em si as mesmas três espécies que a cidade ou não (435c4-6); este, a princípio, é o objetivo do “caminho mais longo”. Todavia, quando Sócrates aludir novamente ao caminho, o discurso parecerá ser outro:

> […] ἀλλὰ ποῖα δὴ λέγεις μαθήματα μέγιστα;
> μνημονεύεις μέν που […] ὅτι τριττὰ εἴδη ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἴη. […] ἦ καὶ τὸ προρρηθὲν αὐτῶν;
> τὸ ποῖον δή;
> ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἴη περίοδος, ἣν περιελθόντι καταφανῆ γίγνοιτο, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν προειρημένων ἑπομένας ἀποδείξεις οἷόν τ᾽ εἴη προσάψαι. […] φύλακι πόλεώς τε καὶ νόμων […] τὴν μακροτέραν τοίνυν […] περιιτέον τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐχ ἧττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένῳ: ἤ, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὔποτε ἥξει […] ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα […].
>
> [GLA.] […] Mas de que estudos superiores tu falas?
> [SOC.] Certamente tu te lembras […] de que, discriminando três partes da alma, concluíamos sobre a justiça, a temperança, a coragem e a sabedoria, o que cada uma era. […] E certamente também [te lembras] do que se disse antes disso.
> [GLA.] O quê?
> [SOC.] Dizíamos que, para que fosse possível contemplar estas belíssimas coisas, haveria uma outra volta, maior, no percorrer da qual [estas coisas] se tornariam claramente visíveis, contudo estivemos a alcançar [somente] demonstrações assim, vinculadas às coisas anteriormente ditas. […] ao guardião da cidade e das leis […] é preciso a ele realizar a volta maior, sendo preciso não se esforçar menos no estudo do que na ginástica; ou então, como há pouco dissemos, jamais atingirá o fim do estudo mais importante e que mais

> [lhe] é próprio, […] que [é] a Ideia de Bem […].
> (PLATÃO, *República* VI, 504a2-505a2)

Neste segundo momento, o objetivo do caminho é nitidamente a contemplação das quatro virtudes, e, por fim, da Ideia de Bem, não estando mais a questão das tais "partes" da alma no centro das atenções desse caminho. Das análises da relação entre os dois trechos de que tenho conhecimento, a de Adam[10] parece-me ser a mais lúcida. A primeira coisa que este comentador estabelece[11] é o descarte da hipótese de que o diálogo poderia estar fazendo alusão a dois "caminhos mais longos" diferentes, dado que a última passagem citada por mim expressamente afirma ser um mesmo caminho. Em segundo lugar, como podemos perceber, em ambas as passagens citadas por mim, Sócrates menciona as virtudes e a dita "tripartição" da alma. É notório que, no primeiro trecho (435b1-d5), o "foco" está na relação dessas virtudes com as "partes" da alma; contudo, no segundo (504a2-505a2), já tendo a analogia alma-cidade sido bastante esmiuçada, o "foco" estará no fundamento ontológico dessas virtudes, que em última instância seria alguma relação com a Ideia de Bem. Entendo, portanto, que um viés próximo ao de Adam[12] para solução do problema, e diferente do de Rowe, seja o mais coerente: embora o referente natural de "*toûto*" em *República* IV 435d seja realmente o "problema sobre a alma" (se ela possui as mesmas três espécies que a cidade ou não, 435c4-6), isso precisa ser lido à luz da questão das quatro virtudes (expressa poucas linhas antes, 435b1-8), e em especial da questão de se há, para o homem e para a cidade, "o mesmo tipo" ou "a mesma Ideia de justiça" (*autò tò tês dikaiosýnes eîdos*, 435b2)[13]. Esta questão na verdade é o "foco" da passagem, e é isso que conecta este trecho com o outro, da segunda menção ao "caminho mais longo" (504a-d). Rowe, na verdade, para manter que o "alvo" desse "caminho" é a questão da alma, teve que ignorar completamente aquilo que está indiscutivelmente no centro do debate no segundo trecho, conforme citado acima (504a2-505a2): o fundamento ontológico ulterior das

---

[10] ADAM, 2009, vol I, p. 244-245; 2009, vol. II, p. 48-49.
[11] ADAM, 2009, vol I, p. 244-245.
[12] Sou obrigado a dizer "próximo" porque a solução de Adam é um pouco mais polêmica que a minha: ele não fala apenas em ler o "*toûto*" de *República* IV 435d tendo em mente que o foco da passagem são as virtudes; ele fala que o termo *efetivamente tem como referente* "a justiça, temperança, coragem e sabedoria, o que cada uma é", mencionadas na passagem posterior, *República* VI 504a. Cf. ADAM, 2009, vol. I, p. 245.
[13] Embora eu considere absolutamente mais provável a tradução de *eîdos* no trecho (435b2) por "tipo", haja vista o contexto da discussão naquele momento, prefiro não me comprometer sobre qual uso Sócrates estaria fazendo do termo, se em sentido "não-técnico" ("tipo", "espécie") ou "técnico" (Ideia inteligível). Para estes sentidos, cf. PRADEAU, 2001.

virtudes, a Ideia de Bem. E este fundamento, que passará a partir daí a notoriamente ser o "centro" do debate dos convidados de Polemarco – dando ensejo, como vimos nos capítulos anteriores, a um considerável aumento no nível dramático e especulativo da conversa –, ocupará esta posição de ponto focal até no mínimo 509c, sendo também elemento chave no processo educacional do Livro VII. Considero portanto insustentável a posição de Rowe sobre o "caminho mais longo", pois ela me parece estar assentada i) em uma interpretação rápida demais de um trecho do diálogo (435b-d), deixando-o em dissintonia com o outro que lhe está inquestionavelmente associado (504a-505a); ii) em uma interpretação do segundo trecho (504a-d) que vitupera tudo que nele é assinalado como o mais importante – posto que Rowe afirma que a "ênfase" da passagem estaria em exigências metodológicas gerais, e não no objeto do estudo mais importante de todos, o Bem. Sobre a interpretação do estudioso a respeito dos aspectos metodológicos das reflexões do *Fédon* sobre a alma, não haverá oportunidade neste estudo para comentar.

O segundo estudioso cuja posição sobre o caso creio que mereça ser aqui problematizada é Terry Penner (2006), que também discorda da identificação entre o "caminho mais longo" aludido nos Livros IV e VI com o processo educacional indicado no Livro VII. Aos seus olhos, longe de abandonado, o "caminho mais demorado" na verdade foi efetivamente "atravessado" na discussão da *República*, tendo sido constituído de cinco "passos" ou "etapas" presentes nos Livros VI e VII ("A", "B", "C", "D", e "E"), a saber:

> A: O argumento de que nem prazer nem conhecimento é o bem […].
> B: O símile do Sol […].
> C: A analogia da Linha Dividida […].
> D: A alegoria da Caverna […].
> E: A questão de quais estudos prescrever para o "guardião" *trainee* com vistas a voltar o olho da alma do reino do vir-a-ser para o reino do ser […]. O ponto (532a, 532c, 533a, 534c, 540a-b) é encontrar o bem em si mesmo, o que é o melhor, a Forma do Bem. Na verdade, em cada uma destas cinco discussões, o fim último é vir a conhecer a Forma do Bem.
>
> O "caminho mais longo" (A)-(E) é extremamente fascinante dos pontos de vista epistemológico, metafísico, educacional e político, e então a tentativa de supor que as passagens são meramente partes de uma digressão faz com que a questão do "caminho mais longo" seja abandonada. Porém, como sempre com Platão, nós temos que permanecer focados.
> (PENNER, 2006, p. 250)

Diante de todo o exposto anteriormente, não posso deixar de considerar também insustentável esta posição deste comentador. Se Penner estivesse certo, então Sócrates, Glauco e Adimanto teriam efetivamente atravessado o "caminho mais longo" anunciado na obra, e teriam efetivamente alcançado após o passo "E" acima um daqueles "fins" deste caminho, a saber, o conhecimento da Ideia de Bem (cf. PENNER, 2006, p. 250). Ora, o texto do diálogo, conforme se verá na próxima sessão deste meu estudo, é mais que claro em repetir que os personagens desse drama não seguiram por este caminho, que o caminho tomado foi outro, foi uma alternativa, mais fácil e "mais curta": um percurso imagético-analógico. E é precisamente a este mesmo percurso que Penner estranhamente está a aludir (de "A" a "E"), posto que nele estão contidos as principais imagens e analogias presentes nos Livros VI e VII. Isto é, o comentador simplesmente confunde ou mescla aquilo que o diálogo deixa claro serem vias separadas: o "caminho mais longo", que é anunciado mas não tomado na discussão da *República*, constituído de décadas de rigorosa formação, e que efetivamente levaria aos fins pretendidos; e o(s) "caminho(s) mais curto", efetivamente seguido(s) pelos personagens. Este último tipo de percurso é expressamente entendido pelo próprio Sócrates como um "caminho mais curto", um método assumidamente encarado como insuficiente para o alcance dos fins visados – conforme veremos na sessão seguinte, em que citarei as passagens do texto (435d; 504a-505a).

Contra, portanto, Rowe e Penner, mantenho minha posição, alinhada à de Vegetti (2003d) e Miller (2007), de que o "caminho mais longo" aludido na obra equivale ao longo processo educacional indicado no Livro VII. Este livro, de fato, em dois momentos, deixará claro que o alcance do fim do "estudo maior" de que se falou no Livro VI, por um lado, é mesmo o ápice supremo da longa jornada aludida no sétimo, e, por outro, de modo algum vem a ser o termo dela. *In verbis*:

> ἡμέτερον δὴ ἔργον, ἦν δ᾽ ἐγώ, τῶν οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὰν ἀναβάντες ἱκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται […] καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ᾽ ἐκείνους τοὺς δεσμώτας […] ὥσπερ ἐν σμήνεσιν ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας […] τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν

πέρι.

[SOC. (falando nos termos da imagem da caverna)] É nossa tarefa, portanto, forçar os de melhor natureza dentre os habitantes a voltarem-se para o estudo – aquele que anteriormente dissemos ser o [estudo] mais importante –, [forçando-os] a contemplar o Bem e a realizar aquela subida, e quando, estando no alto, já [o] tiverem contemplado suficientemente, devemos não lhes permitir o que agora estamos permitindo […] permanecer lá e não querer descer de volta para junto daqueles prisioneiros […] [posto que devem fazê-lo para serem] como os chefes e os reis dos enxames de abelhas, [depois de através de toda a formação recebida terem] contemplado a verdade a respeito das coisas belas, justas e boas.
(PLATÃO. *República* 519c8-d5; 520b5-c6)

ἀρκεῖ δὴ ἐπὶ λόγων μεταλήψει μεῖναι ἐνδελεχῶς καὶ συντόνως μηδὲν ἄλλο πράττοντι, ἀλλ᾽ ἀντιστρόφως γυμναζομένῳ τοῖς περὶ τὸ σῶμα γυμνασίοις […]. μετὰ γὰρ τοῦτο καταβιβαστέοι ἔσονταί […] εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο, καὶ ἀναγκαστέοι ἄρχειν τά τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι […]: καὶ ἔτι καὶ ἐν τούτοις βασανιστέοι εἰ ἐμμενοῦσιν ἑλκόμενοι πανταχόσε ἤ τι καὶ παρακινήσουσι. […] τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντῃ ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον […].

[SOC.] […] suportando se manter em intensa e ininterrupta participação nos argumentos, fazendo nada de outro, mas se exercitando numa ginástica que é a antístrofe das ginásticas do corpo […]. Depois disso, eles terão […] que descer novamente àquela caverna, e serão obrigados a comandar nos assuntos de guerra e tantos comandos de jovens […]. E, ainda, também nessas coisas eles serão testados, a ver se, forçados em todas as direções, eles aguentam firmes ou ficam perturbados […]. Aqueles que sobreviverem [a tudo isso] e se saírem melhor em tudo, tanto nas ações quanto nos conhecimentos, devem ser conduzidos para o fim visado. E, elevando o olhar radiante da alma para isto, eles devem ser obrigados a olhar na direção daquilo que provê luz para todas as coisas. E, contemplando o Bem em si mesmo, [eles devem ser obrigados], cada um, por sua vez, a, usando-o como aquele modelo, ordenar a cidade, os indivíduos, e a si mesmos, pelos restos de suas vidas […].
(PLATÃO. *República* 539d8-540b1)

Assumindo então a equiparação entre este processo de formação do Livro VII e o “caminho mais longo” referido nos livros anteriores, o problema que o exegeta tem que encarar passa a ser outro: o que vem a ser e que valor tem o caminho efetivamente utilizado no diálogo por Sócrates e seus companheiros? Qual é o *status* do caminho seguido na *República*, o caminho mais curto, e quais as razões para ele ter sido a direção

escolhida?

6.1.2.2. O caminho mais curto: o caso das virtudes

Na busca pelas virtudes, o caminho "agora utilizado" pelos debatedores na casa de Polemarco (435d1-2; 504d7) é o "mais fácil" (368e7-8) de ser percorrido, presumivelmente o mais curto (por oposição ao "mais longo"), e será "de importância crucial no diálogo" (BLÖSSNER, 2007, p. 345). Diante da caracterização que recebe no diálogo, eu vou chamar esse caminho (por falta de terminologia melhor) de "Método de Prova por Analogia Testada". Justifico-o. A noção de "método" ou "caminho" é textual (cf. *hodós*, 435a4; *méthodoi*, d1), bem como a noção de "prova" (segundo o sentido pré-aristotélico para *apódeixis*, 504b4). A noção de "analogia" deve-se ao claro uso de um modelo imagético traçado para explicar algum(ns) aspecto(s) de um objeto de estudo, objeto este que precisa comportar alguma semelhança com seu modelo imagético no que tange ao(s) aspecto(s) estudado(s) (cf. 369a2; 435a7-b3). No caso deste caminho mais curto seguido no diálogo, ele se inicia com o problema de se saber como a justiça surge na alma individual. Com o argumento das letras grandes e pequenas, decide-se primeiro descobrir como a justiça surge num objeto análogo à alma, a cidade (368c-369a). Vegetti identifica três pressupostos que fundamentam o uso desse procedimento (ou seja, três pressupostos que estão por trás dessa "guinada" argumentativa no diálogo), dos quais aquele que realmente me interessa é o que ele, na esteira de Raphael Demos (1958), chamou de "isomorfismo": a pressuposição[14] de que o modelo imagético da cidade possua uma igualdade na forma com o original, sendo "sobreponível ponto a ponto" sobre ele[15]. Ou seja: uma real semelhança de estrutura entre a alma e a cidade é absolutamente necessária para essa analogia "funcionar". O comentador italiano diz que este é o pressuposto "mais oneroso" do método[16], e que esta semelhança não é nunca objeto de uma tentativa de comprovação por parte dos personagens[17]. Williams (1999) não se posiciona sobre a existência dessa tentativa, e Blössner entende (2007, p. 347-349) que inicialmente essa semelhança foi colocada como uma suposição a ser

[14] Este aspecto, que é tratado neste ponto do diálogo como algo a ser verificado, posteriormente será encarado pelos personagens como fato indubitável: 577c1-3. Cf. também ADAM, 2009, vol. II, p. 334.
[15] VEGETTI, 1998b, p. 282-283; cf. também DEMOS, 1958, p. 301; 307; ANDERSSON, 1971, p. 73-75; WILLIAMS, 1999, p. 255. Andersson (1971, p. 75) credita o termo "isomorfismo" a Cohen e Nagel (1953, p. 137 *et seq.*).
[16] VEGETTI, 1998b, p. 282.
[17] VEGETTI, 1998a, p. 17; cf. também VEGETTI, 1998d, p. 29.

submetida a "teste" (368c-369a), mas que posteriormente a necessidade dessa submissão teria sido dramaticamente abandonada pelos debatedores (435a *et seq*.). Minha posição é divergente da desses estudiosos. Aos meus olhos, a necessidade de "provar" essa semelhança, além de expressamente apontada no texto, não é abandonada até ser dramaticamente encarada como realizada. E é isto o que determina para mim a quarta característica do método: *o percurso analógico da cidade-alma é perpassado pela ideia de que se deve testar ou averiguar se a analogia é conveniente*, i.e., se a imagem é apropriada ao original pela existência de semelhança entre ambos no que tange ao aspecto que a analogia pretende explicar[18]. Inicialmente podemos observar indícios de que os personagens consideram como real ao menos a possibilidade de essa semelhança não ocorrer:

> […] ἕρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, **εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει**.
>
> [SOC.] […] penso que seria muita sorte desse modo [poder] examinar as [letras] pequenas depois de ter lido primeiro aquelas [sc. as letras grandes], **se ocorrer de elas serem as mesmas [letras]**.
> (PLATÃO. *República* 368d7- grifos nossos).
>
> […] εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν: ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ, **τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες**.
>
> [SOC.] […] se assim quiserdes, pesquisaremos primeiro nas cidades o que isso é [sc. a justiça]; depois, do mesmo jeito, examinaremos [isso] também em cada um [sc. indivíduo], **examinando a semelhança do maior na forma do menor**.
> (PLATÃO. *República*, 369a3 – grifos nossos).
>
> […] **ἐὰν δέ τι ἄλλο ἐν τῷ ἑνὶ ἐμφαίνηται, πάλιν ἐπανιόντες ἐπὶ τὴν πόλιν βασανιοῦμεν** […]
>
> [SOC.] […] **mas se acaso isso [sc. a justiça] aparecer como alguma coisa diferente no indivíduo, tiramos a prova retornando à cidade** [...][19]

---

[18] Como identificado pelos comentadores, este aspecto comum a modelo e original inicialmente dizia respeito à característica "ser justo", mas depois o escopo da analogia é "alargado" para outros aspectos do original (WILLIAMS, 1999, p. 255-257; BLÖSSNER, 2007, p. 346-348).

[19] Concordo com Williams (1999, p. 255) e Blössner (2007, p. 347-348) de que a última destas passagens (434e-435a), com a subsequente metáfora da fricção e da faísca (435a), indique um enfraquecimento da consideração inicial por parte dos personagens de que a semelhança entre o modelo e o original pudesse não existir. Todavia, mesmo com este "enfraquecimento", entendo que se mantém a noção da necessidade de "teste" dessa semelhança no texto do diálogo, haja vista, na sequência imediata, Sócrates pretensamente realizar esse "teste" (436a-444a).

(PLATÃO. *República*, 434e5-435a1 – grifos nossos).

Concorde com essa possibilidade de não haver semelhança, parece também bem marcada no diálogo uma certa possibilidade inicial de a analogia cidade-alma não contribuir no conhecimento buscado das virtudes: “talvez”, 368e7; “esperança”, 369a9; “tentar”, b2; “não o afirmemos com toda segurança”, 434d2; “talvez”, 435d4, “nosso sonho, aquilo que hipotetizávamos”, 443b7-8. Assim, diante da demarcação dessas duas possibilidades, o método seguido no diálogo procura “testar” essa semelhança. Vejamos como isso ocorre. Nos Livros II e III, havia se verificado que a cidade justa possuía três partes (369b-375c; 412b-415c) e, no Livro IV, que a justiça consistia num tipo de relação entre essas partes (433a-434c). Para a analogia cidade-alma “funcionar”, seria necessário, de início, verificar se também a alma possuía o mesmo número e os mesmos tipos de partes. E esse “teste” supostamente é realizado em 436a-444a: a partir do chamado “Princípio de Não-Contradição”[20] da *República* (436b-437a), é “provado” que a alma possui, assim como a cidade, três partes. Analisar os passos dessa “comprovação”, e a sua legitimidade, desviaria muito o meu estudo de seus objetivos, de que modo que sobre isso não discorrerei[21]. Ela não me é tão importante. O importante para meu estudo é assinalar que há sim no texto do diálogo uma pretensão de “prova” da semelhança entre alma e cidade, bem como uma “concordância” (*homología*) dos personagens de que essa prova foi realizada. Ou seja, o “movimento comprobatório” em si não me é é tão importante quanto a sua conclusão:

> […] ταῦτα μὲν ἄρα […] μόγις διανενεύκαμεν, καὶ ἡμῖν ἐπιεικῶς **ὡμολόγηται** τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ᾽ ἐν ἑνὸς ἑκάστου τῇ ψυχῇ γένη ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμόν. […] καὶ δίκαιον δή […] οἶμαι φήσομεν ἄνδρα εἶναι τῷ αὐτῷ τρόπῳ ᾧπερ καὶ πόλις ἦν δικαία.
>
> [SOC.] […] Pois assim atravessamos a nado […], a grande custo, essas coisas, e **concordamos** perfeitamente que são as mesmas e iguais em número as classes na alma de cada um e na cidade […], e

[20] Utilizo esta denominação aceitando as ressalvas a ela que, apoiado em Annas (1981, p. 137) e Smith (2001, p. 118-119), Ferrari reclama (2007, p. 167-168).

[21] Para boas discussões dessa legitimidade, com análises dos passos da argumentação, remeto aos excelentes estudos de Williams (1999 (1973)) e Blössner (2007). Os comentadores apontam a diferença entre o que Sócrates de fato “provou” e aquilo que ele passa a considerar como tendo “provado”. Sobre alguns desses problemas identificados por estes dois comentadores na analogia cidade-alma, Vegetti defenderá a naturalidade da existência dos mesmos (1998d, p. 40 *et. seq*.).

> creio que diremos ser o homem justo do mesmo modo pelo qual a cidade era justa.
> (PLATÃO. *República* 441c4-d6 – grifos nossos)

Nesse sentido, discordando de Vegetti (1998a; 1998b) e de Blössner (2007), entendo que para os debatedores na casa de Polemarco houve sim a "prova" da conveniência dessa analogia, i.e., entendo que a famosa e controversa analogia da cidade e da alma passou por um "teste" de sua aplicabilidade[22]. Após esta "comprovação", a semelhança entre esse modelo e esse original será encarada como algo "seguro" pelos convivas – como será perfeitamente possível de se ver no retorno da analogia cidade-alma nos Livros VIII e IX[23]. Resumindo minha posição sobre a matéria: o caminho "mais curto" utilizado no diálogo para a busca das virtudes é o Método de Prova por Analogia Testada, segundo o "modelo" "pintado" da *kallípolis* (cf. o trecho 472b-e, no qual é dito que o "homem justo" e a "cidade boa" foram "pintados", "feitos" "em *lógos*", como "*paradeígmata*" na busca da Justiça[24]). E é interessante notar que o uso deste "modelo" analógico, que aparece dramaticamente no texto "apenas" para auxiliar a "ver" a justiça[25] (472b-e) – a qual supostamente seria mais facilmente visível na cidade do que no indivíduo (368e-369a; 434d-e) –, determinará virtualmente quase que toda a sequência argumentativa da obra[26].

Os resultados obtidos na discussão encenada na *República* por esse caminho da testada analogia cidade-alma, no que tange à "caça" das virtudes, também estão claramente expressos no texto**:** esse método jamais alcança rigorosamente o(s) objetivo(s) pretendido(s) (435d1-2; 504b1-4), porém apenas um resultado satisfatório para o momento (435d4-9), e que deixa a desejar (504b3-c4) – uma "imagem" da Justiça (443c4-5), um "esboço" das virtudes (504d6), que "auxilia" a encontrar a Justiça (443c4), mas que de modo algum é o conhecimento da Justiça mesma. Tal é o analógico

---

[22] Vide nota anterior.
[23] Nestes livros, a semelhança que fundou a analogia é encarada como uma certeza, e assim a correlação estrutural entre os tipos de alma e tipos de regimes políticos não é nunca colocada em dúvida: 543c-d, 544a, 545a, 548d, 549b, 553a, 554a, 557d, 580d, etc.
[24] Cf. também DEMOS, 1958.
[25] Isto é, a "cidade boa" aparece no diálogo "apenas" como um "instrumento ilustrativo" (ANDERSSON, 1971, p. 73) ou "instrucional" (DEMOS, 1958, p. 300; 307) para o alcance dessa "visão" das virtudes. Obviamente que nos Livros V a VII ela adquire um outro papel na argumentação.
[26] Adam chama atenção (2009, vol. I, p. 91-92) para o fato de que, do Livro II em diante, a analogia cidade-alma estará operando durante o diálogo inteiro, excluindo-se apenas os Livros V a VII (chamados de digressivos), e o X (que funcionaria como um epílogo). Cf. também VEGETTI, 1998a, p. 17; 1998b, p. 281.

caminho mais curto utilizado no diálogo para a investigação das virtudes.

6.1.2.3. O caminho mais curto: o caso do Bem

> ἀλλὰ σὺ δή, ὦ Σώκρατες, πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φῂς εἶναι ἢ ἡδονήν, ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα; […] οὐδὲ γὰρ δίκαιόν μοι […] φαίνεται τὰ τῶν ἄλλων μὲν ἔχειν εἰπεῖν δόγματα, τὸ δ᾽ αὑτοῦ μή […].
> τί δέ; […] δοκεῖ σοι δίκαιον εἶναι περὶ ὧν τις μὴ οἶδεν λέγειν ὡς εἰδότα;
> μὴ πρὸς Διός, […] ὦ Σώκρατες, […] ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν, κἂν **ὥσπερ** δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διῆλθες, **οὕτω** καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς.
> καὶ γὰρ ἐμοί, […] ὦ ἑταῖρε, καὶ μάλα ἀρκέσει: ἀλλ᾽ ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ᾽ ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω. ἀλλ᾽, ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ᾽ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι—πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν—ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον [...]
>
> [ADIM.] Mas [agora] tu, Sócrates, qual destes tu afirmas ser o bem: conhecimento, prazer ou alguma outra coisa além destas [duas] coisas? […] Pois não me parece nada justo […] dizer as opiniões que os outros têm, mas não as próprias […].
> [SOC.] Mas como assim? […] A ti parece ser justo alguém falar daquilo que não conhece como se fossem coisas conhecidas?
> [GLA.] […] Por Zeus, Sócrates, […] a nós seria suficiente que, **como** discorreste acerca da justiça, temperança, e as outras dessas coisas, **da mesma maneira** tu também discorresses acerca do Bem.
> [SOC.] Pois também a mim […] [seria], companheiro, e muito suficiente! Mas, da mesma maneira, eu receio que não serei capaz [de fazer], e, estando tomado de um ardente entusiasmo [pelo assunto] e cometendo assim coisas vergonhosas, [receio que] serei penalizado com gargalhadas. Contudo, pessoas bem-aventuradas […], por um lado, o que é o Bem em si, por agora, deixemos estar – pois ele me parece [ser] bem mais do que, ao menos, aquilo que seria alcançado segundo o presente impulso: a minha opinião no momento [sobre ele]. Por outro lado, o que eu quero expor, se vos agradar, é aquilo que parece ser a cria do Bem e o que há de mais semelhante a ele […].
> (PLATÃO. *República* VI 506b2-e3, grifos nossos)

Voltamos assim a um trecho que já vimos várias vezes nesse estudo. Como eu já adiantei no primeiro capítulo, a intervenção acima de Glauco tem no diálogo como que um caráter de concessão. Após Adimanto exigir que Sócrates explicasse o que é o Bem, e este alegar falta de conhecimento para tanto, Glauco de uma certa maneira “afrouxa” a exigência, aquiescendo que Sócrates siga, no caso da exposição sobre o Bem, o mesmo

tipo de caminho “mais fácil” (368e7-8) que ele seguiu no caso das virtudes, que vimos acima (cf. *arkései* […] *hemîn, kàn hósper dikaiosýnes péri kaì sophrosýnes tôn állon diêlthes, ktl.* […], 506d3-5). Dessa vez, entretanto, o intrépido personagem não se entende possibilitado de atender a demanda, nem mesmo nessa versão “facilitada” da mesma: “da mesma maneira, eu receio que não serei capaz [de fazer]” (506d7). Em vez de seguir o caminho do modelo analógico usado para as virtudes, ele se propõe a expor a “cria do Bem” (506e3), i.e., a narrativa do símile do Sol. Ora, esta narrativa não é outra coisa senão uma expressa e assumida analogia (cf. *análogon*, 508b13; *eikóna autoû*, 509a9; *homoióteta*, 509c6; e a própria enunciação nos moldes do discurso geométrico: 508b12-c2). Por que então Sócrates se diria incapaz de usar o mesmo método das virtudes para o Bem? Se ambos os caminhos são analógicos, i.e., caminhos “mais curtos”, “mais fáceis”, imagéticos, o que diferiria um do outro, a ponto de o filósofo dizer que receia não ser capaz de expor “do mesmo modo” (*hoiós*, 506d7) da exposição sobre as virtudes sobre o Bem? A diferença é sutil, mas não pode ser relevada: no primeiro caso, Sócrates apresentou a analogia da cidade com a alma como sendo supostamente “testada”: como mostrei acima, procurou-se “provar” a semelhança entre os dois termos dessa analogia (436a-444a), tendo inclusive Sócrates obtido dos interlocutores a *homología* quanto ao alcance dessa “prova” (441c-d). No caso da analogia entre sol e Bem, porém, isso não ocorre: em nenhum momento há algum esforço de demonstrar alguma semelhança entre eles. No trecho imediatamente anterior à exposição da analogia solar, citado em destaque acima, esta semelhança é apenas afirmada (em grau superlativo!), além de estar também suposta na metáfora filial; mas em nenhum momento há uma tentativa de prová-la. Isso significa que, diferentemente do caso da cidade-alma, nenhuma garantia é dada de que esta outra analogia possa 'funcionar'. Nenhuma tentativa é feita para mostrar que seja possível falar do Bem em termos análogos aos do sol. Ao apenas afirmar *ad hoc* que o sol é “o mais semelhante” ao Bem, é “filho” e “análogo” dele (cf. *homoiótatos*; *ékgonós*, 506e3-4; *ékgonós*, *análogon*, 508b13), Sócrates pode ser considerado como estando 'forçando' essa segunda analogia, sem debruçar-se sobre a sua viabilidade: “É Sócrates […] quem decide que existe uma relação, e decide a natureza desta relação. Toda a analogia repousa sobre sua “pré-compreensão” do Bem, sobre uma circularidade [...]” (DIXSAUT, 2000, p. 130). E tal “circularidade” não é nunca superada, no sentido de a “pré-compreensão” ser justificada. Voltarei a este ponto mais à frente.

Assumo, portanto, que este seja o motivo de Sócrates ter receio de não ser capaz de falar do Bem "do mesmo modo" em que falou das virtudes: o caminho "mais curto", ou "método", usado em cada um desses casos é *diferente*. No caso daquelas, o caminho mais curto utilizado foi o Método de Prova por Analogia Testada: a semelhança daquele "modelo" (*parádeigma*, 472d9) com seu original supostamente foi verificada (como 'triunfantemente' reconhecido em 441c-d). No caso do Bem, presumivelmente, Sócrates se considera incapaz de testar a analogia, i.e., de mostrar a sua aplicabilidade[27]. Creio então que podemos considerar que se trata aí de algo como um "Método de Prova por Analogia Sem Teste". Sobre a estrutura dessa "analogia" do Sol, seus "termos" e sua conformação geométrica, eu já falei no Capítulo 4. Por ora, eu gostaria de me concentrar sobre o que seria efetivamente alcançado por esse caminho. Ou seja, o que é dito no diálogo sobre os resultados obtidos por esse método? Conforme mostrei anteriormente, no caso das virtudes, havia afirmações expressas de que o Método de Prova por Analogia Testada podia fornecer uma "imagem" encarada dramaticamente como semelhante às virtudes (443c4-5), um "esboço" delas (504d6), que auxiliaria na obtenção de seu conhecimento. Isto é, naquele caso, houve uma aquiescência da utilidade, a despeito do reconhecimento da incompletude desse caminho: houve uma aquiescência da adequação da imagem ao original. E no caso do analógico caminho "mais curto" para o Bem? Aparentemente, aqui, o libreto segue outra melodia: em vez dessa aquiescência, conforme já foi visto em capítulos anteriores, o caminho mais curto do Bem não é colorido por uma *homología* entre os debatedores – ao menos não quanto à **totalidade** do que é afirmado na analogia. Quando Sócrates detalha a semelhança que ele pretende que exista entre a imagem e o original, i.e., entre o sol e sua atuação para com os entes visíveis (afirmativas "v" a "vii" vistas no Capítulo 4), e o Bem e a sua atuação para com os entes inteligíveis (Consequência A e B), a cena sofrerá como que uma "interrupção" em seu andamento, sob a forma de um "rasgo" dramático: Glauco não apenas não concorda com o exposto, e como explode em riso, acusando Sócrates de ter cometido um "exagero[28] extraordinário" (509c1-2). O irmão de Platão não concorda com a adequação dessa imagem ao original, ao menos no que tange a um dos aspectos

[27] Estabelecendo a diferença entre estes dois caminhos mais curtos como centrada na noção de "teste", eu discordo portanto de Rowett (2016), que entende esta diferença em termos de uma nova "metodologia" presente no símile do Sol. Como expliquei, entendo que, tal e qual a analogia cidade-alma, o símile seria também um caminho "analógico"; o caso é que, à diferença daquela, este último seria carecente da "prova" de sua aplicabilidade. *Contra*, G.. R. F. Ferrari (2007).

[28] Para uma boa argumentação no sentido de se entender "*daimonía hyperbolé*" como significando "exagero", "excesso", cf. Vegetti, 2003b, p. 266-267.

do original que se pretendia através dela explicar: a causalidade existencial afirmada na Consequência B. No caso do sol e do Bem, Glauco parece apontar, pela risada e por suas palavras, que essa analogia não é "viável", que algo nela não "funciona"; em suma, que entre essa imagem e seu original a correspondência não é perfeita. E, como argumentei no Capítulo 2, aos meus olhos é extremamente significativo o fato de o personagem Sócrates, incansável refutador, nesse momento específico do diálogo não procurar nem refutar a acusação de "exagero extraordinário" nem demonstrar a ilegitimidade da gargalhada de seu jovem interlocutor. Como sabemos, o personagem do filósofo simplesmente dá uma resposta irritada, dizendo que Glauco é o culpado pela sua exposição risível, por tê-lo forçado a realizá-la (509c3-4). Como indiquei, eu interpreto essa ausência de contraposição de Sócrates como uma *aceitação da acusação e do riso de Glauco*, o que significaria que o próprio Sócrates estaria a concordar que, no caso do sol, a escolha do modelo imagético não foi boa, pois não haveria uma boa correspondência de todos os aspectos sob foco do original (causalidade epistêmica, 508e1-509a5, e causalidade ontológica, 509b7-8) com as características sob foco da imagem (causalidade 'visual', 508a4-d2, e causalidade 'gerativa', 509b2-4). A analogia do Sol não logra alcançar a *homología* de seu interlocutor porque Glauco discorda do bom "funcionamento" dessa analogia, discordando portanto de parte relevante do conteúdo por ela vinculado. Diferentemente do caminho das virtudes (a analogia cidade-alma), o caminho mais curto para o Bem (o símile do Sol) falha em alcançar uma "boa" imagem que auxiliaria no alcance do conhecimento de todos os aspectos visados dessa Ideia. E Glauco, que às vezes veste a máscara de discípulo de Trasímaco (368a1-2), denuncia esta "falha", seguindo talvez o exemplo do próprio sofista que, horas atrás, não hesitara em apontar falta de semelhança em outra tentativa de analogia de Sócrates:

> […] ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπὲ τί φῂς εἶναι τὸ δίκαιον. καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μηδ᾽ ὅτι τὸ ὠφέλιμον μηδ᾽ ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μηδ᾽ ὅτι τὸ κερδαλέον μηδ᾽ ὅτι τὸ συμφέρον […].
> σοφὸς γὰρ εἶ, […] ὦ Θρασύμαχε: εὖ οὖν ᾔδησθα ὅτι εἴ τινα ἔροιο ὁπόσα ἐστὶν τὰ δώδεκα, καὶ ἐρόμενος προείποις αὐτῷ— 'ὅπως μοι, ὦ ἄνθρωπε, μὴ ἐρεῖς ὅτι ἔστιν τὰ δώδεκα δὶς ἓξ μηδ᾽ ὅτι τρὶς τέτταρα μηδ᾽ ὅτι ἑξάκις δύο μηδ᾽ ὅτι τετράκις τρία: ὡς οὐκ ἀποδέξομαί σου ἐὰν τοιαῦτα φλυαρῇσ' —δῆλον οἶμαί σοι ἦν ὅτι οὐδεὶς ἀποκρινοῖτο τῷ οὕτως πυνθανομένῳ. […]
> εἶεν […]: ὡς δὴ ὅμοιον τοῦτο ἐκείνῳ.
>
> [TRASÍM.] […] Mas responde tu mesmo e diz o que dizes ser o justo.

> E vê lá, não me digas que é o que é devido, ou o que é útil, ou o vantajoso, o proveitoso ou o que é conveniente. […]
> [SOC.] […] és um homem esperto, Trasímaco […]. Pois sabias perfeitamente que, se perguntasses a alguém quantos são doze, e, ao fazer a pergunta, prevenisses: "Vê, homem, não me diga que são duas vezes seis, nem que são três vezes quatro, nem seis vezes dois, nem quatro vezes seis; que eu não aceito tais banalidades" – penso ser evidente a ti que ninguém daria resposta a uma pergunta assim formulada […].
> [TRASÍM.] Ora bem! […] Como se isso fosse semelhante àquilo!
> (PLATÃO. *República* I 336c5-37c2)

Todavia, é legítimo lançar contra essas minhas observações a seguinte questão: se um grau de precariedade é constantemente associado no diálogo ao emprego de analogia, dando mesmo ensejo a casos como esse do símile do Sol, nos quais a analogia parece "falhar", por que então o maciço uso desse recurso no diálogo por Sócrates? Do Livro II em diante, a argumentação da *República*, em grosseira simplificação, não poderia mesmo ser descrita como um "enorme" caminho "mais curto", enquanto uma costura de imagens e analogias – raças de metais e "classes" na cidade; nau e estado; "ondas" e opiniões contrárias às vigentes ("paradoxais"); sol e Bem; segmentos numa linha dividida e estados da alma; caverna e relação da existência humana com a educação; zangão e homem preguiçoso e perdulário; etc –? Mas então por que se decide ir por esse caminho, sobretudo para a investigação do Bem, que é o objeto do conhecimento mais importante? Por que, a despeito de todas as limitações – dos quais tanto o autor Platão quanto seu personagem principal mostram estar perfeitamente cientes – esse é o caminho escolhido, e um "símile do Sol" é traçado?

6.1.3. Por que a escolha por um caminho mais curto para o Bem?

A determinação das razões que justificariam o fato de o caminho "mais curto" ser aquele que efetivamente foi seguido pela discussão de Sócrates com os irmãos de Platão sempre foi outro ponto de disputa entre os exegetas, principalmente no caso do "caminho mais curto" que trata da Ideia de Bem. Muitas explicações foram aventadas na literatura secundária para justificar este "falar por imagens", i.e., o "símile do Sol". Dentre as explicações mais tentadoras, figura aquela que afirmou que a Ideia de Bem seria um ente tão especial, que não seria "tratável" ou "alcançável" através do discurso argumentativo e direto, sendo-lhe cabível apenas um tipo de exposição imagética,

indireta, como o do símile do Sol. Contudo, em que pese a inconteste importância dos estudiosos que assim pensaram (p. ex., CORNFORD, 1932; ROBINSON, 1941; CROSS & WOOZLEY, 1964), esta posição conjectural não é coadunável:

i) com as reiteradas defesas nos Livros VI e VII da dialética em detrimento dos outros tipos de saberes, segundo as quais o dialético seria sim capaz de "alcançar através do *lógos*", "dar o *lógos* da essência" ou "delimitar pelo *lógos*" a Ideia de Bem (511b3-c2; 532a5-b2; 534c4-d2);

ii) nem tampouco com a insistente caracterização na *República* da dialética como um procedimento marcado pela não utilização de "imagens" (510b6-9; 511b3-c2; 534b3-d2).

Senão, vejamos:

> […] τὸ δ᾽ αὖ ἕτερον […] ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι᾽ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.
> ταῦτα […] ἃ λέγεις, οὐχ ἱκανῶς ἔμαθον.
> […]
> τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ᾽ εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.

> [SOC.] […] Na outra [sc. parte, i.e., o segmento da Linha Dividida que corresponde à prática da dialética], prossegue-se a partir de hipóteses e sem imagens […], fazendo o caminho com Ideias em si e através delas.
> [GLA.] Acho que não entendo bem o que estás a dizer.
> [...]
> [SOC.] Aprende então o que eu quero dizer com o […] segmento do inteligível, aquele que o *lógos* alcança com o poder do dialogar [sc. o da dialética], fazendo das hipóteses não princípios mas realmente hipóteses, isto é, algo como meios de aproximação e ataques, indo até onde é sem hipóteses, na direção do princípio de tudo, alcançando-o, e, voltando-se para o que resulta das consequências dele, desce em direção à conclusão, utilizando-se de absolutamente nada da sensação, mas de Ideias em si e [prosseguindo] através delas e para elas, e terminando em Ideias. (PLATÃO, *República* 510b6-511c2)

> […] καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ᾽ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ᾽ αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει […] τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;

τί μήν;

[SOC.] […] quando alguém tenta, por meio do dialogar, sem nenhum dos sentidos e através do *lógos*, alcançar o que é em si de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido por esta intelecção o que é em si o Bem, chegando assim ao limite do inteligível […]. Não chamas a esta jornada dialética?
[GLA.] Com certeza.
(*Idem, ibidem,* 532a5-b5)

ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ᾽ ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν;
πῶς γὰρ ἄν […] φαίην;
οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως: ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ᾽ οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ᾽ εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα […]
νὴ τὸν Δία, […] σφόδρα γε πάντα ταῦτα φήσω.

[SOC.] E chamas dialético aquele que apreende o *lógos* da essência de cada coisa? E aquele que não for capaz, não dirás que quanto menos for capaz de dar o *lógos* a si mesmo e a outrem, tanto menos adquirirá a compreensão disso?
[GLA.] Mas […] como não o dizer?
[SOC.] E não é do mesmo modo em relação ao Bem? Aquele que não for capaz de delimitar pelo *lógos* a Ideia de Bem, separando-a de todas as outras, e [não for capaz] como numa batalha, atravessando todas as provações, de avançar no examinar não segundo a opinião mas segundo a essência, e de navegar atravessando todas elas [sc. as provações] em cima de um *lógos* infalível, dirás que uma pessoa desse jeito é capaz de conhecer nem o Bem em si nem nenhum outro bem? Mas se, de algum jeito, alcança alguma imagem, [dirás que essa pessoa] alcança isso pela opinião e não pelo conhecimento, e que em sua vida atual está a dormir e sonhar […]?
[GLA.] Por Zeus, afirmarei tudo isso com certeza.
(*Idem, ibidem,* 534b3-d2)

Se, portanto, pelo texto da *República* (cf. também DIXSAUT, 2000; TRABATTONI, 2003), o motivo do uso de uma imagem para explicar a Ideia de Bem não está nem nesse objeto do discurso, posto que ele é delimitável pelo *lógos* e deveria sê-lo, então o motivo desse uso deve ser buscado no outro pólo da relação: os personagens que travam aquele debate. Isto é, deve ser buscado, para além das conjecturas acerca de uma suposta inefabilidade dos objetos do “caminho mais curto” –

sobretudo do Bem –, se não há indícios ou sinais em relação aos próprios personagens que justificariam a escolha por esse caminho. E é sobre essas "pistas" que agora me demorarei, deixando para um momento mais à frente a reflexão propriamente "metodológica", no que tange à relação entre os métodos efetivamente empregados pelos *dramatis personae* e aqueles a que eles aludem.

6.1.3.1. Um caminho "necessário": a debilidade dos personagens, inclusive Sócrates

Para Miller, a escolha do caminho mais curto justificar-se-ia pelo fato de o personagem Sócrates restringir seu discurso àquilo que seus jovens interlocutores são capazes de entender, porque "eles não experimentaram a […] educação que Sócrates prescreve" no Livro VII (2007, p. 310). O comentador tem em mente todo um macro percurso analógico, inicialmente com a analogia cidade-alma, posteriormente com muitas outras, especialmente o Sol, Linha Dividida e Caverna; para Miller (2007, p. 315), este percurso é o único que Glauco e Adimanto seriam capazes de percorrer, uma vez que eles não passaram pelo processo educativo indicado no Livro VII (i.e., o "caminho mais longo", resumido em 536d-540b). E com isso eu estou de pleno acordo. Porém, o que eu considero insustentável na posição do comentador é a sua insistente e constante insinuação de que o personagem Sócrates, caso estivesse dialogando com outro tipo de interlocutor, seria capaz de fornecer um outro tipo de discurso, não indireto e não analógico, que proveria satisfatória e não provisória explicação daquilo de que trata[29]. E meu único argumento para me contrapor a isto será o mesmo argumento que o próprio Miller utilizou para excluir Glauco e Adimanto da possibilidade desse grau de entendimento: Sócrates também não foi submetido a todo o processo de formação que ele prescreve, i.e., ele também não recebeu a educação para ser um "dialético" numa "*kallípolis*". Logo, se tivermos em mente nossas conclusões anteriores, e o caráter de "exclusividade" do caminho mais longo no alcance de seus objetivos – em especial a contemplação da Ideia de Bem –, podemos concluir que Sócrates também é incapaz de fornecer um discurso diferente e de percorrer um caminho diferente do que ele percorreu. Disso, o filósofo dá provas suficientes, reiteradamente alegando falta de "forças" e de real conhecimento para dar explicações diretas, suficientes e realmente satisfatórias sobre os temas que ele tratou por "caminhos

[29] Cf. MILLER, 2007, p. 310; 311; 315-316; 318; 335.

mais curtos". Na minha opinião, qualquer exegeta que aposte no contrário – i.e., que este personagem possui esta capacidade que alega não possuir –, precisa então dar uma explicação mais razoável do que a mera alegação de "ironia" para todas as passagens do texto que apontam para a realidade dessa incapacidade: 435d4-9, 505a5-6; 506c2-3; 506d6-507a6; 509c3-10; 533a4-5; etc. Exceção feita apenas a *República* VII 533a1-4, talvez o único momento dessa conversa em que Sócrates de fato diga que a causa da limitação de seu discurso é a incapacidade de Glauco, e não a sua própria: "Não serás capaz de continuar a acompanhar-me, caro Glauco [...]". Todavia, neste ponto da discussão o objeto do discurso *não é a Forma de Bem e as virtudes, que foram os dois objetos mais importantes de todo o analógico "caminho mais curto" percorrido na obra*[30], mas sim a pormenorização do modo pelo qual se dá o "poder" da dialética, e a descrição de quantos "tipos" ela possui e de seus "métodos" (*ho trópos tḗs toû dialégesthai dynámeos, kaì katà poîa dḕ eídē diésteken kaì tínes aû hodoí*, 532d8-e1)[31]. Sobre aquelas matérias que deram ensejo aos caminhos analógicos, sobretudo o próprio Bem, esta é a minha posição: o caminho "mais curto" não é apenas o único que os personagens irmãos de Platão poderiam percorrer; ele é ***também*** o único que ***o próprio Sócrates*** pode[32]. Senão, de que outro modo deveríamos interpretar suas próprias palavras que introduzem a exposição da analogia do Sol?:

> ἀλλ᾽, ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ᾽ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι—πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν […]
>
> Contudo, pessoas bem-aventuradas […], o que é o Bem em si, por agora, deixemos estar – pois ele me parece [ser] bem mais do que, ao

[30] Para Demos (1937, p. 247), "isso" de que Glauco veria não mais a "imagem", mas sim a verdade, seria a Ideia de Bem. Com isso Adam (2009, vol. II, p. 138-139) e Dixsaut (2000, p. 128) concordam, afirmando que a pergunta de Glauco foi sobre o "método" do estudo (a dialética), e a resposta de Sócrates foi sobre o objeto de estudo (o Bem) – e, para eles, essa "torção" dialógica seria natural, tendo em vista inseparabilidade entre as duas coisas.

[31] Se a mim fosse concedido o direito de um gratuito sobrevoo interdialógico, eu poderia dizer que quem parece responder, com incrível completude, aos três aspectos dessa pergunta de Glauco, é o Estrangeiro de Eleia (*Sofista* 253b-e).

[32] Faço minha a ousadia de Rowett (2016): "[...] nem Sócrates, nem seus interlocutores, nem seus ouvintes quando ele reporta a conversa, nem os leitores de Platão, nem Platão ele mesmo, até onde nós podemos ver: na verdade, nenhum destes algum dia toma o longo caminho que os governantes têm que tomar, para alcançar o conhecimento do Bem." Ou eu deveria dizer, por justiça exegética, em vez de "ousadia" de Rowett, "ousadia" (honestidade) do próprio personagem Sócrates? – para quem os prisioneiros da caverna, em toda a sua *apaideusía*, são "semelhantes" a ele, Glauco, Adimanto, etc. (cf. *homoíous hemîn*, 515a5).

> menos, aquilo que seria alcançado segundo o presente impulso: a minha opinião no momento [sobre ele] […].
> (PLATÃO, *República* VI 506d8-e3)

6.1.3.2. Um caminho "necessário": convencendo do que é "difícil de mostrar"

Uma primeira razão bastante factível para o uso do caminho mais curto, imagético, portanto, é o fato de os personagens do nosso drama não terem sido submetidos ao longo caminho educacional prescrito na obra. Além disso, é-nos possível investigar a indicação de mais razões no texto do diálogo, as quais, não se contrapondo a esta primeira razão, podem complementar-lhe. E de fato há uma célebre passagem do Livro VI em que o próprio Sócrates como que justifica um uso seu de imagem e analogia. Vejamos tal trecho, e, omitindo-se apenas sua parte intermédia, observemos que informações dele poderiam ser extraídas sobre a escolha de "caminhos mais curtos":

> πῶς οὖν […] εὖ ἔχει λέγειν ὅτι οὐ πρότερον κακῶν παύσονται αἱ πόλεις, πρὶν ἂν ἐν αὐταῖς οἱ φιλόσοφοι ἄρξωσιν, οὓς ἀχρήστους ὁμολογοῦμεν αὐταῖς εἶναι;
> ἐρωτᾷς […] ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεως δι᾽ εἰκόνος λεγομένης.
> σὺ δέ γε […] οἶμαι οὐκ εἴωθας δι᾽ εἰκόνων λέγειν.
> εἶεν […]: σκώπτεις ἐμβεβληκώς με εἰς λόγον οὕτω δυσαπόδεικτον; ἄκουε δ᾽ οὖν τῆς εἰκόνος, ἵν᾽ ἔτι μᾶλλον ἴδῃς ὡς γλίσχρως εἰκάζω. […] δεῖ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συναγαγεῖν εἰκάζοντα […], οἷον οἱ γραφῆς τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα μειγνύντες γράφουσιν […]
>
> [ADIM.] Então, como é certo […] falar que as cidades não cessarão de sofrer males até que nelas os filósofos governem, estes que concordamos serem inúteis para elas?
> [SOC.] A pergunta […] que fizeste necessita de uma resposta falada através de imagem.
> [ADIM.] Bom, eu penso que ao menos tu não tens o hábito de falar através de imagens.
> [SOC.] Pois é; […] Mas, arremessando-me assim num argumento tão difícil de demonstrar, deves estar a brincar! Pois então escute esta imagem, e verás muito bem como eu faço imagens cuidadosamente. […] é preciso [para responder tua pergunta] reunir imaginando uma coisa mesma a partir de coisas múltiplas […], assim como os pintores que pintam os bodes-cervos, misturando também coisas assim [múltiplas e diferentes] […].

[E, após Sócrates narrar a imagem que utiliza nessa sua explicação (a analogia da nau-estado, cujo foco é político, e sobre a qual não discorrerei para não desviar o percurso da minha análise), Adimanto aquiesce na exposição imagética:]

> καὶ μάλα […].
> οὐ δή […] οἶμαι δεῖσθαί σε ἐξεταζομένην τὴν εἰκόνα ἰδεῖν, ὅτι ταῖς πόλεσι πρὸς τοὺς ἀληθινοὺς φιλοσόφους τὴν διάθεσιν ἔοικεν, ἀλλὰ μανθάνειν ὃ λέγω.
> καὶ μάλα […].
> πρῶτον μὲν τοίνυν ἐκεῖνον τὸν θαυμάζοντα ὅτι οἱ φιλόσοφοι οὐ τιμῶνται ἐν ταῖς πόλεσι δίδασκέ τε τὴν εἰκόνα καὶ πειρῶ πείθειν ὅτι πολὺ ἂν θαυμαστότερον ἦν εἰ ἐτιμῶντο.
> ἀλλὰ διδάξω […].
>
> [ADIM.] É assim mesmo […].
> [SOC.] Não penso […] ser necessário a imagem ser examinada a fundo por ti para compreenderes que seu arranjo se parece com as cidades em relação aos verdadeiros filósofos, mas [penso ser necessário] sim entenderes o que eu digo.
> [ADIM.] Claro […].
> [SOC.] E antes de tudo ensina esta imagem àquele que se surpreendia que os filósofos não são honrados nas cidades e tenta convencê-lo de que muito mais surpreendente seria se elas [o] honrassem.
> [ADIM.] Pois ensinarei.
> (PLATÃO, *República* VI 487e1-489b2)

Creio que seja possível valorizar várias informações contidas nesse trecho. Embora elas tenham sido apresentadas no momento em que o personagem Sócrates lidava com um argumento e uma analogia bem específicos, o texto não dá nenhum sinal de que estas informações não poderiam ser aplicadas a outros usos de imagens nas explicações desse personagem. O primeiro dado que o trecho fornece é a justificativa inicial do uso de imagens: a necessidade (cf. v. *déo*, 487e4) de explicar um argumento muito difícil de demonstrar (*lógos* […] *dysapódeiktos*, 487e7-4881). No caso particular da passagem acima, o argumento a ser explicado era a relação das cidades históricas com os filósofos, e a imagem empregada foi a analogia recorrente na literatura grega entre uma nau e um estado[33]. Criar uma analogia deste tipo, Sócrates acrescenta, é trabalho parecido com o dos pintores que geram imagens estranhas e fantásticas (como

[33] Segundo Gastaldi (2003, p. 193 *et seq.*), Platão, quanto ao uso desta analogia (que também se encontra em *Político* 296e *et seq.*), foi precedido no mínimo por Alceu de Mitilene (Fr. 208a V.), Teógnis de Mégara (vv. 667-682), Ésquilo (*Os sete contra Tebas*, vv. 1-3) e Sófocles (*Antígona*, vv. 162 *et seq.*).

as pinturas de “bodes-cervos”), reunindo elementos de contextos diferentes ao reivindicar e explorar similitudes e correspondências entre eles: o piloto e o governante, os remadores e marinheiros e os governados, etc (488a-e). Uma outra informação no trecho citado é de que para entender estas similitudes, não é preciso um exame depurado da analogia. As palavras soam estranhas na boca desse incansável questionador, o Sócrates platônico, mas são ditas: não é tão importante “examinar a fundo” (v. *exetázo*) a imagem em todos os seus detalhes, mas sim “compreender” (*ideîn*) e “entender” (*mantaneîn*) as relações analógicas nela exprimidas. Um exame depurado provavelmente seria aquele que analisaria a correspondência da imagem com o seu original, verificando a similitude de cada ponto da imagem com cada aspecto do original. Conforme mostrei anteriormente, um tal exame foi dramaticamente encarado como tendo sido realizado no caso do caminho da analogia alma-cidade, mas não no caso da analogia Bem-Sol. Presumivelmente, um tal exame pormenorizado seria capaz de tornar evidente os limites da analogia, i.e., os pontos em que aspectos do símbolo não se adequam a aspectos do simbolizado. E, por último, também informou Sócrates na passagem citada, essa abstenção do exame rigoroso, essa complacência com a perda da precisão – perda inerente ao uso de imagem e analogia –, pode atender a um fim maior e aparentemente mais importante do que qualquer rigor: o ensinar e o convencer (cf. v. *didásko* e v. *peítho*, 489a9-b2). Uma explicação por imagem pode até não resistir a um exame mais atento e completo; mas, o personagem do filósofo aponta, ela pode ensinar o que é difícil de demonstrar; ela pode... convencer as pessoas disso pelo que é difícil argumentar. Sempre atreladas aos encantos das coisas sensíveis, as imagens podem exercer um fascínio sobre o debatedor, dando ocasião a um convencimento mais potente do que o alcançado pela simples argumentação. A explicação por imagem pode “tocar” alguém num grau inegavelmente maior do que a crueza da explicação argumentativa e direta, ainda que porventura a imagem muitas vezes não deixe o argumento plenamente “claro”. De fato, conforme vimos desde o começo deste capítulo, na *República* Sócrates não fornece uma explicação argumentativa e direta sobre vários assuntos; ele os explica por analogia, e conta com a força das elaboradas imagens utilizadas para alcançar convencimento. Assim o fez em relação às virtudes, com o caminho da analogia alma-cidade, assim também em relação à Ideia de Bem, com o símile do Sol, e o mesmo para vários outros tópicos no diálogo.

Além destas justificativas para o uso de imagens, o trecho citado também dá alguma informação sobre o talento pessoal do personagem Sócrates no uso de imagens. Por um lado, é afirmado – e Sócrates concorda – que ele não tem o hábito de falar através de imagens. Adam entende[34], no que é seguido por Gastaldi[35] e Vegetti[36], que Adimanto estaria sendo irônico neste momento; nesta discussão em particular não entrarei, porque este ponto não me é tão importante. Por outro lado, e isso realmente me importa, o personagem do filósofo ateniense diz que, qual hábil pintor, ele é capaz de "imaginar" ou "fazer imagens" (v. *eikázo*) *glíschros* (488a1-2). O léxico grego Lindell-Scott (1996, p. 351) registra para o adjetivo *glíschros* vários sentidos, como "grudado", "próximo", "pegajoso", "aderente", "mesquinho", etc. No que tange à formação adverbial *glíschros*, é assinalado que se trata de uma qualificação do pintar ou fazer imagens como sendo "de um modo cuidadoso", "com detalhes elaborados". Por fim, registra duas ocorrências do termo na obra *Imagens* (2.12 e 2.28), onde Filostratos O Velho comenta pinturas. Vejamos a primeira ocorrência, que está no tópico chamado "Píndaro":

> ΠΙΝΔΑΡΟΣ
> οἶμαι θαῦμά σοι εἶναι τὰς μελίττας οὕτω **γλίσχρως** γεγραμμένας, ὧν γε καὶ προνομαία δήλη καὶ πόδες καὶ πτερὰ καὶ τὸ χρῶμα τῆς στολῆς οὐκ ἀτακτοῦσιν ἴσα τῇ φύσει διαποικιλλούσης αὐτὰ τῆς γραφῆς.
> PÍNDARO
>
> Penso serem para ti admiráveis as abelhas pintadas deste modo tão **cuidadoso**, ao menos aquelas cuja(s) tromba(s) [seja(m)] visível(s), e as patas, asas e cor da casca não deixem de ser como devem ser, estas coisas multiadornadas pela pintura igualmente [como o são] na natureza.
> (FILOSTRATOS, O VELHO. *Imagens*. 2.12 – grifos nossos)

Esta passagem inteira corrobora portanto alguns dos sentidos mencionados para o termo: a imagem é "muito próxima", i.e., "fiel", ao seu original, tendo sido

[34] Cf. ADAM, 2009, vol. II, p. 8. Entendendo o termo "*skópteis*" ("tu brincas", 487e7) como um argumento insuficiente para estabelecer que o dito de Adimanto seja irônico, eu não considero como necessária a interpretação de Adam do trecho – embora eu a considere plausível no contexto do diálogo inteiro.
[35] GASTALDI, 2003, p. 192.
[36] VEGETTI, 2003b, p. 265-266.

"cuidadosamente" elaborada praticamente em todos os seus detalhes[37]. Considerando este sentido, e voltando à cena da *República*, ao empregar o mesmo advérbio para o seu próprio fazer de imagens, Sócrates parece então ter a pretensão de dizer que realiza imagens com uma grande elaboração de seus detalhes, os quais possuiriam uma perfeita correspondência com os detalhes do original. Aos olhos desse personagem, os detalhes das imagens feitas por ele seriam *como devem ser*, i.e., seriam elaborados *ao modo dos* originais das imagens: *glíschros*. Portanto, apesar da sugestão de que um exame mais atento da explicação imagética (que presumivelmente evidenciaria os limites da analogia) não seria tão importante quanto o convencimento que a imagem pode impingir, Sócrates parece pretender que suas imagens seriam sim *capazes de resistir a um tal exame*, mostrando-se "fiéis" aos seus originais. Ao dizer que é "cuidadoso" no fabrico de suas imagens, o personagem parece querer dizer: mesmo numa eventual investigação mais profunda de suas analogias, a correspondência dos elementos dos símbolos com os dos simbolizados não seria perdida – tal qual a "fidelidade" que a pequenina pata da abelha pintada teria em relação à pata da abelha na natureza.

6.1.3.3 Resumo sobre o "explicar por imagens", e a aplicação ao símile do Sol

Como vimos, este trecho do Livro VI fornece importantes dados sobre o uso do personagem Sócrates de uma explicação por comparação imagética ("analogia"), que assim podem ser resumidos:

a) primeiramente, é informada a justificativa desse uso: diante de um argumento muito difícil de demonstrar, "é preciso" falar através de imagens (cf. *deómenon*, 487e4), e "é preciso" valer-se de imagens pluricompostas, ao modo da pintura fantástica (cf. *deî*, 488a4);

b) em segundo lugar, Sócrates diz que, ao fazer uso da explicação imagética, ele cria cuidadosamente suas analogias, fazendo-as fiéis, mesmo nos detalhes, aos originais (cf. *ídeis hos glíschros eikázo*, 488a2);

[37] Entendendo assim que o exemplo de Filostratos aponta para que "*glíschros eikázein*" tem prioritariamente o sentido de um fazer imagens de modo "próximo" (fiel) aos originais, discordo de Gastaldi, que interpreta essa expressão na *República* como significando uma "propensão de Sócrates em construir imagens" (GASTALDI, 2003, p. 192-193, n. 13).

c) em terceiro lugar, há a sugestão de um limite para a explicação por imagem: em que pese qualquer pretendida "fidelidade", a similitude entre a imagem e o que ela representa possui seus horizontes de aplicabilidade, os quais seriam possivelmente identificáveis por um "exame profundo" da correspondência entre imagem e original (e por isso para "ver" as semelhanças analógicas Sócrates supõe "*ou* […] *deîsthai* […] *exetazoménen tèn eikóna*", 489a4-5); e

d) em quarto lugar, há a sugestão de uma utilidade maior para a explicação imagética, a despeito de seus limites: o poder dela de ensino e de convencimento em relação ao argumento de difícil demonstração que lhe deu origem (cf. *didáské*, *peíthein* e *didáxo*, 489a9-b2).

Averiguemos agora se estas informações sobre aquele uso de imagem numa explicação por Sócrates poderiam ser aplicadas ao caso do símile do Sol. A primeira justificativa desse uso foi: a necessidade de explicar um argumento muito difícil de demonstrar. Ora, há algum argumento a ser demonstrado no texto da *República*, em relação ao aparecimento do símile do Sol? A resposta é: sim, há, e não apenas um, mas vários argumentos, vários objetivos, vinculados numa sequência em que cada um é encarado como condição do alcance do outro. Embora inegavelmente exista um conteúdo "interno" que o símile apresenta – as explicações sobre os poderes causais da Ideia de Bem –, podemos dizer que estas explicações na verdade fazem parte, no texto do diálogo, de um longo percurso argumentativo dos Livros V a VII, o qual de longe lhes ultrapassa. Inserindo-se no contexto da legitimação do governo da filosofia (ou seja, da superação da terceira "onda de paradoxo" do Livro V), este percurso expressamente pretende comprovar a *distinção*, *superioridade* e *possibilidade de existência* de um tipo específico de homem (o dialético, único a conhecer esta Ideia); o qual por seu turno tornaria possível a efetivação da *kallípolis* delineada na obra; o que por sua vez tornaria possível o entendimento do que é a Justiça e do que é a vida justa, (o "objetivo secundário"); o que por fim possibilitaria o convencimento de que o homem justo é mais feliz do que o injusto (o "objetivo primordial").

Que estes argumentos, ou este "macro argumento", seja de difícil "comprovação", é algo reiteradamente afirmado no diálogo, seja pelas queixas de dificuldades nas explicações, seja pela qualificação de suas condições como "ondas de paradoxo", seja pela sempre presente tensão cômica na discussão (sobretudo no Livro

V). De fato, se é para se levar a sério a extensão deste percurso argumentativo, bem como todas as queixas e alegações de falta de conhecimento que lhe colorem, podemos dizer que o personagem Sócrates está mesmo diante do argumento mais difícil de se demonstrar com que já se deparou em toda a sua vida dramática no *corpus platonicum*. Em suma: conforme expresso na passagem do Livro VII para o VIII (541a-543b), a possibilidade de existência desse tipo de homem e desse tipo de cidade é declaradamente o argumento que precisava ser "demonstrado", e é no contexto deste percurso "demonstrativo" que está inserido o símile do Sol.

E à outra informação obtida, o símile do Sol também atende?: trata-se de uma imagem composta, que reúne elementos de proveniências diferentes? Antes de responder, é útil mostrar como isso ocorre no caso da analogia da nau (488a7 *et seq*.). Podemos dizer que, na "imagem" da nau propriamente dita, não havia elementos de proveniências diferentes: comandantes, marinheiros, remadores, etc, são todos elementos do "nicho" náutico. A diferença de proveniência de elementos diz respeito portanto aos dois termos da analogia: a nau e o estado. Isto é, os elementos da nau e os elementos do estado é que são "de proveniências diferentes". A reunião, promovida pela analogia, dessa multiplicidade num mesmo, não está "na" imagem da nau ("na" qual apenas estão elementos da nau): esta reunião é antes uma *operação de pensamento*, uma *operação de correspondência* – inerente a todo procedimento analógico. Se estas coisas puderem ser aceitas nesses termos, então podemos dizer que esta "reunião" também ocorre no símile do Sol: imediatamente antes da descrição do símile, Sócrates deixa claro que os dois "termos" da analogia solar, a "região visível" (*tò* […] *tópos* […] *horatón*, 508c1-2), da qual faz parte o Sol, e a "região inteligível" (*tò noetós tópos*, 508c1), da qual faz parte o Bem, correspondem a dois modos de ser diferentes[38] (507a7-b11; 508b12-c2). Assim, tomando o mesmo sentido em que a analogia da nau o era, o símile do Sol também é uma pluricomposição, enquanto reunião de elementos de "proveniências" diferentes.

Passemos agora ao próximo dado: teria Sócrates a pretensão de que o símile do Sol também fosse uma imagem "cuidadosamente" elaborada, plena de proximidade com o original (*glíschros*, 488a2)? Embora ele não o admita de maneira expressa, se observarmos as explicações do filósofo dos detalhes do símile, não podemos deixar de

[38] Conforme minhas conclusões no Capítulo 4 após a discussão da posição de Ferguson (1921), e à luz do estabelecido, também nesse capítulo, sobre estes dois modos de ser a partir da interpretação da passagem do Livro V para o Livro VI (476a-485b).

ter a impressão de que ele de fato tem essa pretensão. Logo após a enunciação inicial do símile (508b12-c2), Glauco pede a Sócrates mais explicações da analogia (508c3); este então se lança a esmiuçar sua imagem, procurando apontar uma perfeita correspondência dos detalhes dela com os detalhes do original: cada relação causal na qual o Sol está inserido na imagem (causalidade da visão, 508c4-d2, e causalidade do crescimento, nutrição e geração dos seres visíveis, 509b2-4) corresponderia diretamente a uma relação causal na qual o Bem estaria inserido no inteligível (causalidade do conhecimento, 508e1-509a5, e causalidade do ser e da essência dos objetos de conhecimento, 509b6-8). A partir dessa explanação dos detalhes, podemos supor que Sócrates, também quanto a essa analogia, apresenta uma pretensão de perfeito "encaixe" entre símbolo e simbolizado.

A quarta caracterização daquele uso da imagem, como vimos, foi a sugestão de que haveria limites para aquela explicação imagética, quando Sócrates disse que seria dispensável um exame mais completo da analogia da nau (489a4-6). Ora, conforme eu já apontei várias vezes neste estudo, no caso do símile do Sol essa questão do limite na correspondência, ou "funcionalidade", da analogia, está num patamar inegavelmente bem mais grave do que as outras analogias dos Livros II ao IX. Embora Sócrates já tivesse manifestado uma nítida insegurança previamente à narrativa da imagem solar (506a-507a), será Glauco quem, após o traçado da analogia do Sol, abertamente criticará a imagem, gargalhando e chamando-a de um "exagero extraordinário" (509c1-2). Parece-me que uma maneira possível de se entender essa acusação do personagem irmão de Platão é de que o "excesso" ou "exagero" de Sócrates foi justamente "forçar" a analogia, i.e., foi tentar fazer com que a imagem desse conta de aspectos do original que não encontravam similitude com os aspectos dela. Glauco pode considerar que, como não é possível à Ideia de Bem causar a existência das outras Ideias, não era conveniente a Sócrates ter utilizado o Sol e seu poder gerador sobre os sensíveis como imagem. E a reação de Sócrates a esse dito de Glauco, na sequência, não pode deixar de parecer uma irritada aceitação da acusação. Portanto, a sugestão de limite ou falta de correspondência na analogia também está presente no texto do símile do Sol, porém não à maneira de uma tênue sugestão, como na analogia da nau; no símile solar, esta "falta" é denunciada de maneira cômica, e em

certo sentido até violenta, pelo personagem cujo principal papel na trama é justamente apontar as fraquezas argumentativas nas explicações do amigo[39].

Por fim, chegamos à última informação apresentada acerca do uso de Sócrates de imagens e analogias: apesar dos possíveis limites na correspondência entre imagem e original, vimos que havia para aquela explicação imagética da nau a sugestão de um maior poder educativo de convencimento, que possivelmente superaria o poder da demonstração argumentativa direta (489a8-b2). Averiguando a aplicabilidade disso para o caso do símile do Sol, podemos ver realmente que, apesar de Glauco criticar ao modo bufão a analogia solar após a sua descrição pormenorizada (509c1-2), na sequência imediata ele pedirá ao filósofo para não interromper a exposição, mas, examinando-a melhor, averiguar se algum problema não passou desapercebido:

> καὶ μηδαμῶς γε […] παύσῃ, εἰ μή τι, ἀλλὰ τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα αὖ διεξιών, εἴ πῃ ἀπολείπεις.
>
> [GLA.] Mas não te interrompas […], de modo algum! Se mais não [pretendes fazer][40], ao menos volta e examina com cuidado a semelhança relacionada ao sol, acaso não estejas, de algum jeito, a deixar escapar [alguma coisa].
> (PLATÃO, *República* VI 509c5-6)

A imagem do sol é uma imagem forte, esteticamente marcante, e, como vimos no Capítulo 3, com forte apelo religioso a um grego da época[41]. É como se Glauco, ainda que crítico do conteúdo veiculado pela analogia na Consequência B, sentisse-se seduzido pela beleza dessa "pintura", e convidasse Sócrates a não abandoná-la – quiçá, convidasse-o a corrigi-la! (cf. *aû diexión*, 509c6). O irmão de Platão está disposto a ouvir mais sobre a imagem, ele como que deseja que ela não acabe (cf. *medamôs paúsei*, 509c5). E, de fato, ao cabo do grande percurso argumentativo no qual esta imagem está inserida, este personagem se mostrará convencido do "macroargumento" difícil de demonstrar que deu ensejo a todo este trajeto (541a-b). Este argumento, conforme já expus, é declarado tanto durante este percurso (466d; 471c-472b) quanto ao fim dele (541a-544b), como sendo a possibilidade de existência da "cidade boa" e do

---

[39] Cf. VEGETTI, 1998b, p. 153.
[40] Para esta estrutura, cf. ADAM, 2009, vol. II, p. 62, que indica a ocorrência dela também em *Mênon*, 86e.
[41] Cf. NOTOPOULOS, 1944a e 1944b.

homem que a tornaria possível. Isto é, Glauco critica e discorda de parte do "conteúdo" do símile do Sol, que seriam aquelas já vistas e esmiuçadas explicações sobre a causalidade existencial do Bem, mas aceita o percurso inteiro em que o símile se insere. Ainda que pareça estranha, esta postura do irmão precisa ser interpretada à luz do *verdadeiro fim da discussão*, que de modo algum eram estas explicações causais, mas sim aquilo a que elas estavam a serviço, e sobre o que falei no início deste capítulo: *os objetivos secundário e primordial* da pesquisa. Um esmiuçamento maior desse ponto será realizado na sessão de conclusão desse estudo.

6.2. A relação do "procedimento" de Sócrates no símile do Sol com os procedimentos "dianoéticos" do terceiro segmento da Linha Dividida

"Ἀγεωμέτρητος μὴ εισίτω"
(suposta inscrição no pórtico da Academia[42])

Se, por um lado, o procedimento de Sócrates no símile do Sol pode ser relacionado com os objetivos e métodos empregados na *República* nos livros antecedentes, por outro ele também pode ser relacionado aos métodos comentados pelo próprio Sócrates em momentos do diálogo posteriores ao símile. Vimos nas sessões acima que Sócrates sabia que o único caminho para atingir o conhecimento da Ideia de Bem era um "outro", "mais longo", um o qual tanto ele quanto seus interlocutores encontravam-se impossibilitados de tomar. Mesmo assim, como bem sabemos, "silêncio" não é a atitude de nosso filósofo diante das demandas de explicações sobre esta entidade. Ele assume uma carência de conhecimento sobre a matéria (505a5-6; 506c1-2; 506d8-e3), mas aparentemente vê uma possibilidade de sobre ela discorrer. Relembrando rapidamente o já visto no Capítulo 4, Sócrates inicia por retomar (507b2-11) aquilo que já havia sido assumido sem "prova" desde o Livro V: i) a existência das Formas e dos entes múltiplos; e ii) a diferença de modo de ser entre os dois. De fato, estes são dois postulados ou hipóteses que, dentro da divisão do texto que eu propus no Capítulo 4 (sessão 4.3.2.2.), Glauco ele mesmo aceita sem questionar[43] (476a-c; 479a;

---

[42] Cf. PHILOPONUS, J. In Aristotelis De anima libros comentaria. In: _____. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XV.

[43] Por outro lado, Glauco-A.V. (Glauco falando em nome do "amante de visões") não reconhece a existência das Ideias, ao menos não de uma maneira expressa, i.e., com as típicas "etiquetas" ou "selos" destas entidades no *corpus platonicum*: "*eíde*", "*idéa*", 476a5; 479a1; "*autò tò*" [...], 476b6-c9; 479a1;

479e-480a; 507a-b). Nenhuma explicação ou fundamentação é fornecida para essas duas hipóteses, elas são simplesmente aceitas no âmbito da discussão; e são a base ou ponto de partida para as reflexões do símile do Sol. Como também foi visto no Capítulo 4, a outra base do símile é a assunção do Arranjo Visível. Este vem desdobrado em três conjuntos de afirmativas, as quais não são "postulados", posto que foram obtidas por perguntas e respostas de Glauco. O Arranjo Visível é portanto encarado como um dado não problemático sobre os entes sensíveis: uma opinião corrente, sedimentada em teorias "físicas" estabelecidas à época (cf. NOTOPOULOS, 1944a e 1944b; CALABI, 2003). Após a dupla de inquisidores mapear o principal do quadro desse arranjo de entes sensíveis (507d8-508b11), Sócrates utilizará o que foi mapeado como símbolo ou imagem para representar o 'arranjo' inteligível (508b12-c2). Nessa analogia, para cada relação entre os elementos no "inteiro" sensível é apontada uma correspondente relação entre os elementos no "inteiro" inteligível (basicamente, as Consequências A e B: 508c3-509b10). Sócrates evidencia as relações no âmbito dos entes visíveis utilizando-as para pensar as relações no âmbito das Ideias. O que eu queria investigar agora é se é possível aproximar esse procedimento de Sócrates no símile do Sol na *República* de algum dos "procedimentos" ou "modos de agir" descritos por ele próprio no símile da Linha. Não sendo este outro símile meu objeto principal de estudo, não irei realizar uma análise dele por inteiro; na Linha, apenas me interessa sua "parte" que pode contribuir para compreensão do tipo de "método" que Sócrates emprega no símile do Sol.

Após estabelecer (509d6-510a7) que o primeiro segmento representa as coisas "assemelhadas" ou "imitações" (como reflexos, imagens, sombras), e que o segundo segmento representa os "originais" (como os seres humanos, os animais, as plantas, os objetos), i.e., aquilo de que os "integrantes" do primeiro segmento eram imitações, nosso personagem Sócrates afirmará o seguinte sobre o terceiro e quarto segmentos, que dizem respeito à seção "inteligível" da Linha:

> [...] ἧι [...] μὲν [...] τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ᾽ ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ᾽ ἐπὶ

479e1-5; 480a3-4; "*aeì katà tautà hosaútos*", 479a2; 479e7-8. Com este interlocutor, Sócrates fala com denominações gerais e sem apontar entidades de um tipo específico, como "quem conhece conhece alguma coisa […], *o que é de um modo perfeito* é perfeitamente cognoscível" (476e7-477a3). É de se notar que toda vez que Sócrates utilizar uma das "etiquetas" das Formas (nas passagens aludidas acima), dentro da divisão do argumento proposta por mim na sessão 4.3.2.2., ele estará falando com *Glauco ele mesmo*.

> τελευτήν, τὸ δ᾽ αὖ ἕτερον—τὸ ἐπ᾽ ἀρχὴν ἀνυπόθετον—ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι᾽ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.
>
> [SOC.] [...] numa parte [...], utilizando como imagens as coisas que haviam sido imitadas, a alma é forçada a investigar a partir de hipóteses, caminhando não para o princípio mas para a conclusão; na outra parte, a partir de hipóteses e sem as imagens daquela [parte], ela se dirige para um princípio sem-hipóteses, fazendo seu caminho com Ideias mesmas e através delas.
> (PLATÃO. *República* VI 510b4-9)

Na sequência desta sintética descrição, Glauco diz que não entendeu perfeitamente o que seu amigo quis dizer (510b10), o que levará Sócrates a dar uma explicação mais demorada, e com exemplos. Antes de ver essa explicação e exemplificação, é curioso repararmos no que foi dito até então. Sócrates fala em dois tipos de agir: um que investiga o inteligível obrigatoriamente a partir de hipóteses, e, usando os entes visíveis como imagens para auxiliar a investigação, alcança não o princípio mas a conclusão; e um outro modo de agir, que não se vale dessas imagens, e parte das hipóteses para alcançar um princípio sem hipóteses, fazendo caminho apenas com Ideias, sem 'uso' de entes visíveis. Nessa explicação inicial, o primeiro tipo de procedimento descrito parece encaixar-se perfeitamente com o próprio procedimento de Sócrates em fazer a analogia do sol. Vejamos.

O sol é certamente um ente visível (508b9-10; c1-2), e, ainda que em sua condição de “realeza”, faz parte do gênero do visível (509d1-4), junto com todo o Arranjo Visível. No símile da Linha, portanto, o Sol e todo este Arranjo estariam “no” segundo segmento, o dos entes originais das imagens sensíveis. Como vimos no Capítulo 4, *no* ***símile do Sol****, Sócrates toma do Arranjo Visível para, após explicar em detalhes o seu funcionamento (507d8-508b11), usá-lo como imagem (508b12-c2) para pensar o Bem e o 'arranjo' inteligível*. Outra informação do procedimento atribuído ao terceiro segmento da Linha é a obrigatoriedade do uso de hipóteses. A este requisito a confecção do símile do Sol também atende, já que, como já exposto, no mínimo duas hipóteses são textualmente encaradas como necessárias à exposição do símile do Sol:

a) afirmativa "i": a existência dos entes sensíveis e das Formas (507b2-7);
b) afirmativa "ii": a diferença no modo de ser entre Formas e entes sensíveis (507b9-10).

Ainda quanto ao terceiro segmento, é dito que ele não consegue alcançar o princípio sem-hipóteses, mas apenas conclusão(ões). Embora haja uma discussão milenar e interminável na literatura secundária sobre o que poderia ser um "princípio sem-hipóteses" [44], não haverá oportunidade neste estudo para adentrar esta vereda de investigação. Mantendo-nos restritos às reflexões do próprio símile do Sol, parece haver alguma segurança de que, ao menos no que tange às relações eidéticas descritas nessa analogia, Sócrates encara o próprio Bem como "princípio anipotético". E, foi visto nas últimas sessões, o símile também não é encarado por Sócrates como um recurso efetivo para 'alcançar' satisfatoriamente essa Ideia, como foi anunciado que o "caminho mais longo" permitiria (cf. também COOPER, 1966, p. 66). O símile possibilita a Sócrates apenas "concluir", diante dos olhos dos irmãos Glauco e Adimanto, sobre um papel causal do Bem no inteligível – papel esse o qual certamente Sócrates já tinha como suposto antes da narrativa do símile. Em relação ao tipo de agir atribuído ao quarto segmento, a pouca informação fornecida até então (isto é, ausência de imagens, alcance do princípio, percurso feito apenas com Ideias) parece mais que suficiente para não permitir a identificação deste procedimento com o do nosso personagem ao "traçar" o símile do Sol. Contudo, essa foi apenas a exposição curta e inicial de Sócrates desses modos de agir da alma em relação ao inteligível. Assenhorar-nos da certeza de uma identificação do modo de agir referente ao terceiro segmento da Linha com o procedimento do próprio Sócrates, sem averiguar a continuação do texto, seria prematuro. É preciso confrontar as explicações mais demoradas e os exemplos a serem apresentados, a ver se as congruências até então notadas se manterão. Glauco diz que não entende e Sócrates estende-se mais sobre o tema:

> ἀλλ᾽ αὖθις [...]: ῥᾷον γὰρ τούτων προειρημένων μαθήσῃ. οἶμαι γάρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἴδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ᾽ ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὑτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ᾽ ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσι. [...] τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ᾽ ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα

[44] Para um panorama histórico, cf. LAFRANCE, 1986; BALTZLY, 1996.

> ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ᾽ οὐ ταύτης ἣν γράφουσιν, καὶ τἆλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσίν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. [...] τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσεσι δ᾽ ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ᾽ ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν [...].
> μανθάνω [...] ὅτι τὸ ὑπὸ ταῖς γεωμετρίαις τε καὶ ταῖς ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις λέγεις.
>
> [SOC.] Então, mais uma vez […]; pois entenderás de um modo mais fácil estas coisas que acabei de falar. Afinal, penso que sabes que aqueles que se ocupam das geometrias, dos cálculos, e dessas coisas, eles hipotetizam, segundo cada método, o par, o ímpar, as figuras, os três tipos de ângulos, e outras coisas irmãs destas, e, como se conhecendo estas coisas, fazem-nas hipóteses, e não consideram que deveriam dar para si ou para outrem maior fundamentação sobre elas, como [se fossem] coisas evidentes para todas as pessoas. Partindo destas coisas e atravessando as demais, por fim, em comum acordo, chegam à conclusão daquilo na direção do que avançavam a pesquisa. […] Eles se utilizam de figuras visíveis e sobre elas fazem seus argumentos, não pensando a respeito delas, mas sim a respeito daquelas coisas com as quais elas se parecem. Fazem os argumentos com vistas ao quadrado ele mesmo e à diagonal ela mesma, não aquela que eles desenham, e do mesmo jeito para todas outras coisas. Aquelas próprias coisas que eles modelam e desenham, das quais há as sombras e imagens na água, eles se utilizam delas como imagens, buscando contemplar aquelas coisas mesmas, as quais não é possível alguém ver senão com o pensamento. […] Este é o tipo inteligível que eu disse: a alma é forçada, ao investigá-lo, a utilizar-se de hipóteses, não indo até o princípio, bem como não sendo capaz de elevar-se acima das hipóteses; ela se utiliza daquelas coisas como imagens, aquelas que abaixo haviam sido copiadas […].
> [GLA.] Entendo […] que falas daquilo que é subordinado às geometrias e às artes irmãs desta.
> (PLATÃO. *República* VI 510c1-511b2)

É interessante notar que, embora a geometria e matemáticas pareçam ser as atividades humanas nas quais por excelência esse tipo de procedimento é realizado, elas não são apresentadas como as exclusivas “donas” dele; Sócrates forneceu o exemplo para Glauco “entender mais facilmente” o que ele havia já falado (510c1-2). Talvez por isso Sócrates não dê o seu total assentimento (cf. 511b3 *et seq.*) à resposta imediata de Glauco (“Entendo […] que falas daquilo que é subordinado às geometrias e às artes irmãs desta”, 511b1-2); afinal, tal resposta poderia ser entendida no sentido de uma exclusividade no uso de tal procedimento pelas artes matemáticas. O total assentimento

de Sócrates virá mais adiante, e dirá respeito a uma outra resposta de Glauco, a qual, agora sim falando em "modo de agir" (*héxis*) típico dos geômetras e dos outros [matemáticos], coroa-os como usuários emblemáticos do procedimento, mas não como necessariamente os únicos (cf. também VEGETTI, 2003a; TRABATTONI, 2003):

> Μανθάνω [...] ἱκανῶς μὲν οὔ—δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν ἔργον λέγειν—ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοίᾳ μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ᾽ ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ᾽ ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ᾽ οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν.
>
> ἱκανώτατα [...] ἀπεδέξω. καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ᾽ οἷς ἐστιν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.
>
> [GLA.] Entendo, mas não suficientemente – pois me parece que tu falas de uma tarefa enorme –, que na realidade queres delimitar que o que é contemplado do ser e do inteligível pelo conhecimento do dialogar é mais claro[45] que do que o [que é contemplado] pelas chamadas artes. Delas [sc. estas artes], os princípios [são] hipóteses e os contempladores são forçados a contemplar estas coisas pelo pensamento e não pelas sensações; devido ao investigar [deles] a partir de hipóteses mas sem se elevarem até o princípio, eles parecem a ti não possuírem inteligência sobre estas coisas, ainda que [sc. estas coisas] sejam inteligíveis com princípio. Tu me pareces chamar "pensamento" mas não "inteligência" ao modo de agir dos geômetras e daqueles [artistas], como se "pensamento" fosse alguma coisa entre a inteligência e a opinião.
>
> [SOC.] Expuseste […] da maneira a mais satisfatória! Então tome comigo estas quatro afecções que surgem na alma para as quatro seções [da Linha]: intelecção para a mais alta, pensamento para a segunda, para a terceira assinale a crença, e para última a imaginação. E então as ordene segundo a proporção: o quanto participa na verdade aquilo em relação ao que elas [sc. as afecções] são [i.e., os objetos de cada uma delas], no mesmo tanto elas [sc. as afecções] serão consideradas participar na clareza.
> (PLATÃO. *República* VI 511c3-e4)

[45] Segundo Adam (2009, vol. II, *ad. loc.*), *saphés* costumeiramente significa "verdadeiro" em grego, e a comparação entre *luz* e *verdade* que fora realizada em 507c *et seq.* permite entender o termo nesse sentido aqui na Linha.

Alguns estudiosos posicionaram-se contra o entendimento de que os matemáticos são apenas um exemplo, posto que entendem que eles são os exclusivos "usuários" desse tipo de procedimento. Um comentador que interpreta o trecho neste sentido é Boyle (1973), justificando sua posição com a afirmação de que quatro pontos "colocam para além da dúvida que *diánoia* é pretendida denotar exclusivamente o estado cognitivo do matemático" (*sic*., BOYLE, 1973, p. 8, n. 5). Seus quatro "pontos" são: a) a linguagem não ambígua em 510c2-3, 511b1-2, 511d3-4 (cf. 533b7-8); b) a natureza exclusivamente matemática dos exemplos (510c *et seq.*); c) o papel único de ponte assinalado à matemática na teoria educacional de *República*; e d) a recapitulação do contraste matemática/dialética em 533b *et seq*. Entretanto, sou obrigado a discordar do estudioso: nenhuma das passagens aludidas por ele atribui de maneira inequívoca a exclusividade dos procedimentos dianoéticos aos matemáticos, como se eles não fossem mais do que o melhor exemplo das atividades humanas do uso desse tipo de procedimento. Dessas passagens, a única *possibilidade* de exceção é a passagem daquela resposta de Glauco (511b1-2), a qual, conforme eu já disse, *poderia* ser encarada como uma afirmativa da parte do irmão de Platão que atribuiria a exclusividade aos matemáticos. Conquanto, pela sua resposta (511b3 *et seq.*), Sócrates não dá sinais de endossar tal possível atribuição.

O ponto da congruência entre os procedimentos dianoéticos descritos e o do próprio Sócrates já foi levantado por muitos estudiosos. Gallop, por exemplo, afirma que, quanto a este "modo de agir" dos geômetras, "é instrutivo relacionar este procedimento ao do próprio Sócrates. […] Por usar tais imagens [sc. os símiles do Sol, Linha e Caverna], a *República* conscientemente macaqueia o procedimento matemático. Ela confina a si mesma ao nível da *diánoia*" (GALLOP, 1965, p. 117; 119). Cooper, na mesma direção, diz que os "Livros [sc. VI e VII da *República*] nos mostram um exemplo de *diánoia* em ação", com a produção do próprio Sócrates dos símiles (COOPER, 1966, p. 65). Embora isso inevitavelmente signifique que, assim como os procedimentos dos matemáticos, o procedimento de Sócrates seja não apenas "não identificável", mas também "inferior" aos procedimentos noéticos (relacionados ao quarto segmento da Linha e à dialética), creio poder ser afirmado que isso não significa que os procedimentos dianoéticos de Sócrates não possuam o seu valor. Gallop (1965) e Smith (1981) lembram com razão que as limitações do modo de agir dos geômetras,

denunciadas no Livro VI (os pontos citados anteriormente, entre 510b e 511e), não impedem que este mesmo modo de agir possua no Livro VII (518c; 519b; 521c-d; 523b-533d) um *status* propedêutico à dialética, "menos pelos […] usos práticos [sc. das disciplinas matemáticas] do que pela capacidade [delas] de voltar a alma do sensível na direção do […] inteligível" (GALLOP, 1965, p. 125; cf também SMITH, 1981, p. 132). Aos meus olhos, parece-me que exatamente um tal "*voltar do olhar" da alma* pode ser entendido como um efeito "primeiro" do traçado, na conversa com os irmãos de Platão, do símile do Sol (508b12-c2). Explicando melhor: 1) de Sócrates havia sido demandado que desse explicações sobre o Bem (504e4-6; 506b2-4); 2) após alegar incapacidade para tanto (505a5-506e3), ele parece vislumbrar uma possibilidade de desenvolver uma discurso sobre a matéria (506e3-5); 3) antes de começar, ele procura se assegurar de que duas hipóteses outrora aceitas na discussão "ainda" continuam aceitas pelos interlocutores (507a7-b11); 4) então ele se volta para entes sensíveis, descrevendo detalhadamente o funcionamento da visão no Arranjo Visível (507d8-508b11); 5) somente após tudo isso, o filósofo traça a analogia do sol (508b12-c2), "redirecionando" a atenção de seus interlocutores dos entes sensíveis (Sol, coisas vistas, olhos, etc) para o Bem e suas inter-relações com as outras Ideias. Ainda que, como já visto nas sessões acima, não seja possível afirmar que Glauco e Adimanto estejam sendo submetidos ao programa educativo dos dialéticos da *kallípolis* – programa parcialmente descrito no Livro VII –, podemos entender que eles estão recebendo alguma "educação" de Sócrates, na qual a imagem do sol desempenha um papel fundamental, análogo ao papel da geometria e matemáticas no "caminho mais longo" que já abordamos. Além disso, conforme vimos nas sessões acima (6.1.3.2. e 6.1.3.3.), o incremento da educação, do "convencimento educativo", não podemos perder de vista, é assumidamente uma utilidade do confeccionar das imagens argumentativas por parte de nosso filósofo condutor do debate (487e-489b). Outrossim, os diagramas e figuras desenhados pelo geômetras "são usados pelo geômetra como ajudas" para pensar as Formas às quais seu pensamento e argumentação se referem (COOPER, 1966, p. 65); similarmente, o símile do Sol é usado por Sócrates como auxílio para Glauco e Adimanto pensarem o Bem em sua relação com as demais Formas. E, sem dúvida alguma, este "auxílio" e este "voltar" da alma na direção do inteligível, não é um ganho ou utilidade pequeno do procedimento dianoético. A meu ver, este grande "valor" é denunciado no diálogo também pela própria exposição de Sócrates. É digno de nota que, na narrativa do símile

da Linha, Sócrates e Glauco se demorem muito mais na explicação do terceiro segmento (510c-511a; 511c-d) do que na do quarto (511b). E, mais à frente, na anunciação do percurso educativo dos futuros dialéticos, muito se fala sobre o papel das disciplinas dianoéticas nesse caminho, e pouco ou nada sobre a "disciplina" noética, a dialética (cf. 518c; 519b; 521c-d; 523b-533d). Embora este último aspecto seja dialogicamente justificado pela incapacidade de Glauco (533a), a extensão das explicações sobre os procedimentos dianoéticos, e o valor a eles aí consagrado, poderiam ser encarados como sinais textuais, tanto na narrativa da Linha quanto após a da Caverna, de uma certa "defesa" de Sócrates de seu próprio procedimento. Pois, conforme eu mostrei acima, o "modo de agir" dos geômetras descrito por Sócrates é bastante compatível com seu próprio "desenhar" ou "modelar" de símiles, senão todos os três símiles, no mínimo o do Sol[46]. Pois as características dos procedimentos do terceiro segmento da Linha são extremamente similares ao próprio procedimento de construção da analogia do Sol.

Segundo Fronterotta (2001, n. 29), outra evidência de que o procedimento dianoético nem é exclusivo dos geômetras e matemáticos, nem está adstrito às Ideias matemáticas, é o fato de o mesmo Sócrates expressamente utilizá-lo no *Mênon* e no *Fédon*, e para outros tipos de Ideias, como as ético-estéticas. Este direcionamento a este último diálogo, aos meus olhos, é extremamente interessante, haja vista que, nele, parece ser traçada uma relação mais visceral desse método com o próprio fazer filosófico, e com a maneira como nosso personagem Sócrates encarou o modo como sua vida deveria ser vivida. Portanto, creio que valha a pena, no final deste meu estudo, dar espaço a um excurso sobre o *Fédon*, e sobre suas passagens em que se fala sobre o "método de hipóteses" do nosso personagem Sócrates; não para defender uma completa identidade entre os "métodos" dos dois diálogos, mas para salientar e usufruir das semelhanças existentes.

6.3. Afirmações metodológicas no *Fédon*: hipoteticidade, fragilidade, e o apostar da filosofia

Creio que o ganho do recolhimento de algumas afirmações metodológicas do

[46] Algumas diferenças existem quanto ao modo como os três símiles são "elaborados" por Sócrates, e, embora não me seja possível aqui analisar estas diferenças, podemos ter certeza pelo já exposto de que no mínimo o símile do Sol "atende" às qualificações apresentadas para os procedimentos dianoéticos do terceiro segmento do símile da Linha.

pelo *Fédon* seja extremamente valioso para pensar a parte do texto da *República* que é o alvo de meu interesse[47]. Assumo o risco que uma tal investida representa, pois, obviamente, uma visita rápida a uma obra dessa magnitude não é condizente com a profundidade esperada de uma tese de doutorado. Contudo, tentando não descurar do cuidado com essa outra obra, por uma questão de foco avançarei no texto do *Fédon* apenas até onde me parecer importante ir. Meus objetivos no presente capítulo são:

i) identificar as características e condições que o texto do *Fédon* estabelece para o uso do dito "Método de Hipóteses", inclusive explicando a expressão usada para caracterizá-lo ("Segunda Navegação") – portanto, não me preocuparei com o 'conteúdo' propriamente dito no uso que do método é feito nesse diálogo, mas sim com o seu 'formato' delineado;

ii) averiguar se, na *República*, a partir de tudo o que foi exposto no presente estudo, a conversa do mesmo Sócrates com Glauco e Adimanto em torno ao Bem, no símile do Sol, atende a estas condições e apresenta em algum sentido estas mesmas características.

6.3.1 Condições para e características do "Método de Hipóteses" no *Fédon*

Féd. (1) [antes da exposição do método]:

> […] ἐμοὶ […] δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι, τὸ μέντοι αὖ τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν πανταχῇ σκοπῶν ἀπείπῃ τις, πάνυ μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός: δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἕν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὑρεῖν ἤ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μή τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι. […] ἐμοὶ γάρ, ὦ Σώκρατες, ἐπειδὴ καὶ πρὸς ἐμαυτὸν καὶ πρὸς τόνδε σκοπῶ τὰ εἰρημένα, οὐ πάνυ φαίνεται ἱκανῶς εἰρῆσθαι. […] ἴσως γάρ […] ὦ ἑταῖρε, ἀληθῆ σοι φαίνεται […] οὐχ ἱκανῶς.
>
> [SIM.] […] acerca destas coisas, a mim parece, e talvez também a ti,

[47] Sobre a proximidade entre as afirmações metodológicas do *Fédon* e o texto dos Livros VI e VII da *República*, além de Fronterotta (2001, n. 29), outros estudiosos apontaram: BURGER, 1984, p. 255, n. 32; SHIPTON, 1979, p. 44.

> Sócrates, que ***o conhecer seguro***[48] é, nesta vida, algo ou impossível ou completamente difícil; e que, sem o submeter ao exame de absolutamente todo modo as coisas ditas sobre estas coisas, e se desistir antes de investigá-las de todo jeito, quem [assim age] é um homem de ânimo mole. Pois é preciso sobre estas coisas realizar uma das seguintes [opções]: ou aprender de algum jeito, ou descobrir [por si mesmo], ou, se estas [forem] impossíveis, *tomando dos* lógoi *humanos aquele ao menos melhor e mais difícil de refutar, [é preciso] sobre ele deixar-se carregar, como se arriscando sobre uma jangada navegar realizando a travessia da vida*, se acaso a ninguém for possível o de tudo mais seguro e sem risco: ser carregado através [da vida] sobre a embarcação mais sólida: algum *lógos* divino. […] De fato, Sócrates, a mim as coisas ditas não pareceram completamente satisfatoriamente ditas.
> [SOC.] Talvez, amigo, [seja] verdadeiro [o modo como te] pareceram [...] não suficientes.
> (PLATÃO, *Fédon* 85b10-e2 - grifos nossos)

Féd. (2) [a exposição do método]:

> ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ᾽ ἂν γενοίμην: ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ᾽ αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ᾽ ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;
> ὑπερφυῶς μὲν οὖν […] ὡς βούλομαι.
> [...] ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν: οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις. ἀλλ᾽ οὖν δὴ ταύτῃ γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὄντων, ἃ δ᾽ ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ. βούλομαι δέ σοι σαφέστερον εἰπεῖν ἃ λέγω: οἶμαι γάρ σε νῦν οὐ μανθάνειν.
> οὐ μὰ τὸν Δία […] οὐ σφόδρα.
> ἀλλα […] ὧδε λέγω, οὐδὲν καινόν, ἀλλ᾽ ἅπερ ἀεί τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. ἔρχομαι γὰρ δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ᾽ ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ᾽ ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα: ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχή. [...]
>
> [SOC.] […] Eu ficaria satisfeito que algo houvesse para ser aprendido

[48]Cf. sentido de "*saphés*" num contexto mântico, contexto esse expressamente afirmado no *Fédon* pela referência à adivinhação e a Apolo, 4 linhas acima no texto. Cf. LIDDELL-SCOTT, 1996, p.1587; cf. também SÓFOCLES, *Edipo em Colono*, v.623.

de algum jeito desta causa; uma vez que fui privado dela, não vim nem a descobri-la sozinho, nem a aprender o que ela é de outra pessoa[49]; desejas que eu realize uma exibição da "segunda navegação" que eu realizei com relação à busca da causa, Cebes?
[CEB.] Com certeza que desejo. […]
[SOC.] […] Pareceu-me ser necessário, em buscando refúgio nos *lógoi*, neles procurar a verdade dos entes. Talvez isto, de algum, jeito, não pareça com aquilo que eu imagino; pois eu não concordo absolutamente que aquele que investiga os seres nos *lógoi* examina [os seres] em imagens mais do que aquele que [os] investiga nos *érga*. Mas foi nisso que me lancei: *hipotetizando em cada ocasião o lógos que eu decido ser o mais forte, as coisas que porventura me parecerem em consonância com ele considero como sendo verdadeiras*, as que por acaso não [me parecerem em consonância com ele considero] como não verdadeiras, seja acerca de causa seja acerca de todas as outras coisas. Vou dizer aquilo que digo com mais clareza para ti, pois acho que agora tu não entendes.
[CEB.] Não, por Zeus, não completamente.
[SOC.] Mas o que estou dizendo não é nada novo, mas o que sempre e em outras ocasiões e na discussão passada eu acabo falando. Pois vou tentar mostrar a ti o tipo de causa que realizei, e estou de volta àquelas coisas já muito faladas. E inicio por elas mesmo: hipotetizando existir algo em si e por si belo e [em si e por si] bom e [em si e por si] grande, e todas as outras coisas. Se estas coisas me garantires a mim e concordares que elas existem, tenho esperança de mostrar para ti a causa a partir destas coisas e descobrir como a alma é imortal. [...]
(PLATÃO, *Fédon* 99e4-100b9 - grifos nossos)

Féd. (3) [após o "uso" do método]:

οὔκουν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες […] πῃ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις. […]
ἀλλὰ μήν […] οὐδ᾽ αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων: ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσίν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ᾽ ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων.
οὐ μόνον γ᾽, […] ὦ Σιμμία […], ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον […].

[CEB.] Eu, pelo menos, Sócrates, […] não tenho nada a duvidar com relação a estes argumentos.
[SIM.] Muito menos eu poderia duvidar, depois dessas coisas ditas. Mas, apesar disso, devido à magnitude das coisas acerca das quais [estes] *lógoi* são, e considerando em não alta estima a fraqueza humana, sou obrigado ainda, no meu íntimo, a desconfiar das coisas

[49] Shipton (1979, p. 39) parece ter bem notado que o esquema de alternativas ("aprender", "descobrir sozinho", etc: *Fédon* 85c7-9; 99c8-9) pode ser lido como uma filosófica corruptela platônica dos versos 293 a 297 de *Trabalhos e Dias* de Hesíodo.

> que foram ditas.
> [SOC.] Falas corretamente, não apenas em relação a estas coisas, Símias, mas também em relação àquelas hipóteses anteriores: ainda que sejam, aos vossos olhos, confiáveis, é preciso do mesmo jeito examiná-las a fundo e de modo mais seguro.
> (PLATÃO, *Fédon* 107a2-b6 - grifos nossos)

6.3.2. Expressão "segunda navegação": esboço da querela entre os comentadores

Como vimos, no trecho *Féd*. (2), nosso Sócrates não apenas traça um esquema de alternativas paralelo ao esquema que Símias traçara em *Féd*. (1), como retoma a metáfora náutica que o amigo naquele momento usara. A ligação e a simetria entre essas duas falas dos personagens é uma das poucas quase-unanimidades nos comentários ao *Fédon*[50]. Outro ponto importante desse trecho *Féd*. (2) é que, antes de descrever o método de que se valera em sua vida, Sócrates o qualifica de "segunda navegação". Sem dúvida alguma a ocorrência dessa expressão em *Fédon* 99c9-d1 é uma das passagens mais debatidas do *corpus platonicum*. Nesse sentido, o rápido esboço que vou traçar aqui, do *status quo* da discussão na literatura secundária, está longe de pretender ser exaustivo; limitar-me-ei a apresentar algumas das principais posições de cuja existência possuo conhecimento, para em seguida buscar um entendimento dessa qualificação de Sócrates do seu método.

Burger[51], Gallop[52] e Fischer[53] afirmam que a expressão "segunda navegação" (*deúteros ploûs*) tem dois significados possíveis em grego: pode significar, no ato de navegar, o uso de remos quando o vento para (sentido este que eu vou chamar de "sentido dos remos"), ou, pode significar, em geral, um segundo modo, mais seguro, de realizar alguma coisa (sentido este que eu vou chamar de "modo mais seguro"). Gallop afirma ainda que, desses sentidos, "o primeiro […] é bem atestado" (GALLOP, *in* PLATO, 2002, p. 176), mas não afirma nada nesse sentido acerca do dito segundo sentido. Fischer (2002, p. 675, n. 62) faz menção a um fragmento de Menandro (fr. 241K, que citarei mais à frente), acrescentando a ela a referência ao *Corpus*

---

[50] Cf. ROBIN, *in* PLATON, 1934, p. XLVIII, n. 2; ROBINSON, 1941, p. 145; DORTER, 1982, p. 127; BURGER, 1984, p. 104; 147-148; SHIPTON, 1979, p. 34; 37; 38-39; 50, n. 11 e n. 15; GALLOP, *in* PLATO, 2002 (1975), p. 146-147; 176; BOSTOCK, *in* PLATO, 2002 (1986), p. 163; FISCHER, 2002, p. 651, nt. 4; 652; 657; 677.
[51] BURGER, 1984, p. 254, n. 26.
[52] GALLOP, *in* PLATO, 2002, p. 176.
[53] FISCHER, 2002, p. 675.

Paraoemiographorum Graecorum; contudo, essa coletânea de provérbios não chega a oferecer explicações sobre o significado dos mesmos.

Com relação ao uso específico da expressão para caracterizar o Método de Hipóteses em *Fédon* 99c9-d1, Murphy[54], Burger[55]e Dixsaut[56] assumem abertamente o segundo dos sentidos apresentados acima: um "modo mais seguro" para a realização de algo. Posição análoga a essa é a de Robin[57], Burnet[58] e Robinson[59]: embora apontem que o sentido próprio da expressão é "modo alternativo", "inseguro", "única opção disponível, longe de ser a melhor e mais segura", tais comentadores acusam um uso "irônico" para a mesma nessa passagem do *Fédon*. Em sentido inverso encontram-se Goodrich[60], Hackforth[61], Shipton[62], Bostock[63] e Fischer[64], para os quais a expressão veicula o oposto: uma noção de forte "insegurança"[65] (sentido que eu chamarei de "modo alternativo e inseguro"). Em direção compatível com esta última encontra-se Dorter, para quem o método descrito no diálogo, enquanto "segunda navegação", alcança respostas "não definitivas, mas provisórias" (DORTER, 1982, p. 127).

Com relação aos dois primeiros sentidos supramencionados ("sentido dos remos" e "modo mais seguro"), sou obrigado a dizer que aqueles comentadores (Burger, Gallop e Fischer) que os expuseram como uma dupla de alternativas, autoexcludentes, não parecem terem feito jus à expressão *deúteros ploûs*. A expressão é um provérbio, e, a crer na lição de Aristóteles (*Rétorica*, III, 11, 14), "provérbios" (*paroimíai*) são também "metáforas" (*metaphoraí*). Como metáfora, portanto, a expressão proverbial tem as duas coisas, uma imagem e um sentido geral, os quais não são autoexcludentes. E, na sua explicação, o fundador do Liceu não afirma que provérbios podem ter mais de um sentido; aliás, provavelmente o que faz deles "dizeres espertos" (*asteía*, *Rétorica*, III, 11, 14) é o fato de eles não terem mais de um sentido, sendo portanto realmente muito facilmente entendidos – sem sentido ambíguo. Nesse sentido, para provérbios

---

54 MURPHY, 1936.
55 BURGER, 1984, p. 150-151; 154; 254, n. 26 e 27.
56 DIXSAUT, *in* PLATON, 1991, p. 139-140.
57 ROBIN, *in* PLATON, 1934, p. XLVIII, n. 2.
58 BURNET, 1963, *apud* FISCHER, 2002, p. 676, n. 66.
59 ROBINSON, 1941, p. 113-114.
60 GOODRICH, 1903, p. 132.
61 HACKFORTH, 1972, p. 137, *apud* FISCHER, 2002, p. 675.
62 SHIPTON, 1979, p. 50, n. 11 e n. 15.
63 BOSTOCK, in PLATO, 2002 (1986), p. 157.
64 FISCHER, 2002, p. 676-677.
65 Sobre a ausência de obrigação de ver, na insegurança denunciada no método, um sinal de que ele é próprio à misologia e não à filosofia, cf. DORTER, 1982, p. 89.

funcionarem bem, presumivelmente quando as pessoas os ouvissem, elas não poderiam ter dúvidas sobre o sentido deles. Vejamos então a imagem, o sentido e um bom exemplo de uso da expressão "*deúteros ploûs*" que confirme perfeitamente o seu sentido.

6.3.3. Explicação da expressão "segunda navegação": imagem, sentido e usos

Conforme já adiantado, essa expressão foi grifada com aspas na citação acima do *Fédon* porque é uma expressão metafórica e proverbial do idioma grego da época. Esmiuçando-a em detalhes, temos:

1) a descrição desta imagem ou metáfora está num fragmento da comédia perdida *Thasyleon*, de Menandro:

> ὁ δεύτερος πλοῦς ἐστι δήπου λεγόμενος, ἂν ἀποτύχῃ τις οὐρίου, κώπαισι πλεῖν.
>
> a "*segunda navegação*" é sem dúvida o ditado de, se acaso a alguém ocorrer parar o vento, navegar com os remos.
> (MENANDRO, fragmento 241K - grifos nossos)

2) já a explicação do *significado* desse provérbio está, entre outros lugares, nos *Scholia Graeca in Platonem*, no comentário dos escoliastas à ocorrência dessa expressão no *Filebo* e no *Fédon*:

> *19c2-3 δεύτερος... πλοῦς*] παροιμία "δεύτερος πλοῦς"· ἐπὶ τῶν ἀσφαλῶς τι πραττόντων, παρ' ὅσον οἱ διαμαρτόντες κατὰ τὸν πρότερον πλοῦν ἀσφαλῶς παρασκευάζονται τὸν δεύτερον. μέμνηται ταύτης Πλάτων καὶ ἐν Φαίδωνι […] καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Β' τῶν Ἠθικῶν […] καὶ Μένανδρος Κεκρυφάλῳ […] καὶ Πλοκίῳ […] καὶ Θεοφορουμένῃ [...]
>
> *19c2-3 segunda... navegação*] provérbio "segunda navegação": com relação ao fazer alguma coisa de modo seguro, paralelamente a este modo, aqueles que falham em obter a segurança da *primeira navegação* se preparam para a *segunda*. Platão se recorda disso também no *Fédon* […], e Aristóteles no [livro] B' da *Ética* […], e

> Menandro no *Kekryphálos* […] e no *Plokíos* […] e na *Theophorouméne* […].
> (SCHOL. PLAT. 381 BEKK. = MENANDRO fr. 228 - grifos nossos)

> *Phd. 99D. τὸν δεύτερον πλοῦν*] *Δεύτερον πλοῦν* facere dicuntur qui, aliqua re primo infeliciter tractata, denuo eam aggrediuntur.

> *Phd. 99D. τὸν δεύτερον πλοῦν*] "*Δεύτερον πλοῦν*" dizem fazer aqueles que, tendo sido tratada alguma coisa em um primeiro momento de modo infeliz, por uma segunda vez a abordam.
> (SCHOL. PLAT. STALL. 183) [66]

3) os usos dessa expressão proverbial por Platão fora do *Fédon* (*Filebo* 19c; *Político* 300c), bem como os de Aristóteles (*Ética a Nicômaco* 2, 9, 1109a36; *Política*, 1284b19), mencionados no comentário acima, não podem deixar de ser pontos passíveis de debate. Isto porque, de um lado, conforme eu já disse, muitas são as acusações, pelos comentadores, de que personagens platônicos estariam sendo irônicos nesses usos (por exemplo, ROBIN, *in* PLATON, 1934, p. XLVIII; BURNET, *apud* FISCHER, 2002, p. 676, n. 66; ROBINSON, 1941, p. 110). E, de outro lado, nós, leitores modernos, não possuímos aquilo com que o autor ateniense e o estagirita já contavam que seu público leitor, contemporâneo deles, possuísse: um completo conhecimento e familiaridade com o significado do provérbio. E este talvez seja mesmo o principal motivo dessa querela em relação ao tema: ao contar com essa familiaridade em seus leitores, esses dois autores usaram a expressão "segunda navegação" não só sem explicá-la, mas, na verdade, usaram-na para explicar outras afirmações. E um eventual demorar-se sobre cada uma dessas passagens, obviamente, pela dificuldade de interpretação, desviaria muito meu estudo de sua rota. Nesse sentido, muito mais útil parece ser buscar, em outro autor, uma utilização do provérbio que seja mais detalhada, e num contexto extremamente mais simples, menos sujeito a disputa, e que permita, assim, iluminar o sentido que o ditado tinha na cultura corrente da época. Lembrado então por Shipton (1979, p. 51, n. 15), um exemplo bem mais luminoso de uso da expressão "segunda navegação" pode ser encontrado no Livro VIII das *Histórias* de Políbio. A citação é longa, mas vale o custo; o contexto é o da relação entre os estados e a guerra:

---

[66] Agradecimentos a Renato Ambrósio pela ajuda com a tradução do escólio.

> διὸ καὶ τοῖς μὲν ἀσκέπτως ἑαυτοὺς ἐγχειρίζουσι τοῖς ὑπεναντίοις ἐπιτιμητέον, τοῖς δὲ τὴν ἐνδεχομένην πρόνοιαν ποιουμένοις οὐκ ἐγκλητέον: τὸ μὲν γὰρ μηδενὶ πιστεύειν εἰς τέλος ἄπρακτον, τὸ δὲ λαβόντα τὰς ἐνδεχομένας πίστεις πράττειν τὸ κατὰ λόγον ἀνεπιτίμητον. εἰσὶ δ᾽ ἐνδεχόμεναι πίστεις ὅρκοι, τέκνα, γυναῖκες, τὸ μέγιστον ὁ προγεγονὼς βίος. ᾗ καὶ τὸ διὰ τῶν τοιούτων ἀλογηθῆναι καὶ περιπεσεῖν οὐ τῶν πασχόντων, ἀλλὰ τῶν πραξάντων ἐστὶν ἔγκλημα. διὸ καὶ **μάλιστα** μὲν τοιαύτας ζητεῖν πίστεις δεῖ, δι᾽ ὧν ὁ πιστευθεὶς οὐ δυνήσεται τὴν πίστιν ἀθετεῖν. ἐπεὶ δὲ σπάνιον εὑρεῖν ἐστι τὸ τοιοῦτο, **δεύτερος** ἂν εἴη **πλοῦς** τὸ τῶν κατὰ λόγον φροντίζειν, ἵν᾽ ἄν του καὶ σφαλλώμεθα, τῆς παρὰ τοῖς ἐκτὸς συγγνώμης μὴ διαμαρτάνωμεν.
>
> […] Enquanto, portanto, nós devemos censurar aqueles que descuidadosamente colocam a si mesmos à mercê do inimigo, nós devemos não culpar aqueles que tomam todas as precauções possíveis. Porque é completamente impraticável não confiar em ninguém, e nós não devemos buscar faltas em alguém que agiu segundo os ditames do *lógos*, após receber as garantias adequadas. Estas garantias são juramentos, manter esposas e filhos como reféns, e acima de tudo a vida passada da pessoa em questão. Logo, ser traído e arruinado nessas condições acarreta reprovação não para quem sofre, mas apenas para o autor do ato [da traição]. *É por essa razão que devemos sobretudo buscar tais garantias, em virtude das quais aquele a quem se pede garantia não poderá recusá-la. Contudo, uma vez que estas coisas raramente podem ser obtidas, a "**segunda navegação**" seria tomar precauções razoáveis, porque se nossas expectativas forem desapontadas*, nós podemos ao menos não falhar em ser perdoados pela opinião pública.
> (POLÍBIO, 8, 36, 2, 1-6 - grifos nossos)

Dadas todas estas explicações do contexto dessa citação do historiador, o sentido da expressão *deúteros ploûs* aparece assim de modo cristalino e em plena consonância com as supracitadas explicações dos escoliastas: *o melhor seria a garantia total, um caminho no qual o fracasso seria impossível. Entretanto, dado que essa absoluta segurança é raríssima, quase impossível de ser alcançada, é preciso contentar-se com uma opção "não-tão-boa-mas-disponível", isto é, com a "**segunda navegação**"*. A expressão metafórica e proverbial representa, nesse sentido, o caminho que, *ainda que sem a total garantia desejável, é o caminho possível de se seguir*. E para isso gostaria de chamar atenção: é fundamental, para pensar a caracterização do Método de Hipóteses no texto do *Fédon* – e o texto do símile do Sol na *República*, onde quero chegar –, nunca perder de vista esse significado do provérbio "segunda navegação". Ele equivalia ao provérbio brasileiro atual "quem não tem cão caça com gato". Em inglês, tal sentido é veiculado pela expressão "*second-best*", e, em francês, pela "*pis-aller*"; e, por isso

mesmo, parece satisfatório o uso dessas expressões como traduções, nas línguas contemporâneas, dessa expressão do grego antigo.

Ratificando, então, este ponto: a despeito das alegações de alguns grandes comentadores, que eu mencionei acima, sobre a ocorrência dessa expressão no *Fédon*, pela qualificação de seu método como "*deúteros ploûs*" podemos estar certos de que Sócrates vê seu procedimento, quando comparado com uma situação ou procedimento que fosse um ideal de certeza no alcance dos objetivos, como um *modo alternativo e inseguro* de investigação. Tal modo, longe de ser o modo ideal, melhor e mais desejado, seria utilizado por ser o único disponível no momento para esta realização. Este entendimento, conforme procurei mostrar, está presente em todas as referências vistas acima da expressão. O ponto também é mostrado por S. M. Tempesta (2003), que dá as referências de todas as fontes que nós possuímos do provérbio antigo; o estudioso inclusive é convincente em mostrar que, onde os escoliastas divergiram deste sentido comum do provérbio, eles estavam na verdade sendo *parciais*, e defendendo interpretações deles próprios sobre passagens platônicas (cf. TEMPESTA, 2003, p. 97 *et. seq.*).

Nesse sentido, o uso de Sócrates desse provérbio no trecho *Féd*. (2) não só retoma a metáfora do navegar, como está plenamente de acordo com a imagem da ***frágil e insegura jangada*** utilizada por Símias anteriormente em *Féd*. (1). É interessante ter em vista que a investigação filosófica não é comparada a uma imponente e negra nau capitânea, como aquela com que Agamêmnon desembarcou nas praias de Ílion. Muito pelo contrário. Ela é comparada a uma insegura e frágil jangada[67]: esta é a metáfora usada no *Fédon* – inicialmente por Símias, e depois reforçada proverbialmente por Sócrates – para a quiçá única possível[68] busca de conhecimento disponível a nós, humanos, para realizar a travessia da vida[69].

6.3.4. Resumo do quadro que foi traçado no *Fédon*:

A partir destas explicações sobre a proverbial qualificação de Sócrates de seu método, se considerarmos os três trechos vistos acima do *Fédon*, podemos então traçar

---

[67] Cf. a definição de *schedía* no Liddell e Scott (1996, p. 744): "*raft, float*".
[68] Cf. BURGER, 1984, p. 147.
[69] Sobre a relação, no texto do *Fédon*, do "Método de Hipóteses" com a noção de "travessia da vida", Dixsaut também está de acordo: "[...] Posto que postular este modo de ser supõe uma conversão radical da maneira de ver, de pensar e de falar (também, de viver e morrer [...])" (*in* PLATON, 1991, 142).

um quadro da caracterização que é feita desse método, bem como das condições para o seu "uso". Primeiro vejamos aquilo que pode ser entendido como "condições" para uso do método. Vimos (em *Féd*. (1)) Sócrates e Símias entenderem que:

a) sobre certos assuntos, um *conhecer com plena segurança* é ou impossível, ou completamente difícil de alcançar; além disso, eles também concordaram que

b) é preciso submeter de absolutamente todos os modos possíveis os argumentos sobre tais assuntos a exame, bem como não desistir antes deste exame completo. Isto parece ser um meio de averiguar se os *lógoi* disponíveis sobre este assunto corresponderiam a um conhecimento seguro: nossos debatedores têm em mente claramente a noção de "teste";

c) Então Símias estabelece, com a anuência de Sócrates, que se não for possível o conhecer mais seguro, mais sem risco, mais sólido, que seria aquele que se daria através de algum *lógos* divino;

d) se não for possível aprender sobre esse assunto com alguém;

e) se não for possível descobrir a respeito disso sozinho;

então,

f) só restaria o Método Hipotético, que, qualificado como uma " Segunda Navegação" (i.e., como um *caminho alternativo* e de *sucesso incerto*), inicialmente corresponderia a tomar dos *lógoi* humanos o melhor e mais difícil de refutar[70], e assumir os ***riscos*** de atravessar a vida sobre ele. Posteriormente, quando for contar o método que ele utilizara durante toda a sua vida nesses tipos de situações não ideais de investigação, Sócrates realizará uma caracterização mais detalhada do mesmo (*Féd*. (2)): tratava-se o Método Hipotético de

g) uma investigação daquilo que era buscado dos entes nos *lógoi*, por imagens[71],

h) uma investigação na qual Sócrates *hipotetizava em cada ocasião o lógos que* ***ele decidia*** *ser o mais forte* e, tomando este *lógos* como critério de verdade, o que

---

[70] Cabe aqui demarcar minha absoluta discordância com a leitura que Burger empreende (1984, p. 104) desse *lógos* humano escolhido entre os outros como sendo "irrefutável". O termo empregado por Símias no superlativo é *dysexélenktós*, cujos únicos significados registrados pelo *Liddell-Scott Journal* é "difícil de refutar" (sentido primário) e "difícil de descobrir" (sentido derivado). A distância entre o sentido do termo e o sentido atribuído pelo comentador parece enorme: um diamante indiscutivelmente é "difícil de destruir", embora indiscutivelmente não seja "indestrutível".

[71] Isto é, *contra* Fischer (2002, p. 658), entendo que o texto da passagem não só não oponha "nos *lógoi*" a "por imagens" (ou "em imagens"), como na verdade 'acumule' essas duas determinações para o método traçado: "*[…] ou gàr pány synchorô tòn* ***en [toîs] lógoi*** *skopóumenon tà ónta* ***en eikósi*** *[…] skopeîn [...]*" (100a1-2, grifos nossos).

concordasse com ele (o que decorria[72] dele), Sócrates considerava como verdadeiro, o que não, não;

i) Entretanto, não perdendo de vista o caráter alternativo e inseguro do método, Símias afirma, e Sócrates concorda (*Féd*. (3)), que a *magnitude desses assuntos*, combinada com a *fraqueza humana*, exigem que sempre se desconfie dos *lógoi* e das hipóteses empregados no método, no mínimo enquanto não tiverem sido submetidos a um profundo exame de certeza ou segurança[73].

6.3.5. Questão: o texto da *República* em torno à exposição sobre o Bem no símile do Sol atende a estas condições, e apresenta em algum sentido estas características expostas no *Fédon*?[74]

A primeira objeção à aproximação entre os dois diálogos seria afirmar, com razão, que as colocações de Símias sobre o conhecimento como "jangada humana" (em *Féd*. (1)) são não acerca de qualquer questão, mas expressamente acerca das questões em torno à alma, que haviam sido recém trabalhadas por Sócrates no diálogo. Contudo, a esta objeção poderia ser contra-argumentado que a afirmação mais à frente de Sócrates no *Fédon* ("seja acerca de causas, seja acerca de todas as outras coisas", em *Féd*. (2)) deixa claro um possível uso em tese universal do método delineado. Meu

---

[72] Lendo assim "*symphoneîn*" (*Fédon* 100a5) junto com "*symbánei*" (80b1) e com "*tà hexês ekeínois*" (100c3), e aceitando a sugestão de solução de Burger (1984, p. 255-256, n. 33) para as dificuldades levantadas por Robinson (1941, p. 131-134). Dixsaut (*in* PLATON, 1991, p. 142), por seu turno, exclui essa leitura, interpretando "*symphoneîn*" apenas como "estar de acordo" – embora não justifique bem os motivos da decisão –, ao passo que Sayre (1969, *apud* Lacey (1970)) aponta para a ambiguidade de o termo abarcar ambos os sentidos ("estar de acordo com" e "decorrer de"). Cumpre informar que talvez as linhas 101d4-5 do diálogo ("*àn tà aph' hormethenta sképsaio eí soi allélois symphoneî è diaphoneî*") pudessem dar lugar (mas não necessariamente) a uma interpretação de "*symphonéo*" diferente da minha, como a de Dixsaut; conquanto, Burger não entende que isso seja possível (1984, p. 257-258, n. 45). Fischer (2002, p. 668-671), em seu parecer, parece ser feliz na arguição de que o sentido do verbo não é o mesmo nas duas passagens (100a e 101d), o que poderia ser usado na defesa do meu entendimento de que, na primeira delas, o contexto todo do vocabulário relativo às premissas e ao "hipotetizar" permite ler "consoar com" como "seguir-se de", "decorrer de". Cf. também ROSS, 1953, p. 29 ("[...] isto é, as conclusões que se seguem disso [...]"); e DORTER, 1982, p. 131 ("[...] após designar como verdadeiro o que harmonizou (i.é, suas consequências) [...]").

[73] Como bem notado por Dorter (1982, p. 161), não há, na passagem 107a-b, uma afirmação da parte de Sócrates de falsidade ou inconsistência dos *lógoi* e hipóteses trabalhados no diálogo: há apenas um reconhecimento da legitimidade da falta de certeza de Símias nessas coisas, bem como o reconhecimento da necessidade de maiores e ulteriores exames acerca das mesmas. Sócrates, assim, reafirma a necessidade de não interromper a pesquisa antes de realizar um exame de todos os modos acerca dos argumentos – necessidade que Símias destacara em 85c4-6.

[74] Sobre a proximidade entre as afirmações metodológicas do *Fédon* e o texto dos Livros VI e VII da *República*, obviamente, não sou o primeiro a apontá-la. Tal já foi sugerido por alguns comentadores, apesar de nem sempre explicitarem as razões que enxergaram para tanto: BURGER, 1984, p. 255, n. 32; SHIPTON, 1979, p. 44; BENARDETE, 1989 (no título da obra, sobretudo); etc.

objetivo agora é averiguar, com base nestas condições e características estabelecidas para o método que Sócrates disse que utilizara durante sua vida, se podemos entender que o "traçado" do símile do Sol na conversa na casa de Polemarco, ocorrida dramaticamente algumas décadas antes dessa conversa do *Fédon*, teria sido um momento em que poderia ser considerado que o filósofo empregara este método. Para buscar indícios disso, no texto da *República*, será preciso alargar um pouco as minhas referências, observando não apenas o próprio texto do símile, mas também várias passagens que o precederam (e que já vimos neste estudo), bem como algumas que o sucedem, e que podem ser encaradas como uma referência a ele. Isto é, muitas referências posteriores, no Livro VII por exemplo, parecem ser ao conjunto que o símile do Sol forma com os outros dois símiles da obra, o da Linha Dividida e o da Caverna; se essa possibilidade puder ser aceita, então estas passagens também poderiam ser aqui utilizadas como argumentos. Vejamos então se é possível estabelecer uma correlação entre os textos dos dois diálogos. Esta correlação, contudo, não tem a pretensão de ser um encaixe perfeito; muitas diferenças poderiam ser estabelecidas entre os procedimentos destes diálogos, sobretudo em considerando o exemplo prático que é dado do Método Hipotético no *Fédon*. Entretanto, meu objetivo é focar minha atenção nas características gerais do método que vimos terem sido delineadas, e nos pontos de convergência que podemos estabelecer com o texto do Sol na *República*:

a) No *Fédon*: (em *Féd*. (1)): sobre certos assuntos, um *conhecer com plena segurança* é ou impossível, ou completamente difícil de alcançar;

Na *República* 505a5-6: "nós não a conhecemos [sc. a Ideia de Bem] suficientemente"; e *República* 505e1-3: "[…] toda alma […] advinhando profeticamente o que [sc. o Bem] é, ficando em aporia e não sendo capaz de apreender suficientemente o que isso é, nem de fazer uso de uma confiança sólida [sobre ele]";

b) No *Fédon* (em *Féd*. (1)): é preciso submeter de absolutamente todos os modos possíveis os argumentos sobre tais assuntos a exame, a fim de alcançar um conhecimento seguro; nossos debatedores têm em mente claramente a noção de "teste";

Na *República*: conforme ficou demonstrado nas sessões 6.1.2.2. e 6.1.2.3., uma das marcas do símile do Sol é o fato de ele ser uma Analogia Sem Teste, i.e., cuja semelhança entre seus termos não é nunca objeto de uma tentativa de prova da parte de Sócrates; portanto, pelo critério do *Fédon*, o símile do Sol não seria um "conhecimento

seguro";

c) No *Fédon* (em *Féd*. (1)): se não for possível o conhecer mais seguro, mais sem risco, mais sólido de tudo, que seria aquele que se desse através de algum *lógos* divino;

Na *República* 517b6-7: [apesar de Sócrates, Glauco e Adimanto não poderem ter certeza se tudo o que foi narrado nos três símiles é verdadeiro] "[...] um deus sem dúvida sabe se ocorre (*ei […] tychánei*) de isso ser verdadeiro." Notar o reforço da noção de possibilidade, e não certeza, no radical *tých*-.

d) No *Fédon* (em *Féd*. (1)): se não for possível aprender sobre esse assunto com alguém;

Na *República* 505b: Sócrates expõe algumas opiniões de outros sobre o Bem: uns dizem ser "prazer", outros, ser "saber"; em seguida, refutando tais posições, o filósofo demonstra a impossibilidade de assumi-las;

e) No *Fédon* (em *Féd*. (1)): se não for possível descobrir a respeito disso sozinho;

Na *República* 505c2-3: [Sócrates explicando porque ele não fala o que é o Bem] "Mas te parece ser justo alguém falar acerca de algo que não conhece como [se fosse] coisa conhecida?"[75]

República 505c6-d1: [Sócrates acerca do Bem possui somente] "opiniões sem conhecimento" (*tàs áneu epistémes dóxas*);

República 506e1-3: [o Bem está] "para além das minhas opiniões [sc. de Sócrates] no momento [sobre ele]". Então,

f) (f.1) No *Fédon* (em *Féd*. (1)): só restaria o Método Hipotético, que, qualificado como uma "Segunda Navegação" (i.e., como um ***caminho alternativo*** e de ***sucesso incerto***), inicialmente corresponderia a tomar dos *lógoi* humanos o melhor e mais difícil de refutar [...];

Na *República*: conforme já visto à exaustão nesse estudo, Sócrates não deixa dúvidas de que o exposto no símile do Sol são as suas opiniões sobre o Bem (cf. *sý gàr […] aítios, anankázon tà emoì dokoûnta perì autoû légein*, 509c3-4); assim como, após

[75] Esta passagem, corroborando a outra, citada acima (505e1-3), indica o caráter de forte aporia que a questão do Bem representa para a discussão da *República*. E isso é também um ponto de proximidade entre os textos dos dois diálogos, posto que também no *Fédon* o Método das Hipóteses ganha plenitude quando a investigação encontra-se diante de uma grande aporia (cf. DORTER, 1982, p. 120).

os três símiles, talvez pudéssemos entender que ele estivesse se referindo ao conjunto dos três símiles com a sua colocação de que ele expôs "o verdadeiro mesmo, ao menos, aquele que aparece a mim" (*hó ge dè moi phaínetai*, 533a3-4); portanto, não precisamos ter dúvidas de que o conteúdo do símile do Sol corresponde às opiniões de Sócrates sobre o assunto, o seu ponto de vista[76], não recebido de nenhuma divindade – sendo assim um "*lógos* humano";

(f.2) No *Fédon* (em *Féd*. (1)): [...] e assumir os ***riscos*** de atravessar a vida sobre ele [sc. o *lógos* humano];

Na *República*: vimos neste estudo que a noção de "risco" na exposição sobre o Bem, especialmente o risco do engano, aparece muitas vezes; mas talvez o momento em que ela seja mais explicitamente lamentada por Sócrates seja a passagem que ele compara a narrativa que ele vai realizar sobre o Sol com um "discurso [possivelmente] fraudulento", e então ele pede aos amigos para prestarem atenção para não serem involuntariamente enganados por ele, caso isso assim se mostrasse (506d8-507a5).

É interessante também que, ainda que de modo breve, e não na passagem do Sol, a metáfora do *lógos* como uma embarcação, que pode ser "firme" ou não, também ocorra na *República*: "[...] atravessá-los carregado em cima de um *lógos* infalível […]" (534b3-d2); entretanto, esse *lógos* infalível seria o da *dialética*, no sentido do quarto segmento da Linha, e não o tipo de procedimento dianoético levado a cabo por Sócrates;

g) No *Fédon* (em *Féd*. (2)): investigando o que é buscado dos entes nos *lógoi*, em imagens.

Na *República*: conforme também já vimos à exaustão, Sócrates é claro em dizer que o *lógos* sobre o Sol é um "*eikón*" do Bem: *República* 509a9-10;

h) No *Fédon* (em *Féd*. (2)): [a descrição do método] Sócrates hipotetizava em cada ocasião o *lógos* que ele decidia ser o mais forte, e tomando-o como critério de verdade, o que concordava ou decorria dele ele considerava verdadeiro, o que não, não";

Na *República*: talvez possamos considerar que todo o conteúdo do símile do Sol Sócrates tinha na verdade já como pressuposto antes da descrição do símile, e que ele na verdade se valeu do recurso explicativo da analogia para tentar explicar e convencer os irmãos de Platão disso. Entretanto, ainda que isto seja assim, desde o Capítulo 4 venho mostrando que Sócrates expõe o símile num esquema do tipo do método hipotético, i.e.,

[76] Dixsaut (*in* PLATON, 1991, p. 141) vê esse mesmo traço também na "Segunda Navegação" do *Fédon*.

de "*hipóteses*[77] → *consequências*". E, como também já vimos, haveria nesse procedimento na *República* pelo menos cinco hipóteses, uma homologia não hipotética, e três consequências (sobre as quais já discorremos bastante), a saber: Hipót. i) a existência das Formas (507b5-7); Hipót. ii) a diferença entre Formas e entes sensíveis (507b9-10); Hipót. iii) existe "comunidade" ou "participação" entre Formas e entes sensíveis (476a7; d1-2); Hipót. iv) existe "comunidade" das Formas entre si mesmas (476a5-7) Hipót. v) [implícita] existe uma semelhança "estrutural" entre as funções do Sol e do Bem em seus respectivos "campos" [78]; vi) [*homología* não hipotética] Arranjo Visível (507d8-508b11) → Consequência A (508e1-509a5), Consequência B (509b6-8) e Consequência C (509b8-10).

g) No *Fédon* (em *Féd*. (3)): todavia, não perdendo de vista o caráter alternativo e inseguro do método, ficou acordado que a *magnitude de certos assuntos*, combinada com a *fraqueza humana*, exigem que sempre se desconfie dos *lógoi* e das hipóteses empregados no método, no mínimo enquanto não tiverem sido submetidos a um profundo exame de certeza ou segurança.

Na *República*: conforme também já foi visto suficientemente, em vários dos capítulos deste estudo, a desconfiança do conteúdo do símile do Sol era algo que o próprio Sócrates parecia já manifestar, antes mesmo de iniciar esta exposição; toda a atmosfera de insegurança, tergiversação, receio, parece não deixar dúvidas da *fraqueza humana* que Sócrates reconhece em si próprio para falar do tema de que trata o símile. Por outro lado, esse tema, a Ideia de Bem, é um assunto de cuja *magnitude* nosso condutor do debate não nos permite ter dúvidas, já que o Bem é o próprio objeto do *mégiston máthema*, é o assunto magnânimo por excelência. E isso não é tudo. No que tange à desconfiança do interlocutor de Sócrates, no caso da *República* não há uma serena manifestação de insegurança, como no caso do *Fédon* (em *Féd*. (3)); quando Sócrates expuser as três consequências vinculadas pelo símile do Sol, vimos que Glauco discorda veementemente de pelo menos uma delas, discordância a qual parece estar muito bem fundamentada nos próprios conteúdos teóricos ensinados por Sócrates na *República* e alhures. De resto, há outros indícios de que a discordância de Glauco esteja mesmo bem fundada, como por exemplo o fato de ela parecer ser aceita por Sócrates,

---

[77] Sobre a relação do verbo *hypotíthemi*, do *Fédon*, com o *títhemi*, de *República* VI e X, ver FISHER, 2002, p. 663.

[78] "É Sócrates […] quem decide que existe uma relação, e decide a natureza desta relação. Toda a analogia repousa sobre sua "pré-compreensão" do Bem, sobre uma circularidade [...]" (DIXSAUT, 2000, p. 130).

que não esboça manifestação de reprovação ou refutação (509c3-4) da acusação de seu jovem interlocutor (c1-2).

O objetivo do presente capítulo era apresentar, no *Fédon*, as características e condições do Método de Hipóteses (qualificado nesse diálogo como uma “Segunda Navegação”), e, na *República*, o atendimento, ainda que parcial, do texto do símile do Sol a estas características e condições. Avançar mais do que até onde fomos na correlação entre o texto dos dois diálogos faria nosso estudo perder por completo sua direção argumentativa. O ganho alcançado com as convergências acima tratadas é-nos mais que suficiente para concluirmos nossa jornada.

CONCLUSÃO: *"áxion tò dianoéma"*

Livros não são feitos para que se acredite neles,
mas para serem submetidos a investigação.

Personagem Frei Guilherme de Baskerville[1]

Conforme foi visível na quase totalidade do presente estudo, a interpretação que eu apresentei do símile do Sol privilegiou os elementos dramáticos em meio aos quais as afirmações do símile foram realizadas, sobretudo a reação de Glauco à narrativa. Desta reação procurou-se "destrinchar" todas as suas nuances, defendendo-se uma interpretação da mesma como sendo profundamente crítica, e demarcando um erro ou excesso de Sócrates. Foi também defendido que, ainda que Glauco não explique o que ele viu de "excessivo" na analogia, é-nos possível deduzir do que se tratava, tendo em vista todo o contexto teórico defendido pelo Sócrates platônico ('dentro' e 'fora' da *República*) sobre a temática de que o símile tratava. Outro ponto que eu também defendi foi que a reação do próprio Sócrates a esta reação de Glauco, marcada por i) uma aparente irritação, ii) uma ausência de reprovação do riso do amigo, e iii) uma ausência de refutação da acusação de "exagero", denotava que esse Sócrates, um incansável refutador, de fato aceitava, como legítimos, o riso e a acusação glaucônicos.

Para finalizar esta pesquisa, eu gostaria de realizar três curtas ações:

1) averiguar se esta leitura "crítica" do símile do Sol que eu apresentei é compatível com a continuidade dramática da conversa da *República* após o símile;

2) recapitular todos os pontos desta "interpretação crítica" que foram vistos e defendidos neste estudo;

3) pensar as consequências que essa análise do símile pode ter para uma interpretação da *República* como um todo.

Comecemos pelo primeiro ponto. Como sabemos, a conversa da *República* não é finalizada na cena da analogia solar, e possui uma larga continuidade. A interpretação por mim defendida, portanto, parece estar dependente de voltarmos nossos olhos para o modo como o drama segue, e procurar ver se Sócrates realmente julgou legítimas as

[1] ECO, U. *El nombre de la rosa.* Buenos Aires: Lumen, 1995, p.312.

críticas que recebeu, ou se voltou a tratar, como algo a ser “mantido”, o que havia sido vinculado pela Consequência B. O primeiro retorno da temática da causalidade da Ideia de Bem ocorre já no livro seguinte, após a narrativa da Caverna. Selecionando apenas o trecho que parece diretamente dialogar com o afirmado no símile do Sol, temos o seguinte:

> τὰ δε […] ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.
>
> [SOC.][…] as coisas que aparecem aparecem a mim do seguinte modo: no limite do cognoscível está a Ideia de Bem, e é difícil de ser vista; mas, uma vez vista, é devido concluir que ela é, para todos, a própria causa de tudo que é belo e certo, gerando no visível a luz e o senhor dela e [sendo] no inteligível a própria senhora provedora de verdade e compreensão, e que, àquele que almeja agir de modo sábio nas coisas privadas e nas públicas, é preciso contemplá-la.
> (PLATÃO. *República*, 517b7-c5)

Como vemos, ao repetir no Livro VII o poder causal atribuído ao Bem no Livro VI, Sócrates repete a noção de geração filial do Sol pelo Bem (afirmado em 506e; 508b), repete o seu forte papel de causa final da ação e objeto do conhecimento necessário ao agir segundo os ditames da virtude (afirmado em 505d-e), e repete até mesmo o núcleo básico da Consequência A, dizendo que o Bem provê a verdade e a compreensão (afirmado em 508e-509a). Chama atenção, então, o fato de Sócrates não repetir o conteúdo das Consequências B e C veiculados no símile do Sol. Sobre a não repetição dessa última, o fato até parece ser razoável, já que a Consequência C não se tratava exatamente de uma afirmação de uma causalidade específica para o Bem, mas de uma afirmação de sua superioridade, com uma dupla possibilidade de interpretação. Se lida como justificada pelo afirmado sobre o Bem no Livro VI antes do símile do Sol, e pelo afirmado na Consequência A, a Consequência C não parecia conter elementos de maiores reprobabilidades no que tange ao básico do Argumento das Formas. Se contudo lida em conjunto com a Consequência B, e como justificada por ela, a Consequência C

parecia ser passível da mesma crítica a que aquela estava sujeita. Nesse sentido, por um viés, ou pelo outro, o núcleo do problema permaneceria sendo mesmo a Consequência B.

Foi defendido que fazia parte dessa última consequência o que havia de altamente problemático no texto do símile do Sol: a causação por parte da Ideia de Bem de um atributo das Ideias que não correspondia à qualidade que o Bem deveria causar segundo as dinâmicas próprias da causalidade no Argumento das Formas. Segundo a Regra de Causalidade, o Bem deveria causar apenas a qualidade ser-bom (cf. 505a; 506a). Portanto, o problemático na Consequência B era Sócrates ter afirmado que o Bem causaria a existência das outras Ideias (509b). E, no trecho do Livro VII acima citado em destaque, de tudo que é afirmado por Sócrates, há uma parte que parece ser o 'correspondente' da repetição da Consequência B. Contudo, na verdade, é possível ver que *não se trata de uma equivalência*: agora é dito o Bem ser "para todos", ou "para todas as coisas", "causa de tudo o que é belo e certo" (517c). Embora dessa curta (mas importante) oração muitas interpretações sejam possíveis[2], eu me alinharei à posição de Vegetti, e verei o trecho como uma "restrição" da anteriormente afirmada causalidade do Bem: "[...] esta declaração [sc. O Bem é "causa de tudo aquilo que é reto e belo"] parece todavia delimitar o âmbito daquilo de que ele é causa e princípio ao conjunto dos valores morais" (VEGETTI, 2003b, p. 283, n. 49).

Em outro trabalho, o comentador italiano esclarece que esse "âmbito" abarca não só todo o patamar das virtudes e do agir, da governança e do ser-governado, como também a própria desejabilidade da verdade e do conhecimento das Ideias, e, em última instância, a própria força normativa e ativadora da volição cognitiva que elas exercem sobre a alma humana (VEGETTI, 2003c, 411 *et seq*.). Conforme já vimos em sessões anteriores, tudo isso pode ser interpretado, grosso modo, como a afirmativa de que o Bem causa as ações e as coisas... *serem boas*. Portanto, por assim dizer, em afirmando essas coisas, Sócrates "mantém" a Ideia de Bem no seu lugar próprio, no seu "trono", como comandando todo o âmbito prático-normativo e volitivo da vida humana. E, que fique bem ratificado, este é o aspecto dessa Ideia que realmente interessa para conferir a esta entidade o *status* de ser o objeto do conhecimento que possibilita o bom governo, a

[2] Aqui seria justo registrar um agradecimento ao amigo, e defensor de uma interpretação talvez oposta do símile do Sol, Germano Nogueira Prado; por ter, numa conversa pessoal, resistido tão veementemente a aceitar essa passagem como um "recuo" de Sócrates no afirmado no símile, ele me fez ver a importância que esta passagem poderia ter para a minha própria interpretação.

realização da *kallípolis*, e em última instância a vida feliz (cf. também 540a-e). Mas, quanto àquele outro aspecto, a ontológica e existencial causalidade intereidética que Sócrates afirmou na Consequência B do símile do Sol, esta é a minha posição: após a forte e decisiva crítica de Glauco (509c1-2), Sócrates, "sabiamente" (*emphrónos*, 517c4), *recua*[3]*, e não volta a repeti-la*. Portanto, é extremamente significativo o não retorno do afirmado na Consequência B do símile do Sol nesse 'resumo' da causalidade da Ideia de Bem no Livro VII (517b7-c5) – resumo o qual consegue, mesmo de modo rápido, fazer alusão a vários aspectos causais dessa Ideia. Considero a passagem realmente digna de ser valorizada, no âmbito dialógico da *República*, como mais um indício de que Sócrates considerou legítima a crítica recebida, alguns minutos antes na conversa, de Glauco. Significativo creio também ser o fato de, até o final do Livro VII, toda a ocorrência de atribuição de poder causal e importância à Ideia de Bem se manter dentro dessa tônica "contida" desse resumo – sobretudo no papel do Bem como 'alvo' final de todo o processo educativo dos futuros dialéticos (536d-540b).

Mas este ainda está longe de ser o fim da conversa na casa de Polemarco. O Livro VII é encerrado com a afirmação de que ficou muito bem explicado "de que maneira" (*hos*, 541a8) a constituição e a cidade pintadas no *lógos* poderiam tornar-se realidade. Alcança-se, assim, o "fim" (*télos*, 541b5) da requerida prova de que isso era possível. O Livro VIII inicia-se ratificando esse "fim" (543c4-5), e dizendo que todo o percurso que passaram para provar isso (ou seja, os inteiros percursos dos Livros V, VI e VII) foi um ***desvio*** do caminho do debate. Como notado por importantes platonistas[4], estes três livros são assumidamente tratados pelos personagens como uma larga ***digressão***, um ***desvio*** do fio condutor da discussão da obra[5]. Nesse ponto, então, Glauco e Sócrates vão relembrar os pontos do debate que ficaram "acordados" (cf. *homológetai*, 543a1) entre eles. Se for aceitável que Sócrates julgou excessiva aquela sua afirmação no símile do Sol, e não estava disposto a repeti-la ou defendê-la, pode então parecer

---

[3] Vegetti (2003a, p. 23) vê já um "recuo", ou no mínimo uma demarcação de consciência dos problemas das causalidades afirmadas no símile do Sol, na própria *modulação* que a causalidade do Sol recebe quando de sua afirmação no símile da Caverna: "[o Sol é] de **algum jeito responsável** por todas as coisas que eles viam", ***trópon tinà*** *[...]* ***aítios***, 516b1-2 – grifos nossos).

[4]Cf. ADAM, 2009, vol I, p. 274; *idem*, 2009, vol. II, p. 195; AUGUSTO, 1998/1999, p. 84-85; SHOREY, 1933, p. 225; 238; CORNFORD, 1945, p. 145; p. 265-266; BLOOM, 1991, p. 379.

[5] Em maiores detalhes: na supracitada abertura do Livro VIII, Sócrates afirma que eles se *desviaram do caminho* (v. *ektrépo*, 543c5), e que portanto é necessário retomar a argumentação precisamente do ponto em que ocorreu o desvio. Este ponto, o mesmo personagem informa em 544a-b, consiste nas primeiras linhas do Livro V, quando Polemarco puxa o manto de Adimanto e os dois mudam a direção da discussão em 449b1-9.

coerente o fato de, também nesta lista resumida do Livro VIII dos assuntos acordados, absolutamente nada do símile do Sol ser apontado (543a-c). A partir desse ponto, a conversa da *República* retomará a temática deixada em aberto no fim do Livro IV da relação entre os tipos de alma e os tipos de constituição (445c-d), e nela permanecerá até o fim do Livro IX (592d). O Livro X também não esboçará retorno ao conteúdo do símile do Sol, nem mesmo na sua revisita da temática da ontologia eidética (596a-597e). É, assim, visível que, em toda a extensão posterior do diálogo, aquilo que eu identifiquei como problemático na passagem do símile do Sol não seja mais retomado ou reafirmado por Sócrates em momento algum (cf. também VEGETTI, 2000a, p. 14). Se Sócrates considerou a crítica de Glauco como legítima no momento em que ela foi deferida, o filósofo não mudou posteriormente a sua opinião sobre a reação do amigo, não voltando mais ao que foi criticado. De resto, sobre esse aspecto da continuidade dramática, um último "momento" posterior pede por nossa atenção.

Há uma clara conexão dramática entre a conversa narrada na *República* e aquela dramatizada no *Timeu*. Na abertura deste outro diálogo, é dito que, no dia anterior, Sócrates narrara em sua própria casa a quatro amigos um discurso sobre a constituição, e sobre o tipo de homem poderia fazê-la ser a melhor possível (*Timeu* 17a-c). Nesse momento, a pedido dos presentes, Sócrates lança-se a fazer um resumo inicial do "principal" desta exposição pretérita, o que nos possibilita ter certeza de que a narrativa da véspera foi a narrativa que nós, leitores, conhecemos pelo diálogo "*República*" (cf. também VEGETTI, 2000a, p. 14-15). Ocorre que, nesta recapitulação do "principal" da conversa de ontem, é apresentada uma lista resumida, da qual também está ausente qualquer coisa do conteúdo do símile do Sol (*Timeu* 17c-19a). Sócrates pergunta ainda se alguma das coisas principais foi omitida (*Timeu* 19a7-9), ao que Timeu responde: "De jeito nenhum, ao contrário: o que foi dito [agora] são aquelas mesmas coisas [principais] que foram ditas ontem" (*Timeu* 19b1-2). Portanto, mesmo naquilo que pode ser considerado a continuidade dramática da conversa narrada na *República*, na abertura do *Timeu*, ao relembrar dos pontos "principais", Sócrates não repetirá o que havia sido afirmado no símile do Sol[6].

Ao passar em revista todos estes "resumos" que o próprio Sócrates fornece da conversa da *República*, meu objetivo não é demarcar a minha interpretação do símile do Sol como a única explicação possível para todas estas ausências. Essa revista visava

[6] Sobre alguns elementos de conexão entre as conversas dos dois diálogos, vide Anexo 1.

apenas buscar, no diálogo, e naquilo que pode ser entendido ser sua continuidade dramática, alguma passagem que pudesse ser entendida como uma repetição do conteúdo identificado como problemático da analogia solar, ou como uma defesa do mesmo. Posto que, se houvesse uma tal passagem, ela ofereceria dificuldades à minha interpretação. Entretanto, uma tal passagem parece não haver. Não há trecho posterior, no drama, que inequivocamente impossibilite a minha interpretação de que há um ponto problemático, um "erro", da parte de Sócrates, na exposição do símile. E na única passagem posterior (517c) em que o filósofo retomar o poder causal supra atribuído ao Bem, como vimos, ele também não repete o conteúdo da Consequência B. Minha interpretação do símile, assim, não se encontra "bloqueada" por nenhuma passagem posterior do diálogo.

Passemos então ao segundo ponto: antes de concluir este estudo, recapitular e ratificar os pontos vistos nos capítulos anteriores, a fim de deixar o mais claro possível o que seria essa "interpretação crítica" do símile que eu estou aqui defendendo.

Uma das primeiras dificuldades, e talvez a maior de todas, que precisa enfrentar uma interpretação que pretende desconstruir a noção de que o símile do Sol é um construto dialogicamente "válido" em absolutamente todos os seus aspectos é sem dúvida a posição de que "tudo o que faz parte do símile do Sol é válido porque foi exposto pelo personagem Sócrates, o qual é o personagem porta-voz do autor, Platão". Sendo assim, antes de entrar no texto da *República* propriamente dito, eu procurei desconstruir o pressuposto metodológico que está por trás dessa posição, conhecido como "Teoria do Porta-Voz" ("TPV"). Ao militar pelas evidências no *corpus platonicum* do princípio exegético do "Anonimato Platônico", meu objetivo não era defender um "Platão cético" (cf. ANNAS e BRUNSCHWIG, 1990), e tampouco alegar uma necessária não coincidência das posições do Sócrates platônico com as do seu autor. Muito mais modesto do que tais empresas, meu objetivo era apenas legitimar uma abordagem da *República* que de antemão não tomasse tudo o que Sócrates expusesse como necessariamente o que Platão pessoalmente endossaria. Ou, dito de outro modo: meu objetivo era legitimar a suspensão da TPV para interpretação do diálogo. A decisão por essa suspensão possibilitou dar uma posição de destaque a dois aspectos dramáticos da discussão narrada na *República*: as alegações de fraqueza e impotência de Sócrates em relação ao Bem como objeto de investigação; e a força das intervenções dos personagens irmãos de Platão para os rumos da conversa, especialmente Glauco.

Embora Sócrates seja inquestionavelmente o condutor do debate, há notáveis momentos da discussão em que a intervenção de um dos irmãos (ou de ambos) é crucial, seja para aumentar o esclarecimento sobre algum ponto, seja para marcar a insuficiência da abordagem de algum outro. Aliás, é justamente na esteira dessas considerações que se encontra a minha decisão exegética de valorizar e assumir como fio condutor de minha interpretação do símile do Sol aquela reação de Glauco, colocada pela pena do autor na sequência do texto (509c1-2).

Em seguida, ao debruçar-me sobre as marcas textuais de criticidade presentes nessa reação, fui levado a investigar como a comicidade e o risível são tratados pelo próprio personagem Sócrates no Livro V. De início, foi possível identificar algumas características-chave que ele atribuiu a um tipo de riso considerado ilegítimo, bem como deduzir alguns prováveis atributos de um riso que ele consideraria legítimo. E, num segundo momento, também não foi difícil aferir, sobre o personagem Glauco, que i) (no Livro V) ele não manifestou o riso ilegítimo nas situações diante das quais se disse que a multidão o manifestaria, e que ii) (no Livro VI) o seu riso após o símile do Sol não poderia ser classificado como esse riso ilegítimo. Glauco é, portanto, um "ridente" qualitativamente diferenciado daqueles homens criticados por Sócrates no Livro V. Paralelamente a estas conclusões, no que tange aos prováveis atributos de um riso legítimo, o detalhamento da acusação glaucônica de "exagero", levado a cabo no Capítulo 4, com o esmiuçamento do conhecimento da temática eidética que ele parecia possuir, mostrou que o riso crítico desse personagem após o símile poderia ser entendido como perfeitamente legítimo. E, à luz dessa possibilidade – reforçada pela não "ilegitimação" desse riso da parte de Sócrates (509c3-4) –, também procurei dar uma explicação para a diferença, entre dois momentos do diálogo (457b e 506d), do modo como Sócrates se posiciona sobre o receio do riso e a menção a Adrasteia.

Um segundo aspecto crítico na reação de Glauco, cuja legitimidade também foi por mim investigada, foi a invocação do deus Apolo. Como o vocativo indica, ao contrário das típicas "juras" ou "exortações" *pelos deuses* (por meio de *né*, *mà*, *katá*, *prós*, etc.), a fala de Glauco foi falada *para Apolo* (noção de endereçamento direto do discurso). Isso sem dúvida dá um peso dramático e religioso maior à passagem, peso esse talvez ainda mais reforçado por um genitivo de exclamação que se lhe segue ("*daimonías hyperbolês*"). Eu vislumbrei duas possibilidades interpretativas para a invocação divina, ambas críticas e não interditadas pelo texto do diálogo:

a) dentro do papel assinalado ao deus na própria *República*, Apolo estaria sendo invocado por Glauco como *julgador* ou *censor* do exagero de Sócrates em atribuir à Ideia de Bem um *status* divino ou supradivino;

b) dentro do papel fulcral que o deus teve na biografia do personagem Sócrates, Glauco invocaria Apolo como que numa denúncia de que Sócrates, no cumprimento de sua missão 'délfica' de melhoria das pessoas em Atenas, estaria cometendo um excesso no tratamento ontológico dispensado ao Bem.

Na segunda parte deste estudo, finalmente a tarefa de elucidar a que exatamente dizia respeito esse "excesso" ou "exagero" de Sócrates foi assumida. Mostrei que o traçado da analogia solar possuía no texto duas grandes *homologíai*, o Arranjo Visível e o Argumento das Formas. Das duas, esta última era já aceita sem provas desde o Livro V, quando Glauco deu alguns sinais de conhecer o argumento. Um dos aspectos desse argumento é aquilo que eu chamei de Regra de Causalidade, que rege o modo como a causalidade se dá no âmbito geral das Formas inteligíveis. O que havia de "excessivo" no exposto por Sócrates foi justamente atribuir ao Bem, na Consequência B do símile, o poder de causar a existência das outras Ideias. A afirmativa é uma clara desobediência à Regra, alargando a capacidade dessa ideia para além da qualidade da qual ela era o correspondente inteligível. Glauco acusa imediatamente o dito de ser um "exagero extraordinário", considerando risível e além de toda a medida o ponto até onde a empolgação de Sócrates pelo assunto o levou. O curioso é que Sócrates não se lança à demonstração de que era imprópria a expectativa de Glauco de que a causalidade intereidética do Bem deveria obedecer à aludida Regra. É como se, a partir da crítica humorosa e mordaz que é feita, nosso filósofo e Glauco entrassem em acordo quanto ao fato de o Bem ser certamente o fundamento das virtudes, o fundamento de uma cidade bem legislada e bem administrada, o fundamento do fato de a verdade e o conhecimento serem desejados e buscados, bem como de uma vida de retidão ser a melhor vida... *sem que ele seja também a causa da* ***existência*** *dos entes inteligíveis*. Se a conversa puder ser entendida como sendo travada por duas pessoas que conhecem bem o "funcionamento" da causalidade das Ideias, apesar de curta e "sintética", a pilhéria de Glauco pode efetivamente ter '*convencido*' Sócrates de que o Bem não 'precisa' desse

poder causal existencial assinalado na Consequência B para ser o fundamento de tudo aquilo que ele é chamado a fundamentar nos Livros VI e VII.

E Glauco parece estar consciente dessa não-dependência entre i) a enorme importância que essa entidade tem para a investigação em curso, e para a vida mesma de todos eles, e ii) o excesso ou erro de Sócrates em relação ao tracejado de uma específica relação na Consequência B. Essa consciência é o que parece justificar o fato de Glauco convidar Sócrates a retomar, a não parar, a "examinar de novo" a sua bela imagem do Sol (509c); talvez, para corrigir sua desmedida. E, como eu mostrei com a citação da passagem do Livro VII, o filósofo pode ser entendido como tendo seguido o conselho do amigo: quando reafirmar o poder causal do Bem, a marca da *hyperbolé* terá sido 'decepada' (517c).

Tal é então a "interpretação crítica" que eu apresento da passagem do símile do Sol na *República*. Agora sim podemos, passando àquele terceiro ponto, desenhar uma resposta à pergunta sobre a relação dessa interpretação com uma interpretação da *República* como um todo. Ou seja: o que poderia significar, para sua conversa com Glauco e Adimanto, o fato de Sócrates apresentar, sobre uma entidade de suma importância para o debate, uma explicação analógica que simplesmente não "funciona" perfeitamente, e que atribui ao explicado algo que não poderia atribuir? Essa pergunta parece mirar no ponto para onde todo o meu estudo caminhou. E aos meus olhos respondê-la implica também em "calibrar" o papel da passagem com o todo da obra. Em que pese o fato de conter informações importantes, o símile do Sol não deixa de ser uma parte de um grande percurso formado pelo conjunto dos Livros V, VI e VII, conjunto esse o qual, por sua vez, faz parte de um percurso ainda muito maior: o contexto da conversa narrada nos inteiros dez livros do diálogo. Conforme já foi anunciado nesse estudo (e aqui retomo este ponto deixado em aberto), o papel do símile, e o papel desse "bloco" dos três livros centrais, precisam ser interpretados à luz daquilo que identifiquei como sendo os objetivos secundários e primordial da verdadeira macro investigação que Sócrates, em conjunto com seus amigos, leva a cabo durante o festival das Bendileias.

Quando me voltei para estes "objetivos" (Capítulo 6, sessão 6.1.), eu mostrei que a questão que dá ensejo a todo o conteúdo dos Livros V, VI e VII era aquela da possibilidade de existência do "dialético" e da "cidade boa". Por seu turno, esta questão estava a cargo do problema da definição e da possibilidade da "justiça", o que por sua vez estava a serviço do convencimento dos irmãos de Platão sobre o tipo de vida que

deveria ser vivida. Foi a necessidade desse convencimento que na verdade fez com que a conversa na casa de Polemarco não fosse dada por terminada com a desistência de Trasímaco no fim do Livro I, e foi a necessidade desse convencimento que deu ensejo a toda a discussão posterior, virtualmente a tudo que se passou no diálogo do Livro II ao X. Verdadeiro canto de guerra, a pergunta (ou "desafio") que parece atravessar toda a "campanha" délfica do soldado Sócrates na *República* é essa: "Sócrates, tu desejas parecer ter nos convencido, ou realmente [nos] convencer, de que de todo modo é melhor ser justo do que injusto?" (357a4-b3).

Portanto, por trás do convencimento da possibilidade de realização da *kallípolis*, o que estava mesmo em jogo, desde esse segundo começo da obra no Livro II (cf. *tò prooímion*, 357a1-2), era este outro convencimento, que eu chamei de "objetivo primordial" do diálogo. Em última instância, era um convencimento a respeito de uma decisão, uma decisão mais importante do que todas, uma decisão de vida: viver uma vida de retidão, ou não; "ser justo" ou "injusto". À luz desse fim maior, podemos concluir que, a despeito de uma insuficiência ou fraqueza analógica, a imagem do Sol ainda assim inegavelmente teria o seu valor.

Mesmo sendo construído como analogia falha, sem realização de teste de semelhança entre imagem e original, o símile tem um valor "educativo": enquanto procedimento dianoético, ele volta o olhar da alma dos debatedores na direção do inteligível, e, mais especificamente, na direção do ente inteligível que é o fundamento de toda justiça, de toda vida reta, de todo bom governo, de toda boa educação, e de toda *kallípolis*. Ademais, na parte em que o símile atribui ao Bem uma causalidade que lhe é própria (como a desejabilidade da verdade e conhecimento, que ativam o princípio volitivo da ação de conhecer, a alma), o símile conta, para veiculação desse conteúdo, com o poder de convencimento e encanto que sua imagem, plena de significância poética e religiosa a qualquer grego que a ouvisse, inegavelmente possuiria.

O símile do Sol tem, portanto, um inconteste valor. Ele faz parte de um trajeto que mira em realidade num objetivo bem mais importante do que fornecer as exigidas explicações causais sobre a Ideia de Bem que essa imagem pretendia fornecer quando foi apresentada. Tal trajeto visa aquele "*ensino*" e "*convencimento*" de Glauco e Adimanto, os quais, vivendo em Atenas e estando fora de qualquer *kallípolis*, precisavam ser convencidos de que a justiça valia a pena, de que o homem justo é mais feliz do que o injusto. Precisam ser convencidos de que deviam viver vidas de retidão,

mesmo em meio a toda injustiça que viam em sua cidade; precisavam ser convencidos a escolher vidas de virtude, mesmo em meio a toda torpeza que os rodeavam. O Bem é encarado como o fundamento de tudo isso, e então, se por um lado foi aferido que uma parte do símile falhava na explicação que fornecia sobre esta entidade, por outro lado é inegável que, tomado por inteiro, o símile seja uma imagem que ***contribua*** nesse convencimento ulterior. Contribui tanto pelas outras informações (as não-problemáticas) que fornece dessa entidade, como também pela ligação que promove de um ponto ao outro da discussão, não permitindo uma obstrução da mesma (cf. também *Mênon* 81a-d). Uma interrupção da investigação, ou um direcionamento dela rumo a outras entidades inteligíveis, não se coadunaria com a estratégia retórica que está em jogo nesse ponto da conversa. O cerne do debate não era o estabelecimento de perfeitas e indiscutíveis relações intereidéticas; era mostrar que *um certo tipo de vida é não só possível, mas deve também ser perseguido*.

No fim das contas, tal qual vimos ser delineado no texto do *Fédon*, a problemática intricada do Bem, assunto de indizível magnitude, prostrou-se diante de Sócrates como um mar a princípio intransponível. A despeito da distância entre as duas margens, e da sua carência, seja de revelações divinas, seja de professores competentes, o filósofo optou pela não desistência da travessia: escolheu dos *lógoi* humanos aquele que lhe pareceu o melhor e mais forte, ou que simplesmente era o único que lhe estava disponível, e sobre ele arriscou a sua travessia: o símile do Sol. Qual frágil e insegura jangada, o símile encontrou os seus limites: quanto à sua empresa de estabelecimento de uma relação intereidética existencial, naufragara desastrosamente ao se chocar com o pétreo e perfeitamente assentado riso de Glauco. Contudo, quanto ao estabelecimento das demais causalidades dessa entidade, a trôpega jangada permite à dupla de irmãos e a Sócrates cumprirem a travessia e chegarem à outra "margem" da investigação. Os dois pontos da discussão assim são conectados, e o mar de dificuldades, que parecia intransponível, é vencido. Ninguém questiona a relação do Bem com o conhecimento das Ideias, com as virtudes, a retidão, o governo, a busca filosófica, a vida feliz. Em não desistindo do assunto, e não abandonando a matéria quando se viu diante dela, Sócrates estava não apenas dando explicações sobre um assunto importante. Ele estava a fazer muito mais que isso: *ele estava mostrando aos irmãos que esse* é o *tipo de vida que deve ser vivida: a vida da busca incansável e ininterrupta pelo Bem.* Apesar de todas as fraquezas, de todas as inseguranças, de todos os limites da vida humana. Apesar de

todos os pesares. Um tipo de vida que, longe de estar encastelado pelos muros de uma *kallípolis* feita em *lógos*, ou pelas linhas de um "caminho mais longo" nela tracejado, é para ser perseguido e conquistado por todo e qualquer genuíno amante da filosofia, em qualquer tempo, e em qualquer cidade de pedra ou tijolo em que efetivamente ele esteja a viver: Atenas, São Paulo, Rio de Janeiro, ou alhures. Buscar o Bem, moldar a sua vida mirando nesse objetivo, é fundar uma *kallípolis* dentro de si mesmo (592b). E é preciso tentar, "pois belo é o risco" (*Fédon*, 114d).

Seja por aquilo que ele mostra que o Bem pode ser, seja por aquilo que (combinado com a reação de Glauco) ele mostra que o Bem não pode ser, o símile do Sol era um experimento de pensamento que devia ser pensado e tentado, um "**áxion dianoéma**", como o monge[7] de Adam poderia também ter observado. Longe de ser o método ideal – o qual no diálogo é apenas referido como "ausente" –, o procedimento levado a cabo nessa analogia solar é mais um *experimento* de nosso personagem Sócrates, *tentativo*, e de resultados, ainda que *caros*, *provisórios*, e passíveis de revisão e refutação. Um "sonho" de Sócrates (534c6-7). E o fato de o autor Platão apresentá-lo como uma tentativa "de Sócrates" aparentemente permite-lhe manobrar e explorar as vicissitudes deste experimento, observar seus pontos "altos" e "baixos", o que nele "funciona" e o que não "funciona"... sem que precise estar, ou aparecer como estando, pessoalmente comprometido com todos esses movimentos. Se a *República* era mais um "laboratório" para o líder da Academia, e o símile do Sol, mais um de seus experimentos, então o "Anonimato" funcionaria como luvas e tubos de ensaio, separando e "protegendo" o pensador experimentalista dos eventuais insucessos de suas experiências. Covardia? Devemos assim considerar somente se não pudermos aceitar que a lição maior pretendida com cada experiência de pensamento era, com relação ao leitor da obra, convencer não do resultado específico de cada experiência, mas antes da própria necessidade do contínuo investigar e experimentar. Nesse sentido, a própria investigação e experimento pode visar sobretudo tornar o leitor mais "investigativo", "experimentador" e "questionador" – "mais dialético" (*Político*, 285d; 287a). Em suma: pode simplesmente visar conduzir o leitor à filosofia (DELCOMMINETTE, 2006, p. 18).

---

[7] Conjectura de Adam (2009, vol. II, p. 50) para explicar a presença das palavras entendidas como interpoladas em *República* 504e.

Voltando ao símile e seu papel dentro da *República*, concluo então dizendo que as falhas identificadas aqui da imagem solar não interditam o seu valor. Como demonstrei, o símile não é a imagem imbatível, a analogia perfeita; mas ele é parte de uma pintura, de um apelo imagético, estético, sensível, artístico, poético, apresentado na casa de Polemarco, para contribuir no convencimento da decisão mais importante, a decisão pelo caminho bom, o melhor caminho, o da retidão e da felicidade. *O "caminho para o Bem" e o "bom caminho" representam a tautologia que funda o próprio exercício da investigação filosófica na* República. Para além dos muros de qualquer *kallípolis*, e de qualquer situação investigativa ideal. Se a vida feliz é a "doce esperança"do homem justo (331a6-8), certamente, "coisa muito mais preciosa do que todo o ouro" (336e7-8) é – ainda que não seja nada fácil – dar concretude e firmeza a esta esperança. Tal era o convencimento buscado. A duras, intricadas, e demoradas penas. "*Afinal, [...] talvez seja verdadeiro o ditado de que as coisas belas são difíceis*" (*República* 435c7-8).

--- x --- x --- x ---

ANEXO 1: A CONTINUIDADE DA *REPÚBLICA* (NO *TIMEU*) E A SUA POSSÍVEL DATAÇÃO DRAMÁTICA

Conforme apontado na sessão de conclusão, foi atestada, desde a Antiguidade[1], a continuidade dramática entre a conversa narrada na *República* e a que é apresentada no *Timeu*. Na abertura deste último, o grupo de quatro amigos, Hermócrates, Crítias, Timeu e Sócrates, contam que, no dia anterior, em sua própria casa, o marido de Xantipa fez-lhes uma exposição sobre o tema da constituição, e do homem que poderia fazê-la ser a melhor possível (*Timeu* 17a-c). Quando fizer uma recapitulação do "principal" do que foi narrado nessa exposição de ontem (*tò kephaláion*, *Timeu* 17c1-3; 19a7-b2), Sócrates resume vários pontos da conversa apresentada na *República*, porém só até mais ou menos o final do Livro IV (445e) ou início do Livro V (449a-b). Conforme foi comentado no presente estudo, segundo aquilo que é informado no próprio texto da *República*, esse é o mesmo ponto em que é dito que ocorre um "desvio" da discussão. De fato, na abertura do Livro VIII, é dito que a discussão foi "desviada" (v. *ektrépo*, 543c5) de sua direção neste preciso ponto, quando Polemarco puxa o manto de Adimanto em 449b e ambos pedem a Sócrates maiores informações sobre a comunidade de mulheres e filhos.

Sobre a extensão desta retomada no *Timeu* dos temas do outro diálogo, Lampert e Planeaux (1998, p. 87-125) defenderam que ela diz respeito ao texto da *República* que vai até o passo 466, ao passo que Cornford (1952, p. 3-6) defendeu que essa retomada vai até o passo 471 dessa obra. Em que pese a autoridade desses estudiosos, numa leitura atenta da passagem do Livro IV para o V da *República*, percebemos que o resumo contado no *Timeu* diz respeito, *quanto aos temas gerais*, aos assuntos tratados até o fim do Livro IV – para ser mais exato: até *República* 445e. Entretanto, pela supra aludida exigência de Polemarco e Adimanto (449a-b), este temas sofrem, na sequência do Livro V, maiores explicações ou detalhamento. E o detalhamento exposto na *República* até o passo 466d é de fato relembrado no resumo do *Timeu*. No trecho da *República* entre 466e e 471e, ao qual Cornford também alude, estão os apontamentos da cidade quando em guerra; apesar de este tema estar referido

[1] Cf. PROCLO. *In Timaeus*, I. 83.19-30, *apud*, AUSLAND, 2000, p. 195, n. 40.

no *Timeu*, nada do que é contado neste trecho da *República* é exatamente recontado no referido resumo desse outro diálogo[2].

Apesar deste reconhecimento da retomada dos temas, os estudiosos referidos acima negam a possibilidade de que exista uma continuidade cronológica da cena dramática entre as discussões apresentadas nos dois diálogos. O principal argumento deles refere-se à diferença na *época do ano* da celebração dos dois diferentes festivais mencionados em cada diálogo (cf. CORNFORD, 1952, p. 4-6; 11; LAMPERT e PLANEAUX, 1998, p. 87-125). Entendo, contudo, que os argumentos desses estudiosos para defender a impossibilidade dessa sequência caiam por terra, quando se atenta para algumas "pistas" contidas em ambos os textos. A conversa narrada na *República* ocorre durante o festival das Bendileias em Atenas (327a; 354a); embora os referidos comentadores explicitem, com propriedade, que tal festival ocorria tradicionalmente nos dias 19 e 20 do mês *Thargelion* (estação da Primavera), eles não comentam o fato de o personagem Sócrates informar que era a *primeira vez* que os atenienses celebravam este festival (327a). Em que *mês* teria se dado essa *primeira celebração*, nós não temos fonte histórica que o ateste. Paralelamente a isso, o texto da *República* deixa mais que claro que sua conversa não ocorreu no *Thargelion*, ao informar ao leitor que os personagens conversavam durante o ***verão*** (350d2). Portanto, no imaginário interno do drama da *República*, a primeira celebração das Bendileias não pode ter sido no mês que restara convencionado depois no calendário público ateniense, mas sim em algum mês desta outra estação.

Já o texto do *Timeu* nos informa que sua conversa ocorre durante outro festival, as Panateneias (*Timeu* 21a; 21e; 24d; 26e), o qual é celebrado justamente durante o ***verão***, no mês *Hecatombeon*. Sobre o ano dramático da conversa desse

---

[2] É cabível reconhecer que podem ser traçados alguns paralelos entre a referência ao tratamento brando para com os de dentro da cidade (moradores) e ao tratamento duro para com os de fora (estrangeiros), presente em *Timeu* 17d3-18a2, e a narrativa da atitude, quando em guerra, da cidade pintada no *lógos* para com as outras cidades gregas e para com os estados bárbaros, apresentada em *República* 470c-471b. Inclusive, a afirmativa de que o tratamento mais brando se justifica porque se estaria diante de "amigos por natureza" figura em ambas as passagens (*Timeu* 18a1; *República* 470c8-9). Todavia, não pode ser aceito que ambos os trechos desses diálogos referem-se ao mesmo caso, uma vez que i) na passagem da *República* fica claro que está a falar-se da relação entre cidades (de uma cidade grega com outras cidades, as gregas e as não-gregas); ii) no trecho do *Timeu* o objeto é expressamente a relação entre pessoas (dos guardiões com aqueles que prejudicam seu estado, seja aqueles indivíduos governados por eles, seja os inimigos em combates externos). Em que pese a grande semelhança de tratamento apresentado nos dois diálogos, dado que os objetos são relações diferentes, não podemos afirmar que eles se referem exatamente à mesma coisa. Nesse sentido, posiciono-me, contra Cornford (1952, p.4), a favor da posição que entende que a retomada no *Timeu* da narrativa da *República* não ultrapassa o ponto 466d dessa obra. A referência aos tratamentos brando e duro, em *Timeu* 17d3-18a2, talvez possa ser entendida como uma retomada imperfeita de um trecho anterior da *República*, exposto rapidamente em 415d-e.

diálogo, Lampert e Planeaux (1998), após meticulosa análise da relação entre os dados textuais na obra e a história da Guerra do Peloponeso, concluem com alguma segurança que foi o ano de 421 a.C. Sobre o ano dramático da conversa da *República*, embora extremamente difícil de precisar, vemos que Adam (2009, vol. I) sugeriu 410 a.C, ao passo que Allan (1962), Taylor (1955) e Guthrie (1975, vol. IV) indicam 421 a.C. Vegetti também aceita esse último ano como uma das datas dramáticas prováveis, acrescentando inclusive o quão oportuno seria, pois se tratou do "ano da paz de Nícias, em que Atenas encontrava-se no máximo de seu esplendor político e social" (VEGETTI, 1998a, p. 22). Entretanto, o comentador italiano alerta que não se pode perder de vista a clara existência de alguns problemas de cronologia dramática presentes no drama (p. ex. a menção ao enriquecimento de Ismênias, 336a, e à invenção da estereometria, 528a-b, eventos sabidamente ocorridos após a morte de Sócrates). E um desses problemas é a própria menção à primeira celebração do festival das Bendileias no Pireu (VEGETTI, 1998a, p. 20, n. 14). Isto porque, segundo Campese e Gastaldi (1998, p. 118-119), haveria um documento "oficial" que registraria que essa celebração ocorreria no templo Bendileion no Pireu no mínimo desde 429-428 a.C.. Ou seja, cerca de oito anos antes daquele ano apontado acima pelos especialistas para o encontro narrado na *República*. Todavia, Vegetti (1998a, p. 22) entende a diferença como perfeitamente aceitável, tendo em vista os vários problemas de cronologia dramática da obra, e não vê motivo para abandonar como mais provável 421 a. C.

Portanto, a despeito de não parecer estar definido no texto de uma maneira inequívoca, se nos mantivermos atrelados unicamente ao que os personagens das obras afirmam (e não às nossas próprias opiniões do que poderia ser o "principal"), podemos dizer que é no mínimo ***possível*** que as conversas de *República* e de *Timeu* tenham ocorrido, dramaticamente, no mesmo ano (421 a.C.) e no mesmo mês (*Hecatombeon*), podendo, então, de fato constituírem uma sequência de três dias, como sugerido na abertura do *Timeu*. A sequência dramática possível então seria:

Dia X: Sócrates desce ao Pireu para assistir as Bendileias, após o que conversa com Céfalo, Polemarco, Trasímaco e os irmãos de Platão na casa de Polemarco;

Dia X+1: em sua própria casa (conforme a reiterada menção à *xenía*: *Timeu* 17c, 20c, etc.), Sócrates narra a Crítias, Timeu, Hermócrates e uma quarta pessoa não identificada esta conversa ocorrida na véspera; esta narrativa seria então a narrativa mesma em que consiste a *República*, quando Sócrates narra em primeira pessoa a conversa ocorrida na véspera na casa de Polemarco; e,

Dia X+2: na casa de Crítias (*Timeu* 20c; 26c; 27a), Sócrates relembra rapidamente apenas os temas principais (*Timeu* 17c1-19b2) desta narrativa que fizera na véspera, para que Timeu e Crítias deem prosseguimento aos mesmos (*Timeu* 20b-c).

A continuidade dramática entre as duas obras é portanto aceitável, e poderia ser considerada um notável recurso literário do autor Platão para chamar atenção novamente para alguns pontos da conversa da *República*, e deixar em ocaso outros – como toda a seção da analogia solar. Lisi (2003, p. 167) e Vegetti (2000a, p. 14-15) também consideram a possibilidade dessa continuidade.

ANEXO 2: O "ANONIMATO PLATÔNICO" E A "POLIFONIA" BAKHTINIANA

O presente anexo visa servir de suplemento ao Capítulo 1 da tese, no sentido de tratar especificamente de uma questão nele ventilada: *é possível interpretar os diálogos platônicos, como a* República*, como contendo o famoso elemento de "***polifonia***", nos moldes em que foi delimitado por Mikhail Bakhtin (2005 (1929))*[1]? Pelo conteúdo tratado naquele capítulo, tal interpretação dos diálogos parecia plenamente possível, e diga de ser averiguada. Sua averiguação naquele capítulo, contudo, promoveria um desnecessário desvio do eixo argumentativo deste estudo.

É fato que o próprio Bakhtin traçou uma relação clara entre o objeto principal de sua análise neste livro, o "romance polifônico", e os diálogos de Platão[2]; e é justamente esta relação que, à luz de minhas conclusões no Capítulo 1, eu gostaria de pensar. Este tipo de romance seria um novo gênero literário, que, tendo como criador e maior expoente Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski, teria como principal aspecto, como o próprio nome diz, a presença daquilo que Bakhtin chamou de uma autêntica "polifonia". Segundo o teórico, este conceito significaria a existência, na obra literária, de uma multiplicidade de "vozes" ou pontos de vista de personagens ("heróis"), as quais seriam "independentes", "plenivalentes", "equipolentes", não mescláveis entre si e não confundíveis com ou redutíveis à "voz" ou ponto de vista do autor (BAKHTIN, 2005, p. 4-5). Para Bakhtin, neste tipo de obra, "a voz do herói sobre si mesmo e o mundo é tão plena como a palavra comum do autor", e por isso a primeira não serve de intérprete da última (BAKHTIN, 2005, p. 5)[3]. As "vozes" das principais personagens[4] num conto ou romance "polifônico", assim, possuiriam "excepcional independência na estrutura da obra": é "como se soasse[m] ao lado da palavra do autor, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenivalentes de outros heróis" (BAKHTIN, 2005, p. 5). Neste sentido, segundo Bakhtin, a autêntica "polifonia" que vigora nesse novo gênero de romance se oporia ao tom predominante no romance comum europeu, que seria "monológico" e "homofônico", i.e., tendente à exposição de pontos de vistas de maneira dogmática e unívoca, sem conceder espaço a um real "dialogismo" e a genuínos embates de posições equipolentes (BAKHTIN, 2005, p. 5-6). Pareceria muito natural, portanto, uma comparação desses pontos com aqueles dois vistos pressupostos metodológicos para aproximação das obras do fundador da Academia, a "Teoria do Porta-Voz" e o "Anonimato Platônico".

---

[1] Saliento que para fins da minha análise não vou considerar os apontamentos posteriores de Bakhtin no sentido de realizar uma volta ao tema (1961-1963).

[2] Para Bakhtin, os diálogos platônicos fazem parte do conjunto "diálogo socrático", que é um dos dois principais gêneros antigos que ele identifica na assim denominada "linha de evolução" da literatura europeia que culmina no "romance polifônico" de Dostoiévski. O outro principal gênero da Antiguidade nessa formação seria a "sátira menipeia". Cf. BAKHTIN, 2005, p. 102-180.

[3] Cf. também BAKHTIN, 2005, p. 24-25.

[4] Isto é, aqueles que "desempenham papel essencial no romance" (BAKHTIN, 2005, p. 33).

O teórico russo mostrou que resulta do caráter próprio da obra "polifônica" o fato de ela ser "profundamente personalista" (BAKHTIN, 2005, p. 7-8)[5], no sentido de que todo pensamento, opinião ou posição nela apresentada é "do homem" (BAKHTIN, 2005, p. 11), i.e., de uma pessoa, a pessoa de um personagem: "cada opinião é como se viesse a se tornar um ser vivo" (GROSSMAN, 1924, p. 9-10, *apud* BAKHTIN, 2005, p. 15). E o autor da obra "polifônica" garantiria uma certa integridade à voz desse "ser vivo" enquanto *outra*, i.e., enquanto *voz outra que a voz dele, autor*; ou seja, o autor não "fundiria" sua voz com a do personagem (BAKHTIN, 2005, p. 11). Segundo Bakhtin, a obra "polifônica", assim, atinge um grau altamente elevado de "dialogicidade", que ultrapassa mesmo as conversas travadas entre seus personagens, e alcança a própria relação dela com seu leitor. Em vez de este "receber" passivamente o teor do texto, como ocorre quando do contato com o romance comum monológico, de acordo com a descrição bakhtiniana o "dialogismo" da obra "polifônica" "faz dele [sc. do leitor] um *participante*" da discussão em curso nela (BAKHTIN, 2005, p. 17 – grifos nossos), impingindo-lhe um papel necessariamente também ativo. Tais são as marcas principais da "polifonia".

Como podemos ver, várias são as semelhanças entre essa caracterização que Bakhtin realiza do fenômeno da "polifonia" em literatura e a caracterização apresentada por mim do modo como a forma dialogal e o "anonimato" ocorrem na obra de Platão. Inicialmente podemos perceber que ambas são constituídas pela apresentação de uma multiplicidade de "vozes" ou pontos de vista de personagens, bem como pela ausência de razões internas às próprias obras para reduzir qualquer uma destas "vozes" plurais à suposta "voz" una (ou seja, o ponto de vista) do autor. A segunda semelhança é a oposição possível de ser desenhada entre esse *modus* polifônico e o *modus* da obra comum, "monológico" e "homofônico", o qual expõe pontos de vistas de maneira dogmática e unívoca: em oposição ao romance polifônico de Dostoiévski teríamos o romance comum; em oposição ao diálogo platônico, a forma do "tratado". O terceiro ponto de aproximação é o que Bakhtin (2005, p. 7-8) chamou de caráter "profundamente personalista" do texto: assim como na obra "polifônica" "não há ideias, pensamentos ou teses que não sejam de ninguém" (BAKHTIN, 2005, p. 32), no diálogo platônico, conforme eu expus, igualmente não há; as posições sempre são expostas como "de" um personagem. E o quarto ponto de interseção[6] é a "dialogicidade" (BAKHTIN, 2005, p. 17) inerente a estes dois tipos de obras, no que tange aos efeitos sobre o seu leitor: a própria conformação desses tipos de textos instiga quem os lê a tornar-se um verdadeiro partícipe do debate. Se ao leitor de um "tratado" pode não ser difícil desempenhar o papel de um "doutrinado" (no sentido de convencimento passivo), o leitor da obra dialógica é constantemente

[5] Cf. também BAKHTIN, 2005, p. 32: "Para Dostoiévski, não há ideias, pensamentos ou teses que não sejam de ninguém". Ver também *idem*, p. 111-112.
[6] Para mais semelhanças, cf. Bakhtin (2005, p. 107-112).

provocado a duvidar, a contra-argumentar, e até mesmo a lançar perguntas que os personagens sequer lançaram.

Contudo, se semelhanças entre a obra "polifônica" e o diálogo platônico são identificáveis, certamente diferenças também são. Como apontei, Bakhtin insiste (2005, p. 4-5; 17) que é notável no primeiro tipo de obra uma "plenivalência", "equicompetência" e "equipolência" entre as vozes dos personagens principais que atuam em determinada obra. Já no diálogo platônico, embora eu tenha mostrado que não há elementos para identificação entre a posição do autor e os argumentos que defendem os personagens condutores das discussões, não vejo como negar que haja uma "ênfase" maior do autor sobre estes argumentos, em detrimento da maioria dos argumentos que lhes são opostos por outros personagens. Bem como creio haver também uma maior "competência" destes condutores (Sócrates inegavelmente incluído) em seus desenvolvimentos argumentativos do que seus interlocutores apresentam nos seus. Isto evidentemente não significa que os condutores dos diálogos platônicos estejam sempre "certos"; mas significa que há uma tendência nesses textos de que eles desempenhem argumentações mais complexas, mais sofisticadas, e melhor desenvolvidas do que seus interlocutores. Entretanto, a "plenivalência" entre as vozes dos personagens principais dentro de uma mesma obra é certamente, para Bakhtin, uma marca essencial da autêntica "polifonia"[7], e este é um dos motivos por que ele não titubeia em reclamar a invenção da mesma para Dostoiévski[8]. A ausência deste traço, portanto, desautoriza-nos a classificar um diálogo platônico como realmente "polifônico" em sentido bakhtianiano[9].

Por fim, penso ser possível também identificar características apontadas por Bakhtin nas obras polifônicas de Dostoiévski mas que não podemos nem afirmar nem negar dos diálogos platônicos. Como já citado acima, o teórico russo afirma que as "vozes" dos personagens das obras dostoievskianas são "independentes", possuindo uma "excepcional independência na estrutura da obra, […] como se soasse[m] ao lado da palavra do autor" (BAKHTIN, 2005, p. 5). No mesmo sentido, ele afirma que Dostoiévski não "funde" sua voz com a do personagem (*idem*, p. 11). Pois bem, de fato, além das obras de literatura, possuímos obras em discurso autoral em primeira pessoa de Dostoiévski[10], de modo que creio ser plenamente possível falarmos, no caso deste autor, que a voz de determinado personagem seu está "ao lado" da voz do autor, ou que ela "coincide" ou "não coincide" com aquela, ou que está "fundida" ou não com aquela. Entretanto, quanto ao autor Platão, conforme apontado no Capítulo 1, não conhecemos nenhuma obra sua de inquestionável autoria escrita em discurso autoral em primeira pessoa que nos possibilitasse assim realizar esta

[7] Cf. Bakhtin (2005, p. 4-5; 17).
[8] Inclusive, este é um dos critérios que o teórico russo utiliza para desqualificar as obras de Shakespeare como realmente "polifônicas" (cf. Bakhtin, 2005, p. 34-35).
[9] A esta conclusão também chega o próprio Bakhtin (2005, p. 122; 180).
[10] O próprio Bakhtin (2005, p. 40) cita trechos de cartas do escritor russo ao irmão; sobre as "Cartas" platônicas, vide nota 35 do Capítulo 1.

comparação entre posição “do autor” e posição “do personagem”. Em vista disso, ao menos no caso desse filósofo grego antigo, eu creio ser impossível com plena certeza afirmar ou negar essa “coincidência” ou “fundição” de voz autoral e voz de personagens. E, a partir desse reconhecimento, talvez uma outra possibilidade investigativa possa se nos abrir: suspendendo, ainda que momentaneamente, tais afirmações ou negações de “coincidências” e “fundições” entre as “vozes” de autor e personagem, poderíamos também nos permitir pensar em outros motivos para estudar as obras de Platão.

ANEXO 3: ALGUMAS NOTAS SOBRE "CAUSA", "*AITÍA*", E TELEOLOGIA

No Capítulo 4 desse estudo, sessão 4.4, foi visto que, em *Fédon* 100b5-c8, o personagem Sócrates afirma, em termos gerais, que a Ideia Φ, ou o participar na Ideia Φ, é a "**causa**" (***aitía***) de os particulares possuírem a qualidade F[1]. E embora naquele momento eu não tenha me demorado sobre o que este termo ou noção pode significar, é juto reconhecer que há uma larga disputa nos estudos acadêmicos sobre o tema. Não há oportunidade nesse anexo para uma incursão profunda neste tópico, mas creio que seja possível lhe dedicar algumas páginas de reflexão.

Conforme explicam vários estudiosos[2], os termos gregos *aitía* e *aitiós*(*n*) possuíam sentidos mais amplos do que o termo moderno "causa". Segundo Guthrie, o adjetivo *aitiós* era originalmente usado para dizer "um homem que era culpado de alguma coisa", e em geral "para qualquer coisa que fosse o responsável pela existência de uma coisa ou pela performance de uma ação" (GUTHRIE, 1975, p. 349). Segundo M. Frede (1989, p. 491), posteriormente o adjetivo, bem como o substantivo cognato, *aitía*, passaram a ser usados para tudo que explicava alguma coisa cuja explicação era demandada. "*Aitía*" assim era também "isto devido ao quê", "o porque de" ("*ce à cause de quoi*", "*the because of*") alguma coisa, i.e., a explicação, a razão que explica porque uma coisa é como é (FREDE, 1989, p. 486; 488). Platão utiliza estes dois termos, *aitiós*(*n*) e *aitía*, para dizer relações causais, bem como o dativo causal, a expressão *diá* + acusativo, e o verbo *poiéo* (p. ex., *Fédon* 99b7; 100d5).

A partir desses aspectos originários desses termos de radical *ait-*, algumas posições exegéticas foram estabelecidas por estudiosos modernos. Tais posições se constroem sobretudo pela ênfase em um ou outro daqueles aspectos, individualmente tomado. Com o olhar voltado quase que exclusivamente para o aspecto "explicativo" da noção de "*aitía*", Vlastos (1973 (1969)) entende que o personagem Sócrates, ao dizer que as Formas são *aitiaí*, não pretendia dizer com isso nada no sentido de "causa", mas apenas de "explicação". Para o comentador, nessas ocorrências, não haveria intenção

---

[1] Assertiva essa que eu chamei de enunciação da "Regra de Causalidade Geral do Argumento das Formas em sua versão *standard*", abreviada posteriormente como "Regra de Causalidade".

[2] P. ex., GUTHRIE, 1975, vol. IV, p. 349 *et seq.*; VLASTOS, 1973 (1969), p. 76-81; FREDE, 1989, p. 488 *et seq.*; SEDLEY, 1998, p. 115-116 *et seq.*

causal em vista, nem teleologia: quando é dito que o participar em uma Forma é *aitía* de "x é F", o sentido disto é que essa participação é a *explicação* desse fato, baseada numa necessidade lógico-metafísica. Segundo Vlastos (1973 (1969), p.87, n. 33), a formulação completa dessa explicação é "devido à participação em Φ" (*Fédon*100b4-5; 100d4-6; 101c2-7; 102a10-b2), que pode ser "abreviada" eventualmente para "devido a Φ" (100d7-8). O comentador explica que "porque x participa em Φ" significa "porque x satisfaz o conteúdo lógico da definição da entidade metafísica Φ" (VLASTOS, 1973 (1969), p. 91-92).

Num sentido oposto encontra-se D. Sedley (1998), cuja ênfase está no outro aspecto de "*aitía*", o de "responsabilidade". Este aspecto para o estudioso indica que a "causa" para Platão é uma entidade ou coisa e não um fato ou evento sobre essa coisa (como o "participar nela"), e que o "modo" em que ocorre a causalidade não é tão importante quanto a identificação da entidade que é a causa (o responsável) por tal coisa (SEDLEY, 1998 p. 116). O próprio aspecto "explanatório", tão valorizado por Vlastos, para Sedley, é secundário em relação da identificação da entidade "responsável" (SEDLEY, 1998 p. 121-122). Nesse sentido, para ele a formulação "devido a Φ" não é uma "abreviação" de uma formulação mais completa "devido à participação em Φ", mas é o "núcleo" e única parte segura dessa formulação da relação causal (SEDLEY, 1998, p. 116).

Embora eu considere importantes e interessantes os resultados que estes dois comentadores extraíram de suas posições de pesquisa, por assim dizer, quase "ciclópicas", eu pessoalmente me inclinarei mais na direção de uma posição menos monolítica sobre este ponto, como as de W. K. C. Guthrie (1975, vol. IV) e de S. Decolmminette (2006). O primeiro destes comentadores reconhece a importância daqueles dois aspectos na noção de "causa", entendendo-os mais como complementares do que como mutuamente excludentes ou "retificadores". Para ele, a posição de Vlastos sobre "*aitía*" em Platão era um "considerável exagero" (GUTHRIE, 1975, p. 349, n. 1); e possivelmente ele teria a mesma opinião sobre a posição de Sedley, se essa já tivesse sido publicada. De minha parte, entendo que aceitar que "*aitía*" ou "causa" significava nos diálogos platônicos algo mais "amplo" do que "causa" significa hoje em dia para nós pode ser simplesmente aceitar que tanto as explicações lógicas quanto as físicas, que tanto os agentes eficientemente causadores quanto os fins em vista das ações, tudo

isso era àquela época antiga considerado como “causa”. Numa direção compatível parece estar Delcomminette (2006, p. 574-576), para quem não ocorre nos diálogos nem uma confusão nem uma mútua exclusão entre esses “tipos” de causa: na verdade, eles correspondem a ***perspectivas diferentes*** *das relações de causalidade*, que não se excluem porque simplesmente respondem a problemáticas diferentes, a investigações (perguntas) de ordem diferente. Nesse sentido, p. ex., a postulação das Ideias narrada em *Fédon* 99d-100e não eliminou da vida de investigação filosófica do personagem Sócrates as explicações físicas e finais, mas antes pretendeu fornecer aquilo que elas não podiam prover: explicações da posse de qualidades dos entes sob a perspectiva “lógica”, i.e., do ponto de vista dos *lógoi*; nesse sentido bem específico, as Ideias são as “causas lógicas” dessa posse (DELCOMMINETTE, 2006, p. 575-576). Tendo isso em mente, é possível dizer que o Sócrates platônico possui uma predileção por alguns tipos de causa, considerando algumas como “causas reais” dos acontecimentos, outras não como “causas”, mas como condições necessárias para eles (*Fédon* 99b). Então ele considera como “causa real” para uma ação um fim em vista (*Fédon* 98d-99b; *República* 505d-e), e para a disposição dos planetas, um *noûs* cósmico ou um demiurgo do céu (*Fédon* 97e; *República* 529d-530a). Já os elementos de que as coisas (planetas, corpos, etc.) são feitas, não são para ele nem “causas” nem “causas materiais”, mas apenas condições necessárias para esses fatos (*Fédon* 99a-b). As Ideias, por seu turno, seriam as “causas” das qualidades das coisas em geral (inclusive planetas, corpos, etc.), do ponto de vista dos *lógoi* e das necessárias relações ontológicas.

Um último ponto a ser comentado: na sessão 4.4, eu afirmei que “não parece haver sentido em dizer que o Bem causa a existências das Ideias enquanto finalidade dessa existência”, bem como que a noção de “causalidade final” sempre aparece associada na *República* à noção de um “princípio volitivo”, identificado nas passagens desse diálogo com a “alma” – e no *Fédon*, tanto com a alma quanto hipoteticamente com um “*noûs*” cósmico. Entretanto, Guthrie (1975, vol. IV, p. 351, n. 1) afirma peremptoriamente que é impossível as Formas não funcionarem como causas teleológicas. E segue seus passos L. C. H Chen, o qual afirma que uma tal teleologia é “parte [...] da Teoria das Ideias nos diálogos médios” (CHEN, 1992, p. 195). Assumindo a posição desses estudiosos, um leitor meu poderia contestar aquelas minhas duas supra aludidas afirmativas da sessão 4.4.

Antes de dar crédito a uma tal contestação, é preciso aferir a que estes dois estudiosos estão se referindo com essas suas palavras. De modo expresso e assumido, a base textual não-ambígua de ambos é um único e mesmo passo do *Fédon*: 74d-e. Nesse trecho, é afirmado que as Formas "são causas finais", i.e., "fins em vista, o ser perfeito na direção do qual todo o devir está se esforçando" para alcançar, embora "sempre falhando" (GUTHRIE, 1975, VOL. IV, p. 351). Por sua vez, Chen sustenta que a "Ideia funciona como causa teleológica por gerar desejo nas suas instâncias a se moverem em sua direção" (CHEN, 1992, p. 195). De fato, nesse trecho do diálogo, Sócrates chega a afirmar que as instâncias sensíveis "*boúletai*" (74d9), "*orégetai*" (75a1; b7), e "*prothymeîtai*" (75b7) ficar o mais parecidas possíveis com as Ideias. Para Vlastos (1973 (1969), p. 83, n. 19) entender estes verbos com sentido literal seria "selar Platão com absurdidades", face ao que ele propõe entender os termos metaforicamente. Chen critica veemente esta posição de Vlastos, dizendo que não temos base textual para ler como metáforas esses verbos, e portando defende a leitura literal dos mesmos. Para Chen, atribuir "desejo" e "esforço" a seres inanimados, como paus e pedras (os exemplos que aparecem no diálogo), é um absurdo; e é exatamente um tal absurdo que estaria sendo afirmado de modo literal por Sócrates em *Fédon* 74d-e, haja vista que isto seria "um estúpido erro comum em todas as formas de metafísica teleológica" (CHEN, 1992, p. 196).

Inicialmente, ratifico que esta posição defendida por Chen e Guthrie quanto a este ponto foi trazida à "mesa de debates" neste Anexo sobretudo pela possibilidade de ela ser entendida como estando em conflito com aquelas minhas duas afirmações sobre teleologia da sessão 4.4. E, sobre esta possibilidade, eu posso dizer que este aparente "conflito" não ocorre, por dois motivos:

a) na passagem em que estes comentadores se baseiam, *Fédon* 74d-e, a causalidade final das Formas é afirmada com relação à existência *dos particulares sensíveis*, ao passo que aquela minha afirmação correspondente foi em relação à existência *das Ideias*; e

b) entender de uma maneira literal os verbos ligados ao "querer" e associados na passagem a objetos inanimados ***não*** é reconhecer uma causalidade final sem "princípio volitivo"; ao contrário, é justamente atribuir um princípio volitivo a

> estes objetos. Se um exegeta entende que Sócrates está literalmente dizendo que duas pedras aproximadamente iguais efetivamente "desejam" alcançar o *status* do Igual em si, então este exegeta não está entendendo que esta Ideia é uma causa final numa relação privada de qualquer "querer"; ele está entendendo que o Igual em si é uma causa final com relação ao "querer" e ao "esforçar-se"... destas duas pedras.

Penso que isso seja o suficiente para estabelecer que a posição destes dois estudiosos não contradiz aquelas minhas duas afirmações sobre teleologia, não havendo "choque" entre elas. Estabelecido isso, posso dizer que, quanto ao exato ponto do uso desses verbos "volitivos" em *Fédon* 74d-e, filio-me a Vlastos em assumir o uso deles como sendo metafórico. E explico. Primeiro, porque não temos nenhum outro momento do *corpus* em que Sócrates reafirme esse estranho ponto aí afirmado. E segundo porque mais à frente no mesmo diálogo ele irá utilizar verbos da mesma jaez (*ethélo*; *déchomai*; *hypoméno*; etc; 102d6; d8; e2-5; e7; etc.), mas agora tendo como sujeito Formas e/ou qualidades[3]. Não vejo como um exegeta, que recusou o bom senso como motivo suficiente para não entender como metafórico o uso desses verbos do desejo num trecho do diálogo (como fizeram aqueles dois estudiosos), poderia depois eventualmente invocar o bom senso para não ler da mesma maneira os verbos do mesmo "nicho" volitivo mais à frente. Aliás, é no mínimo curioso que Guthrie (1975, vol. IV) e Chen (1992) não comentem esse "retorno" no diálogo de verbos de desejo para "colorir" relações metafísicas, sobretudo para que eles pudessem defender também deles uma leitura literal e não metafórica, como fizeram quanto a *Fédon* 74d-e.

Além disso, eu vejo um outro motivo que nos permite entender o uso desses verbos como metafórico: a presença mais à frente de outras expressões "reificadoras" de Formas e/ou qualidades, como "carrega" (*epiphérei*, 104d10; 105a3-4; etc.), "contém" (*katáschei*, 104d1; d6; 105d3), "entra" (*entôi [...] eggénetai*, 105b9; c3; etc.), "foge" e "sai" (*phéugei(n)*, 102d9; *apérchetai*, 103a1; etc.), etc. Que o uso destas expressões

[3]Vlastos (1973 (1969)) diferencia no trecho dois tipos de entidades, Formas inteligíveis e qualidades de coisas particulares. Meu uso de "e/ou" justifica-se justamente pelo fato de eu não me comprometer nem com a afirmação essa distinção nem com a recusa dela, posto que para o meu ponto isso é irrelevante: seja qual tipo de entidade estiver sendo referida em cada um desses momentos, o importante é que Sócrates está atribuindo a elas a noção de um "querer" ou "esperar", como fizera antes (*Fédon* 74d-e) com os entes sensíveis.

“reificadoras”, que dão tratamento espacial e concreto a estes entes, é metafórico, nós podemos estar certos. Do contrário, Sócrates estaria caindo em contradição com o afirmado por ele mesmo, que tais entidades são incorpóreas (expressamente em *Fedro*247c6-7, e subentendido em *Fédon*, 65b-67b; 75c-d; 76d-77b; 79c-e). Portanto, eu creio que podemos tomar isso como mais um ponto a favor da leitura metafórica do outro trecho (*Fédon*74d-e): se Sócrates deu tratamento **metafórico** a Formas e/ou qualidades, tratando-as como coisas concretas e “desejantes” (*Fédon* 102-105), ele também poderia ter dado antes tratamento análogo às instâncias sensíveis delas (*Fédon* 74d-e).

ANEXO 4: "O BEM", O "AGIR BEM" E O "ESTAR BEM"

[...] agathós *é o termo mais poderoso de valor em grego.*

Arthur Adkins[1]

Abertamente inspirado em P. Shorey (1895), S. Delcomminette resume de perfeita maneira a importância em geral da noção de "bem" nos diálogos platônicos:

> Que o bem seja o objeto último do desejo de todo homem, i.e. de todo ser vivente, é um lugar comum [exposto pelo personagem Sócrates] nos diálogos de Platão. Tanto apresentada como uma evidência que não merece ser discutida [como p. ex. em *Hípias Maior* 297b; *Eutidemo* 278e-279a; *Banquete* 204e-205a; *República* 505d-e], quanto demonstrada a partir de uma escalada na hierarquia de fins até alcançar um fim último [cf. *Lisis* 218c-220e; *Górgias* 467c-468b; 499e-500a], ou a partir da impossibilidade de desejar o seu próprio mal [cf. *Mênon* 77b-78b], resulta realmente que o bem é concebido como aquilo cuja posse é capaz de nos proporcionar a felicidade; ora nós queremos todos ser felizes. É por isso que se realiza desde os primeiros diálogos a busca de uma ciência do bem e do mal. Tal ciência [...] seria a única capaz de nos tornar felizes, posto que somente ela poderia regrar o uso de todo o resto – posses materiais, saúde, prazeres, ciências – em função deste bem último. A busca do bem então não é uma busca entre outras: ela é uma consequência direta da questão "como eu devo viver?", que [o] Sócrates [platônico] considera como a mais importante de todas.
>
> (DELCOMMINETTE, 2006, p.1)

Assim, para Shorey (1895) e Delcomminette (2006), este papel que a noção de "bem" possuía em todos os debates destes outros diálogos funciona em certo sentido como um "pano de fundo" e base para todas as considerações epistêmico-ontológicas que Sócrates faz no símile do Sol da *República*. O que eu também poderia traduzir, à luz do estabelecido no Capítulo 6 desse estudo, da seguinte maneira: mesmo antes de vir a ser expressamente estabelecido na discussão da *República*, há uma íntima ligação do "bem" com aquilo que aparece como o "objetivo primordial" desse diálogo. Buscar o "bem" é buscar a "felicidade", na mútua implicância entre as duas noções: ***eu****daimonía*, ***eu*** *práttein*; e, enquanto busca da felicidade, buscar o bem é um fim em si mesmo, sendo prescindível ulterior justificação. Uma inovação de Sócrates na *República*, em relação àqueles outros diálogos, é tratá-lo não só como "bem", mas como "**Ideia** de

[1] ADKINS, 1960, p. 37.

Bem". Para Delcomminette (2006, p. 2), tratar-se-ia aqui ainda do "bem" que este personagem sempre estivera a falar e a buscar, porém agora considerado sob uma nova ótica, a saber: como *objeto de conhecimento*: "a expressão "Ideia de Bem" não faz senão traduzir a exigência de uma ciência do bem, que se manifestou nos primeiros diálogos" (DELCOMMINETTE, 2006, p. 2). E, para o estudioso (*idem*), esse seria também um dos motivos da designação inicial do Bem como "*mégiston máthema*" na obra (*República* 504d; 505a).

Esse tratamento "inovador" da entidade apareceria então no texto dessa obra, à primeira vista, como um "salto" abrupto da esfera ética, da *práxis* humana, para a epistemológica ou ontológica (DELCOMMINETTE, 2006, p. 3). Mas o estudioso reclama justamente essa *continuidade* da discussão da *República* com as daqueles diálogos para defender que o "salto" é meramente aparente. Pois é justamente o fato de essa entidade dizer respeito fundamentalmente ao fim último da vida o que faz com que seu tratamento epistêmico ou metafísico no símile do Sol não "desfigure" a sua conexão essencial com a noção de felicidade. Aliás, como bem sabemos, o próprio texto da *República* não deixa perder de vista essa articulação fundamental entre o conhecimento dessa Ideia e a felicidade, como expressamente afirmado no final do livro VII (540a-541b). Por fim, considero que Delcomminette (2006, p. 4; 12; etc.) também tem razão em afirmar que essa pluralidade de papéis atribuída por Sócrates a uma mesma entidade, o "bem", reflete igualmente a unidade entre campos do pensamento que, ainda que posteriormente separados, figuravam na reflexão platônica como certamente indissociáveis: "ética", "ontologia", "teoria do conhecimento", etc.

ANEXO 5: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE RELAÇÕES INTEREIDÉTICAS

No que tange às minhas exposições metafísicas nos Capítulos 4 e 5, seria honesto reconhecer que mais algumas questões ainda poderiam ser tecidas sobre certos pontos ali tratados. Tais questões não foram apresentadas e tratadas nestes dois capítulos porque provocariam desvios desnecessários e inoportunos à marcha argumentativa do presente estudo. Contudo, são questões importantes para a interpretação da ontologia da *República* que foi aqui defendida; portanto, elas precisam ser colocadas, e, se possível, respondidas.

As primeiras dificuldades que poderiam ser levantadas dizem respeito às Relações Causais Intereidéticas e à Regra de Causalidade apresentada no presente estudo. Conforme exposto na sessão 5.8, esta Regra (considerada aí em seu esmiuçamento a partir da nova Distinção-P apresentada) deveria viger seja nos casos de relações causais Forma-particular, seja nos de relações causais Forma-Forma (i.e., intereidéticas). A meu ver, os questionamentos que um leitor arguidor poderia fazer sobre estas exposições seriam os seguintes – apresentados numa sequência à moda do Górgias histórico:

(1) "quando foram dados exemplos de aplicação dessa Regra (sessão 5.8), foram vistos exemplos nos quais os entes participantes não eram Ideias inteligíveis, como no caso dos homens particulares e como no exemplo retirado do *Fédon* (em que os entes participantes também não eram Ideias, conforme expressamente afirmado em 104c-d); como prova da aplicabilidade da Regra, por que não foi fornecido um exemplo de aplicação da Regra de Causalidade a Relações Intereidéticas retirado da própria *República*, ou de algum diálogo tido como do mesmo período?"

A única resposta sincera a este questionamento seria: eu não forneço um exemplo com estas características porque não possuo ciência de que ele exista. Conforme já afirmado no Capítulo 4, até onde vai o meu conhecimento, o símile do Sol é a primeira ventura no *corpus platonicum* de exposição assumida e em detalhes de uma comunidade intereidética. É a primeira tentativa de um personagem platônico de 'esculpir' uma relação desse tipo, uma tentativa que, como foi defendido, não logra êxito pleno. A partir desta resposta, o leitor exigente poderia arguir:

(2) “se não existe um exemplo de submissão de uma relação intereidética à Regra de Causalidade, então a gargalhada e a acusação de “exagero” de Glauco são insuficientes para considerar que as relações causais Forma-Forma também deveriam obedecer à Regra de Causalidade; uma regra válida para a relação Forma-particular não necessariamente precisa ser aplicável à relação Forma-Forma.”

Seria essa colocação aceitável? Penso termos razões suficientes para rejeitá-la. Se o símile do Sol foi a primeira ventura de explanação de um caso de relação intereidética, certamente ele não foi a última. E possuímos obra platônica, ainda que encarada como posterior à *República* e conduzida por outro personagem, onde alguns exemplos de relação intereidética são dados. Senão, vejamos:

> καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαν: ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.
> κομιδῇ μὲν οὖν.
> [ESTRANGEIRO] E diremos que ela [sc. a natureza do Outro, cf. 255 d9-e1] está atravessando todas elas [sc. as Ideias assinaladas, cf. 255d9-e1]; com efeito, [diremos] que cada uma [destas Ideias] é outra que as outras [Ideias] não devido à natureza dela própria, ***mas sim devido ao participar na Ideia de Outro***.
> [TEETETO] Exatamente.
> (PLATÃO, *Sofista*, 255e3-7 – grifos nossos)

Temos portanto um exemplo de relação Forma-Forma a qual obedece inteiramente à Regra de Causalidade extraída do *Fédon*: se existe alguma coisa F além da Ideia Φ, essa coisa é F unicamente por participação em Φ. Como vemos nesse exemplo acima, ainda que consideremos a coisa F como sendo uma Ideia inteligível, a Regra de Causalidade mantém-se igualmente válida e obrigatória: uma Ideia só possui a qualidade F-dade por participar na Ideia Φ. Atentando-se para a reescrita da Regra de Causalidade nos termos da nova Distinção-P (vista na sessão 5.8), vemos que a passagem acima igualmente serve de exemplo de aplicação: a cada uma das Formas participantes na Ideia de Outro, ocorre devido a esta relação de participação possuir ***apenas as PDs*** da Ideia de Outro (na passagem, a PD que é mencionada é ***a PD Específica*** dessa Ideia, a qualidade “ser outro”, ou “alteridade”). Ou seja, ***nenhuma PI ou PE*** da Ideia de Outro é “causada”, por esta condição de PI ou PE, nas Formas que nela participam. Posto que, conforme ditava a Regra, por participar numa Forma, ocorre

às Formas participantes a(s) PD(s) da Forma participada, e não alguma PI ou alguma PE dela. Aqui não devemos fazer confusão, nem deve nos causar espécie, o fato de a Ideia de Outro causar uma PE numa outra Forma (a saber, a propriedade "ser outro"). A propriedade "ser outro" é para a Forma participante uma PE dela, mas, para a própria Ideia de Outro, *é uma PE mas é também a sua PD Específica*, ***e é nessa segunda condição que esta qualidade é causada nas Formas participantes na Ideia de Outro***. Como afirmado na passagem citada acima, a Ideia de Outro causa tal qualidade devido à sua natureza de Ideia de Outro (i.e., sua natureza específica, à qual estão relacionadas as suas PDs) e não devido à sua natureza de Forma em geral (à qual estão relacionadas as suas PIs) e nem devido à sua natureza de ente existente (à qual estão relacionadas as suas PEs). É interessante notar também que, ao diferenciar a qualidade de uma Ideia causada por participação na Ideia de Outro daquelas qualidades referentes à natureza específica da própria Ideia (*tḗn autoû phýsis*), o personagem pode ser encarado na passagem como estando a fornecer um subsídio textual num diálogo para a nova Distinção-P apresentada no presente estudo. Entretanto, mesmo com esse exemplo do *corpus*, nosso leitor arguidor poderia ainda contra-argumentar:

(3) "o exemplo fornecido mostra que as relações intereidéticas em geral devem obedecer à Regra de Causalidade, mas não que essa Regra também deva ser obedecida no caso específico da Ideia de Bem; esta Forma poderia ser tão especial, tão suprema em relação às outras Formas, que ela poderia representar uma exceção a esta norma, e a relação causal na qual ela estivesse inserida talvez não precisasse obedecer à Regra de Causalidade."

Segundo esse questionamento, a Ideia de Bem poderia representar uma exceção à Regra, podendo assim causar às outras Formas uma propriedade diferente da sua PD Específica ("ser bom"), como p.ex. o "existir" das outras Ideias. Nesse sentido, diante deste papel de exceção do Bem, a primeira parte da Consequência B do símile do Sol (a causação do *eînai* das Formas, *República* 509b7) não seria absurda e foi Glauco na verdade quem não conseguir ter uma visão do "poder" absoluto e excepcional da Ideia de Bem. Com relação a este possibilidade interpretativa da matéria, creio que também possuamos passagens do *corpus* que a interditem:

> εἶεν δή, κίνησιν καὶ στάσιν ἆρ᾽ οὐκ ἐναντιώτατα λέγεις ἀλλήλοις;
> πῶς γὰρ οὔ;

καὶ μὴν εἶναί γε ὁμοίως φῂς ἀμφότερα αὐτὰ καὶ ἑκάτερον;
φημὶ γὰρ οὖν.
[…]
τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς, ὡς ὑπ᾽ ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφότερα;
κινδυνεύομεν ὡς ἀληθῶς τρίτον ἀπομαντεύεσθαί τι τὸ ὄν, ὅταν κίνησιν καὶ στάσιν εἶναι λέγωμεν.
[ESTRANGEIRO] Bem, não dizes Movimento e Repouso como os mais contrários entre si?
[TEETETO] Com certeza.
[ESTRANG.] E igualmente não dizes que tanto um quanto o outro existem?
[TEE.] Pois com certeza digo.
[…]
[ESTRANG.] Logo, consideras em tua alma o Ser como uma terceira coisa em relação àquelas [duas coisas], e que por ele Movimento e Repouso [são] envolvidos, e, tomando-os em conjunto, e a observando-os a partir de diferentes perspectivas com relação à comunidade com a realidade, desse modo afirmarias que ambos existem?
[TEE.] Corremos o risco de profetizar verdadeiramente o Ser como uma terceira coisa, quando dizemos existir Movimento e Repouso.
(PLATÃO, *Sofista*, 250a8-c2)

καὶ τιθῶμέν γε αὐτοὺς λέγειν […] πρῶτον μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδέν. οὐκοῦν κίνησίς τε καὶ στάσις οὐδαμῇ μεθέξετον οὐσίας;
οὐ γὰρ οὖν.
τί δέ; ἔσται πότερον αὐτῶν οὐσίας μὴ προσκοινωνοῦν;
οὐκ ἔσται.
[ESTRANG.] […] Consideremos primeiro que eles dizem […] que nada possui de modo algum nenhum poder de comunidade com nada. Então nem Movimento ou Repouso participariam de modo algum da realidade?
[TEE.] Com certeza não.
[ESTRANG.] E então? Algum deles existirá sem ser partícipe da realidade?
[TEE.] Não existirá.
(PLATÃO, *Sofista*, 251e7-252a4)

[…] μὲν κίνησιν, ὡς ἔστι παντάπασιν ἕτερον στάσεως. ἢ πῶς λέγομεν;
οὕτως.
οὐ στάσις ἄρ᾽ ἐστίν.
οὐδαμῶς.
ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος.
ἔστιν.
[ESTRANG.] […] o Movimento, por um lado, […] ele é complemente outro que o Repouso. Ou como dizemos?
[TEE.] [Dizemos] exatamente deste jeito.
[ESTRANG.] Mas ele não é o Repouso.
[TEE.] De jeito nenhum.
[ESTRANG.] Por outro lado, **ele** [sc. o Movimento] **existe*, com certeza devido ao participar no Ser*.**
[TEE.] Sim, existe.
(PLATÃO, *Sofista*, 255e11-256a2 – grifos nossos)

Nestes três trechos, vemos *o* "existir"[1] *ou* "existência" *ser tratado como um atributo, e um atributo "causado" exatamente como os outros atributos são causados segundo a Regra de Causalidade: por participação na Ideia que é o seu correspondente inteligível*. Conforme vimos, na *República*, a afirmação de que a existência de alguma Forma era causada pela Ideia de Bem (primeira parte da Consequência B) pareceu fortemente absurda ao personagem Glauco, porque representava a transgressão, levada a cabo por seu amigo Sócrates, da Regra. Na citação acima, dispomos então da afirmação literal (em outra obra) do fato de o mesmo atributo, a existência, ser causada por aquilo que, segundo a Regra de Causalidade, seria a sua causa esperada: o participar na Ideia de Ser. Aqui é de se notar diferenças dramáticas entre as duas discussões. No primeiro tomo do presente estudo foi mostrado que, na *República*, previamente ao símile, a ventura do personagem Sócrates de afirmação totalmente insegura de um exemplo de relação Forma-Forma era evitada por ele, por possibilidade de que viria a ser uma afirmação vergonhosa e risível. E, quando o evitado é enfim afirmado (Consequência B), isso realmente provoca de imediato uma jocosa crítica do interlocutor, que acusa a afirmação de grande exagero, por desrespeito à Regra de Causalidade. Por outro lado, no outro diálogo, um outro personagem realiza uma afirmação totalmente segura da relação Forma-Forma de causalidade *daquele mesmo atributo* referido na Consequência B, a *existência*, relação essa descrita nessa outra obra como ***relação intereidética inteiramente obediente à Regra de Causalidade***. E, nesse momento dessa segunda discussão (a qual pode ser dramaticamente encarada como cerca de 22 anos posterior à da *República*[2]), em nenhum momento a afirmação dessa causalidade da "existência" pela participação na Ideia de Ser é qualificada ou acusada de absurda, risível, exagerada ou vergonhosa. Some-se a isso o fato de, a meu ver, não haver possibilidade de se alegar que não há no *Sofista* uma acusação de "erro" para esta afirmação de causalidade por parte do Estrangeiro porque seu interlocutor, Teeteto, não estava preparado para perceber o "erro" metafísico do dito. Afinal, nosso mesmo expositor do símile do Sol da *República*, o personagem Sócrates, está presente na conversa do *Sofista* e ouve todas

---

[1] Pelos mesmos motivos já apresentados na sessão 4.3.2.5, entendo que os usos absolutos de *eimí* nessas passagens do *Sofista* (250a11; c2; 252a2; 256a1; a2) possuam o *sentido existencial*: cada um, Movimento e Repouso, *é "alguma coisa"* (*ti*), i.e., ***"existe"***, e, em relação a eles, o Ser seria uma "terceira coisa" (*tríton [...] ti parà taûta tò òn*, 250c1-2). É de se notar também que em todas estas construções absolutas o verbo é antecipado, exatamente como nos exemplos de uso existencial que Kahn identificou na *Ilíada* (vide n. 31 do Capítulo 4).

[2] A conversa do *Sofista*, que ocorre no dia seguinte ao dia da do *Teeteto* (cf. *Teeteto*, 210d; *Sofista*, 216a), ocorre na época do processo e julgamento de Sócrates (cf. *Teeteto*, 210d); portanto, em torno de 399 a.C.. Para a datação dramática da conversa da *República*, vide o Anexo 1.

estas afirmações da boca do Estrangeiro; e *em nenhum momento ele discorda ou tenta convencer o eleata* de que na verdade o que deveria causar este atributo era o Bem. ***Muito pelo contrário***: de maneira totalmente consoante com a sua falta de reafirmação posterior na *República* do aspecto criticado do símile (fato que eu apontei na sessão de Conclusão), ao fim de todas as exposições do conviva de Eleia no *Sofista*, Sócrates parecerá mesmo convencido e entusiasmado com tudo que aprendeu da conversa: "Que tamanha gratidão tenho por ti, Teodoro, por me haver apresentado o [...] estrangeiro!" (*Político*, 257a1-2).

(4) "mas, se dois personagens platônicos, Sócrates e Estrangeiro de Eleia, apresentam causas diferentes para o mesmo atributo, devemos então concluir que Platão mudou de posição sobre este tema, e que num primeiro momento entendeu que o Bem causaria a existência das outras Ideias, e que, num momento posterior da vida, entendeu que seria a Ideia de Ser?"

A um leitor dos diálogos que fosse fiel partidário do pressuposto da Teoria do Porta-Voz, a conclusão acima talvez seja a única permitida: sendo ambos os condutores das discussões os representantes *ipsis literis* das posições do autor, então Platão apresentou como própria uma posição, depois a outra. Pessoalmente, por tudo apresentado acima no presente estudo, eu não tenho esta posição exegética. Entendo que a clara dissonância entre uma causalidade expressa na Consequência B e aquela expressa no *Sofista* não precisa ser entendida como uma mudança de posição do autor. Como visto à exaustão, o texto da *República* está repleto de indicações de seu autor de que ao menos uma parte de uma das "consequências" "extraídas" por Sócrates da analogia não é para ser levada a sério pelo leitor – indicações das quais as mais fortes são as tergiversações e alegações de falta de conhecimento do personagem Sócrates, e as críticas gargalhada e acusação de exagero de Glauco. Se não formos obrigados a entender que tudo o que Sócrates expôs eram posições com as quais o autor estava pessoalmente comprometido, então não há motivos para se afirmar que Platão mudou de posição: ele nunca pretendeu expor aquela parte problemática do símile do Sol como posição "dele", autor. Em meio às suas investigações na casa de Polemarco sobre virtude, política e educação, o personagem Sócrates tentava uma primeira exploração, hesitante e um tanto quanto desengonçada, de um dos mais difíceis terrenos da ontologia exposta nos diálogos platônicos: a relação causal Forma-Forma.

Frequentemente usado pelo autor na *República* para demarcar alguma "fraqueza argumentativa" do condutor do debate (VEGETTI, 2003a), o personagem Glauco de pronto interrompe a ventura do amigo, *para deixar claro que essa primeira tentativa de incursão no terrível terreno da ontologia intereidética* ***não obteve um completo êxito***. Uma das regras basilares foi quebrada, quebra cuja enorme pretensão – assinalar à Ideia de Bem um supremo papel de exceção à Regra – não se sustenta. É fato que Glauco não é generoso com o leitor de Platão em deixar claro qual foi o "erro" que ele entendeu Sócrates cometer. Todavia, como defendi no Capítulo 1, podemos entender os diálogos como, mais que transmissão de doutrinas, como verdadeiros convites, instigações, ao pensar crítico e à reflexão, à construção das "pontes" ausentes. Nesse sentido, toda lacuna (ou *gap*) pode ser entendida como uma "intimação" a que o leitor empenhe-se em preenchê-la, a que, tratando-a como um "enigma", esforce-se para "solucioná-la". Tendo isso em mente, então, parece-me que a um leitor da *República* certamente é possível:

i) identificar uma regra que rege, no âmbito do Argumento das Formas, a dinâmica da participação e da causalidade da posse de atributos;

ii) usar uma ferramenta existente nos diálogos, a relativização da posse de determinada qualidade (sessão 5.6), para, corrigindo as observações aristotélicas e delineando uma versão da Distinção-P compatível com o Argumento das Formas, esmiuçar essa regra e as relações de causalidade que ela rege;

iii) identificar o erro de Sócrates: transgressão da Regra de Causalidade ao atribuir a causalidade de um atributo à Ideia de Bem que, pela Regra, não cabe a esta Forma;

iv) identificação de trecho de outra obra no qual esse mesmo atributo é causado por outra Forma, em inteira obediência à Regra de Causalidade[3].

[3] E eu fiz questão de nem apresentar nem levar em consideração este último argumento durante os todos os seis capítulos do presente estudo, justamente porque a mim interessava averiguar se aquilo que Sócrates afirmava na Consequência B era válido não em comparação ao afirmado por outro personagem em outra obra, mas sim em comparação ao que ele próprio afirmara na *República* e em outros diálogos. Ou seja, conforme exposto na Introdução, tomei a decisão de tentar identificar um eventual "erro" de Sócrates denunciado por Glauco sem levar em consideração o exposto sobre o mesmo tema por outro personagem, mas o exposto por ele mesmo.

ANEXO 6: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE AUTOPREDICAÇÃO E PREDICAÇÃO PAULINA

No que tange aos temas da Autopredicação e da Predicação Paulina, embora não tenham sido abordadas por mim no Capítulo 5, algumas questões poderiam ser colocadas. São elas:

(1) "numa perspectiva de abordagem, ou atribuição de "função", à Forma platônica, que não seja aquela valorativa, não é possível ocorrer Autopredicação de alguma Forma?"

(2) "não é possível entender as afirmativas aparentemente autopredicativas contidas no *corpus platonicum* de outra maneira, uma maneira que não daria margem à assunção de Autopredicação – por exemplo, a maneira como leram R. E. Allen, 1967 (1960) e A. Nehamas, 1995 (1979)?"

(3) "a "predicação "paulina" seria aceitável para o personagem Sócrates platônico? Haveria indício em algum de seus discursos de viabilidade de uma interpretação "paulina" de uma afirmação sua aparentemente autopredicativa?"

(4) "com relação à incompatibilidade, levantada por Vlastos, entre as características que algumas Formas têm que possuir segundo a perspectiva valorativa e as características que todas as Formas têm que possuir segundo a perspectiva epistemológica, qual é a solução para esta incompatibilidade? Não existe maneira de conciliar ambas as características?"

Como podemos ver, a primeira questão traz de volta o tema das duas "funções" à Forma platônica atribuídas por Vlastos, que foram apresentadas na sessão 5.3. Segundo o estudioso, quando tratadas pela perspectiva de abordagem "valorativa", algumas Formas poderiam exibir no *corpus platonicum* características autopredicativas, que seriam necessárias para que estas Formas pudessem desempenhar o papel a elas atribuído segundo esta perspectiva. Isto contudo representaria um fenômeno de exceção, haja vista que na maior parte das vezes em que o personagem Sócrates expuser o Argumento das Formas, ele as tratará segundo a perspectiva epistemológica, com a qual seria incompatível a assunção da Autopredicação como regra para todas as Formas. A primeira pergunta acima então é: *nesta perspectiva de fundamento epistemológico, não haveria casos aceitáveis de Autopredicação?*

A resposta a esta pergunta já foi arejada um pouco acima, no Anexo 5, em relação à Ideia de Outro. Mas procuremos uma resposta mais abrangente. Tendo então em mente a nova Distinção-P proposta, e considerando que todas as Formas existentes possuem as mesmas PIs e as mesmas PEs, então, *mesmo na perspectiva de fundamento epistemológico, no caso de todas as Formas que são os correspondentes inteligíveis de todas as PIs e todas as PEs, obviamente a Autopredicação é um acontecimento perfeitamente natural e inteiramente não problemático*[1]. Isto é, não há nenhuma transgressão à Regra de Causalidade ou a qualquer assunção obrigatória dentro do Argumento das Formas em dizer que Ideia de Ser existe, que a Ideia de Outro é outra que as outras, que a Ideia de Repouso está em repouso (i.e., não se altera), e assim por diante. Muito pelo contrário: não aceitar todas estas afirmações seria vituperar a hipótese de trabalho onto-epistemológica apresentada pelo personagem Sócrates em vários diálogos. No caso dos três exemplos dados acima, não aceitar estas assertivas seria vituperar a natureza de coisas existentes das Formas Ser e Outro (i.e, negar-lhes PEs), e vituperar a natureza de Ideia da Forma Repouso, no caso da terceira afirmação (i.e, negar-lhe uma PI). Por isso, quando eu recusei, naquela discussão do Capítulo 5, a assunção de Santas da Autopredicação, eu sempre coloquei essa recusa como: ***recusa disso "como regra geral"***, ***"como regra válida para todas as Formas"***. Isso porque assumir este fenômeno como regra geral implicaria em assumi-lo para Formas como Mesa e Animal, o que seria absurdo. Contudo, mesmo fora da perspectiva valorativa, *a Autopredicação pode ser* ***aceita como fenômeno específico*** *nos casos das Formas correspondentes das qualidades que todas as Formas possuem*, i.e., no caso das Formas correspondentes às PIs e às PEs. Dito de outro modo: toda Forma correspondente inteligível de uma PI ou de uma PE é e precisa ser autopredicável na modalidade de Predicação Ordinária, e mesmo na perspectiva epistemológica de abordagem delas. Por outro lado, ainda nessa perspectiva, toda e qualquer Forma é autopredicável na modalidade de Predicação Paulina. E para explicar melhor essa última afirmativa, podemos já entrar na seara da segunda questão.

(2) "não é possível entender as afirmativas aparentemente autopredicativas contidas no *corpus platonicum* de outra maneira, uma maneira que não daria margem à assunção de

[1] Vlastos (SPPL, 1973 (1969b), p. 337) diz que nesses casos a Autopredicação não apenas é inofensiva, como é "obrigatória", e que a existência desses casos não muda o fato de que a Autopredicação deve ser rejeitada "como princípio geral" (*idem*, *ibidem*).

Autopredicação – por exemplo, a maneira como leram R. E. Allen, 1967 (1960) e A. Nehamas, 1995 (1979)?"

Inicialmente vejamos as propostas destes estudiosos. R. E. Allen (1967 (1960)) propôs a seguinte solução para a compreensão das assertivas aparentemente autopredicativas do *corpus platonicum*: já que, nos textos dos diálogos, a Forma de F pode também ser chamada de "F-dade" ou simplesmente de "F" (ex: o Belo), então em construções do tipo "a Forma de F é F", o verbo "ser" não tem o sentido "predicativo", mas sim de "identidade". Nesse sentido, antes que uma autêntica Autopredicação, tais frases demarcariam uma tautologia ou redundância do tipo "o F é o F", "o Belo é o Belo": "[...] dizer F-dade é F é estabelecer uma identidade" (ALLEN, 1967 (1960), p. 46).

Já para Alexander Nehamas (1995 (1979)), em "F-dade é F", o "*é*" *significa* "*é o que é para ser*". O comentador explica que ele entende a expressão "*é o que é para ser*" como exprimindo uma designação da "*natureza* da coisa", uma designação do que a coisa é em quaisquer condições, com relação a qualquer coisa, e a qualquer tempo. Portanto, segundo Nehamas, em "*F-dade é F*", o "*é*" é um "*é*" de "*definição*", que descreve a "*natureza própria*" da Forma: "o que quer que o F ele mesmo venha a ser, isso deve ser F num sentido adequado; e este sentido envolve sempre e em qualquer caso ser F" (NEHAMAS, 1995, p. 197). Assim, aos seus olhos, "estritamente falando, há apenas um único modo de ter uma característica, nomeadamente, sendo esta característica ela própria. Isso é precisamente o que a [minha] interpretação [...] implica" (NEHAMAS, 1995, p. 200-201).

Conforme eu apresentei na sessão 5.4, creio que Vlastos (U.V.P., 1973 (1972), p. 259-263) tenha razão quando afirma que o melhor critério para avaliar com que grau de "literalidade" devemos entender uma assertiva aparentemente autopredicativa num diálogo platônico é o contexto mesmo da discussão em que ela aparece. Isto é, é preciso que o sentido escolhido pelo exegeta para a assertiva seja articulável e coerente com a argumentação de que ela faz parte, mantendo o "bom funcionamento" dela. E o fato é que há algumas passagens no *corpus* com aparentes afirmações de autopredicação cujo "bom funcionamento" parece ser **incompatível** seja com o alternativo sentido de "tautologia" de Allen, seja com o alternativo sentido de "descrição da natureza da Forma" de Nehamas. Mencionados por mim na sessão 5.4, dois exemplos colhidos por

Vlastos (U.V.P., 1973 (1972), p. 259-263) podem ser aqui retomados para mostrar isso. Na escala qualitativamente crescente de objetos a serem amados apresentada no *Banquete* (210a-211b), é a autopredicação da Ideia de Belo o que permite entendê-la como "sendo" (sentido predicativo) "bela", sendo assim o último objeto dessa escala, a coisa mais bela, a ser sumamente amada e desejada. Na leitura identitativa ou tautológica de Allen, em vez de uma autopredicação, apenas estaria sendo dito nessa passagem do diálogo uma identidade: "o Belo é o Belo", i.e., "a Ideia de Belo é a Ideia de Belo". Entretanto, se esse fosse o único sentido da passagem, isso destruiria, quanto ao último grau da escala, toda a articulação entre amor e beleza, entre ser amado e ser belo, que é aí o núcleo do argumento. Igualmente, a leitura "essencialista" de Nehamas parece trazer um notável e similar prejuízo ao argumento da passagem: tal leitura pretende que o predicado "ser belo" corresponda apenas à descrição da própria natureza da Ideia de Belo, sendo nesse sentido inaplicável às muitas coisas belas. Isso parece contradizer em termos a própria noção, que está no cerne da passagem, de uma "escala" de coisas belas e amadas, na qual *todas estas coisas são belas e como tal devem ser buscadas e amadas* (cf. *deî [...] iénai epì tà kalà sómata, [...] [deî] henòs [...] sómatos erân [...]*, 210a4-7; *pánton tôn kalôn somáton erastén*, 210b4-5; etc.). Isto é, na passagem, a necessidade de "passar" de um estágio ao outro não parece mudar o fato de que o estágio anterior "era" uma coisa de fato bela e como tal desejada. Tampouco em algum momento a passagem aponte para o fato de que o "ser belo" da Ideia de Belo seja de uma ordem diferente do modo que as muitas coisas daquela escala "são belas", como por exemplo uma ordem da "descrição da essência" da Beleza. Pois justamente o que torna possível a noção de "escala" é o fato da atribuição de *um mesmo fato* a todas as coisas que estão nessa escala, inclusive àquela que está no último estágio dela, a saber: o fato de "ser belo", amado, desejado e buscado. Um raciocínio semelhante pode ser aplicado à passagem 500b-d do livro VI da *República*: o que possibilitaria o "imitar" por parte do filósofo, através do que ele se torna "bem arranjado", "divino", "justo", é justamente o fato de ele contemplar realidades que elas mesmas são "bem arranjadas", "divinas", e aparentemente "justas" (cf. *tetagména, oút' adikoûnta oút' adikoúmena, kósmoi, mimeîsthai, aphomoioûsthai, kósmiós, theîos*, 500c2-d1; cf. também *heautoùs kosmeîn*, 540b1). Se a atribuição dessas características acima a Formas como por exemplo a própria Ideia de Justiça e a própria Ideia de Divindade não representasse efetivas autopredicações por parte dessas Ideias, mas meras tautologias ou meras

descrições de essências, que sentido poderia haver em chamar a atitude acima do filósofo de uma "imitação"?

Estes são dois exemplos que parecem impossibilitar as leituras alternativas da autopredicação que estes dois estudiosos apresentaram. Entretanto, isso não significa que uma leitura alternativa de alguma passagem aparentemente autopredicativa não seja possível de ser defendida. E isto nos leva para a terceira questão proposta:

(3) "a "predicação "paulina" seria aceitável para o personagem Sócrates platônico? Haveria indício em algum de seus discursos de viabilidade de uma interpretação "paulina" de uma afirmação sua aparentemente autopredicativa?"

Antes de tentar respondê-la, parece importante diferenciar dois tipos de afirmação de autopredicação. Tendo em vista os dois modos de "predicação" levantadas por Vlastos (e vistos na sessão 5.7) de uma sentença atribuir uma qualidade a algo, poderíamos então falar em "autopredicação ordinária" e "autopredicação paulina" de uma Forma inteligível:

a) **Autopredicação Ordinária**[2]: este sentido de "autopredicação" é o sentido deveras problemático, porque representa a afirmação literal de que "a própria Ideia de F é uma coisa F", o que, salvo nos casos de exceção que mencionei acima, traria vários absurdos para o Argumento das Formas;

b) **Autopredicação Paulina**: este sentido de "autopredicação" não traria absolutamente nenhuma dificuldade às dinâmicas inerentes ao Argumento das Formas que foram afirmadas nos diálogos. Afinal, apesar desse título chamativo, a Autopredicação Paulina é tão somente entender uma sentença do tipo "Ideia de F é F" como significando "toda instância da Ideia de F que houver será necessariamente F", o que é uma verdade para todas as Formas inteligíveis. Por isso, eu disse acima que, mesmo na perspectiva de abordagem epistemológica, todas as Formas inteligíveis são autopredicáveis na modalidade de Predicação Paulina. Entretanto, a crítica mais natural a esta minha colocação poderia vir de um exegeta dos diálogos que, sendo partidário da Autopredicação Ordinária como Santas[3], poderia dizer que não possuímos uma

[2] Santas (1999) chama esse caso de "Autopredicação Não-Paulina".

[3] Ao menos em relação a *República*, *Banquete*, *Timeu* e *Fédon* (cf. SANTAS, 1999, p. 256, n. 17).

ocorrência de assertiva aparentemente autopredicativa no *corpus* junto à qual encontramos indícios que apontem para leitura dela com sentido de Predicação Paulina. À luz das ocorrências de assertivas aparentemente autopredicativas do *Banquete*, certamente esta crítica deste exegeta manteria sua força inquestionável: eu comentei acima como a assunção de Autopredicação Ordinária para a Forma do Belo em *Banquete* 210a-211b parece ser obrigatória, sob pena de deixar sem sentido o argumento da passagem. Contudo, há outros momentos do *corpus* que não parecem corroborar essa crítica. Vejamos um trecho do *Protágoras*, tradicionalmente encarado como testemunho da Autopredicação:

> [SÓCRATES] A Justiça é alguma coisa ou coisa nenhuma? Pois para mim parece [que seja]. E para ti?
> [PROTÁGORAS] A mim também [...].
> [SOC.] Mas então, se alguém perguntasse a mim e também a ti "[...] esta coisa que vocês nomearam anteriormente, a Justiça, isto mesmo é justo ou injusto? Eu de minha parte responderia que [é] justo. [...]
> [PROT.] [eu diria] a mesma coisa.
> [SOC.] Mas a Justiça não é isto assim, ser justo? [...]
> [PROT.] Sim [...].
> [SOC.] E se então depois disso ele perguntasse a nós: "E também não diríeis haver uma Piedade?" Eu penso que diríamos.
> [PROT.] Sim [...].
> [SOC.] "E também não diríeis que esta coisa é alguma coisa?" Diríamos ou não?
> [PROT.] Isto também [...].
> [SOC.] "E qual dos dois diríeis ser natural: esta coisa ela própria ser pia ou ímpia?" Aí eu pelo menos não receberia bem a pergunta [...], e diria: "Não blasfemes, homem! Nenhum outro algo seria pio, se a Piedade ela mesma não for pia. E você? Não responderias do mesmo jeito?
> [PROT.] Com certeza.
> (PLATÃO, *Protágoras*, 330c1-d1)

Vlastos (1973, A.S., p. 271, n. 2; p. 298) mostrou que, no idioma grego antigo, na atribuição de uma qualidade a um sujeito, era perfeitamente normal e corriqueiro utilizar intercambiavelmente qualquer uma das construções abaixo:

a) Sócrates é justo

b) Sócrates tem, ou participa da, justiça[4]

c) Justiça ocorre a Sócrates

d) Justiça pertence a Sócrates

e) Justiça está em Sócrates[5]

Isto é, independente das reflexões filosóficas, todas estas sentenças eram consideradas equivalentes, no sentido que, no uso cotidiano desse idioma, expressavam o mesmo significado. Prestemos atenção em duas assertivas contidas no trecho do *Protágoras*:

f) "A Justiça […] é justa" (*Protágoras* 330c4-5)

g) "A Justiça é […] ser justo" (*Protágoras* 330c7-d1)

Logo, tomando o que a Justiça é em "g" e substituindo o termo "Justiça" em "c" e "d", teríamos:

c2) O "ser justo" ocorre a Sócrates

d2) O "ser justo" pertence a Sócrates

Como podemos perceber, chegaríamos em "d2" a uma construção normal em grego, já vista por exemplo na passagem dos *Tópicos* aristotélicos que abria o Capítulo 5: "[...] o estar em repouso não pertence a Homem em Si" (*Tópicos* 137b3-13). Isto é, o personagem Sócrates, no *Protágoras*, ao fazer a passagem da construção "f" para "g", estaria tornando possível a substituição que eu expus acima em "c2" e "d2", i.e., estaria tornando possível entender uma atribuição da qualidade "ser justo" à Justiça como querendo dizer na verdade a atribuição dessa qualidade às instâncias da Justiça. Gostaria de salientar que não estou dizendo que esta leitura desse trecho que eu apresento é a necessária, a única possível; mas sim que ela é perfeitamente possível quando o personagem disse que "Justiça é *ser justo*". Isto é, estou defendendo que, ao colocar

[4] Cf. VLASTOS, A.S., p. 271, n. 2, que dá como exemplo HERÓDOTO, IX, 18, 2: "*eí ti alkês metéchousi*", usado para dizer "se eles tivessem alguma coragem", i.e., "se eles fossem corajosos".

[5] Cf. VLASTOS, A.S., p. 298, que dá exemplos dessa construção com "*énneimi*" ou "*eggígnomai*" + dativo: *Ilíada*, XVII, v. 156; HERÓDOTO, III, 81, 2; *Cármides*, 159a; *Protágoras*, 352b.

deste modo, o personagem tornou possível, diante das substituições possíveis em "c" e "d", o entendimento de "f", que é uma *afirmativa aparentemente autopredicativa*, como um caso de Predição Paulina, ou, mais especificamente, de "Autopredicação Paulina": a toda instância de Justiça ocorrerá "ser justa". Traduzindo isso numa fórmula mais geral:

SE: (f) *"F-dade é F"* puder ser entendida como equivalente a (g) *"F-dade é 'ser F'"*;

E SE: (a) *"i F é F"* puder ser entendido como equivalente a (c) *"F-dade ocorre a i F"*[6];

ENTÃO: substituindo (g) em (c), teríamos: (c2) *"'ser F' ocorre a i F"*;

Ora, chegar a "c2" é observar que um sentido possível de se entender (f) *"F-dade é F"* é como uma Autopredicação Paulina, posto que significaria em Predicação Ordinaria (c2): *"'ser F' ocorre a i F"*.

Se for possível essa leitura, então podemos dar uma resposta à segunda e à terceira questões apresentadas acima, (2) e (3). A resposta que pode ser dada à primeira delas é: sim, é possível entender algumas assertivas aparentemente autopredicativas do *corpus* como significando não uma Autopredicação Ordinária, mas uma Autopredicação Paulina. Isto é, é possível entender algumas dessas assertivas como a atribuição da qualidade não literalmente à própria Forma, mas sim às suas instâncias. E então a resposta à pergunta (3) é: sim, é possível encontrar passagem que possua indícios de aceitabilidade de uma leitura "paulina" para a mesma. Como mostrei, embora não haja na passagem do *Protágoras* um estabelecimento definitivo do sentido paulino para a afirmação "(f)", há no mínimo uma 'pista' com a afirmação "(g)" de que esse sentido é ***possível***. Assim como também parece razoável entender esse sentido como "operante" no trecho *Sofista* 252d, tendo em vista que

i) a marca principal das Formas inteligíveis é a invariabilidade (portanto, a característica de "estar em repouso", cf. *Sofista* 249b-c), e

[6] Vlastos (1973, A.S., p. 273, n. 12) nota que para funcionar um "comércio" ou "substituição" desse tipo entre estas formulas é preciso abstrair da diferenciação entre a "qualidade" e a Forma da qualidade. Esta diferenciação é rara de ser realizada por algum personagem no *corpus platonicum*, mas pode ser identificada em *Fédon* 102b *et seq*., quando Sócrates fala da qualidade "em nós" e da qualidade "ela mesma".

ii) a Forma Movimento, se é para ser uma Forma, precisa também estar em repouso – atributo esse que foi dito (ainda que numa construção hipotética) por Estrangeiro e Teeteto como passível de ser aceito como pertencente a esta Forma em *Sofista* 256b, então

iii) a única maneira de dar sentido[7] e não dizer que estes dois personagens estão caindo em contradição com o que eles mesmos afirmaram antes, a saber, que "pelas maiores necessidades é impossível o movimento ficar em repouso" (*Sofista* 252d9-10), é entender esta última colocação com *sentido paulino*: o que está sendo afirmado é que, pelas maiores necessidades, é impossível que as instâncias da Ideia Movimento – i.e., as coisas "moventes" - fiquem em repouso; posto que negar a posse (em Predicação Ordinária) da qualidade "estar em repouso" à própria Ideia Movimento seria negar-lhe uma inegável Propriedade Ideal, i.e., uma qualidade sem a qual esta Forma não poderia ser uma Forma inteligível (propriedade portanto necessária para todas as Formas, cf. *Sofista* 249b-c).

(4) com relação à incompatibilidade, levantada por Vlastos, entre as características que algumas Formas têm que possuir segundo a perspectiva valorativa e as características que todas as Formas têm que possuir segundo a perspectiva epistemológica, qual é a solução para esta incompatibilidade? Não existe maneira de conciliar ambas as características?

A tentativa de responder a esta última questão parece poder tomar dois veios de encaminhamento. O primeiro veio é o da resposta simples e imediata, que não leva a questão para nenhum nível mais profundo do que aquele que ela coloca. Nesse viés, então, a resposta seria: não existe maneira de conciliá-las; estamos mesmo diante de dois grupos de características que são incompatíveis entre si. Citemos novamente dois exemplos de Formas que são abordadas no *corpus* através das duas perspectivas, a Ideia de Belo e a Ideia de Justiça. Sob a perspectiva do valor, a primeira é encarada no

[7] Vlastos contudo sustenta que o autor Platão não tinha nítido em sua mente a diferença do sentido ordinário e do sentido paulino para a afirmativa em *Sofista* 252d, valendo-se o autor grego inconscientemente dessa diferença (cf. VLASTOS, A.S., 1973). O estudioso reconhece ainda que a "ambiguidade" no sentido da predicação (sentidos "ordinário" e "paulino") já havia sido noticiada antes dele por alguns estudiosos, como R. Robinson (1953, p. 260 *et seq*. (1941)) e Crombie (1963, p. 402 *et seq*.). Cf. VLASTOS, 1973, A.S., p. 273, n. 8.

Banquete como objeto belo, e como tal fim último do desejo do verdadeiro filósofo; e a segunda é encarada em *República* VI como possuindo um modo de agira a ser imitado pelo mesmo filósofo. Já segundo a perspectiva de fundamento epistemológico, nenhuma dessas duas caracterizações poderia fazer nenhum sentido: que sentido poderia haver em dizer que um ente inteligível é "belo" ou "feio"; ou em dizer um ente inteligível comete ações justas ou injustas?

Porém existe um outro viés de tratar essa questão (4). Um viés que, mais que responder, pretende levar a problemática desta questão para os próprios fundamentos dela. Como notavelmente bem explicado por Cherniss (2001 (1936)), o contexto intelectual em meio ao qual "nasce" o *corpus platonicum* era um ambiente em que várias formas de "relativismo" encontravam, nas mentes dos homens livres educados pela sofística, solo fértil para germinar: relativismo ético, relativismo epistemológico, relativismo ontológico, etc. Defendia-se então, por meios diferentes, que não haveria critérios fixos e objetivos para regular o erro e o acerto na ação, nem no conhecimento, e muito menos quanto à existência e permanência dos entes. Para Cherniss (2001), então, o Argumento das Formas (ou "Teoria das Ideias", segundo seu vocabulário) seria como uma reação ou insurgência única contra essas manifestações relativistas nestes três "frontes". O personagem Sócrates platônico, assim, estava a lançar mão de uma única hipótese explicativa, a saber, que haveria certos entes que serviriam de parâmetro fixo e objetivo para fundar os valores nas ações, bem como o conhecimento e a existência dos entes. E é precisamente essa necessidade de tripla fundamentação que faz com que, a depender do objetivo de convencimento de cada discussão, Sócrates apresente algumas Formas ora como entes que precisam ser buscados como fins das ações retas, ora como entes absolutamente estáveis e únicos objetos do conhecimento verdadeiro. Nesse sentido, essa "dualidade", ou incompatibilidade entre certas características que vigoram em cada perspectiva de abordagem de certas Ideias, pode ser mais do que um "erro" do personagem ou do autor: pode ser um traço inevitável diante da "completude" com que essa hipótese explicativa foi retoricamente construída. E talvez valha pena demarcar que somente é possível falar em "erro" se porventura uma certa pré-compreensão da obra platônica (na qual esta seria um "sistema" exposto por um personagem porta-voz do autor) se sobrepuser à concessão de "completude retórica" e de tratamento hipotético com os quais o próprio personagem Sócrates lida com o Argumento das Formas. Se por acaso o exegeta dessa obra permitir que esta hipótese

explicativa seja sobretudo uma estratégica retórica, de macro-convencimento do interlocutor do abandono do relativismo naqueles três âmbitos da vida humana, então talvez até mesmo aquela problemática "incompatibilidade" possa parecer menos "problemática", e "fazer sentido".

E, encerrando esta parte deste estudo, creio que possa ser lembrado do trabalho de 1905 de Albert Einstein sobre a natureza da luz. Antes da publicação desse texto, a Física moderna somente poderia admitir que uma entidade fosse ou energia (onda) ou matéria (partícula). A combinação posterior do trabalho de Einstein com o da mecânica quântica obrigou a ciência a rever os seus próprios paradigmas, e a aceitar que a natureza não é um sistema que perfeitamente se adequa aos parâmetros humanos do "ou... ou...": a depender da perspectiva sob a qual é abordada, a luz ora se comporta como energia, ora como matéria. Incontornavelmente. Creio então que talvez o *corpus platonicum* possa, em alguma medida, e quanto a alguns de seus temas, ser encarado como exigindo de seu leitor e intérprete uma análoga mudança de parâmetros. E que esse ponto das duas abordagens diferentes e possíveis que se pode ter sobre algumas Formas inteligíveis pode ser um desses temas. Ou, dito de outro modo: o problema a resolver talvez seja, antes que desfazer a incompatibilidade identificada, o problema da própria não-aceitação da possibilidade de existência desses atributos incompatíveis. Isto é, talvez seja preciso inicialmente nos perguntarmos se são mesmos os melhores "moldes" para exegese da obra desse autor os "moldes" a que estamos tão bem habituados – a saber, os moldes de um sistema completo, transmitido unívoca e doutrinalmente por alguns personagens, no qual tudo está perfeitamente encaixado e todas as afirmações fazem sentido fora do contexto dialogal em que elas aparecem. Seriam estes moldes bons para interpretar uma obra que parece ela mesma fugir a todos esses moldes?

Caso se conclua que não são, então, assim como a Física concluiu que não era a natureza que devia ter a sua essência sacrificada para ser entendida, mas sim a ciência que precisava se adaptar para "comportar" ou aceitar esta essência, então também os estudos platônicos possam talvez aceitar que eles podem adaptar os seus parâmetros, e aceitar que o autor realmente "calou-se" sobre o que ele se calou, e que, o que ele "falou", se alguma coisa, foi "falado" no formato mesmo que aparece na obra.

INDEX LOCORUM

PASSAGEM **PÁGINA**
(*REPÚBLICA*)

327 ..... 30, 226
328 ..... 30, 226
331 ..... 154, 226
344 ..... 78, 223
347 32
348 32
352 ..... 78, 174, 223
353 ..... 78, 174
354 ..... 78, 224
357 ..... 32, 224
358 31
358 32
359 178
362 78
364 78
365 78
367 ..... 32, 78, 225
368 ..... 32, 78, 226, 229
366 78
372 32
383 68
391 68
392 78
394 68
398 32
399 ..... 32, 68
400 32
408 68
412 238
413 178
430 32
432 32
433 238
434 238
435 ..... 227, 228, 230, 233, 234, 248
438 178
441 ..... 32, 239, 241
443 ..... 238, 239, 242
449 51
450 ..... 50, 51
451 50
452 ..... 52, 54

454 ..... 212, 214
455 212
457 ..... 50, 53, 54
466 257
471 32
472 ..... 32, 50, 51, 55, 239
473 54
474 ..... 32, 51, 54,56
475 ..... 33, 53, 90, 122, 124
476 ..... 90, 91, 104, 105, 111, 114, 122, 123, 124, 130, 137, 153, 161, 168, 169, 171, 175, 177, 182, 183, 260, 282
477 ..... 88, 103, 105, 112, 114, 123, 130, 138, 140, 168, 175
478 ..... 88, 103, 105, 114, 123, 133, 138, 139, 149, 153, 175
479 ..... 88, 114, 123, 124, 135, 137, 138, 150, 151, 153, 156, 163, 165, 171, 175
480 ..... 33, 53, 90, 103, 104,105, 111,114,123, 124, 156, 161,168, 171
484 ..... 78, 103, 105, 114, 168
485 ..... 103, 105, 114, 150, 161, 163, 163, 168
486 ..... 103, 105, 114, 168
487 ..... 112, 250, 253, 267
488 ..... 25, 253, 255
489 ..... 25, 251, 256
490 ..... 103, 105, 114, 168
493 ..... 103, 104, 105, 110, 114, 168
494 ..... 103, 104, 110, 114, 168
498 178
500 ..... 103, 114, 168
502 33
503 33
504 ..... 33, 69, 227, 229, 231, 239, 242
505 ..... 69, 70, 72, 168, 172, 173, 177, 178, 181, 230, 248, 260, 280
506 ..... 35, 37, 38, 39, 41,50, 69, 71, 72, 105, 114, 172, 181, 240, 241, 248
507 ..... 41, 69, 71, 72, 77, 88, 89, 90, 91, 95, 101, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 112, 147, 153, 156, 168, 179, 184, 260, 262
508 ..... 48, 71, 72, 91, 94, 95, 98, 105,107, 108, 113, 114, 115, 166, 174, 179, 184, 187, 241, 244, 258
509 ..... 4, 32,48, 69, 71, 77, 78, 79, 108, 115, 165, 167, 172, 179, 185, 186, 191, 242, 244, 257
510 ..... 87, 88, 108, 245, 262, 264
511 245
514 108
515 ..... 108, 204
517 ..... 32, 72, 187
518 ..... 177, 187, 267
519 228
520 228
521 267
522 32
526 ..... 187, 228
527 ..... 32, 228

528 32
529 173
530 173
531 32
532 ..... 187, 228, 245, 246, 267
533 178
534 ..... 105, 187
536 248
539 235
540 ..... 69, 72, 187
540 ..... 69, 228
541 ..... 32, 255, 257
543 32
544 32
580 78
592 73
596 ..... 86, 88, 168
597 ..... 144, 204, 208
611 228
612 78
614 78
621 223

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEL, L. *Metatheatre; a new view of dramatic form*. New York: Hill and Wang, 1963.

ACKRILL, J. L. Symploke eidon. In: *idem*. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam.* Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. I.

ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam.* Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.

ADKINS, A. W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek values*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

ALLAN, D. J. *Plato: Republic*. London: Methuen, 1962.

ALLEN, R. E. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. In _____. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967 (1960), p. 43-60.

ANDERSSON, T. J. *Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic*. Goeteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1971.

ANNAS, J. Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. In KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays.* New York: Rowman & Littlefield, 1997.

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: OUP, 1981.

ANNAS, J & BRUNSCHWIG, J. "Platon le sceptique". *Revue de Métaphysique et de Morale* 95 (2):267 – 291 ;1990.

ARAUJO, C. The definition of *dunamis* in *Republic* V and its argumentative role. In BRISSON, L.; NOTOMI, N. (ed.) *Dialogues on Plato's Politeia (*Republic*).* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.

ARIETI, James. *Interpreting Plato: the dialogues as drama*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1991.

ARISTÓFANES. Nuvens. Tradução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. In: *Os Pensadores II*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

ARISTÓTELES. Metafísica – tradução de Vincezo Cocco. In *Os Pensadores IV.* São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics. Topica*. Transl. by H. Tredennick and E. S. Forster.

Cambridge: Harvard University Press, 1955.

ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*. Vol. 1 a 8. Transl. S. D. Olson. Cambridge: MA, 2006–2012, *apud* KIDD, 2014.

ATHENAEUS. *The Deipnosophists or Banquet of the Learned*. Vol. II. Literally translated by C. D. Yonge. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854.

AUGUSTO, M.G.M. O filósofo cômico. In *Kléos* 2/3 (1998/1999).

AUGUSTO, M. G. M. O filósofo e o poeta: verdade, filosofia e comédia no livro V da *República*. In: *Organon*, v. 13, n. 27 (1999), p. 39-55. Disponível em: http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/30445/18881 (página de internet, acesso em 17/03/2017, às 12:41).

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas na Poética de Dostoiévski*. 3a. Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 (1929).

BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? In BALTES, M.; HÜFFMEIER, A. (ed.). *DIANOEMATA. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1999, p. 351-371.

Beltrametti, Anna. L' utopia dalla commedia al dialogo platonico. In: PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libro V. Napoli: Bibliopolis, 2000.

BALTZLY. To an Unhypothetical First Principle in Plato´s Republic. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 13, No. 2 (Apr., 1996), pp. 149-165

BENARDETE, S. *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*. Chicago: UCP, 1989.

BENITEZ, E. The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato. *Apeiron* 28 (2):113 - 140 (1995)

BENOIT, Alcides Hector Rodriguez. *Em busca da odisseia dialógica: a questão metodológica das temporalidades.* Tese (Livre-Docência em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

BERGSON, H. *O riso*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BLONDELL, Ruby. *The play of character in Plato's dialogues.* Cambridege: CUP, 2003 (2002).

BLONDELL, Ruby. Letting Plato Speak for Himself: Character and Method in the Republic. In PRESS, G. (ed.) *Who speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

BLOOM, A. *The Republic of Plato. Transl. with notes and an interpretative essay by Allan Bloom.* New York: Basic Books, 1991.

BLÖSSNER, N. The City-Soul Analogy. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.

BOLZANI, Roberto Filho. *Ensaios sobre Platão*. São Paulo: USP, 2013 (Tese de Livre Docência).

BOUSSOULAS, N. I. "La causalité du Bien et la métaphysique du Mélange platonicien". *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1962).

BOYLE, Anthony J. Plato's Divided Line: Essay 1: The Problem of *dianoia*. *Apeiron* 7: 1–11, 1973.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega.* (Vol. I, II e III). Petrópolis: Vozes, 2009.

BRICKHOUSE, T. e N. SMITH. Justice and Dishonesty in Plato´s Republic. *Southern Journal of Philosophy* 21 (1):79-95.1983.

BRISSON, L. "Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon?". *In* PRADEAU, J.-F. *Platon: les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens.* Paris: PUF, 2001.

BRISSON, L NOTOMI, N. (ed.) *Dialogues on Plato's Politeia (*Republic*).* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.

BROCK, R. Plato and Comedy. In: CRAIK, E. M. (ed.). *"Owls to Athens". Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 39-49.

BROWN, S. (ed.) *Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005.

BURGER, R. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth.* New Haven: Yale University Press, 1984 (1947).

BURKET, W. La Religione Greca. In: VEGETTI, M. (a cura di). *L' esperienza religiosa antica*. Torino, 1992, *apud* CALABI, 2003.

BURNET, J. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford: Clarendon Press, 1979 (1924).

BURNET, Ioannes. *Platonis opera*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Typographeo Clarendoniano, 1963 (1900-1907)

CALABI, F. Il Sole e la sua luce. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri VI e VII. Napoli: Bibliopolis, 2003.

CAMPESE, S.; GASTALDI, S. Bendidie e Panatenee. In: PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libro I. Napoli: Bibliopolis, 1998.

CAPRA, Andrea. Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone. In: BONAZZI, M.; TRABATTONI, F. (a cura di). *Platone e la Tradizione Platonica. Studi di filosofia antica*. Milano: Cisalpino, 2003.

CHEN, L. C. H. *Acquiring knowledge of the ideas: a study in Plato's methods in the* Phaedo*, the* Symposium *and central books of the* Republic. Stuttgart: Steiner, 1992.

CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946 (1944).

CHERNISS, H. *L' énigme de l' Ancienne Académie*. Trad. L. Boulakia. Paris: Vrin, 1993 (1945).

CHERNISS, H. L'économie philosophique de la théorie des idées. In: PRADEAU, J.-F. (org.) *Platon: les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens.* Paris: PUF, 2001 (1936).

COHEN, M. R.; NAGEL, E. "The Nature of a Logical or Mathematical System". In: FEIGL, H.; BRODBECK, M. (eds.). *Readings in the Philosophy of Science*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.

COOPER, Neil. "The Importance of dianoia in Plato's Theory of Forms." *Classical Quarterly* 16 (1966): 65–9.

CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato.* London: Oxford University Press, 1945.

CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology.* Londres: Routledge e Kegan Paul Ltda, 1952.

CORNFORD, F. M. Mathematics and Dialetic in the Republic VI-VII. In: ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics.* London: Routledge & Kegan Paul, 1967 (1932).

CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. *Plato's Republic. A philosophical commentary*. London: Macmillian & Co. Ltd., 1964.

DELCOMMINETTE, S. *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à la agathologie platonicienne*. Leiden; Boston: Brill, 2006.

DELGADO, F. A. J.; PORDOMINGO, F. Intertextualidad, intratextualidad y parodia en la parábasis de Nubes. In: DORDA, E. C.; ORTIZ, A. M.; SÁNCHEZ, M. V. (ed.). *Koinòs Lógos: homenaje al profesor José Garcia López*. Tomo I. Murcia: Universidad de Murcia, 2006

DEMOS, R. “A note on Plato's Republic”. *The Review of Metaphysics*, vol. 12, no. 2 (1958), p. 300-307.

DEMOS, R. Plato's Idea of Good. *Philosophical Review*, vol. 46, no. 3 (1937), p. 245-275.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB,
1987.

DIXSAUT, M. L'analogie intenable.: le Soleil et le Bien. In _____. *Platon et la question de la pensée.* Paris: Vrin, 2000 (1991).

DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Vrin, 1994.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

DORION, L. A. La subversion de l’*elenchos* juridique dans l’*Apologie de Socrate*. *La Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v.88, n. 3, p. 311-344, Agosto, 1990.

DORTER, K. *Plato's Phaedo: An interpretation*. Toronto: UTP, 1982.

ECO, U. *El nombre de la rosa.* Buenos Aires: Lumen, 1995.

EDELSTEIN, Ludwig. *Plato's Seventh Letter*. Leiden: Brill, 1966.

ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*. Tradução, Introdução e notas de M. G. Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FARNELL, L. R. *The Cults of the Greek States*. New York, 1909, *apud* CALABI, 2003.

FERBER, R. “Panta prattein. Socrate e il bene nella Repubblica”. *Méthexis* 23 (2010).

FERGUSON, A. S. “Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line”. *The Classical Quartely* 15 No. 3/4 (1921).

FERGUSON, A. S. “Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave (continued)”. *The Classical Quartely* 16 No. 1 (1922).

FERGUSON, A. S. *Plato's Simile of Light Again*. Classical Quarterly. (Jul. - Oct., 1934), pp. 190-210

FERRARI, F. “Teoria delle idee e ontologia. *In* PLATONE. *La Repubblica.* Vol. IV. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2000.

FERRARI, F. “L'idea del bene: collocazione ontologica e funzioni causale”. *In* PLATONE. *La Repubblica.* Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

FERRARI, G. R. F. The Three-Part soul. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.
2007, p. 166.

FINE, G. (ed.) *Plato. 1, Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FISCHER, F. La "méthode" et les "hypothèses" em "Phédon" 99d-102a. In *Revue Philosophique de Louvain*. 4ème. série, Tome 100, no. 4 (2002), p. 650-680.

FREDE, M.; BRUNSCHWIG, J. "Les Origines de la Notion de Cause". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94e Année, no. 4 (1989), p. 483-511.

FRONTEROTTA, F. *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche.* Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "Platão, acho, estava doente". *Kléos*. v. 4, n. 4, p. 89-95, 2000.

GAISER, K. Plato's Enigmatic "Lecture on the Good". In *Phronesis* 25 (1980), p. 5-27.

GALLOP, David. Image and Reality in Plato's *Republic*. *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 47: 113–131, 1965.

GASTALDI, S. L' allegoria della nave. *In* PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 187-216.

GAUDREAULT, André. Mimésis et Diègesis chez Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1 (1989), p. 79-92.

GERSON, Lloyd. Plato Absconditus. In: PRESS, Gerald (ed.). *Who speaks for Plato?* New York: Rowman & Littlefield, 2000, p. 201-210.

GIANNANTONI, G. Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica. In DI GIOVANNI, P. (ed.). *Platone e la dialetica*. Roma: Laterza & Figli, 1995, p. 3-27.

GLEISER, M. *A dança do universo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 11-12.

GONZALEZ, Francisco José. (ed.) *The third way*. London: Rowman & Littlefield, 1995.

GONZALEZ, Francisco José. Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V. *Phronesis*, Vol. XLI/3, 1996.

GOODRICH, W. J. On *Phaedo* 96A-102A and on the δεύτερος πλους 99D. *Classical Review*. (Nov., 1903), pp. 381-384.

GREENE, W. C. The Spirit of Comedy in Plato. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 31 (1920), p. 63-123.

GRISWOLD, Charles. *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York: Routledge, 1989.

GULLEY, Norman. The authenticiy of the Platonic Epistles. In: VON FRITZ, Karl. (ed.). *Pseudepigrapha I*. Genebra: Fondation Hardt, 1972.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *History of Greek Philosophy*. Vol. IV e V. Cambridge: CUP, 1975.

GUTIERREZ, R. Introducción. In *Idem* (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.

GUTIERREZ, R. La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y outros. In *Idem* (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.

GUTIERREZ, R. Dialéctica, Koinonía y Unidad. *República* V y las hipótesis I y II del *Parménides. In* PERINE, M. (org.). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem.* São Paulo: Loyola, 2009.

GUTIERREZ, R. Reflexiones sobre Republica V 475e-480a. In: *Revista Latinoamericana de Filosofia* (2010).

HACKFORTH, R. Plato's Divided Line and Dialectic. In *The Classical Quartely* 36 No. 1/2 (1942).

HALLIWELL, S. *Greek laughter – a study of cultural psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: CUP, 2008.

HEATH, T. *A history of Greek mathematics*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1921.

HEIDEGGER, M. “Da essência da Verdade”. *In* HEIDEGGER, M. *Ser e Verdade. Trad. Emmanuel Carneiro Leão.* Bragança Paulista/Petrópolis: Vozes, 2007 (1933/1934).

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HESÍODO. *Trabalhos e Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HINTIKKA, J. “Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy”. *American Philosophical Quartely* 4, no. 1 (1976).

HOLANDA, Luísa Severo Buarque de. O dramaturgo ausente: uma análise das noções de *necessidade* e *verossimilhança* na Poética. *O que nos faz pensar*, no. 30 (2011), p. 207-217.

HOLANDA, Luísa Severo Buarque de. “Mas, cidadãos de Atenas, Platão aqui presente”. *O que nos faz pensar*, no. 34 (2014), p. 109-124.

HÖLDERLIN, F. “Remarks on “Antigone””. *In* HÖLDERLIN, F. *Essays and Letters on Theory.* New York: State University of New York Press, 1988.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Donaldo Schuller. Porto Alegre: L&PM, 2007.

IRWIN, Terence Henry. Introdução à *Carta VII*, de Platão. In: PLATÃO. *Carta VII*. Trad. de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr.. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2008., p. 7-43.

JANKO, R. *Aristotle on Comedy: Towards a Reconstruction of Poetics II*. University of California Press, 1984.

JOWETT, B.; CAMPBELL, L. *Plato's Republic*. Vol. I a III. Oxford: Clarendon Press, 1894.

JOYAL, M (ed.). *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Aldershot: Ashgate, 1997.

KAHN, C. H. O Verbo Grego “Ser” e o Conceito de Ser. Trad. Maura Iglésias. In: KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de Ser*. Série Filosofia Antiga. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1997 (1966). (Originalmente: KAHN, C. H. The Greek Verb “to Be” and the Concept of Being. *Foundations of Language*, 2 (1966)).

KAHN, C. H. Sobre a Teoria do Verbo “Ser”. Trad. Fernando Rodrigues. In: KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de Ser*. Série Filosofia Antiga. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1997 (1973). (Originalmente: KAHN, C. H. On the Theory of the Verb “to Be”. In: MUNITZ, M. K. (ed.). *Logic and Ontology*. New York: NYUP, 1973).

KAHN, C. H. Por que a Existência não emerge como um conceito distinto na Filosofia Grega.. Trad. Irley Franco. In: KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de Ser*. Série Filosofia Antiga. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1997 (1976). (Originalmente: KAHN, C. H. Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58 (1976)).

KAHN, C. H. Alguns Usos Filosóficos do Verbo “Ser” em Platão. Trad. Irley Franco e Fernando Rodrigues. In: KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de Ser*. Série Filosofia Antiga. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1997 (1981). (Originalmente: KAHN, C. H. Some Philosophical Uses of “to Be” in Plato. *Phronesis*, 26 (1981)).

KAHN, C. H. Ser em Parmênides e em Platão. Trad. Maura Iglésias. In: KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de Ser*. Série Filosofia Antiga. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1997 (1988). (Originalmente: KAHN, C. H. Being in Parmenides and Plato. *La Parola del Passato. Rivista di Studi Antichi*. vol. XLIII (1988)).

KEYT, D. Plato's paradox that the Immutable is Unknowable. *Philosophical Quartely* 19 (1969), p. 1-14.

KEYT, D. The mad craftsman of the Timaeus. *Philosophical Review* 80 (1971), p. 230-235.

KIDD, Stephen E. *Nonsense and Meaning in Ancient Greek Comedy*. Cambridge: CUP, 2014.

KRÄMER, H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie.* Heidelberg: Carl Winter/Universitätsverlag, 1959.

KRÄMER, H. J. Epekeina tês ousías: On Plato, *Republic* 509b. In: NIKULIN, D. (ed.) *The other Plato*. New York: University of New York Press, 2012 (1969).

KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays.* New York: Rowman & Littlefield, 1997.

LACEY, A. R. News Books. In *Philosophy* vol. 45, issue 173 (1970), p. 250-251.

LAFRANCE, Y. Deux lectures de l'Idée du Bien chez Platon: République 502c-509c. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, no. 2 (2006), p. 245-266.

LAFRANCE, Y. *Pour interpréter Platon. La Ligne en République VI, 509d-51le* : *Vol.1, Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres, 1987.

LAMPERT, L. PLANEAUX, C. Who's who in Plato's Timaeus-Critias and why. In *The Review of Metahphysics* 52 (1998), p. 87-125.

LEVI, Albert William. Philosophy as Literature. In: *Philosophy and Rethoric*, no. 9, p. 1-20, 1976.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (comp.) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LISI, F. Bien, intelecto y demiurgo em Platón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón.* Lima: PUC-Peru, 2003.

MALCOLM, J. “The Line and the Cave”. *Phronesis*, 7 (1962).

McPHERRAN, M. L. A religião platônica. In: BENSON, H. H. (Org.). Platão. São Paulo: ARTMED, 2011, p. 232 -246.

MENANDER. Opera. In: KOCK, T. *Commicorum Atticorum fragmenta 3* (1880-1888). Disponível em: http://heml.mta.ca/lace/sidebysideview2/8420433 (página de internet – acesso em 27/05/2015 às 18:10).

MILLER, M. Beginning the “Longer Way”. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The*

Cambridge Companion to Plato's Republic. Cambridge: CUP, 2007.

MORRISON, J. S. “Two unresolved difficulties in the Line and Cave”. *Phronesis,* 22 (1977).

MORROW, Glenn Raymond. *Plato's Epistles*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

MUELLER, I. Platonism and the study of nature. In: GENTZLER, J. (ed.). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

MULHERN, J. J. Treatises, Dialogues, and Interpretation. *Monist*, no. 53, (1969), p. 631-641.

MURPHY, N. R. “The 'Simile of Light' in Plato's Republic”. *The Classical Quartely* 26 No. 2 (1932).

NAILS, D. Mouthpiece Schmouthpiece. In PRESS, G. (ed.) *Who speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

NAILS, Debra. *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy*. Boston: Kluwer, 1995.

NATORP, P. *Plato's Theory of Ideas.* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004 (1903).

NEHAMAS, A. Self-predication and Plato’s Theory of Forms. In: *Idem. Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Aristotle*. Principeton: PUP, 1995 (1979).

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência.* São Paulo:Companhia das Letras, 2001.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in Dialogue*. New York: Cambridge University Press, 2004.

NOTOPOULOS, J. A. “The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato I”. *Classical Philology* 39 – No. 3 (1944). (1944a)

NOTOPOULOS, J. A. “The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato II”. *Classical Philology* 39 – No. 4 (1944). (1944b)

OWEN, G. E. L. Dialectic and Eristic in the treatment of Forms. In *idem* (ed.). *Aristotle on Dialectic: the Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum.* Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 103-125.

PARENTE, “*Per l’interpretazione dela dottrina delle idee nella prima Accademia Platonica*”. In: *AIIS*, I (1967).

PARK, H.W.; WORMELL, D. E. *The Delphic Oracle*, 2 vols. Oxford: Blackwell, 1956.

PENNER, T. The Forms in the *Republic*. In: SANTAS, G. (ed.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden; Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006.

PEREIRA, M. H. R. Introdução. In PLATÃO. *A República.* Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PHILOPONUS, J. In Aristotelis De anima libros comentaria. In: PHILOPONUS, J.. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XV.

PLATÃO. *Diálogos. O Banquete. Fédon. Sofista. Político*. Trad. de J. C. de Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. André Malta Campos. Porto Alegre: L&PM, 2008.

PLATÃO. *Carta VII*. Trad. de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr.. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2013.

PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATO. *Phaedo*. Transl. with notes by D. Gallop. Oxford: Clarendon Press, 2002 (1975).

PLATÓN. *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luís Cordero. Madrid: Gredos, 1988.

PLATON. *Protagoras*. Trad. Frédérique Ildefonse. Paris: Flammarion, 1997.

PLATON. *Phédon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

PLATON. *Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.

PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998.

PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libro IV. Napoli: Bibliopolis, 1998.

POLYBIUS. *The Histories*. Transl. by W. R. Paton. Vol. III. Series: Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1979 (1923).

POTAMITI, Anna. γρίφους παίζειν: Playing at Riddles in Greek. In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 55, no. 1 (2015), p. 133-153. Disponível em: http://grbs.library.duke.edu/article/view/15219 (página de internet, acesso em 11/02/2017, às 20:18).

PRADEAU, J.-F. “Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme *eîdos*”. In PRADEAU, J.-F. (org.) *Platon: les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens.* Paris: PUF, 2001.

PRESS, G. Introduction. In PRESS, G. (ed.) *Who speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

PRESS, G. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In In PRESS, G. (ed.) *Who speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000b.

RAVEN, J. E. “Sun, Divided Line, and Cave”. *The Classical Quartely* 3 No. 1/2 (1953).

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004 (1991).

REEVE, C.D.C. Socrates, the Apollonian?. In: SMITH, N.; WOODRUFF, P. (ed.). *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: OUP, 2000.

ROBIN, L. *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, F. Alcan, 1908.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941.

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, 1a. Edição, vol. II.

ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas.* Oxford: Clarendon Press, 1953 (1951).

ROWE, C. 'Examining myself and others', II: soul, the excellences and the 'longer road' in the *Republic*. In: ROWE, C. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: CUP, 2007.

ROWETT, Catherine. *Pretty Short Cuts in Plato's Republic* (2016). Disponível em www.academia.edu (página de internet, acesso em 31/05/2016, às 10:40).

ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas.* Oxford: Clarendon Press, 1953 (1951).

RUDEBUSCH, G. *Socrates*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

RUTHERFORD, Richard. The Art of Plato. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.

SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. “Prólogo”. *In* SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. *Dom Quixote de la Mancha.* Nova Cultural: São Paulo, 2002 (1604).

SANTAS, G. The Form of the Good in Plato's Republic. In FINE, G. *Plato's I – Metaphysics and Epistemology.* Oxford: OUP, 1999 (1980). (originalmente em *Philosophical Inquiry* (1980), reeditado em: ANTON, J. P.; PREUS, A. (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy* vol. II. Albany: State University of New York Press, 1983)

SAYRE, K. *Plato's Analytic Method*. Chicago: UCP, 1969.

SAYRE, Kenneth M. *Plato's Literary Garden*. Cambridge: Harvard University Press,

1995.

SCHEFER, C. *Platon und Apollon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1996.

SEDLEY, D. “Platonic Causes”. *Phronesis*, vol. 43, no. 2 (1998), p. 114-132.

SEYMOUR, T. D. Notes on Adrastea in Plato's *Republic* 450e. In *Proceedings of Twenty-Third Annual Session*. Princeton: American Philological Association, 1891, p. XLVIII-XLIX.

SHIELDS, C. “Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic”. *In* ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. London: Springer Science+Business Media, 2011.

SHIPTON, K. M. W. A Good Second-Best: Phaedo 99b ff. *Phronesis* 24 (1):33-53; 1979.

SHOREY, P. *What Plato said*. Chicago: University of Chicago Press, 1933.

SHOREY, P. “The Idea of Good in Plato's Republic”. *In* SHOREY, P. *Selected Papers.* Vol. II. New York/London: Garland, 1980 (1895).

SILVA, A. L. B. O Drama e a Ideia de Bem: receios, esquivas e inseguranças do personagem Sócrates. In *Revista de Estudos Históricos e Filosóficos da Antiguidade*, no. 27, ano XVIII/XIX (2013/2014), p. 11-51. Disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/1660 (página de internet).

SILVA, A. L. B. *Platão e a terceira margem do rio: um estudo sobre Divisão e Ontologia das Ideias no Sofista*. Uberlândia: UFU, 2012, disponível em http://repositorio.ufu.br/handle/123456789/3301 e em http://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/3301/1/Plat%C3%A3oTerceiraMargem.pdf (páginas de internet).

SIMPSON, P. Sócrates joven y anciano: del Parménides al Fedón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón.* Lima: PUC-Peru, 2003.

SMITH, N. D. Plato's Analogy of Soul and State. In: WAGNER, E. (ed.). *Essays in Plato's Psycology*. Lanham; Maryland: Lexington Books, 2001.

SMITH, N. D. The Objects of Dianoia in Plato's Divided Line. *Apeiron*, Vol. 15, No. 2 (December 1981), pp. 129–137.

STELLA, M. Prooimion and Nomos. *In* PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998

SZLEZÁK, T. A. La idea del Bien como arché en la *República* de Platón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón.* Lima: PUC-Peru, 2003.

TAPLIN, Oliver. Fifth Century Tragedy and Comedy: a Syncrisis. *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 106 (1986), p. 163-174.

TARRANT, Harold. Middle Platonism and Seventh Letter. *Phronesis*, no. 28 (1983), p. 75-103,.

TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. London: Methuen, 1955.

TEJERA, Victor. *Plato's Dialogues One by One*. New York: Irvington, 1984.

TEMPESTA, Stefano Martinelli. "Sul significato di deúteros ploûs nel Fedone di Platone". In: M. Bonazzi e F. Trabattoni (a cura di). *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*. Milano: Cisalpino, 2003, pp. 89-125.

THESLEFF, H. The Philosopher Conducting Dialectic. In PRESS, G. (ed.) *Who speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

Who speaks for Plato? New York: Rowman & Littlefield, 2000, p. 53-66.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Books I and II. Transl. by Charles Foster Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

TIGERSTEDT, E. N. The decline and fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. In: *Commentationes Humanarum Litterarum*. 52. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1972.

TRABATTONI, F. Il sapere del filosofo. *In* PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 151-186.

VEGETTI, M. "Introduzione ai libri II e III ". *In* PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998 (1998a).

VEGETTI, M. Glaucone. *In* PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 151-172. (1998b)

VEGETTI, M. "Introduzione al libro IV". *In* PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libro IV. Napoli: Bibliopolis, 1998 (1998d).

VEGETTI, M. "Introduzione ai libri VI e VII". *In* PLATONE. *La Repubblica.* Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 13-34. (2003a)

VEGETTI, M. “*Megiston mathema*. L'idea del “buono” e le sue funzioni”. *In* PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 253-286. (2003b)

VEGETTI, M. “Dialettica”. *In* PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 405-433. (2003c)

VEGETTI, M. “I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi. *In* PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 603-624. (2003d)

VEGETTI, M. Idea del bene nella ‘Repubblica’ de Platone. *Discipline Filosofiche*, vol. I (1993), p. 207-229.

VERNANT, P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VLASTOS, G. A metaphical paradox. In *Idem. Platonic Studies.* Princeton: PUP, 1973 (1965/1966), p. 5-19.

VLASTOS, G. Degrees of reality. In *Idem. Platonic Studies.* Princeton: PUP, 1973 (1965).

VLASTOS, G. Reason and Causes in the *Phaedo. In Idem. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1969).

VLASTOS, G. Self-predication in Plato’s Later Dialogues. *In Idem. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1969b).

VLASTOS, G. The “Two-Level Paradoxes” in Aristotle. In *Idem. Platonic Studies.* Princeton: PUP, 1973.

VLASTOS, G. The Unity of Virtues in the Protagoras. In *Idem. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1972).

VLASTOS, G. An Ambiguity in the Sophist. In *Idem. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973.

VLASTOS, G. Plato's “Third Man” Argument (*Parm*. 132a1-b2): Text and Logic. In *American Philosophical Quartely* (19) 1969, p. 289-301.

WEST, T. G. *Plato's Apology of Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.

WEST, T. *Philosophy becomes political: an interpretation of Plato's Apology of Socrates*. Claremont, 1975.

WILLIAMS, B. The analogy of city and soul in Plato's Republic. In: FINE, G. (ed.). *Plato 2. Oxford Readings. Ethics, Politics, Religion an the Soul*. Oxford: OUP, 1999 (1973).

XENOFONTE. Memorabilia - tradução de Líbero Rangel e Andrade. In *Os Pensadores II*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.