

Giovanni Reale - Dario Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Volume 1



GIOVANNI REALE/DARIO ANTISERI

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Antigüidade e Idade Média

VOLUME I

3ª edição



**Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Reale, Giovanni.

História da filosofia: Antigüidade e Idade Média / Giovanni Reale, Dario Antiseri; - São Paulo: PAULUS, 1990. - (Coleção filosofia)

Conteúdo: v. a. Antigüidade e Idade Média. - v. 2. Do Humanismo a Kant. - v. 3. Do Romantismo até nossos dias.

ISBN 85-05-01076-0 (obra completa)

1. Filosofia 2. Filosofia - História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.

90-0515

CDD-109
-100

Índice para catálogo sistemático

1. Filosofia 100
2. Filosofia: História 109

Coleção FILOSOFIA

- *O homem. Quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*, B. Mondin
- *Introdução à filosofia. Problemas, sistemas, autores, obras*, Id.
- *Curso de filosofia*, 3 vols., Id.
- *História da Filosofia - Giovanni Reale e Dario Antiseri*, 3 Vols.
- *Filosofia da religião*, U. Zilles

Título original

Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi

© Editrice La Scuola, 8ª ed., 1986

Ilustrações

**Ailinari, Arborio Mella, Barazzotto, Farabola, Ricciarini, Riva,
Stradella Costa, Titus, Tomsich**

Revisão

H. Dalbosco - L. Costa

© PAULUS - 1990

Rua Dr. Pinto Ferraz, 183

04117-040 São Paulo (BRASIL)

FAX (011) 575-7403

Tel. (011) 572-2362

ISBN 88-350-7271-9 (ed. original)

ISBN 85-05-01076-0 (obra completa)

ISBN 85-349-0114-7 (Vol. 1)

PLATÃO E A ACADEMIA ANTIGA

1. A questão platônica

1.1. Vida e obras de Platão

Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a.C. Seu verdadeiro nome era Aristócles. Platão é um apelido que derivou, como referem alguns, de seu vigor físico ou, como contam outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua testa (em grego, *platos* significa precisamente “amplitude”, “largueza”, “extensão”). Seu pai contava orgulhosamente com o rei Codros entre seus antepassados, ao passo que sua mãe se orgulhava do parentesco com Sólon. Assim é natural que, desde a juventude, Platão já visse na vida política o seu próprio ideal: nascimento, inteligência, aptidões pessoais, tudo o levava para essa direção. Esse é um dado biográfico absolutamente essencial, que incidiria profundamente na substância mesma de seu pensamento.

Aristóteles nos relata que Platão foi inicialmente discípulo de Crátilo, seguidor de Heráclito. Posteriormente, foi discípulo de Sócrates. O encontro de Platão com Sócrates se deu provavelmente quando Platão tinha aproximadamente vinte anos. É certo, porém, que Platão freqüentou o círculo de Sócrates com o mesmo objetivo da maior parte dos outros jovens, ou seja, não para fazer da filosofia a finalidade de sua própria vida, mas para melhor se preparar, pela filosofia, para a vida política. Entretanto, os acontecimentos orientariam a vida de Platão em outra direção.

Platão travou seu primeiro contato direto com a vida política em 404/403 a.C., quando a aristocracia assumiu o poder e dois parentes seus, Cármides e Crítias, tiveram importante participação no governo oligárquico. Foi certamente uma experiência amarga e frustrante para ele, em conseqüência dos métodos facciosos e

violentos que constatou serem aplicados exatamente por aqueles nos quais depositava confiança.

Entretanto, seu desgosto com os métodos da política praticada em Atenas deve ter alcançado o máximo de sua expressão com a condenação de Sócrates à morte. Os responsáveis por essa condenação foram os democratas (que haviam retomado o poder). Assim, Platão convenceu-se de que para ele, naquele momento, era bom manter-se afastado da política militante.

Apos o ano de 399 a.C., Platão esteve em Mégara com alguns outros discípulos de Sócrates, hospedando-se em casa de Euclides (provavelmente para evitar possíveis perseguições, que poderiam lhe advir pelo fato de ter participado do círculo socrático). Entretanto, não se deteve longamente em Mégara.

Em 388 a.C., aos quarenta anos, Platão viajou para a Itália. Se esteve também no Egito e em Cirene como se conta, tais viagens devem ter acontecido antes de 388 a.C. No entanto, a autobiografia da *Carta VII* nada fala sobre elas. O desejo de conhecer as comunidades dos pitagóricos (e, de fato, conheceu Árquita, como sabemos através da *Carta VII*) foi que o levou a empreender a viagem até a Itália. Durante essa viagem, Platão foi convidado pelo tirano Dionísio I a ir até Siracusa, na Sicília. Certamente, Platão esperava poder inculcar no tirano o ideal do rei-filósofo, ideal esse já substancialmente proposto no *Górgias*, obra que precede a viagem. Em Siracusa, Platão logo se indispsôs com o tirano e sua corte (precisamente por sustentar os princípios expressos no *Górgias*). Todavia, estabeleceu forte vínculo de amizade com Díon, parente do tirano, no qual Platão acreditou encontrar um discípulo capaz de se tornar rei-filósofo. Dionísio irritou-se de tal forma com Platão que determinou fosse ele vendido como escravo a um embaixador espartano na cidade de Egina (narrando os fatos de forma mais simples, forçado a desembarcar em Egina, que se encontrava em guerra com Atenas, talvez Platão tenha sido mantido como escravo). Felizmente, porém, foi resgatado por Anicérides de Cirene, que se encontrava naquela cidade.

Retornando a Atenas, Platão fundou a Academia em um ginásio situado no parque dedicado ao herói Academos, de onde derivou o nome.

O *Menon* foi provavelmente o primeiro diálogo de Platão a divulgar a nova escola. Logo a Academia adquiriu grande prestígio, a ela acorendo numerosos jovens e até mesmo homens ilustres.

Em 367 a.C., Platão voltou à Sicília: Dionísio I falecera, tendo-lhe sucedido o filho Dionísio II, que, segundo afiançava Díon, poderia colaborar bem mais que o pai para a realização dos desígnios de Platão. Dionísio II, entretanto, revelou as mesmas tendências do pai: exilou Díon, acusando-o de tramar contra o

trono, e manteve Platão quase como um prisioneiro. Dionísio só permitiu que Platão retornasse a Atenas porque estava empenhado numa guerra.

Em 361 a.C., Platão voltou pela terceira vez à Sicília. Em seu regresso a Atenas, lá encontrou Díon, que se havia refugiado nessa cidade. Díon o convenceu a aceitar novo e insistente convite de Dionísio, na esperança de que, dessa forma, também ele seria recebido em Siracusa. Dionísio desejava novamente a presença de Platão na corte com a única finalidade de completar sua própria preparação filosófica. Foi, porém, um grave erro acreditar na mudança de sentimentos de Dionísio. Platão teria até mesmo arriscado perder a própria vida, não fosse a proteção de Arquita e dos amigos da cidade de Taranto. Em 367 a.C., Díon conseguiria tomar o poder em Siracusa, mas por pouco tempo apenas, vindo a ser assassinado em 353 a.C.

Em 360 a.C., Platão retornou a Atenas, onde permaneceu na direção da Academia até sua morte, ocorrida em 347 a.C.

Os escritos de Platão chegaram até nós em sua totalidade. A disposição que lhes foi conferida, da qual nos dá conta o gramático Trasiló, baseia-se no conteúdo dos próprios escritos. Os trinta e seis trabalhos foram subdivididos nas nove tetralogias seguintes:

- I: *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*;
- II: *Crátilo, Teeteto, O Sofista, A Política*;
- III: *Parmênides, Filebo, O Banquete, Fedro*;
- IV: *Alcebiades I, Alcebiades II, Hiparco, Os Amantes*;
- V: *Teages, Cármides, Laqués, Lisis*;
- VI: *Eutidemo, Protágoras, Górgias, Menon*;
- VII: *Hípias menor, Hípias maior, Ion, Menexeno*;
- VIII: *Clitofonte, A República, Timeu, Crítias*;
- IX: *Minos, As Leis, Epinome, Cartas*.

A interpretação correta e a avaliação desses escritos propõem uma série de problemas extremamente complexos que, em seu conjunto, constituem a “questão platônica”.

1.2. A questão da autenticidade e da evolução dos escritos

O primeiro problema que surge em relação aos trinta e seis escritos é o seguinte: são todos eles autênticos ou existem os não autênticos? E quais são eles?

A crítica do século passado se empenhou de forma incrivelmente meticulosa na questão da autenticidade, chegando a extremismos hiper-críticos verdadeiramente surpreendentes. Duvidou-se da autenticidade de quase todos os diálogos. Posteriormente, o

problema passou a perder importância e, hoje, tende-se a considerar autênticos quase todos os diálogos ou até mesmo todos.

O segundo problema concerne à cronologia dos escritos platônicos. Não se trata de um simples problema de erudição, porquanto o pensamento platônico sofreu contínuo desenvolvimento, enriquecendo-se através da autocrítica e a autocorreção. A partir de fins do século passado, em parte através da utilização do critério estilométrico, ou seja, do estudo científico das características estilísticas das diversas obras, se conseguiu propor uma resposta pelo menos parcial para o problema.

Tomando-se como ponto de partida *As Leis*, que constituem certamente o último escrito de Platão, após acurado exame das características estilísticas dessa obra, buscou-se estabelecer quais os outros escritos que apresentam essas características. Usando-se também critérios colaterais, pôde-se concluir que, provavelmente, os escritos do último período são, pela ordem, os seguintes: *Teeteto*, *Parmênides*, *O Sofista*, *A Política*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *As Leis*. Depois também foi possível estabelecer que a *República* pertence à fase central da produção platônica, que a precede *Fédon* e o *Banquete*, e que a segue *Fedro*. Pôde-se outrossim verificar que um grupo de diálogos representa o período de amadurecimento e de passagem da fase juvenil para a fase mais original: o *Górgias* pertence provavelmente ao período imediatamente anterior à primeira viagem à Itália e o *Menon* ao período imediatamente seguinte. A esse período de amadurecimento, provavelmente, também pertence o *Crátilo*. O *Protágoras* representa, talvez, o coroamento da primeira fase da atividade literária de Platão. A maioria dos outros diálogos, especialmente os breves, constitui certamente escritos de juventude, o que, de resto, se confirma pela temática acentuadamente socrática que neles se discute. Alguns desses diálogos podem ter sido retocados e parcialmente refeitos na idade madura. De qualquer forma, no estado atual dos estudos, está estabelecido definitivamente que os chamados “diálogos dialéticos” (*Parmênides*, *O Sofista*, *A Política*, *Filebo*) são obras da última fase literária de Platão e que os grandes diálogos metafísicos representam obras da maturidade, embora permaneça alguma incerteza em relação aos primeiros. Assim, é possível reconstruir o pensamento platônico de modo suficientemente satisfatório.

O desenvolvimento espiritual de Platão é o seguinte.

De início, ele abordou uma problemática acentuadamente ética (ético-política), partindo exatamente da posição à qual chegara Sócrates. Posteriormente, deu-se conta da necessidade de recuperar os temas centrais da filosofia da *physis*. Entretanto, a recuperação das instâncias ontocosmológicas dos físicos aconteceu de modo extremamente original, ou melhor, através de uma

autêntica revolução do pensamento, que o próprio Platão denominou “segunda navegação”, ou seja, aquela navegação que o levou à descoberta do supra-sensível (do ser suprafísico), como veremos na segunda seção deste capítulo.

A descoberta do ser supra-sensível e de suas categorias acionou um processo de revisão de uma série de antigos problemas e deu origem a problemas novos, que Platão passou a discutir e aprofundar paulatinamente nos diálogos da maturidade e da velhice, com incansável afinho. Disso falaremos, entretanto, no decorrer da exposição de seu pensamento.

1.3. Os escritos, as “doutrinas não escritas” e suas relações

Especialmente ao longo das últimas décadas, adquiriu evidência um terceiro problema, o das chamadas “doutrinas não escritas”, que tornou a questão platônica ainda mais complexa e, por vários aspectos, demonstrou ser de decisiva importância. Hoje, muitos estudiosos consideram que da solução desse problema depende a compreensão correta do pensamento platônico em geral e da própria história do platonismo na Antiguidade.

Antigas fontes nos referem que, na Academia, Platão ministrou cursos intitulados *Sobre o bem*, cujo teor ele não quis escrever. Em tais cursos, discorria sobre realidades últimas e supremas, ou seja, sobre os primeiros princípios, adestrando os discípulos para a compreensão desses princípios através de um rigoroso raciocínio metódico e dialético. Platão estava convencido de que essas “realidades últimas e supremas” não podiam ser transmitidas senão através de adequada preparação e de rigorosas observações, que só podem ocorrer no diálogo vivo e através do emprego oral da dialética.

O próprio Platão nos dá conta disso em sua *Carta VII*: “O conhecimento dessas coisas não é de forma alguma transmissível como os outros conhecimentos, mas apenas após muitas discussões sobre tais coisas e após um período de vida em comum, quando, de modo imprevisto, como luz que se acende de uma simples fagulha, esse conhecimento nasce na alma e de si mesmo se alimenta.” E ainda: “(...) essas coisas são aprendidas necessariamente em conjunto, como é em conjunto que aprendemos o verdadeiro e o falso relativos à realidade no seu todo, após *aplicação total* e após *muito tempo*, como afirmei no início. Pondo-se essas coisas em contato umas com as outras, ou seja, nomes e definições, visões e sensações, submetidos à prova em debates cordiais e *avaliados em discussões* isentas de paixão, então resplandecerão de repente o conhecimento e a intuição intelectual para aquele que nesse sentido realizar o

máximo esforço possível à capacidade humana.” Em suma, nesse ponto Platão mostrou-se absolutamente firme e sua decisão foi categórica: “Sobre essas coisas não há nenhum escrito meu e nunca haverá.”

Entretanto, os discípulos que assistiram às lições escreveram essas doutrinas *Sobre o bem* e alguns desses escritos chegaram até nós. Platão desaprovou a iniciativa e, mais ainda, condenou expressamente esses escritos considerando-os nocivos e inúteis, pelas razões já mencionadas. Admitiu, porém, que alguns desses discípulos haviam compreendido bem suas lições.

Para concluir, além dos diálogos escritos, para bem compreender Platão, também precisamos contar com as “doutrinas não escritas” que nos foram legadas pela tradição indireta, doutrinas essas que constituem certas partes de diálogos que no passado se revelaram enigmáticas ou problemáticas, recebem nova luz exatamente à medida que possam ser confrontadas com as “doutrinas não escritas”.

Finalmente, cumpre observar que os diálogos escritos remetem a um discurso que alcança alto nível de expressão e cujo fecho se encontra somente nas “doutrinas não escritas”, expostas nas lições ministradas aos discípulos da Academia e compiladas sob o título de “*Sobre o bem*”, que constituem ponto de referência essencial para a compreensão do pensamento platônico.

1.4. Os diálogos platônicos e Sócrates como personagem dos diálogos

Platão recusou-se sempre terminantemente a escrever sobre os últimos princípios. Entretanto, mesmo em relação aos temas a respeito dos quais considerou que pudesse escrever, buscou sempre evitar conferir-lhes tratamento “sistemático”, procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, cujas peculiaridades buscava imitar. Tentou reproduzir o jogo das perguntas e respostas, com todos os meandros da dúvida, com as fugazes e imprevistas revelações que impulsionam para a verdade sem, porém, revelá-la, convidando a alma do ouvinte a realizar o seu encontro com ela, com as rupturas dramáticas de seqüência que preparam para ulteriores investigações: em suma, toda aquela dinâmica tipicamente socrática estava presente. Nasceu assim o “diálogo socrático”, que se tornou um gênero literário específico, adotado por numerosos discípulos de Sócrates e por filósofos posteriores, gênero cujo inventor foi provavelmente Platão e do qual certamente ele foi o maior representante, ou melhor, o único representante autêntico, porquanto somente em Platão é possível reconhecer a verdadeira

natureza do filosofar socrático que, nos outros escritores, decai ao nível de mero expediente forçado.

Conseqüentemente, para Platão, o escrito filosófico apresentava-se como “diálogo”, que freqüentemente teria Sócrates como protagonista, discutindo com um ou vários interlocutores, ao lado dos quais *surgirá o leitor, com função igualmente importante, chamado a participar também como interlocutor absolutamente insubstituível*, no sentido que cabe precisamente ao leitor a tarefa de extrair maieuticamente a solução dos diversos problemas discutidos.

Com base no exposto, é evidente que o Sócrates dos diálogos platônicos passa de “pessoa” histórica a “personagem” da ação dialógica, a tal ponto que, para entender Platão, como já bem observava Hegel, “não importa indagar sobre o que pertence a Sócrates ou a Platão nos diálogos”. Na verdade, Platão realiza sempre, desde o início, uma transposição do plano histórico para o plano teórico: e é nessa perspectiva teórica que devem ser lidos todos os escritos platônicos.

Assim, o Sócrates dos diálogos, na realidade, é Platão. E o Platão escrito, pelos motivos acima aduzidos, deve ser lido levando-se em conta o Platão não escrito. De qualquer forma, constitui erro ler os diálogos como fonte totalmente “autônoma” do pensamento platônico, repudiando a tradição indireta.

1.5. Recuperação e novo significado do “mito” em Platão

Já constatamos que a filosofia nasceu como libertação do *logos* em relação ao “mito” e à fantasia. Os sofistas fizeram um uso funcional (alguém disse “iluminista”, ou seja, “racionalista”) do mito. Sócrates condenou até mesmo esse tipo de uso do mito, exigindo fosse ele tratado com procedimento rigorosamente dialético. Platão, inicialmente, participou com Sócrates dessa posição. Entretanto, já a partir do *Górgias*, passou a atribuir ao mito um novo valor, que passaria a usar de forma constante, conferindo-lhe grande importância.

Como explicar esse fato? Por que a filosofia voltava a assumir o mito? Representa isso uma involução, uma abdicação parcial de suas próprias prerrogativas por parte da filosofia, uma renúncia à coerência ou, talvez, um sintoma de desconfiança em si mesma? Em breve, qual o significado do mito em Platão?

Extremamente diversificadas foram as respostas oferecidas a esse problema. Soluções diametralmente opostas derivaram de Hegel e da escola de Heidegger.

Hegel (e seus seguidores) viu no mito platônico um obstáculo ao pensamento, uma certa imaturidade do *logos*, que ainda não

conquistara a liberdade plena. Por outro lado, a escola de Heidegger pensava representar o mito a expressão mais autêntica do pensamento platônico. De fato, o *logos* capta o ser, mas não a vida; assim, o mito vinha colaborar exatamente para a explicação da vida, que o *logos* não tinha condições de captar.

Mas a verdade reside no meio termo. Platão passa a atribuir valor ao mito a partir do momento em que começa a valorizar algumas teses fundamentais do orfismo, juntamente com aspectos religiosos de seu próprio pensamento. Para Platão, mais do que expressão de fantasia, o mito é *expressão de fé e de crença*. Na verdade, em muitos diálogos, a partir do *Górgias*, a filosofia de Platão relativa a certos temas se configura como fé racionalizada: o mito procura clarificação no *logos* e o *logos* busca complementação no mito. Em síntese, ao chegar a razão aos limites extremos de suas possibilidades, Platão confia à força do mito a tarefa de superar intuitivamente esse limites, elevando o espírito a uma visão ou, pelo menos, a uma tensão transcendente.

Além disso, importa observar particularmente o seguinte: o mito de que Platão se serve metodicamente, em essência, é diferente do mito pré-filosófico, que ainda não conhecia o *logos*. Trata-se não apenas de um mito que, como dissemos, constitui mais expressão de fé do que assombro fantástico, mas também de um mito que não subordina o *logos* a si, mas funciona como estímulo para ele, fecundando-o no sentido anteriormente explicado. Por isso, representa um mito que, no momento em que é criado, sofre a sua própria demitização, sendo despojado pelo *logos* de seus elementos fantásticos para que se preservem apenas seus poderes alusivos e intuitivos. Eis a exemplificação mais clara do que afirmamos em uma passagem do *Fédon* que se segue imediatamente à narração de um dos mais grandiosos mitos com que Platão procurou representar o destino das almas no além: “Certamente, não convém a um homem dotado de bom senso sustentar que as coisas se passem exatamente como eu as descrevi; sustentar, entretanto, que algo de semelhante deva acontecer no que diz respeito às almas e às suas moradas, a partir do fato de que se conclui que a alma é imortal, me parece perfeitamente legítimo, sendo interessante correr o risco de acreditar, porquanto o risco é belo! É importante que, com tais crenças, nos encantemos a nós mesmos; é por isso que eu, desde há algum tempo, continuo sustentando o meu mito.”

Conseqüentemente, se quisermos entender Platão, devemos preservar a função e o valor do mito, ao lado e juntamente com a função reservada ao *logos*, nos moldes do que ficou acima explicado. Por conseguinte, está enganado tanto quem pretende cancelá-lo em benefício exclusivo do puro *logos* como quem busca conceder-lhe

prioridade em relação ao logos a ponto de representar a sua superação (mito-logia).

1.6. Caráter poliédrico e polivalente do filosofar platônico

Ao longo dos séculos, revelaram-se paulatinamente diferentes aspectos de Platão. E é precisamente essa multiplicidade de fisionomias que constitui o segredo do fascínio que ele exerceu ao longo de toda história espiritual do Ocidente.

a) A partir dos filósofos da Academia, começou-se a ler Platão em perspectiva *metafísico-gnosiológica*, considerando-se como fulcro do platonismo a teoria das Idéias e do conhecimento das Idéias. b) Posteriormente, com o neoplatonismo, acreditou-se encontrar a mensagem platônica mais autêntica na *temática religiosa*, na ânsia do divino e, em geral, na dimensão mística, maciçamente presentes na maior parte dos diálogos. c) Essas duas interpretações se prolongaram, em diferentes formas, até os tempos modernos, quando, finalmente, surgiu uma terceira linha de interpretação, original e sugestiva, que indicou a temática política, ou melhor, *ético-político-educativa*, como a essência do platonismo. Os intérpretes do passado não haviam atribuído nenhuma importância a essa temática ou, pelo menos, não a haviam considerado em seu justo valor. Platão, entretanto, na *Carta VII* (recuperada como autêntica somente em nosso século), afirma claramente que sua paixão profunda foi precisamente a política. Sua própria vida confirma isso, especialmente através das experiências sicilianas. E, paradoxalmente, isso também é confirmado pelos próprios títulos das obras-primas platônicas, de *A República* e *As Leis*. d) Finalmente, nas últimas décadas, recuperamos a dimensão da “oralidade dialética” e o sentido daquelas “coisas últimas” que, segundo a vontade de Platão, deviam permanecer “não escritas”. Acreditamos, entretanto, que o verdadeiro Platão não possa ser encontrado em nenhuma dessas perspectivas *singularmente tomadas e consideradas válidas de modo exclusivo: parece-nos que só é possível encontrá-lo no conjunto de todos esses rumos de interpretação, na dinâmica própria de cada um deles*. Com efeito, as três primeiras propostas de leitura, como dizíamos, iluminam três lados da poliédrica e polivalente especulação platônica, três dimensões ou três linhas de força que constantemente emergem, diversamente acentuadas ou objetivadas pelos escritos platônicos considerados individualmente ou em conjunto. A quarta proposta de leitura, a da “oralidade dialética”, explica a própria razão dessa polivalência e do caráter multifacetado da obra de Platão, deixando transparecer claramente os verdadeiros contornos do sistema platônico.

2. A fundação da metafísica

2.1. A “segunda navegação” ou a descoberta da metafísica

Existe um ponto fundamental da filosofia platônica de cuja formulação dependem por inteiro a nova disposição de todos os problemas da filosofia e o novo clima espiritual em cujo interior se colocam tais problemas e suas respectivas soluções, como já observamos. Esse ponto fundamental consiste na descoberta da existência de uma realidade supra-sensível, ou seja, uma dimensão suprafísica do ser (de um gênero de ser não-físico), existência essa que a filosofia da *physis* nem mesmo vislumbrara. Todos os naturalistas haviam tentado explicar os fenômenos recorrendo a causas de caráter físico e mecânico (água, ar, terra, fogo, calor, frio, condensação, rarefação etc.).

Platão observa que o próprio Anaxágoras, não obstante tenha atinado com a necessidade de introduzir uma Inteligência universal para conseguir explicar as coisas, não soube explorar essa sua intuição, continuando a atribuir peso preponderante às causas físicas tradicionais. Entretanto — e esse é o problema fundamental —, será que as causas de caráter físico e mecânico representam as “verdadeiras causas” ou, ao contrário, constituem simples “con-causas”, ou seja, causas a serviço de causas ulteriores e mais elevadas? A causa daquilo que é físico e mecânico não será, talvez, algo não-físico e não-mecânico?

Para encontrar resposta a esses problemas, Platão empreendeu aquilo que ele simbolicamente denomina a “segunda navegação”: na antiga linguagem dos homens do mar, “segunda navegação” se dizia daquela que se realizava quando, cessado o vento e não funcionando mais as velas, se recorria aos remos. Na imagem platônica, a primeira navegação simbolizava o percurso da filosofia realizado sob o impulso do vento da filosofia naturalista. A “segunda navegação” representa, ao contrário, a contribuição pessoal de Platão, a navegação realizada sob o impulso de suas próprias forças, ou seja, em linguagem não metafórica, sua elaboração pessoal. A primeira navegação se revelara fundamentalmente fora de rota, considerado que os filósofos pré-socráticos não conseguiram explicar o sensível através do próprio sensível. Já a “segunda navegação” encontra a nova rota quando conduz à descoberta do supra-sensível, ou seja, do ser inteligível. Na primeira navegação, o filósofo ainda permanece prisioneiro dos sentidos e do sensível, enquanto que, na “segunda navegação”, Platão tenta a libertação radical dos sentidos e do sensível e um deslocamento decidido para o plano do raciocínio puro e daquilo que é captável

pelo intelecto e pela mente na pureza de sua atividade específica. Podemos ler no *Fédon*: “Tive medo de que minha alma se tornasse completamente cega olhando as coisas com os olhos e buscando captá-las com cada um dos outros sentidos. Por isso, achei necessário refugiar-me nos raciocínios (*logoi*) para neles considerar a veracidade das coisas (...). Seja como for, encaminhei-me nessa direção e, a cada vez, tomando por base o raciocínio que me parece mais sólido, julgo verdadeiro aquilo que com ele concorda, tanto em relação às causas como no que se refere a outras coisas, considerando como não verdadeiro aquilo que com ele não concorda.”

O sentido dessa “segunda navegação” fica particularmente claro nos exemplos apresentados pelo próprio Platão.

Desejamos explicar por que certa coisa é bela? Ora, para explicar esse “porquê” o naturalista invocaria elementos puramente físicos, como a cor, a figura e outros elementos desse tipo. Entretanto — diz Platão — não são essas as “verdadeiras causas”, mas, ao contrário, apenas meios ou “con-causas”. Impõe-se, portanto, postular a existência de uma causa ulterior, que, para constituir verdadeira causa, deverá ser algo não sensível mas inteligível. Essa causa é a Idéia ou “forma” pura do Belo em si, a qual, através da sua participação ou presença ou, de qualquer modo, através de certa relação determinante, faz com que as coisas empíricas sejam belas, isto é, se realizem segundo determinada forma, cor e proporção como convém e precisamente como devem ser para que possam ser belas.

E eis um segundo exemplo, não menos eloqüente.

Sócrates se encontra preso, aguardando sua condenação. Por que está preso? A explicação naturalista-mecanicista não tem condições de dizer senão o seguinte: porque Sócrates possui um corpo composto de ossos e nervos, músculos e articulações que, com o afrouxamento e o retesamento dos nervos, podem mover e flexionar os membros: por essa razão Sócrates teria movido e flexionado as pernas, ter-se-ia dirigido ao cárcere e lá se encontraria até o momento. Ora, qualquer pessoa percebe a inadequação desse tipo de explicação: ela não oferece o verdadeiro “porquê”, a razão pela qual Sócrates está preso, explicando apenas qual o meio ou instrumento de que Sócrates se serviu para se dirigir ao cárcere e lá permanecer com seu corpo. A verdadeira causa pela qual Sócrates foi para o cárcere e nele se encontra não é de ordem mecânica e material, mas de ordem superior, representando um valor espiritual e moral: ele decidiu acatar o veredito dos juízes e submeter-se à lei de Atenas, acreditando que isso representasse para ele o *bem* e o *conveniente*. E, em consequência dessa escolha de caráter moral e espiritual, ele, em seguida, moveu os músculos e as pernas e se dirigiu para o cárcere, onde se deixou ficar prisioneiro.

Os exemplos poderiam se multiplicar à vontade. Platão chega até a dizer expressamente que o que ele afirma vale “para todas as coisas”. Isso significa que toda e qualquer coisa física existente supõe uma causa suprema e última, que não é de caráter “físico” mas sim, como se dirá com uma expressão cunhada posteriormente, de caráter “metafísico”.

A “segunda navegação”, portanto, leva ao reconhecimento da existência de dois planos do ser: um, fenomênico e visível; outro, invisível e metafenomênico, captável apenas com a mente e, por conseguinte, puramente inteligível. Eis o texto em que Platão afirma isso de modo absolutamente claro:

— E não é verdade, talvez, que enquanto podes ver, tocar e perceber com os outros sentidos corpóreos essas coisas mutáveis, já aquelas que permanecem sempre idênticas, ao contrário, por nenhum outro meio podem ser captadas senão através do raciocínio puro e da mente, porquanto são coisas invisíveis que não podem ser colhidas pela vista?

— O que dizes é absolutamente verdade — respondi.

— Admitamos, portanto, se quiseres duas espécies de seres: uma visível e outra invisível — acrescentou ele.

— Admitamos — respondi.

— E que o invisível permaneça sempre na mesma condição e que o visível não permaneça jamais na mesma condição.

— Admitamos isso também — disse.”

Podemos afirmar sem dúvidas que a “segunda” navegação platônica constitui uma conquista que assinala, ao mesmo tempo, a fundação e a etapa mais importante da história da metafísica. De fato, todo o pensamento ocidental seria condicionado definitivamente por essa “distinção”, tanto na medida de sua aceitação (o que é óbvio), como também na medida de sua não aceitação. Neste último caso, na verdade, terá que justificar polemicamente a não aceitação e, por força dessa polêmica, continuará dialeticamente a ser condicionado.

Após a “segunda navegação” platônica (e somente depois dela) é que se pode falar de “material” e “imaterial”, “sensível” e “supra-sensível”, “empírico” e “metaempírico”, “físico” e “suprafísico”. É à luz dessas categorias que os físicos anteriores se revelam materialistas e que a natureza e o cosmos não aparecem mais como a totalidade das coisas que existem, mas apenas como a totalidade das coisas que aparecem. O “verdadeiro ser” é constituído pela “realidade inteligível”.

2.2. O Hiperurânio ou o mundo das Idéias

Platão denominou essas causas de natureza não-física, essas realidades inteligíveis, principalmente recorrendo aos termos Idéia e Eidos, que significam “forma”. As Idéias de que falava Platão não são, portanto, simples conceitos ou representações puramente mentais (só muito mais tarde o termo assumiria esse significado), mas representam “entidades”, “substâncias”. As Idéias, em suma, não são simples pensamentos, mas *aquilo que o pensamento pensa quando liberto do sensível*: constituem o “verdadeiro ser”, “o ser por excelência”. Em breve: as Idéias platônicas são as essências das coisas, ou seja, aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é. Platão usou também o termo “paradigma” para indicar que as Idéias representam o “modelo” permanente de cada coisa (como cada coisa *deve ser*).

Entretanto, as expressões mais famosas utilizadas por Platão para indicar as Idéias são indubitavelmente “em si”, “por si” e também “em si e por si” (o belo-em-si, o bem-em-si etc.), freqüentemente mal compreendidas, a ponto de se terem tornado objeto de ásperas polêmicas já a partir do momento em que Platão acabava de cunhá-las. Tais expressões, na verdade, indicam o caráter de não relatividade e de estabilidade, o caráter absoluto das Idéias. Afirmar que as Idéias existem “em si e por si” significa dizer, por exemplo, que o Belo ou o Verdadeiro não são tais apenas *relativamente* a um sujeito particular (como pretendia, por exemplo, Protágoras), nem constituem realidades que possam ser forjadas ao sabor dos caprichos do sujeito, mas que, ao contrário, *se impõem ao sujeito de modo absoluto*. Afirmar que as Idéias existem “em si e por si” significa que elas não são arrastadas pelo vórtice do devir que carrega todas as coisas sensíveis: as coisas belas *sensíveis* se tornam feias, sem que isso implique que se tornem feias por causa do belo, ou seja, por causa da Idéia do belo. Em resumo: as verdadeiras causas de todas as coisas sensíveis, por natureza sujeitas à mudança, não podem elas mesmas sofrer mudança, caso contrário não seriam as “verdadeiras causas”, *não seriam as razões últimas e supremas*.

O conjunto das Idéias, com as características acima mencionadas, passou à história sob a denominação de “Hiperurânio”, termo usado no *Fedro*, que se tornou célebre, embora nem sempre entendido de forma correta. Escreve Platão: “Nenhum poeta jamais cantou nem cantará dignamente esse lugar supraceleste (Hiperurânio). Mas assim é porque é necessário ter a coragem de dizer a verdade, especialmente quando se fala da verdade. De fato, o que

ocupa esse lugar é a substância (= a realidade, o ser, ou seja, as Idéias) que existe realmente, privada de cor, sem figura e intangível que só pode ser contemplada pelo timoneiro da alma, pelo intelecto, constituindo o objeto próprio da verdadeira ciência. Como o pensamento de um deus se nutre de intelecto e de ciência pura, assim também o pensamento de cada alma que anseia por acolher o que lhe convém, alegra-se quando descobre o ser e, contemplando a verdade, dela se nutre, ficando em boa condição até que a rotação circular não a reconduza ao mesmo ponto. Durante a evolução, ele vê a justiça em si, vê a sabedoria e vê a ciência, não aquela à qual está ligado o devir, nem aquela que é diferente porque existe nos diferentes objetos que agora denominamos entes, mas aquela que é realmente ciência do objeto que é realmente ser. E após ter contemplado, da mesma forma, as outras entidades reais e ter se saciado com isso, mergulha novamente no interior do céu e volta para casa (...)."

Note-se que "lugar hiperurânio" significa "lugar acima do céu" ou "acima do cosmos físico" e, portanto, constitui representação mítica e imagem que, entendida corretamente, *indica um lugar que não é absolutamente um lugar*. Na verdade, as Idéias são descritas como dotadas de características tais que impossibilitam qualquer relação com um lugar físico (não possuem figura nem cor, são intangíveis etc.). Logo, o Hiperurânio é a imagem do mundo espacial do inteligível (do ser suprafísico). Platão salienta com acuidade que o Hiperurânio e as Idéias que nele existem "são captados apenas pela parte mais elevada da alma, isto é, pela inteligência e apenas pela inteligência." Em suma: o Hiperurânio é a meta a que conduz a "segunda navegação".

Finalmente, podemos concluir que, com a teoria das Idéias, Platão pretendeu sustentar o seguinte: o sensível só se explica mediante o recurso ao supra-sensível, o relativo mediante o absoluto, o sujeito a movimento mediante o imutável, o corruptível mediante o eterno.

2.3. A estrutura do mundo das Idéias

Como já tivemos ocasião de salientar, o mundo das Idéias pelo menos implicitamente, é constituído por uma multiplicidade, porquanto existem Idéias de todas as coisas: Idéias dos valores estéticos, Idéias de valores morais, Idéias das diversas realidades corpóreas, Idéias dos diversos entes geométricos e matemáticos etc. Tais Idéias não estão sujeitas a geração, sendo incorruptíveis, como o ser eleático.

A distinção entre dois planos do ser, o sensível e o inteligível, superava definitivamente a antítese entre Heráclito e Parmênio-

des. O fluir perene, com todas as características a ele relativas, representa marca específica do ser sensível. Por outro lado, a imutabilidade e tudo quanto ela implica é propriedade do ser inteligível. Entretanto, ainda ficavam à espera de solução os dois grandes problemas que o eleatismo levantara e que os pluralistas não souberam resolver: como podem existir os seres “múltiplos” e como pode existir o “não-ser”?

Trata-se de dois problemas estreitamente conexos, como vimos, por terem ambos o mesmo fundamento. Para chegar à formulação da própria concepção das Idéias, concepção que implica uma multiplicidade estrutural, Platão devia enfrentar diretamente e resolver ambos os problemas de forma clara.

Já no diálogo que traz o título *Parmênides*, talvez o mais difícil de todos os seus diálogos, Platão submetia à crítica a concepção de unidade na forma como a entendiam os eleatas. O Um (ou a unidade) não pode ser pensado de modo *absoluto*, ou seja, de maneira a excluir toda multiplicidade: o um não existe sem os muitos como os muitos não existem sem o um.

Entretanto, é no diálogo *Sofista* que Platão apresenta a solução do problema da possibilidade da existência da multiplicidade, através da participação de personagem cuja fisionomia Platão não revela, denominando-a simbolicamente “o Forasteiro de Eléia”. Parmênides tem razão quando afirma não existir o não-ser entendido como negação absoluta do ser. Existe o não-ser como “diversidade” ou “alteridade”, coisa que os eleatas, entretanto, não compreenderam. Toda Idéia, para ser a Idéia que efetivamente é, deve ser *diferente* de todas as outras, ou seja, deve “não ser” todas as outras. Assim, toda Idéia possui certa dose de ser mas, ao mesmo tempo, um não-ser infinito no sentido de que, exatamente por ser a Idéia que é, deve não ser todas as outras, como vimos. Por fim, Parmênides é superado também pela admissão de um “repouso” e de um “movimento” ideais no mundo inteligível: cada Idéia, de modo imóvel, é ela mesma mas é, dinamicamente, um “movimento” ideal em direção às outras ou exclui a participação das outras.

Por tudo o que dissemos, fica evidente que Platão podia conceber o seu mundo das Idéias como um sistema hierarquicamente organizado e ordenado, no qual as Idéias inferiores implicam as superiores, numa ascensão contínua até à Idéia que ocupa o vértice da hierarquia, Idéia que condiciona todas as outras e não é condicionada por nenhuma delas (o incondicionado ou o absoluto).

Sobre esse princípio incondicionado, situado no vértice, Platão se pronunciou expressamente, embora de forma incompleta, em *A República*, afirmando tratar-se da Idéia do Bem. E do Bem afirmou que não apenas constitui o fundamento que torna as Idéias cognoscíveis e a mente capaz de conhecer, mas que verdadeiramente

“produz o ser e a substância” e que “o Bem não é substância ou essência, mas *situa-se acima da substância*, transcendendo-a em dignidade hierárquica e em poder”. Sobre esse princípio incondicionado e absoluto, situado além do ser e do qual derivam todas as Idéias, Platão nada mais escreveu nos diálogos, reservando o que tinha para dizer às suas exposições orais, ou seja, às lições que possuíam exatamente o título *Sobre o Bem*. Considerou-se, no passado, que essas lições constituíam a fase final do pensamento platônico. Entretanto, os mais recentes e aprofundados estudos demonstraram que elas eram ministradas paralelamente à elaboração dos diálogos, pelo menos a partir da época da redação da *República*. Quanto à razão pela qual Platão não quis escrever sobre essas coisas “últimas e supremas”, já discorremos anteriormente (cf. 1.3.). A partir das referências dos discípulos a essas lições, podemos inferir as seguintes considerações:

O princípio supremo, que na *República* recebe a denominação de “Bem”, nas doutrinas não escritas se chama “Um”. A diferença, porém, é perfeitamente explicável porquanto, como logo veremos, o Um sintetiza em si o Bem, pois tudo quanto o Um produz é bem (o bem é o aspecto funcional do Um, como argutamente observou certo intérprete). Ao Um se contrapunha um segundo princípio, igualmente originário mas de ordem inferior, entendido como *princípio indeterminado e ilimitado* e como princípio de multiplicidade. Denominava-se tal princípio *Díade* ou *Dualidade de grande-e-pequeno* enquanto princípio que tende, ao mesmo tempo, para a infinita grandeza e para a infinita pequenez, sendo por isso denominado também de *Dualidade indefinida* (ou indeterminada, ilimitada).

Da colaboração desses dois princípios originários é que procede a totalidade da Idéia. O Um age sobre a multiplicidade ilimitada como princípio limitante e determinante, ou seja, como princípio formal (como princípio que dá enquanto de-termina e delimita), ao passo que o princípio da multiplicidade ilimitada funciona como substrato (como matéria inteligível, se quisermos dizê-lo com terminologia posterior). Conseqüentemente, assim como todas as outras, cada Idéia surge como resultado de uma “mistura” dos dois princípios (delimitação de um ilimitado). Além disso, o Um, enquanto de-limita, se manifesta como Bem, porquanto a delimitação do ilimitado, que se revela como uma forma de unidade na multiplicidade, é “essência”, “ordem”, perfeição e valor. Assim, o Um: a) é princípio de ser (porquanto, como vimos, o ser, ou seja, a essência, a substância, a Idéia, nasce precisamente da delimitação do ilimitado); b) é princípio de verdade e cognoscibilidade, porquanto só aquilo que é determinado é inteligível e

cognoscível; c) é princípio de valor, porque a delimitação implica, como vimos, ordem e perfeição, ou seja, positividade.

Finalmente, “porquanto é possível concluir a partir de uma série de indícios, Platão definiu a unidade como ‘medida’ e, mais precisamente, como ‘medida absolutamente exata’” (H. Kramer).

Essa teoria, atestada especialmente por Aristóteles e seus comentadores, se apresenta largamente confirmada pelo diálogo *Filebo*, revelando clara inspiração pitagórica. Ela traduz, em termos metafísicos, a característica mais peculiar do espírito grego que, nos seus mais variados aspectos, está sempre à procura de *como estabelecer um limite para aquilo que é ilimitado, e de como encontrar a ordem e a justa medida.*

Duas considerações essenciais ainda se impõem para a plena compreensão da estrutura do mundo das Idéias de Platão.

A “geração” das Idéias a partir dos princípios (Um e Díade) “não deve ser entendida como processo de caráter temporal, mas como metáfora destinada a ilustrar uma análise de estrutura ontológica. Tal metáfora objetiva tornar compreensível ao conhecimento, que se realiza de forma discursiva, a ordem do ser, que se realiza de modo evolutivo e atemporal” (H. Kramer). Conseqüentemente, quando se diz que foram geradas “antes” determinadas Idéias e “depois” outras Idéias, tal afirmação não pretende indicar a existência de uma sucessão cronológica, mas de uma graduação hierárquica, isto é, de uma “anterioridade” e uma “posterioridade” ontológicas. Nesse sentido, logo após os princípios surgem as Idéias mais gerais, como, por exemplo, as cinco Idéias supremas mencionadas no diálogo *O Sofista* (Ser, Repouso, Movimento, Identidade, Diversidade) e outras Idéias semelhantes a essas (por exemplo: Igualdade, Desigualdade, Semelhança, Dessemelhança etc.). Talvez Platão possa ter colocado no mesmo plano os assim chamados Números Ideais ou Idéias-Números, que representam arquétipos ideais, que não devem ser confundidos com os números matemáticos. Tais Idéias são hierarquicamente superiores às restantes, porquanto estas últimas delas participam (e, por conseguinte, as implicam) e não vice-versa (por exemplo, a Idéia de homem implica identidade e igualdade do homem consigo mesmo, diferença e desigualdade em relação às outras Idéias; entretanto nenhuma das Idéias supremas mencionadas implica a Idéia de homem). Análoga deve ser a relação das Idéias-números com as demais Idéias: Platão deve ter considerado algumas Idéias como monádicas, outras como diádicas, outras ainda como triádicas e assim sucessivamente, quer porque relacionáveis ao um, ao dois, ao três e assim por diante, quer em virtude de sua configuração interna, quer ainda pelo tipo de relação que estabelecem com outras Idéias. Sobre esse ponto, entretanto, nos achamos muito mal informados.

Os entes matemáticos, isto é, os números e figuras geométricas encontram-se no degrau mais baixo da hierarquia do mundo inteligível. Diferentemente dos números ideais, esses entes são múltiplos (existem muitos “um”, muitos “dois” etc.; muitos triângulos etc.), embora sejam inteligíveis.

Mais tarde, esse mundo complexo da realidade inteligível pensado por Platão foi denominado “cosmos noético” (por Fílon de Alexandria e por Plotino). De fato, esse mundo abrange a totalidade do ser inteligível, isto é, do pensável em todas as suas complexas relações. Era exatamente esse mundo que Platão, no *Fedro*, denominava de “lugar Hiperurânio” e também “Planície da verdade”, para onde partem as almas a fim de exercer a atividade contemplativa.

2.4. Gênese e estrutura do cosmos sensível

Do mundo sensível, através da “segunda navegação”, ascendemos ao mundo inteligível, que representa a “verdadeira causa” do mundo sensível. Ora, compreendida a estrutura do mundo inteligível, é possível compreender melhor a gênese e a estrutura do mundo sensível. Assim como o mundo inteligível deriva do Um, que desempenha a função de princípio formal, e da Díade indeterminada, que funciona como princípio material (inteligível), também o mundo físico deriva das Idéias, que funcionam como princípio formal, e de um princípio material, sensível, ou seja, *de um princípio ilimitado e indeterminado de caráter físico*.

Mas enquanto, na esfera do inteligível, o Um age sobre a Díade indeterminada sem necessidade de mediadores, porque ambos os princípios são de natureza inteligível, o mesmo não acontece na esfera do sensível. A matéria ou receptáculo sensível, que Platão denomina “*chora*” (espacialidade), apenas “participa de modo obscuro do inteligível”, permanecendo à mercê de um movimento informe e caótico. Como é possível, então, que as Idéias inteligíveis possam agir sobre o receptáculo sensível para que, do caos, surja o cosmo sensível?

A resposta de Platão é a seguinte: existe um Demiurgo, um Deus-artífice, um Deus que pensa e quer (e que, portanto, é pessoal), o qual, assumindo como “modelo” o mundo das Idéias, plasmou a “*chora*”, ou seja, o receptáculo sensível, segundo esse “modelo”, gerando dessa forma o cosmos físico.

O esquema segundo o qual Platão trabalha para explicar o mundo sensível é, portanto, absolutamente claro: há um modelo (o mundo ideal), existe uma cópia (o mundo sensível) e existe um Artífice, que produziu a cópia servindo-se de modelo. O mundo do inteligível (o modelo) é eterno, como eterno é também o Artífice (a

inteligência). O mundo sensível, ao contrário, construído pelo Artífice, nasceu, isto é, foi gerado, no sentido verdadeiro do termo, como podemos ler no *Timeu*: “Ele nasceu porque pode-se vê-lo e tocá-lo, pois ele tem corpo e tais coisas são todas sensíveis; e as coisas sensíveis (...) estão sujeitas a processos de geração e são geradas.”

Mas por que o Demiurgo quis gerar o mundo? A resposta de Platão é a seguinte: o Artífice divino gerou o mundo por “bondade” e por amor ao bem. Eis o texto que contém a resposta, considerada durante séculos como um dos vértices do pensamento filosófico: “Dizemos, portanto, a razão pela qual o Artífice fez a geração e este universo: ele era bom e, em quem é bom, nenhuma inveja pode nascer por nada. Imune, portanto, à inveja, quis que todas as coisas se tornassem ao máximo semelhantes a ele. Se alguém aceita esta razão apresentada pelos homens prudentes como o motivo principal da geração do universo, age muito corretamente. De fato, *querendo que todas as coisas fossem boas e, na medida do possível, não fossem más, Deus tomou tudo quanto havia de visível, que não se encontrava calmo, mas se agitava de forma desordenada, e o fez passar da desordem para a ordem, acreditando que isso era muito melhor do que aquilo que antes acontecia. Ora, não é lícito ao ótimo fazer senão a coisa mais bela; jamais aconteceu o contrário.* Pensando, portanto, achou que, dentre as coisas naturalmente visíveis, consideradas em sua inteireza, nenhuma, enquanto destituída de inteligência, poderia ser mais bela do que outra dotada de inteligência. E achou que seria impossível que alguma coisa possuísse inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, integrando a inteligência à alma e a alma ao corpo, contruiu o universo *com a finalidade de que a obra por ele realizada fosse por natureza a mais bela e a melhor possível.* Assim, fundamentados na probabilidade desse raciocínio, podemos dizer que este mundo é verdadeiramente um animal animado e inteligente gerado pela providência de Deus.”

O Demiurgo, portanto, realizou a obra mais bela possível animado pelo desejo do bem: o mal e o negativo que permanecem neste mundo derivam da margem de irredutibilidade da “especialidade caótica” (isto é, da matéria sensível) ao inteligível, do irracional ao racional.

O trecho acima citado mostra claramente que Platão concebe o mundo como vivo e inteligente. Tal concepção deriva do fato de que ele o concebe como perfeito e de que, para ele, o ser vivo e inteligente é mais perfeito do que o não vivo e não inteligente. Conseqüentemente, o Demiurgo dotou o mundo, além de um corpo perfeito, também de uma alma e de uma inteligência perfeitas. Assim, criou a alma do mundo, valendo-se de três princípios: a

essência, o idêntico e o diferente. E uniu a alma ao corpo do mundo. O mundo, portanto, é uma espécie de “deus visível”, como “deuses visíveis” são as estrelas e os astros. E, como é perfeitamente construída, essa obra do Demiurgo não está sujeita à corrupção. Assim, o mundo surgiu, mas não perecerá jamais.

Um ponto ainda merece destaque. O mundo inteligível situa-se na dimensão do eterno, que se configura como um “é” imóvel, sem o “era” e sem o “será”. Já o mundo sensível, ao contrário, coloca-se na dimensão do tempo. E o que é o tempo? A resposta de Platão consiste em conceber o tempo como “a imagem móvel do eterno”, como uma espécie de desenvolvimento do “é” através do “era” e do “será”. E esse desenvolvimento implica estruturalmente geração e movimento. O tempo, por conseguinte, nasceu “juntamente com o céu”, ou seja, com a geração do cosmos. Isso significa que “antes” da geração do mundo não existia o tempo, tendo ele começado com o mundo.

O mundo sensível, assim, se torna “cosmos”, ordem perfeita, porque assinala o triunfo do inteligível sobre a necessidade cega da matéria, por obra da inteligência do Demiurgo: “Após ter completado inteiramente estas coisas com exatidão, até onde lhe permitia a natureza da necessidade (isto é, da matéria) espontânea ou persuadida, Deus introduziu em tudo proporção e harmonia.” A antiga concepção pitagórica do “cosmos” é levada por Platão às suas últimas conseqüências.

2.5. Deus e o divino em Platão

Já utilizamos várias vezes os termos “divino” e “Deus” no decurso da exposição do pensamento platônico. É chegado agora o momento de determinar o sentido próprio da teologia platônica.

Alguém já disse que Platão foi o fundador da teologia ocidental. Essa afirmação é correta, sob a condição de ser entendida em determinado sentido. A “segunda navegação”, ou seja, a descoberta do supra-sensível, devia proporcionar a Platão, pela primeira vez, a possibilidade de encarar o divino precisamente na perspectiva do supra-sensível, como, de resto, fará toda concepção posterior e evoluída do divino. Tanto isso é verdade que, hoje, consideramos como fundamentalmente equivalente crer no divino e crer no supra-sensível. Sob esse aspecto, Platão é indubitavelmente o criador da teologia ocidental, na medida em que descobriu a categoria do imaterial, à luz da qual o divino é pensável.

Entretanto, cabe acrescentar imediatamente que Platão, embora tenha conquistado o novo plano do supra-sensível e sobre ele tenha implantado a questão teológica, repropõe a visão de que

o divino é estruturalmente múltiplo, que é um elemento constantemente presente em toda a filosofia e na mentalidade grega de que o divino é estruturalmente múltiplo.

Na teologia platônica, porém, devemos distinguir entre o "divino" impessoal, por um lado, e Deus e os deuses pessoais, por outro lado. Divino é o mundo das Idéias em todos os seus planos. Divina é a Idéia do Bem, mas não é Deus-pessoa. Assim, no ponto mais alto da hierarquia do inteligível encontra-se um Ente divino (impessoal) e não um Deus (pessoal), assim como as Idéias são Entes divinos impessoais e não Deuses pessoais.

Ao contrário, quem apresenta características de pessoa, isto é, de Deus, é o Demiurgo, que conhece e quer. Ele, entretanto, situa-se hierarquicamente em posição inferior ao mundo das Idéias, uma vez que não apenas não o cria mas dele depende. O Demiurgo não cria nem mesmo a *chora* ou matéria da qual o mundo é constituído, pois ela preexiste ao mundo. Assim, o Demiurgo é "plasmador" ou "artífice" do mundo e não seu criador. Deuses criados pelo Demiurgo são também os astros, concebidos como inteligentes e animados. Platão parece manter até mesmo algumas divindades do antigo politeísmo tradicional. Divina é a alma do mundo, divinas são as almas das estrelas e as almas humans, ao lado das quais devem ser arrolados também os demônios protetores, que ele acolhe da tradição, e os demônios mediadores, cujo exemplo mais típico é Eros.

Como se observa, o politeísmo se revela como algo estrutural exatamente no mais teológico dos pensadores da Grécia. Nesse aspecto, Aristóteles conseguiria dar um passo adiante ao inverter os termos da hierarquia e antepor ao divino impessoal um Deus munido das características de pessoa. Entretanto, nem mesmo Aristóteles como nenhum outro grego, saberia elevar-se a uma visão monoteísta, que o Ocidente só iria conhecer através dos textos da Bíblia.

3. O conhecimento, a dialética, a retórica, a arte e a erótica

3.1. A anamnese como raiz do conhecimento

Até agora falamos do mundo inteligível, de sua estrutura e do modo pelo qual ele incide sobre o sensível. Resta examinar de que forma pode o homem ter acesso ao inteligível.

O problema do conhecimento já fôra de algum modo ventilado por todos os filósofos precedentes. Não se pode, porém, afirmar que algum pensador anterior a Platão o tenha proposto de forma específica e definitiva. Platão foi o primeiro a propô-lo em toda a sua

clareza, graças às aquisições estruturalmente ligadas à grande descoberta do mundo inteligível, muito embora, como é óbvio, as soluções por ele propostas se revelem, em grande parte, aporéticas.

A primeira resposta ao problema do conhecimento se encontra no *Menon*. Os eristas tentaram capciosamente bloquear a questão, sustentando a impossibilidade da pesquisa e do conhecimento. De fato, é impossível investigar e conhecer aquilo que ainda não se conhece, porquanto, mesmo que se viesse a descobri-lo, seria impossível identificá-lo, pois faltaria o meio para a realização da identificação. Por outro lado, é impossível vir a conhecer aquilo que já se conhece, precisamente porque ele já é conhecido.

Exatamente para superar essa aporia é que Platão descobre um caminho totalmente novo: o conhecimento é “anamnese”, ou seja, uma forma de “recordação” daquilo que já existe desde sempre no interior de nossa alma.

O *Menon* apresenta essa doutrina sob dupla forma: uma de caráter mítico e outra dialética. É importante examiná-las para não nos arriscarmos a trair o pensamento platônico.

A primeira forma, de caráter mítico-religioso, vincula-se às doutrinas órfico-pitagóricas, segundo as quais, como sabemos, a alma é imortal e renasce muitas vezes. Conseqüentemente, a alma viu e conheceu toda a realidade, a realidade do outro mundo e a realidade deste mundo. Sendo assim, conclui Platão, é fácil compreender que a alma pode conhecer: ela deve extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse “extrair de si mesma” é “recordar”.

Entretanto, logo em seguida, no *Menon*, as posições se invertem: o que se apresentava como conclusão transforma-se em interpretação filosófica de um fato experimental comprovado, ao passo que aquilo que antes era pressuposto mitológico com função de fundamento torna-se conclusão. De fato, após a exposição mitológica, Platão realiza uma “experiência maiêutica”: interroga um escravo ignorante de geometria e consegue fazer com que ele, apenas através do método socrático da interrogação, resolva um complexo problema de geometria (implicando basicamente o teorema de Pitágoras). Logo — argumenta Platão —, como o escravo nada aprendera de geometria antes e como ninguém lhe fornecera a solução, a partir da constatação de que ele a soube encontrar por si mesmo, não resta senão concluir que a extraiu de dentro de si mesmo, de sua própria alma, isto é, recordou-se dela. Aqui, como transparece claramente, a base da argumentação, longe de ser um mito, é a constatação de um fato: o escravo como qualquer pessoa em geral, pode extrair de si mesmo verdades que antes não conhecia e que ninguém lhe ensinou.

Os estudiosos do pensamento platônico têm frequentemente escrito que a doutrina da anamnese surgiu em Platão através de influências órfico-pitagóricas. Ao término de nossa explicação, porém, fica claro que a maiêutica socrática representou pelo menos um peso idêntico na gênese dessa doutrina. Com efeito para que se possa maieuticamente fazer surgir da alma a verdade, é evidentemente imprescindível que a verdade esteja presente na alma. Assim, a doutrina da anamnese, além de representar o corolário da doutrina da metempsicose órfico-pitagórica, se propõe também como a justificação e a realização factual da própria possibilidade da maiêutica socrática.

No *Fédon*, Platão apresentou uma nova confirmação da anamnese apelando especialmente para os conhecimentos matemáticos (que desempenharam papel extremamente importante na descoberta do inteligível). Argumenta fundamentalmente Platão: com os sentidos, constatamos a existência de coisas iguais, maiores e menores, quadradas, circulares e outras semelhantes. Entretanto, com atenta reflexão, descobrimos que os dados que a experiência nos fornece — todos os dados, sem exceção — não se equacionam jamais, de maneira perfeita, com as noções correspondentes que indiscutivelmente possuímos: nenhuma coisa sensível é “perfeitamente” e “absolutamente” quadrada ou circular, mesmo que possuamos noções de igual, de quadrado e de círculo “absolutamente perfeitos”. Então, é necessário concluir que existe um certo desnível entre os dados da experiência e as noções que possuímos: as noções contêm algo mais do que os dados da experiência. Qual a origem, porém, desse *algo mais*? Se, como vimos, ele não deriva nem pode estruturalmente derivar dos sentidos, isto é, de fora, não podemos deixar de concluir que sua origem está dentro de nós. Entretanto, ele não pode provir de dentro de nós como criação do sujeito pensante, pois o sujeito pensante não “cria” esse *algo mais*, apenas o “encontra” e o “descobre”; ele, ao contrário, se impõe ao sujeito objetivamente de forma absoluta, independentemente de qualquer poder do sujeito. Conseqüentemente, os sentidos nos proporcionam apenas conhecimentos imperfeitos. Nossa mente (nosso intelecto), ao se deparar com os dados dos sentidos, voltando-se para a própria profundidade, quase dobrando-se sobre si mesma, encontra neles a ocasião para descobrir em si os conhecimentos perfeitos correspondentes. E, visto que não os produz, não resta senão concluir que ela os encontra em si e os extrai de si como algo “originariamente possuído”, ou seja, deles “se recorda”.

O mesmo raciocínio Platão repete a propósito das várias noções estéticas e éticas (belo, justo, bom, santo etc.), que, por aquele *algo mais* que possuem em relação à experiência sensorial,

não podem ser explicadas senão através da presença em nossa alma daquele algo que elas originariamente possuem e do qual se lembram, ou seja, como reminiscência. E a reminiscência supõe estruturalmente uma marca impressa na alma pela Idéia, uma “visão” metafísica originária do mundo das Idéias, que sempre permanece, embora velada, na alma de cada um de nós.

Platão sempre manteve essa doutrina e sobre ela insistiu, tanto no *Fedro* quanto no tardio *Timeu*.

Alguém, estudando o pensamento platônico, entreviu na reminiscência das Idéias a primeira descoberta ocidental do *a priori*. Tal expressão, recordando-se que não é de origem platônica, pode certamente ser usada, com a condição de ser entendida não como o *a priori* de tipo subjetivista-kantiano mas como *a priori* em sentido objetivo. Na verdade, as Idéias são realidades objetivas absolutas que, através da anamnese, se impõem à mente como objeto. Como, na reminiscência, a mente apenas capta e não produz as Idéias, captando-as *independentemente da experiência* (embora com o concurso da experiência, porquanto necessitamos ver as coisas sensíveis iguais para nos “recordarmos” do Igual em si), é possível falarmos de descoberta do *a priori* (ou seja, da presença de conhecimentos puros no homem, independentemente da experiência) ou ainda de primeira concepção do *a priori* na história da filosofia ocidental.

3.2. Os graus do conhecimento: a opinião e a ciência

A anamnese explica a “raiz” ou “possibilidade” do conhecimento, enquanto condiciona a sua possibilidade à presença de uma intuição originária do verdadeiro na alma. Mas as etapas e os modos específicos de realização desse conhecimento ainda permaneciam indeterminados. Pois Platão desenvolveu essa determinação em *A República* e nos diálogos dialéticos.

Em *A República*, Platão parte do princípio segundo o qual o conhecimento é proporcional ao ser, de modo que aquilo que é ser em grau máximo pode, com exclusividade, ser perfeitamente conhecido, posto que o não-ser é absolutamente incognoscível. Entretanto, como existe uma realidade intermediária entre o ser e o não-ser, isto é, o sensível, que é uma mescla de ser e não-ser enquanto sujeito ao devir, Platão acaba por concluir que também desse “intermediário” existe um conhecimento igualmente intermediário entre ciência e ignorância: um tipo de conhecimento que não se identifica com o conhecimento verdadeiro, cujo nome é “opinião” (*doxa*).

Para Platão, a opinião é quase sempre enganadora. Pode até ser verdadeira e reta, mas não pode possuir em si mesma a garantia

de sua retidão, permanecendo sempre sujeita a alterações, assim como mutável é o mundo sensível ao qual ela se refere. Para fundamentar a opinião e garantir-lhe a verdade, impõe-se, como diz Platão, tratá-la com o expediente do "raciocínio causal", isto é, firmá-la através do conhecimento da causa (da Idéia). Desse modo, porém, a opinião deixaria de ser opinião, transformando-se em ciência ou *epistême*.

Platão explica ainda que tanto a opinião (*doxa*) como a ciência (*epistême*) realizam-se em dois graus diferentes: a opinião se divide em simples imaginação (*eikasía*) e a crença (*pistis*), enquanto que a ciência se desdobra em ciência intermediária (*diánoia*) e em intelecção pura (*noesis*). A cada grau ou forma de conhecimento corresponde um grau ou forma de realidade e de ser. À *eikasía* e à *pistis* correspondem os graus do sensível, referindo-se a *eikasía* às sombras e às imagens sensíveis das coisas, enquanto que a *pistis* corresponde às coisas e aos próprios objetos sensíveis. A *diánoia* e a *noesis* se referem a dois graus do inteligível (ou, segundo alguns, a dois modos de captar o inteligível). A *diánoia* consiste no conhecimento matemático-geométrico, ao passo que a *noesis* se identifica com o conhecimento dialético das Idéias. A *diánoia* (conhecimento intermediário, como alguém oportunamente traduz o termo) opera ainda em torno de elementos visíveis (por exemplo, as figuras traçadas nas demonstrações geométricas) e de hipóteses. A *noesis* se exerce através da captação pura das Idéias e do princípio supremo e absoluto do qual dependem todas as Idéias (a Idéia do Bem).

3.3. A dialética

Os homens comuns se detêm nos primeiros dois degraus da primeira forma de conhecimento, isto é, não ultrapassam o nível da opinião; os matemáticos ascendem ao nível da *diánoia*; entretanto somente o filósofo tem acesso às *noesis* e à ciência suprema. O intelecto e a intelecção, superadas as sensações e os elementos todos ligados ao sensível, captam, com um processo que é simultaneamente discursivo e intuitivo, as Idéias na sua pureza, juntamente com seus respectivos nexos positivos e negativos, isto é, com todas as suas ligações de implicação e de exclusão, ascendendo de Idéia em Idéia até a captação da Idéia suprema, ou seja, do Incondicionado. Esse processo, pelo qual o intelecto passa de Idéia para Idéia, constitui a "dialética". E o filósofo é o "dialético".

Por conseguinte, existe uma dialética ascendente que, liberta dos sentidos e do sensível, conduz às Idéias e, posteriormente, ascendendo de Idéia em Idéia, alcança a Idéia suprema. Por outro lado, existe também uma dialética descendente que, percorrendo

o caminho inverso, parte da Idéia suprema ou de Idéias gerais e, por um processo de divisão ou diairético, isto é, mediante a distinção progressiva das Idéias particulares contidas nas Idéias gerais, consegue estabelecer a posição que uma Idéia ocupa na estrutura hierárquica do mundo das Idéias. Esse aspecto da dialética é amplamente ilustrado nos diálogos da última fase.

Concluindo, podemos dizer que a dialética consiste na captação, baseada na intuição intelectual, do mundo das Idéias, da sua estrutura e do lugar que cada Idéia ocupa em relação às outras Idéias nessa estrutura. E nisso consiste a “verdade”.

Como é evidente, o novo significado de “dialética” resulta inteiramente das aquisições da “segunda navegação”.

3.4. A arte como distanciamento da verdade

A problemática platônica da arte deve ser encarada em estreita conexão com a temática metafísica e dialética. Na verdade, ao determinar a essência, a função e o valor da arte, Platão se preocupa apenas em estabelecer o seu valor de verdade. E sua resposta, como se sabe, é profundamente negativa: a arte não revela, mas esconde o verdadeiro, porquanto não constitui uma forma de conhecimento nem melhora o homem, mas o corrompe, porque é mentirosa; ela não educa o homem, mas o deseduca, porque se volta para as faculdades irracionais da alma que constituem as partes inferiores de nós mesmos.

Já em seus primeiros escritos Platão assumia uma atitude negativa perante a poesia, considerando-a decididamente inferior à filosofia. O poeta não é poeta através da ciência e do conhecimento, mas através da intuição irracional. Quando compõe, encontra-se “fora de si”, é “invadido”, achando-se portanto em situação de inconsciência: ignora a razão do que faz e não sabe ensinar a outros o que faz. O poeta é poeta por “destino divino”, não por virtude derivada do conhecimento.

Mais precisas são as concepções de arte expressas por Platão no livro décimo de *A República*. Em todas as suas expressões (poesia, arte pictórica e plástica), a arte constitui, do ponto de vista ontológico, uma “mimesis”, uma “imitação” de realidades sensíveis (homens, coisas, fatos e acontecimento diversos). Ora, sabemos que as coisas sensíveis representam, sob o aspecto ontológico, uma “imagem” do eterno “paradigma” da Idéia e, por isso, se afastam do verdadeiro na medida em que a cópia dista do original. Se a arte, por sua vez, é imitação das coisas sensíveis, conseqüentemente, será “imitação de imitação” e, por conseguinte, permanecerá “três vezes distante da verdade”.

A arte figurativa, portanto, imita a simples aparência. As-

sim, os poetas falam sem saber e sem conhecer aquilo de que falam. E o seu falar, do ponto de vista da verdade, é um jogo, uma brincadeira. Conseqüentemente, Platão elaborou a convicção de que a arte não se dirige à parte melhor, mas sim à parte menos nobre de nossa alma.

Desse modo, a arte se mostra corruptora, devendo ser banida ou até mesmo eliminada do Estado perfeito, a menos que acabe por se submeter às leis do bem e do verdadeiro.

Platão — observe-se — não negou a existência e o poder da arte. Negou apenas que a arte seja dotada de valor em si mesma: a arte serve ao verdadeiro ou ao falso, *tertium non datur*. Entregue si mesma, a arte serve ao falso. Logo, se quiser se “salvar”, a arte deve submeter-se às regras do filósofo.

3.5. A retórica como mistificação do verdadeiro

Na Antigüidade clássica, a retórica tinha enorme importância, como vimos ao tratar dos sofistas. Ela era, como para nós, modernos, algo vinculado ao artifício literário, colocando-se portanto à margem da vida prática, mas assumia a importância de força civil e política de absoluta primeira ordem.

Segundo Platão, a retórica (a arte dos políticos atenienses e de seus mestres) não passa de pura adulação e adulteração do verdadeiro. Assim como a arte pretende imitar todas as coisas sem delas possuir um verdadeiro conhecimento, da mesma forma a retórica busca persuadir e convencer a todos sobre tudo sem dispor de conhecimento algum. E, assim como a arte cria apenas fantasmas, a retórica cria persuasões infundadas e crenças ilusórias. O retórico é aquele que, embora sem saber, possui a habilidade de persuadir os demais com maior facilidade do que aquele que verdadeiramente sabe, jogando com os sentimentos e as paixões.

A retórica (como a arte) se dirige, portanto, à parte pior da alma, à parte crédula e instável. O retórico situa-se longe do verdadeiro tanto quanto o artista, ou melhor, ainda mais, porquanto atribui voluntariamente às imitações sensíveis do verdadeiro a aparência de verdadeiro, revelando, por conseguinte, certa malícia que o artista não possui ou possui apenas parcialmente.

E, assim como a poesia deve ser substituída pela filosofia, a retórica precisa ser trocada pela verdadeira política, que coincide com a filosofia. Os poetas e retóricos estão para o filósofo assim como as aparências estão para a realidade e as imitações sensíveis da verdade estão para a própria verdade.

Esse juízo severo sobre a retórica, pronunciado no *Górgias*, sofre um certo abrandamento no *Fedro*, onde Platão reconhece à

retórica o direito à existência, com a condição de que ela se submetta à verdade e à filosofia. Somente conhecendo-se a natureza das coisas, através da dialética, e a natureza da alma, à qual se dirigem os discursos, é que será possível construir uma verdadeira arte retórica, uma verdadeira arte de persuadir através de discursos.

3.6. A erótica como caminho alógico para o Absoluto

Em Platão, o tema da beleza não se liga ao tema da arte (imitação de mera aparência, que não revela a beleza inteligível); mas vincula-se ao tema do Eros e do amor, entendido como força mediadora entre o sensível e o supra-sensível, força que dá asas e eleva, através dos vários graus da beleza, à Beleza meta-empírica existente em si. E como, para os gregos, o Belo coincide com o Bem ou, de certa forma, representa um aspecto do Bem, o Eros é uma força que eleva ao Bem e a erótica se revela um caminho a-lógico que conduz ao Absoluto. A análise do Amor situa-se entre as mais esplêndidas análises que Platão nos deixou. O Amor não é nem belo nem bom, mas é sede de beleza e bondade. O Amor, portanto, não é Deus (somente Deus é sempre belo e bom) nem homem. Não é mortal nem imortal. É um daqueles seres demoníacos “intermediários” entre o homem e Deus. Assim, o Amor é “filó-sofo” no sentido mais denso do termo. A *sophia*, ou seja, a sabedoria, é algo que só Deus possui; a ignorância é propriedade daquele que está totalmente distante da sabedoria; a “filo-sofia”, ao contrário, é apanágio daquele que não é nem ignorante nem sábio, daquele que não possui o saber mas a ele aspira, daquele que sempre busca alcançá-lo e, tendo-o alcançado, percebe que ele lhe foge novamente para que, como amante, continue a procurá-lo.

O que os homens comumente denominam amor não representa senão pequena parte do verdadeiro amor: o verdadeiro amor é desejo do belo, do bem, da sabedoria, da felicidade, da imortalidade, do Absoluto. O Amor dispõe de muitos caminhos que conduzem a vários graus de bem (toda forma de amor é desejo de possuir o bem definitivamente). O verdadeiro amante, porém, é aquele que sabe percorrer esses caminhos até o fim, até chegar à visão suprema, ou seja, até chegar à visão do belo absoluto.

a) O grau mais baixo na escala do amor é o amor físico, que consiste no desejo de possuir o corpo belo para gerar no belo um outro corpo. Esse amor físico já constitui desejo de imortalidade e eternidade, “... porque a geração, realizada na criatura mortal, é perenidade e imortalidade”.

b) Depois, existe o grau dos amantes que se mostram fecundos, não quanto aos corpos mas quanto às almas, portadores de germes que nascem e crescem na dimensão do espírito. Entre os

amantes na dimensão do espírito se encontram, numa escala de progressão ascensional, os amantes das almas, os amantes da justiça e das leis, os amantes das ciências puras.

c) Finalmente, no ápice da escala do amor, encontra-se a visão fulgurante da Idéia do Belo em si, do Absoluto.

No *Fedro*, Platão aprofunda ulteriormente o problema da natureza sintética e mediadora do amor, vinculando-o à doutrina da reminiscência. Em sua vida pré-terrena junto aos deuses, a alma contemplou o Hiperurânio e as Idéias. Posteriormente, perdendo as asas e precipitando-se nos corpos, tudo esqueceu. Entretanto, embora com muito esforço, ao filosofar, a alma "se recorda" das coisas que um dia contemplou. Este "recordar-se", no caso específico da Beleza, se verifica de modo totalmente especial, porquanto somente a Idéia do Belo, entre todas as outras Idéias, recebeu o privilégio de ser "extraordinariamente evidente e amável". O reflexo da Beleza ideal no belo sensível inflama a alma, que se vê tomada pelo desejo de voar e voltar para o lugar de onde desceu. Esse desejo se identifica com o Eros que, com o anseio do supra-sensível, faz despontar na alma suas antigas asas e a eleva ao mundo das Idéias.

O amor ("o amor platônico") é nostalgia do Absoluto, tensão transcendente para o mundo meta-empírico, força que impulsiona para o retorno à nossa existência originária junto aos deuses.

4. A concepção do homem

4.1. Concepção dualista do homem

Na seção anterior, explicamos o caráter não "dualista", no sentido usual conferido a essa expressão, da relação entre as Idéias e as coisas, uma vez que as Idéias representam a "verdadeira causa" das coisas. No entanto, é dualista (em certos diálogos, num sentido radical) a concepção platônica das relações entre a alma e o corpo, porquanto Platão introduz, além da participação da perspectiva metafísico-ontológica, a participação do elemento religioso derivado do orfismo, que transforma a *distinção* entre alma (= supra-sensível) e corpo (= sensível) em *oposição*. Por essa razão, o corpo é visto não tanto como receptáculo da alma, à qual deve a vida juntamente com suas capacidades de operação (e, portanto, como instrumento a serviço da alma, segundo o modo de entender de Sócrates), mas sim ao contrário, é entendido como "tumba", como "cárcere" da alma, como lugar para o cumprimento de suas penas. Podemos ler no *Górgias*: "E não me admiraria se Eurípedes estivesse dizendo a verdade quando afirmava 'Quem pode saber se

viver não é o mesmo que morrer e morrer o mesmo que viver? e quando sustentava que nós, na realidade, talvez estejamos mortos. Já ouvi dizer, na verdade, até mesmo por homens sábios, que atualmente estamos mortos e que o corpo constitui para nós um túmulo (...).”

Considerando que possuímos um corpo, estamos “mortos”, porque somos fundamentalmente nossa alma; e a alma, enquanto se encontra num corpo, acha-se numa tumba; e, com isso, encontra-se em situação de morte. Nosso morrer (com o corpo) é viver, porque, morrendo o corpo, a alma se liberta do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura. E tudo isso representa precisamente fatores de morte para a alma. Essa concepção negativa do corpo sofre certas atenuações nas últimas obras de Platão, embora nunca desapareça definitivamente.

Entretanto, feitas essas observações, é importante considerar que a ética platônica se apresenta apenas parcialmente condicionada por esse dualismo exacerbado. Seus teoremas e corolários fundamentais, na verdade, apóiam-se na distinção metafísica entre a alma (ser dotado de afinidade com o inteligível) e o corpo (realidade sensível), muito mais do que na contraposição, derivada do mistério órfico, entre a alma (demônio) e o corpo (tumba e cárcere). Dessa contraposição procedem a formulação extremista e a exasperação paradoxal de alguns princípios que, entretanto, permanecem válidos no contexto platônico, mesmo no plano puramente ontológico. A “segunda navegação” continua sendo o verdadeiro fundamento da ética platônica.

4.2. Os paradoxos da “fuga do corpo” e da “fuga do mundo” e seu significado

Examinemos agora, os dois paradoxos mais conhecidos da ética platônica, freqüentemente entendidos de forma incorreta pelo fato de que se atentou mais para a sua fisionomia matizada pelos tons místicos dos mistérios órficos do que para a sua fundamentação metafísica. Estamos nos referindo aos dois paradoxos da “fuga do corpo” e da “fuga do mundo”.

1) O primeiro paradoxo recebe tratamento especial no *Fédon*. A alma deve procurar fugir sempre mais do corpo. Por isso, o verdadeiro filósofo deseja a morte e a verdadeira filosofia é “exercício de morte”. O sentido desse paradoxo se manifesta de forma extremamente clara. A morte representa um episódio que, ontologicamente, refere-se exclusivamente ao corpo. Ela não apenas não causa dano à alma, mas, ao contrário, lhe traz grande benefício, permitindo-lhe viver uma vida mais verdadeira, uma vida voltada

para si mesma, sem obstáculos e anteparos, inteiramente unida ao inteligível. Isso significa que a morte do corpo representa a abertura para a verdadeira vida da alma. O sentido do paradoxo, portanto, não muda com a inversão de sua formulação. Pelo contrário, torna-se mais preciso: o filósofo é aquele que deseja a verdadeira vida (= morte do corpo) e a filosofia é treino para a vida autêntica, para a vida na dimensão exclusiva do espírito. A "fuga do corpo" comporta o reencontro do espírito.

2) O significado do segundo paradoxo, o da "fuga do mundo", também é claro. De resto, o próprio Platão, de forma totalmente explícita, desvenda esse significado ao nos explicar que fugir do mundo significa tornar-se virtuoso e assemelhar-se a Deus: "O mal não pode desaparecer, pois sempre haverá de existir algo oposto e contrário ao bem; não pode igualmente habitar entre os deuses, mas deve necessariamente residir nesta terra, junto de nossa natureza mortal. Eis a razão pela qual tudo devemos fazer para fugir o quanto antes daqui e irmos lá para cima. Esse fugir consiste em nos *assemelharmos a Deus na medida maior de nossas possibilidades humanas. Assemelhar-se a Deus é adquirir justiça, santidade e sabedoria.*"

Como se vê, os dois paradoxos possuem significado idêntico: fugir do corpo significa *fugir do mal do corpo mediante a virtude e o conhecimento*; fugir do mundo significa *fugir do mal que o mundo representa, sempre realizando essa fuga através da virtude e do conhecimento*; praticar a virtude e dedicar-se ao conhecimento significa tornar-se semelhante a Deus, o qual, como se afirma em *As Leis*, é "medida" de todas as coisas.

4.3. A purificação da alma como conhecimento e a dialética como conversão

Sócrates identificara o "cuidado com a alma" com a suprema missão moral do homem. Platão insiste sobre esse mandamento socrático, mas acrescenta-lhe certo colorido místico, esclarecendo que "cuidado com a alma" significa "purificação da alma". Essa purificação se realiza à medida que a alma, ultrapassando os sentidos, conquista o mundo do inteligível e do espiritual, mergulhando nele como em algo que lhe é co-natural. Neste caso, de modo bastante diferente de como ocorre nas cerimônias de iniciação do orfismo, a purificação coincide com o processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível. E é precisamente sobre esse valor de purificação atribuído à ciência e ao conhecimento (valor parcialmente descoberto já pelos antigos pitagóricos, como vimos) que é necessário refletir para compreender a novidade do "misticismo" platônico. Esse misticismo não consiste na contem-

plação estática e a-lógica, mas no esforço catártico de busca e de ascensão progressiva ao conhecimento. Então é possível compreender como o processo do conhecimento racional também represente para Platão um processo de “con-versão” moral. Na verdade, à medida que o processo do conhecimento nos leva do sensível para o supra-sensível e nos transporta e converte de um mundo para o outro, também nos conduz da falsa para a verdadeira dimensão do ser. Conseqüentemente, é “conhecendo” que a alma cuida de si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva. E nisso reside a verdadeira virtude.

Platão expõe essa tese não apenas no *Fédon*, mas também nos livros centrais de *A República*: a dialética representa libertação das cadeias do sensível, “conversão” do devir ao ser, iniciação ao Bem supremo. É correto, portanto, o que escreveu a esse respeito W. Jaeger: “Ao se propor o problema, não propriamente do fenômeno ‘conversão’ como tal, mas da origem do conceito cristão de conversão, é forçoso reconhecer em Platão aquele que por primeiro elaborou esse conceito.”

4.4. A imortalidade da alma

Para Sócrates, era suficiente compreender que a essência do homem é a sua alma (*psyché*) para que se estabelecessem os fundamentos da nova moral. Por conseguinte, ao seu ver, não era necessário estabelecer ou não a imortalidade da alma; a virtude tem seu prêmio em si mesma e o vício o seu castigo. Para Platão, ao contrário, o problema se torna essencial: se, com a morte, o homem se dissolvesse totalmente no nada, a doutrina de Sócrates não seria suficiente para refutar os que negam a existência de todo e qualquer princípio moral (por exemplo, os sofistas-políticos, cujo exemplo paradigmático é Cálicles, personagem do *Górgias*). Além do mais, a descoberta da metafísica e a aceitação do núcleo essencial da mensagem órfica impunham a questão da imortalidade como fundamental. Compreende-se, portanto, que Platão tenha retornado várias vezes ao assunto: inicialmente, de forma breve, no *Menon*; posteriormente, com três argumentos sólidos e trabalhados, no *Fédon*; por fim, com provas complementares de apoio, em *A República* e no *Fedro*.

Pode-se resumir a prova central do *Fédon* da seguinte forma: a alma humana, sustenta Platão, (de acordo com tudo o que vimos anteriormente) é capaz de conhecer coisas imutáveis e eternas. Ora, para poder conhecer tais coisas, ela deve possuir, como *conditio sine qua non*, uma natureza dotada de afinidade com essas coisas. Caso contrário, estas ultrapassariam as capacidades da

alma. Conseqüentemente, como as coisas que a alma conhece são imutáveis e eternas, a alma também precisa ser eterna e imutável.

Nos diálogos anteriores ao *Timeu*, Platão parecia propor que as almas não nascem, assim como também não morrem. No *Timeu*, ao contrário, elas são geradas pelo Demiurgo, com a mesma substância de que é feita a alma do mundo (composta de “essência”, de “identidade” e de “diversidade”). Logo, elas nasceriam, mas por precisa determinação divina, não estando sujeitas à morte, como não está sujeito à morte tudo o que o Demiurgo produz diretamente.

Das várias provas apresentadas por Platão, um ponto resta definitivamente adquirido: a existência e a imortalidade da alma só têm sentido caso se admita a existência do ser meta-empírico. A alma constitui a dimensão inteligível, meta-empírico e, por isso mesmo, incorruptível do homem. Com Platão, o homem se descobre como ser de duas dimensões. E essa aquisição se mostrará irreversível, porque mesmo aqueles que viriam a negar uma das duas dimensões, atribuiriam à dimensão existente um significado totalmente diferente do significado que ela possuía quando a outra dimensão era ignorada.

4.5. A metempsicose e os destinos da alma após a morte

O destino das almas após a morte do corpo é exposto por Platão através da narração de mitos diversos, revelando-se extremamente complexo. Entretanto, é absurdo pretender das narrações míticas a linearidade lógica que transparece apenas nos discursos dialéticos. O objetivo dos mitos escatológicos consiste em estimular, de diversas maneiras e mediante diferentes representações, a crença em algumas verdades fundamentais que não advêm de soluções estruturadas com base no *logos* puro, embora não entrem em contradição com ele e, às vezes, até sejam sustentadas por ele.

Entretanto, para que se possa elaborar uma idéia precisa sobre o destino das almas após a morte, é importante, em primeiro lugar, esclarecer a concepção platônica de “metempsicose”. Como sabemos, a metempsicose é a doutrina que ensina a transmigração da alma em vários corpos e, por conseguinte, propõe o “renascimento” da alma em diferentes formas de seres vivos. Platão retoma essa doutrina do orfismo, mas a amplia de várias maneiras, apresentando-a de duas formas complementares.

A primeira forma aparece de modo mais detalhado no *Fédon*, que afirma que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada ao corpo, às paixões, ao amor e aos prazeres dele derivados, não conseguem, com a morte, separar-se inteiramente do que é

corpóreo, portanto o corpóreo se lhes tornou co-natural. Durante certo tempo, com medo do Hades, essas almas vagam junto aos sepulcros, como fantasmas, até que, atraídas pelo desejo do corpóreo, se lhe ligam novamente a corpos, não apenas de homens mas também de animais, de acordo com o nível de perfeição moral por elas alcançado na vida anterior. Já as almas que tiverem vivido na prática da virtude, não da virtude filosófica, mas da comum, encarnar-se-ão em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens honestos e virtuosos assegura Platão: “À estirpe dos deuses, entretanto, não é permitido chegar a quem não tenha cultivado a filosofia e não se tenha desligado do corpo em situação de total pureza, pois essa permissão é concedida apenas àquele que foi amante do saber.”

Em *A República*, porém, Platão menciona um segundo tipo de reencarnação, notavelmente diferente do que expusemos acima. O número das almas é limitado. Assim sendo, se todas fossem contempladas no além com um prêmio ou com um castigo eternos, haveria um certo momento em que nenhuma alma restaria sobre a terra. Por essa evidente razão, considera Platão que tanto o prêmio como o castigo ultraterrenos por uma vida transcorrida sobre a terra devem possuir duração limitada e termo fixo. Considerando que uma vida terrena dura no máximo cem anos, Platão, certamente influenciado pela mística pitagórica do número dez, acha que a vida ultraterrena deve durar dez vezes cem anos, isto é, mil anos. Para as almas que cometeram crimes gravíssimos e irreparáveis, a punição continua mesmo após o milésimo ano. Transcorrido esse ciclo, devem as almas voltar a se encarnar.

Idéias análogas emergem do mito presente no *Fedro* (embora com diferenças nas modalidades e nos ciclos de tempo), do qual resulta que as almas ciclicamente recaem nos corpos e posteriormente sobem ao céu.

Por conseguinte, estamos diante de um ciclo “individual” de reencarnações, ou seja, perante um ciclo vinculado às vicissitudes do indivíduo, e de um ciclo “cósmico”, que é o ciclo milenar. E é justamente a este que se referem os dois célebres mitos: de Er, contido em *A República*, e o do carro alado, presente no *Fedro*, mitos que passaremos agora a examinar.

4.6. O mito de Er e seu significado

Terminada a viagem de mil anos, reúnem-se as almas em uma planície, onde será determinado o destino futuro de cada uma delas. Nesse aspecto Platão realiza uma autêntica revolução em relação à crença grega tradicional, segundo a qual caberia aos deuses e à Necessidade decidir o destino do homem. Os “paradig-

mas das vidas”, diz Platão, se encontram no regaço da Moira Láquesis, filha da Necessidade. Tais paradigmas, entretanto, *não são impostos mas apenas propostos* às almas: a escolha fica inteiramente entregue à liberdade das próprias almas. O homem não é livre de escolher entre viver ou não viver, mas é livre de optar por viver ou não de acordo com as normas da moral, ou seja, pode escolher viver segundo a virtude ou arrastado pelo vício. “E contou Er que, tendo chegado até aqui, deviam se dirigir a Láquesis; e que um profeta, antes de mais nada, dispôs as almas em ordem e depois, tomando dos joelhos de Láquesis os destinos e os paradigmas das vidas, subiu a um alto púlpito e disse: ‘Eis o que diz a virgem Láquesis, filha de Necessidade: ‘Almas efêmeras, é este o início de outro período da vida, que não passa de um correr para a morte. *Não será o demônio que vos escolherá, mas vós escolhereis o vosso demônio.* E o primeiro sorteado escolha, por primeiro, a vida à qual deverá estar ligado por necessidade. *A virtude não tem dono:* cada qual participará mais ou menos dela na proporção que lhe presta homenagem ou a despreza. A culpa cabe a quem escolhe: Deus não tem culpa disso’ ”.

Dito isso, um profeta de Láquesis sorteia os números para estabelecer a ordem segundo a qual cada alma deve dirigir-se para a escolha. O número que cabe a cada alma é o que lhe fica mais perto. Então, o profeta estende sobre a relva os paradigmas das vidas (paradigmas de todas as possíveis vidas humanas e também animais), em número bastante superior ao das almas presentes. A primeira à qual cabe a escolha tem à disposição muito mais paradigmas de vida do que a última. Isso, porém, não vicia de forma irreparável a escolha, porquanto, mesmo para a última, resta a possibilidade da escolha de uma vida boa, caso não lhe seja possível escolher uma vida ótima.

A escolha que cada um realiza recebe confirmação das duas Moiras, Clótos e Átropos, tornando-se, assim, irreversível. Então, as almas bebem o esquecimento nas águas do rio Ameletes (rio do esquecimento) e descem aos corpos para viver a vida escolhida.

Dissemos que a escolha depende da “liberdade das almas”, mas seria mais exato dizer do “conhecimento” ou da “ciência da vida boa e má”, isto é, da “filosofia”, que, para Platão, se transforma em força salvadora, neste mundo e no outro, para sempre. Aqui o intelectualismo ético é levado a conseqüências extremas. Diz Platão: “Se alguém, vindo viver neste mundo, se entrega ao filosofar de forma sadia e a sorte da escolha não o tenha colocado entre os últimos, não apenas existe para ele a possibilidade (...) *de encontrar nesta terra a felicidade, mas a própria viagem deste mundo para o outro e novamente de lá para cá não será subterrânea e incômoda, mas sim uma viagem tranqüila e para o céu.*”

4.7. O mito do carro alado

No *Fedro*, Platão já propôs uma visão do outro mundo ainda mais complexa. As razões disso devem ser buscadas no fato de que nenhum dos mitos até agora examinados explica a causa da descida das almas aos corpos, a vida anterior das almas e as razões da sua afinidade com o divino.

Originariamente, a alma se encontrava junto aos deuses, vivendo uma vida divina. Em conseqüência de uma culpa, viu-se sobre a terra, projetada num corpo. A alma se assemelha a um carro alado puxado por dois cavalos e guiado pelo auriga. Enquanto os dois cavalos dos deuses são igualmente bons, os dois cavalos das almas dos homens são de raças diferentes: um é bom e outro é mau. Isso torna difícil a operação de guiá-los. (O auriga simboliza a razão e os dois cavalos representam as partes a-lógicas da alma, a concupiscível e a irascível, sobre as quais discorreremos adiante; segundo alguns, porém, os dois cavalos e o auriga simbolizariam os três elementos com os quais o Demiurgo forjou a alma.) As almas desfilam no cortejo dos deuses, voando pelas estradas do céu e procurando, em conjunto com os deuses, chegar periodicamente ao ápice do céu, para contemplar aquilo que está além do céu, o Hiperurânio (o mundo das Idéias) ou, como também se expressa Platão, “a Planície da verdade”. Mas, ao invés do que acontece com os deuses, para as nossas almas constitui uma árdua empresa procurar contemplar o Ser que reside além do céu e apascentar-se na “Planície da verdade”, especialmente por causa do cavalo mau, que puxa para baixo. Sucede, então, que algumas almas conseguem contemplar o Ser ou, pelo menos, parte dele e, por essa razão, continuam a viver com os deuses. Outras almas, ao contrário, não conseguem chegar à “Planície da verdade”; amontoam-se e não conseguindo subir a ladeira que conduz ao ápice do céu, chocam-se e atropelam-se; dá-se uma briga, as asas quebram-se e as almas tornando-se pesadas, precipitam sobre a terra.

Conseqüentemente, quando uma alma consegue contemplar o Ser e apascentar-se na “Planície da verdade”, ela não cai em um corpo na terra e, de ciclo em ciclo, continua a viver em companhia dos deuses e dos demônios. A vida humana à qual a alma dá origem é moralmente mais perfeita na proporção que mais houver “contemplado” a verdade no Hiperurânio e moralmente menos perfeita quanto menos a tenha “contemplado”. Após a morte do corpo, a alma é julgada e, durante um milênio, como já sabemos através de *A República*, usufruirá de prêmios ou cumprirá penas correspondentes aos méritos ou deméritos da vida terrena. E, após o milésimo ano, voltará a se reencarnar.

Entretanto, em relação à *República*, o *Fedro* apresenta ainda uma novidade. Transcorridos dez mil anos, todas as almas retomam as asas e retornam para junto dos deuses. As almas que viveram de acordo com os ensinamentos da filosofia por três vidas consecutivas constituem exceção e gozam por isso de um destino privilegiado porque retomam as asas após três mil anos. Está claro, portanto, que no *Fedro* o lugar em que as almas vivem com os deuses e ao qual retornam a cada dez mil anos e o lugar em que gozam do prêmio milenário pelas vidas já vividas pareceriam constituir lugares diferentes.

4.8. Conclusões sobre a escatologia platônica

A verdade fundamental que os mitos procuram sugerir e fazer acreditar é uma verdade de “fé raciocinada”, como vimos na seção introdutória. Em síntese, essa verdade consiste em admitir que o homem encontra-se de passagem na terra e que a vida terrena constitui uma prova. A verdadeira vida situa-se no além, no Hades (o invisível). No Hades, a alma é “julgada” exclusivamente com base no critério da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício. Com nada mais se preocupam os juizes do além; de nada importa o fato de que a alma tenha sido a alma de um grande rei ou do mais humilde dos súditos; o que conta são apenas os sinais de justiça e de injustiça que a alma traz em si. E tríplice pode ser o destino que cabe às almas: a) caso tenha vivido em plena justiça, receberá um prêmio (andarà por lugares maravilhosos, nas Ilhas dos Bem-aventurados, ou por lugares ainda superiores e indescritíveis); b) caso tenha vivido em plena injustiça, a ponto de se ter tornado incurável, receberá castigo eterno (será precipitada no Tártaro); c) caso tenha cometido injustiças sanáveis, isto é, caso tenha vivido injustamente apenas em parte, arrependendo-se das próprias injustiças, então será apenas punida temporariamente (e após a expiação de suas culpas, receberá o prêmio que merece).

Além das idéias de “juízo”, de “prêmio” e de “castigo”, transparece em todos os mitos escatológicos a idéia do significado “libertador” das dores e dos sofrimentos humanos, que adquirem portanto um sentido preciso: “(...) a *vantagem* sobrevém às almas apenas através de dores e sofrimentos, tanto aqui na terra como no Hades, porquanto não há outra maneira pela qual possamos nos libertar das injustiças.”

E, finalmente, transparece constantemente a idéia da força salvífica da razão e da filosofia, isto é, da busca e da visão da verdade que salva “para sempre”.

5. O Estado ideal e suas formas históricas

5.1. A estrutura da “República” platônica

Platão faz Sócrates pronunciar no diálogo *Górgias* as seguintes palavras: “Creio ser eu dos poucos atenienses, para não dizer o único, que tenta realizar a verdadeira arte política e o único, entre os contemporâneos, que a pratica.” A “verdadeira arte política” é a arte que “cura a alma” e a torna o mais possível “virtuosa”, sendo, por isso, a arte do filósofo. Assim, a tese que Platão amadureceu a partir do *Górgias* e expressou tematicamente em *A República* é precisamente a da coincidência da verdadeira filosofia com a verdadeira política. Apenas na condição de o político se tornar filósofo (ou vice-versa) é que se torna possível construir a Cidade autêntica, ou seja, o Estado verdadeiramente fundado sobre o valor supremo da justiça e do bem. É óbvio, porém, que estas teses se mostram plenamente inteligíveis apenas mediante a recuperação de seu sentido histórico e, de modo particular, através da recuperação de algumas concepções tipicamente gregas: a) o sentido antigo da filosofia como “conhecimento do todo” (das razões supremas de todas as coisas); b) o significado da redução da essência do homem à sua “alma” (*psyché*); c) a coincidência entre indivíduo e cidadão; d) a Cidade-Estado como horizonte de todos os valores morais e como única forma possível de sociedade.

Somente levando na devida consideração estas concepções é que se pode entender a estrutura de *A República*, obra-prima de Platão e como que a *summa* de seu pensamento filosófico, pelo menos no tocante ao que ele escreveu. Construir a Cidade significa conhecer o homem e seu lugar no universo. De fato, afirma Platão, o Estado não é senão o engrandecimento de nossa alma, uma espécie de gigantografia que reproduz, em vastas dimensões, tudo aquilo que existe em nossa *psyché*. O problema central da natureza da “justiça”, que constitui o eixo em torno do qual giram todos os outros temas, recebe solução adequada através da observação de como nasce (ou se corrompe) uma Cidade perfeita.

Um Estado nasce porque cada um de nós não é “autárquico”, ou seja, não se basta a si mesmo e tem necessidade dos serviços de muitos outros homens. 1) Em primeiro lugar, são imprescindíveis os serviços de todos aqueles que provêm às necessidades materiais, desde o alimento até às vestes e à habitação. 2) Em segundo lugar, são necessários os serviços de alguns homens responsáveis pela guarda e defesa da Cidade. 3) Em terceiro lugar, é necessário a dedicação de alguns poucos homens que saibam governar adequadamente.

A Cidade, portanto, necessita de três classes sociais: 1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes; 2) a dos guardas; 3) a dos governantes.

1) A primeira classe é constituída de homens nos quais prevalece o aspecto “concupiscível” da alma, que é o aspecto mais elementar. Essa classe social é boa quando nela predomina a virtude da “temperança”, que consiste numa espécie de ordem, domínio e disciplina dos prazeres e desejos, supondo também a capacidade de se submeter às classes superiores de modo conveniente. As riquezas e os bens administrados exclusivamente pelos membros dessa classe não deverão ser nem muitos nem poucos demais.

2) A segunda classe é constituída de homens nos quais prevalece a força “irascível” (volitiva) da alma, isto é, deve ser composta de homens que se assemelham aos cães de raça, ou seja, dotados ao mesmo tempo de mansidão e ferocidade. A virtude dessa classe social deve ser a “fortaleza” ou a “coragem”. Os guardas deverão permanecer vigilantes quer em relação aos perigos que possam advir do exterior como em relação a perigos que se originam no interior da Cidade. Por exemplo, deverão evitar que a primeira classe produza exageradamente riqueza (que gera ócio, luxo, amor indiscriminado de novidade) ou demasiada pobreza (que gera vícios opostos). Além disso, deverão cuidar para que o estado não se torne demasiadamente grande ou exageradamente pequeno. Deverão também providenciar para que as tarefas confiadas aos cidadãos correspondam à índole de cada um e para que se proporcione a todos a educação conveniente.

3) Finalmente, os governantes deverão ser aqueles que tenham amado a Cidade mais do que os outros, tenham cumprido com zelo sua própria missão e, especialmente, tenham aprendido a conhecer e contemplar o Bem. Nos governantes, portanto, predomina a alma racional e sua virtude específica é a “sabedoria”. Conseqüentemente, a Cidade perfeita é aquela em que predomina a temperança na primeira classe social, a fortaleza ou coragem na segunda e a sabedoria na terceira. A “justiça” nada mais é do que a *harmonia que se estabelece entre essas três virtudes*. Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhes são próprias da melhor forma e fazem aquilo que por natureza e por lei são convocados a fazer, então realiza-se a justiça perfeita.

→ Falávamos acima do Estado como reprodução aumentada da alma humana. Na verdade, em cada homem estão presentes as três faculdades da alma que se encontram nas três classes sociais do Estado. De fato, diante dos mesmos objetos, existe em nós: a) uma tendência que nos arrasta para eles, que consiste no *desejo*; b) outra

tendência que nos afasta deles e domina o desejo, que consiste na *razão*; c) mas existe também uma terceira tendência, pela qual *ficamos irados* e nos deixamos *inflamar*, tendência esta que não se identifica nem com a razão nem com o desejo: não é razão porque é passional, não é desejo porque freqüentemente se opõe a ele, como, por exemplo, quando ficamos irados por termos cedidos ao desejo. Assim, como são três as classes do Estado, são também três as partes da alma: a apetitiva (*epithymetikón*), a irascível (*thymoeidés*) e a racional (*loghistikón*). A “irascível” (no sentido explicado), por sua natureza, se encontra predominantemente do lado da razão, mas pode ligar-se também à parte mais baixa da alma, caso seja corrompida por má educação. Existe, portanto, uma correspondência perfeita entre as virtudes da Cidade e as virtudes do indivíduo. O indivíduo é “temperante” quando as partes inferiores da alma se harmonizam com a superior e a ela obdecem; é “forte” ou “corajoso” quando a parte “irascível” da alma sabe manter com firmeza os ditames da razão em meio a todas as adversidades; é “sábio” quando a parte “racional” da alma possui a verdadeira ciência daquilo que é útil a todas as partes (ciência do bem). E a “justiça” coincide com uma disposição da alma segundo a qual cada uma de suas partes realiza aquilo que deve e do modo como deve realizar.

Eis, portanto, o conceito de justiça “segundo a natureza”: “cada um faça aquilo que lhe compete fazer”, os cidadãos e as classes de cidadãos na Cidade e as partes da alma na alma. A justiça só existe exteriormente, nas suas manifestações, enquanto existir interiormente, na sua raiz, ou seja, na alma.

Daí Platão deduziu “o quadro das virtudes”, ou seja, o quadro daquelas virtudes que posteriormente serão denominadas “cardeais”. Freqüentemente, porém, nos esquecemos de que esse quadro está intimamente ligado à psicologia platônica, particularmente à distinção entre alma concupiscível, irascível e racional.

A Cidade perfeita, entretanto, deve contar com uma educação perfeita. A primeira classe social, porém, não necessita de educação especial, porque as artes e os ofícios são facilmente aprendidos com a prática.

Para as classes dos guardas, Platão propõe a educação clássica, ginástico-musical, com o objetivo de robustecer convenientemente a parte de nossa alma da qual derivam a coragem e a fortaleza. Para essa classe, porém, Platão propõe a “comunhão” de todos os bens: comunhão de homens e mulheres e, portanto, de filhos, bem como, a abolição de qualquer propriedade sobre bens materiais. Deveria, por conseguinte, ser tarefa da classe inferior, detentora da riqueza, prover às necessidades materiais dos componentes dessa classe. Os homens e mulheres da classe dos guardas

deveriam receber a mesma educação e desempenhar idênticas tarefas. Os filhos, imediatamente retirados do convívio com os pais, seriam alimentados e educados em lugares apropriados, sem conhecer os próprios progenitores. Platão propôs essa concepção extremamente ousada com a finalidade de criar uma espécie de grande família, na qual todos se amassem como pais, mães, filhos, irmãos, irmãs, parentes. Acreditava ele poder eliminar dessa forma as razões que alimentam o egoísmo e suprimir as barreiras introduzidas pelo “é meu” e o “é teu”. Todos deveriam dizer apenas “é nosso”. O bem particular deveria ser o bem comum.

A educação prevista por Platão para os governantes coincidia com os exercícios necessários para o aprendizado da filosofia, suposta a coincidência entre o verdadeiro filósofo e o verdadeiro político. Devia durar até os cinquenta anos e Platão a denominava a “longa estrada”. Entre os trinta e os trinta e cinco anos, deviam ser superados os exercícios mais difíceis, que consistiam no teste da dialética. Dos trinta e cinco anos aos cinquenta anos, estava prescrita a retomada dos contatos com a experiência, pelo desempenho de diversas tarefas. A finalidade da educação do político-filósofo consistia em levá-lo ao conhecimento e à contemplação do Bem, conduzindo-o ao “conhecimento máximo” para que ele pudesse plasmar a si mesmo conforme o Bem, visando inserir o Bem na realidade histórica. Dessa forma, o “Bem” emerge como princípio primeiro, do qual depende o mundo ideal. O Demiurgo aparece como gerador do cosmos físico em razão da sua “bondade” e o “Bem” constitui o fundamento da Cidade e do agir humano.

Assim, é fácil compreender as afirmações de Platão, no final do livro IX de *A República*, segundo as quais “pouco importa se exista ou possa existir” tal Cidade; basta apenas que cada um *viva segundo as leis dessa Cidade*, isto é, segundo as leis do bem e da justiça. Desse modo, antes mesmo de realizar-se na realidade exterior, isto é na história, a Cidade platônica realiza-se no interior do homem. Aí se encontra, definitivamente, a sua verdadeira sede.

5.2. A “Política” e as “Leis”

Após *A República*, Platão voltou a se ocupar expressamente da problemática política, especialmente em *A Política* e em *As Leis*. Seu objetivo não consistiu em reformular o projeto desenvolvido em *A República*, porquanto tal projeto representa sempre um ideal a ser alcançado. Ao contrário, procurou expressar idéias que pudessem colaborar para a construção de um “Estado segundo”, ou seja, de um Estado destinado a suceder ao Estado ideal, de um Estado que atribua consideração maior aos homens vistos como efetivamente são e não apenas como deveriam ser.

Na Cidade, não existe o dilema de se a soberania compete ao homem de Estado ou à lei, porquanto a lei nada mais representa do que o modo segundo o qual o homem de Estado perfeito realiza na Cidade o Bem contemplado. Entretanto, no Estado real, onde muito dificilmente se poderia encontrar homens capazes de governar “com virtude e ciência”, a ponto de se colocarem acima da lei, a soberania cabe à lei e, portanto, se torna imprescindível a elaboração de constituições escritas.

As constituições históricas, que representam imitações ou formas corrompidas da constituição ideal, podem ser de três espécies diferentes: 1) se é um só homem que governa e imita o político ideal, temos a *monarquia*; 2) se são vários homens ricos que governam e imitam o político ideal, temos a *aristocracia*; 3) se é o povo na sua totalidade que governa e busca imitar o político ideal, temos a *democracia*. Quando essas formas de constituição política se corrompem e os governantes buscam apenas os próprios interesses e não os do povo, nascem: 1) a tirania; 2) a oligarquia; 3) a demagogia. Quando os Estados são bem governados, a primeira forma de governo se apresenta como a melhor; quando campeia nos Estados a corrupção, é melhor a terceira forma porquanto, pelo menos, a liberdade permanece garantida.

Em *As Leis*, por fim, Platão recomenda dois conceitos básicos: o de “constituição mista” e o de “igualdade proporcional”. O poder excessivo produz o absolutismo da tirania e a liberdade exagerada acarreta a demagogia. A fórmula ideal se encontra no respeito à liberdade, devidamente mesclado com a autoridade exercitada com “justa medida”. A verdadeira igualdade não é aquela buscada a todo custo pelo *igualitarismo* abstrato, mas aquela alcançada de forma “proporcional”. De modo geral, em *As Leis*, a “justa medida” assume posição predominante do princípio ao fim. Platão até revela expressamente mais uma vez a sua fundamentação de caráter tipicamente teológico, ao afirmar que, para os homens, a “justa medida de todas as coisas é Deus”.

6. Conclusões sobre Platão

6.1. O mito da caverna

No centro de *A República*, coloca-se o célebre “mito da caverna”. O mito foi interpretado sucessivamente como expediente utilizado por Platão para simbolizar a metafísica, a gnosiologia, a dialética e até mesmo a ética e a mística platônicas. É o mito que expressa Platão na sua totalidade — e com ele, portanto, pretendemos concluir.

Imaginemos homens que vivam numa caverna cuja entrada se abra para a luz em toda a sua largura, com um amplo saguão de acesso. Imaginemos que os habitantes dessa caverna tenham as pernas e o pescoço amarrados de tal modo que não possam mudar de posição e tenham de olhar apenas para o fundo da caverna. Imaginemos ainda que, imediatamente à frente da caverna, exista um pequeno muro da altura de um homem e que, por trás desse muro e, portanto, inteiramente escondidos por ele, se movam homens carregando sobre os ombros estátuas trabalhadas em pedra e em madeira, representando os mais diversos tipos de coisas. Imaginemos também que, por trás desses homens, esteja acesa uma grande fogueira e que, no alto, brilhe o sol. Finalmente, imaginemos que a caverna produza eco e que os homens que passam por trás do muro estejam falando de modo que suas vozes ecoem no fundo da caverna.

Se isso acontecesse, aqueles prisioneiros da caverna nada poderiam ver além de pequenas estátuas projetadas no fundo da caverna e ouviriam apenas o eco das vozes. Entretanto, acreditariam, por nunca terem visto coisa diferente, que aquelas sombras eram a única e verdadeira realidade e que o eco das vozes representasse as vozes emitidas por aquelas sombras. Suponhamos, agora, que um daqueles prisioneiros consiga desvencilhar-se dos grilhões que o aprisionam. Com dificuldade, ele se habituaria à nova visão com a qual se deparava. Habitando-se, porém, veria as estatuetas moverem-se por sobre o muro e compreenderia que elas são muito mais verdadeiras do que as coisas que antes via e que agora lhe parecem sombras. Suponhamos que alguém traga nosso prisioneiro para fora da caverna e do outro lado do muro. Primeiramente, ele ficaria ofuscado pelo excesso de luz; depois, habituando-se, veria as coisas em si mesmas; e, por último, veria, inicialmente de forma reflexa e posteriormente em si mesma, a própria luz do sol. Compreenderia, então, que estas e somente estas são as realidades verdadeiras e que o sol é a causa de todas as outras coisas visíveis.

Qual o sentido simbólico do mito da caverna?

6.2. Os quatro significados do mito da caverna

1. Antes de tudo, o mito da caverna traduz os diversos graus em que ontologicamente se divide a realidade, isto é, os gêneros do ser sensível e supra-sensível com suas subdivisões: as sombras da caverna simbolizam as aparências sensíveis das coisas, as estátuas as próprias coisas sensíveis; o muro representa a linha divisória entre as coisas sensíveis e as supra-sensíveis; as coisas verdadeiras situadas do outro lado do muro são representações simbólicas do ser verdadeiro e das Idéias e o sol simboliza a Idéia do Bem.

2. Em segundo lugar, o mito simboliza os graus do conhecimento nas duas espécies em que ele se realiza e nos dois graus em que essas espécies se dividem: a visão das sombras simboliza a *eikasía* ou imaginação e a visão das estátuas representa a *pístis* ou crença; a passagem da visão das estátuas para a visão dos objetos verdadeiros e para a visão do sol, antes de forma mediata e posteriormente imediata, simboliza a dialética em seus vários graus e a intelecção pura.

3. Em terceiro lugar, o mito da caverna simboliza o aspecto ascético, místico e teológico do platonismo: a vida na dimensão dos sentidos e do sensível é a vida na caverna, assim como a vida na pureza e plenitude da luz é a vida na dimensão do espírito. O voltar-se do sensível para o inteligível é expressamente representado com a “libertação das algemas”, como con-versão, enquanto a visão suprema do sol e da luz em si mesma é a visão do Bem e a contemplação do Divino.

4. O mito da caverna, entretanto, expressa também a concepção política tipicamente platônica. De fato, Platão menciona também um “retorno” à caverna por parte daquele que se libertara das algemas, retorno cuja finalidade consiste na libertação daqueles em companhia dos quais ele antes se encontrava como escravo. Tal “retorno” representa certamente o retorno do filósofo-político, o qual, se atendesse apenas às solicitações de seu interesse, permaneceria atento apenas à contemplação do verdadeiro. Superando, porém, suas ambições, desce ele à caverna na tentativa de salvar os outros (o verdadeiro político, segundo Platão, não ama o comando e o poder, mas usa o comando e o poder como instrumentos para a produção de serviços destinados à realização do bem). O que poderá, entretanto, acontecer a quem desce de novo na caverna? Passando da luz para a escuridão, ele não conseguirá enxergar enquanto não se habituar novamente à falta de luz; terá dificuldades em se readaptar aos costumes dos antigos companheiros, se arriscará a não ser por eles entendido e, tomado por louco, correrá até mesmo o risco de ser assassinado, como aconteceu com Sócrates e como poderá acontecer com todos aqueles que testemunhem em dimensão socrática.

Entretanto, o homem que “viu” o verdadeiro Bem deverá e saberá correr esse “risco”, pois é isso que dá sentido a sua existência.

7. A Academia platônica e os sucessores de Platão

A fundação da escola de Platão é pouco posterior ao ano 388 a.C., representando um acontecimento memorável, pois na Grécia ainda não existiam instituições desse tipo. É possível que Platão, para obter o reconhecimento jurídico da Academia, a tenha apresentado como uma comunidade de culto consagrada às Musas e a Apolo, Senhor das Musas. Uma Comunidade de homens dedicada à busca do verdadeiro bem poderia perfeitamente ser reconhecida legalmente sob essa forma.

A finalidade da escola não consistia na difusão de um saber preocupado apenas com a erudição, mas devia se traduzir na preocupação de, através do saber e de sua organização, formar homens novos, capazes de renovar o Estado. Em suma, a Academia, enquanto viveu Platão, se fundamentou no pressuposto de que o conhecimento torna os homens melhores e, conseqüentemente, aperfeiçoa a sociedade e o Estado.

Entretanto, embora visando sempre a realização desse objetivo ético-político, a Academia abriu suas portas a personalidades de formação extremamente diversificada e de várias tendências. Ultrapassando de muito os horizontes socráticos, Platão providenciou para que lecionassem na Academia matemáticos, astrônomos e médicos, que promoviam debates extraordinariamente fecundos. Eudóxio de Cnido, por exemplo, o mais célebre matemático e astrônomo daquela época, chegou até mesmo a participar dos debates sobre a teoria das Idéias.

Todavia, já com Espêusipo, o primeiro sucessor de Platão e seu sobrinho, que dirigiu a Academia de 347/346 a 339/338, iniciou-se a rápida decadência da Escola. Espêusipo negou a existência das Idéias e dos Números ideais e reduziu o mundo inteligível de Platão apenas aos “entes matemáticos”, admitindo também, além destes, os planos das “grandezas”, o plano da “alma” e o plano do “sensível”, embora não tenha sabido deduzir, de forma orgânica e sistemática, estes planos dos princípios supremos e comuns.

Espêusipo foi seguido por Xenócrates, que dirigiu a Academia de 339/338 a 314/315 a.C. Ele corrigiu as teorias de seu antecessor, Espêusipo, buscando uma posição intermediária entre esta e a posição platônica. O Um e a Díade constituem o princípio supremo e deles derivam todas as outras coisas. Xenócrates deixou marcada sua influência especialmente com sua tripartição da filosofia em 1) “física”, 2) “ética” e 3) “dialética”. Essa tripartição teve enorme sucesso, porquanto dela se serviram tanto o pensamento helenístico como o pensamento da época imperial para a fixação dos quadros do saber filosófico, segundo veremos.

Após a morte de Xenócrates, no período de meio século subsequente, a Academia foi dominada por três figuras de pensadores que realizaram tal mudança em seu clima espiritual que a escola de Platão tornou-se quase irreconhecível. Esses pensadores foram Polemon, que dirigiu a Escola; Crátetes, que sucedeu a Polemon por breve período; e Crântor, companheiro e discípulo de Polemon. Em seus escritos e ensinamentos, como também em seu modo de viver, já dominam as formas de pensamento de uma nova época, às quais, porém, epicúreus, estóicos e cétricos souberam conferir expressão bastante diferente, como veremos.