

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

CONHECIMENTO, AMOR E EDUCAÇÃO EM PLATÃO

Orientador: Prof.º Dr. José Ternes

Mestrando: Djalma Ribeiro

Goiânia
2005

DJALMA RIBEIRO

CONHECIMENTO, AMOR E EDUCAÇÃO EM PLATÃO.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Educação da Universidade Católica de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Teorias da Educação e Processos Pedagógicos Orientador:
Prof^o. Dr. José Ternes.

Goiânia

2005

DJALMA RIBEIRO

CONHECIMENTO, AMOR E EDUCAÇÃO EM PLATÃO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Educação da Universidade Católica de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. José Ternes.

Dissertação defendida e aprovada em _____ de _____ de 2005, pela Banca Examinadora constituída pelos professores.

Prof.º Dr. José Ternes
Presidente da Banca

Prof.º Dr. Ged Guimarães (UFG)

Prof.º Dr. J. C. Avelino (UCG)

DEDICATÓRIA

À minha esposa, Amábile de Souza M. Ribeiro, por sua paciência, compreensão e incentivo, sem o que não teria sido possível elaborar essa dissertação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus que me concedeu vida, saúde, inteligência e disposição para os estudos.

Agradeço a minha mãe, que me trouxe ao mundo e me deu carinho e condições para que chegasse até aqui, e a todos os meus familiares.

Ao professor e orientador, Dr. José Ternes, pela confiança, orientação e rigor filosófico.

Ao Programa de Pós-graduação Strictu Sensu em Educação, a todos os seus professores, pelo ambiente de pensamento e aprendizado proporcionado.

Aos amigos e colegas do Mestrado que contribuíram para o meu êxito.

Aos professores do Departamento de Filosofia e Teologia do curso de Filosofia da Universidade Católica de Goiás, que muito contribuíram para o meu prosseguimento nos estudos acadêmicos, em especial ao Prof^o. Dr. José Carlos Avelino.

Aos professores da Banca Examinadora, por terem aceitado o convite e por terem se empenhado na leitura dessa dissertação, e ainda, pelas críticas e sugestões feitas.

“... a educação a que nos referimos é o treinamento desde a infância na virtude, o que torna o indivíduo entusiasticamente desejoso de se converter num cidadão perfeito, o qual possui a compreensão tanto de governar como a de ser governado com justiça...; enquanto seria vulgar, servil e inteiramente indigno chamar de educação uma formação que visa somente à aquisição do dinheiro, do vigor físico ou mesmo de alguma habilidade mental destituída da sabedoria e justiça... aqueles que são corretamente educados se tornam, via de regra, bons, e que em caso algum a educação deve ser depreciada pois ela é o primeiro dos maiores bens que são proporcionados aos melhores homens...” (As Leis, Platão)

SUMÁRIO

Introdução.....	08
Capítulo I	
O LOGOS PLATÔNICO.....	12
1. O conhecimento em Platão.....	21
1.1 O conhecimento e a teoria das idéias.....	22
1.2 O conhecimento como “anamnese”.....	33
1.3 Verdade e erro.....	42
Capítulo II	
EROS E A VERDADE.....	50
Capítulo III	
A PAIDÉIA PLATÔNICA.....	75
1. O processo de formação do filósofo.....	84
Conclusão.....	103
Referências Bibliográficas.....	106

INTRODUÇÃO

Como se justifica uma pesquisa que pretende estudar um filósofo que viveu e escreveu há mais de dois milênios? Poderia a filosofia de Platão contribuir para com o nosso pensamento atual, sobretudo, no que diz respeito à educação? Penso que é pertinente estudarmos um pensamento da antiguidade a partir do momento que aceitamos a idéia de que o pensamento de um filósofo não morre com ele e nem se esgota no contexto imediato do tempo e do lugar em que este viveu e pensou. Deste modo se torna válido retornarmos a um pensador clássico como Platão para verificarmos como ele pensou as mesmas questões que nos inquietam no presente, para que porventura apreendamos o modo de pensar rigoroso e fértil que não se contenta com superficialidades, nem com o aparente e muito menos com o fácil.

O retorno aos clássicos da educação grega, sempre foi pertinente, mas muito mais nesta época em que se discute o papel da educação na formação da cidadania e de igual forma as crises dos paradigmas, das teorias e dos métodos.

Encontramos atualmente abundantes e diversos modismos pedagógicos os quais frequentemente propõem inovações ilusórias, infundadas. Daí que a leitura do clássico, pela própria força do clássico, ser muito pertinente, pois esta tem mais força renovadora e mesmo transformadora que muitas teorias recentes.

Por que estudar Platão? Porque ele está no início do conhecimento teórico, no sentido filosófico e científico. O pensamento platônico é inesgotável, no sentido que sempre podemos fazer dele uma leitura enriquecedora, mesmo que esta não seja de todo original.

Estudar Platão significa retornar as origens dos problemas lógicos, ontológicos, gnosiológicos, éticos, políticos e educacionais. Na sua filosofia, adquirem estatuto os primeiros dualismos da tradição filosófica e cultural do Ocidente: as questões do universal e do particular, do sensível e do inteligível, do uno e do múltiplo, da alma e do corpo, as quais ainda se fazem presente nos debates teóricos de nossos dias. A redescoberta do modo de filosofar de Platão, na crise em que se encontra não só a filosofia contemporânea, como também o pensamento ético e científico, onde vemos falar constantemente sobre uma crise de paradigmas, impõem-se como necessário a fim de se repensar as questões que a ciência não superou e que precisam de uma visão mais larga propiciada pela filosofia. As próprias

exigências acadêmicas e pedagógicas recomendam esse repensar. E uma das estratégias para isso é delimitarmos uma questão ou problema. A questão que propomos elucidar neste trabalho é sobre qual a relação entre o *logos*, o *Eros* e a *paidéia* platônicos? Daí o recorte que fizemos no vasto pensamento platônico: Conhecimento, amor e educação em Platão.

Por que este tema? Poderíamos tratar sobre muitos assuntos em Platão: político, ético, literário, ontológico, estético, etc. Porém nos circunscrevemos a este tema, não porque estamos num mestrado de educação, mas sim porque o momento o exige, onde um relativismo total tem tomado conta de todo o âmbito do saber humano.

A consciência característica de nossa época, a qual alguns insistem em chamar de pós-moderna, é de que não há verdade absoluta e universal. A verdade está enraizada, segundo este modo de pensar, na comunidade da qual participamos. Segundo este modo de compreensão, a verdade consiste nas regras básicas que facilitam o bem-estar pessoal na comunidade. Nesse sentido, a verdade tem a ver com a comunidade da qual o indivíduo participa. Uma vez que são muitas as comunidades humanas, necessariamente serão muitas também as diferentes verdades. Haveria, assim, uma pluralidade de verdades coexistentes. Essa forma de consciência implica, portanto, em um tipo radical de relativismo e pluralismo.

Platão viveu também numa época semelhante a esta, onde o conhecimento e os valores morais eram completamente relativizados. Platão contestará esta situação, tendo como ponto central de sua preocupação a recondução do homem para o equilíbrio e a verdade. Em sua elaboração da noção de conhecimento, Platão faz uma crítica contundente à forma de relativismo epistemológico propugnada pelos sofistas. Nesse sentido Platão é um filósofo intimamente ligado aos problemas de seu tempo.

Ao relativismo dos sofistas, Platão opõe não uma afirmação simplória e dogmática de verdade, mas sim uma busca de uma condição incondicionada para o conhecimento, onde o encontro com o fundamento absoluto da verdade não é o ponto de partida, mas a meta a ser alcançada.

Em contraposição ao pensamento sofista, Platão afirma a existência e possibilidade do conhecimento verdadeiro: nosso conhecimento, para ele, não estaria sujeito as vicissitudes humanas, mas temos um critério absoluto de julgamento, acerca do certo e do errado, do falso e do verdadeiro – este critério seria as idéias eternas. Platão concebe a existência do mundo metafísico das idéias.

O filósofo ateniense ilustra esta divisão metafísica da realidade no famoso Mito da Caverna no livro VII de *A República*, o qual serve também como alegoria da *paidéia* platônica, mostrando o caminho de ascensão do homem da condição de ignorância à obtenção do conhecimento verdadeiro.

Para explicar como atingimos o conhecimento verdadeiro, Platão recorre a doutrina da reminiscência, exposta pela primeira vez no diálogo *Menon*. Segundo os estudiosos, *Menon* seria o primeiro diálogo que traz a primeira resposta sobre o conhecimento. A questão principal nele é: como podemos conhecer aquilo que ignoramos? Em outros termos: como explicar que ao encontrar a verdade que procurávamos temos a certeza de que a encontramos? Segundo Platão, diante de questões como estas, só podemos aceitar que o conhecimento é recordação daquelas idéias que foram gravadas em nossas almas quando habitaram o mundo celestial. O conhecimento em Platão é, portanto, reconhecimento. A teoria da reminiscência vem, assim, sustentar a teoria do mundo das formas. Mas, por sua vez, implica outra doutrina que a condiciona: a da preexistência da alma em relação ao corpo, a da incorruptibilidade dessa alma incorpórea e, portanto, a da sua imortalidade.

Mas se a doutrina da reminiscência liga a alma às idéias e justifica que o homem as conheça, como explicar o relacionamento entre as formas e os objetos físicos, entre o incorpóreo e o corpóreo? Para explicar essa relação, Platão irá desenvolver sua teoria da participação. Todas essas questões são tratadas no primeiro capítulo deste estudo.

Porém, a ascensão ao conhecimento verdadeiro, em Platão, não é algo restrito a esfera do intelecto, mas se dá na conjugação de intelecto e afetividade, de razão e vontade. A *episteme* platônica é fruto de inteligência e amor. Deste modo, dedicamos o capítulo dois ao estudo do amor platônico em sua relação com a verdade onde verificamos a participação de *Eros* como intermediário entre a ignorância e o saber. *Eros* é a força que impulsiona a alma na busca pela verdade.

Mas como todas as almas ao se encarnarem sofrem um esquecimento das idéias apreendidas no mundo inteligível, é necessário um processo que faça essas idéias acordarem nas almas. As almas precisam passar pelo processo educativo para saírem do mundo das sombras para o mundo da luminosidade. Platão diz que a nossa alma precisa sofrer uma conversão para sair da caverna, isto é, para sair do mundo sensível e atingir o mundo inteligível. Essa conversão ao inteligível será um trabalho ao mesmo tempo, político, ético e pedagógico. A educação em Platão será pois, uma conversão da alma. O

fio condutor deste estudo parte da compreensão de que todo o projeto filosófico-pedagógico de Platão visa elevar a alma ao conhecimento da verdade. Dedicamos o terceiro capítulo deste trabalho ao estudo da *Paidéia* platônica dando exclusividade ao processo de formação do filósofo.

CAPÍTULO I

O LOGOS PLATÔNICO

Platão tratou extensivamente do problema do conhecimento, porém, não foi o primeiro a colocar a questão. O problema do conhecimento já fora colocado antes dele pelos filósofos pré-socráticos, principalmente por Parmênides e Heráclito, e depois destes, pelos sofistas, dentre os quais se destacaram Protágoras e Górgias. Outro filósofo que também tratou da questão do conhecimento anteriormente a Platão foi Sócrates, de quem aquele foi discípulo e amigo por vinte anos.

Os filósofos pré-socráticos surgiram por volta do século VI a.C. nas colônias gregas da Ásia menor e da Magna Grécia inaugurando uma nova forma de abordagem da natureza, a racional, a qual dispensava o recurso às forças sobrenaturais para explicar a realidade. Antes tudo era explicado por forças sobrenaturais: uma montanha, um rio, o mar, o sol, o vento, a tempestade, não eram eles mesmos, mas sim a forma como os deuses se apresentavam aos homens. Com a explicação racional inaugurada pelos pré-socráticos, foi retirado o véu mítico que cobria a natureza possibilitando assim ao homem ver simplesmente a natureza, livre do sobrenatural.

Os pré-socráticos se ocuparam em geral com a investigação da natureza, no sentido grego do termo. Daí eles serem chamados de naturalistas ou como dizia Aristóteles, fisiólogos. Eles pretendiam encontrar o princípio, *arché*, de todas as coisas. *Physis* é o conceito fundamental de todo pensamento pré-socrático, que não se confunde com aquilo que conhecemos hoje por natureza, apesar de ser comumente traduzido por este termo. Bornheim destaca três aspectos da palavra *physis* que considera fundamentais:

A palavra *physis* indica aquilo que por si próprio, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto... Neste sentido, a palavra *physis* encontra em si mesma a sua gênese; ela é *arché*, princípio de tudo aquilo que vem a ser...; em nossos dias, a natureza se contrapõe ao psíquico, ao anímico, ao espiritual qualquer que seja o sentido que se empreste a essas palavras. Mas para os gregos, mesmo depois do período pré-socrático, o psíquico também pertence a *physis*...; a *physis* compreende a totalidade de tudo que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens. (2000: 12-13)

Vemos assim, que a concepção pré-socrática de natureza era bem diversa da de nossa época. Pensando a *physis* o filósofo pré-socrático pensa o ser e a partir dela chegava a compreensão da totalidade do real. Eles incluíam aí até mesmo os deuses, pois segundo o primeiro desses filósofos, Tales, o mundo está cheio de deuses.

Percebemos a partir dessas considerações que ao buscar o princípio gerador de todas as coisas, identificando-o com a *physis*, os pré-socráticos operaram uma transposição do sobrenatural para o natural. Eles realizaram uma mudança ao nível do conhecimento, onde, passou-se da explicação mítica para a compreensão racional da realidade. Passou-se do *mitos* para o *logos*. Dizemos que houve aqui uma mudança e não um progresso no pensamento como a maioria dos estudiosos dizem. JAEGER por exemplo diz que devemos ver a história da filosofia grega como um processo de racionalização progressiva onde se evoluiu do mito ao *logos*. BURNET, por sua vez, defende uma descontinuidade entre o mito e o *logos*. Burnet afirma o seguinte: 1) que o mito pergunta e narra sobre o que era antes que tudo existisse, enquanto a filosofia pergunta e explica como as coisas existem e são agora; 2) o mito não se preocupa com as contradições e irracionalidades de sua narrativa; a filosofia afasta os mistérios porque afirma que tudo pode ser compreendido pela razão e esta suprime e explica as contradições.

A filosofia, retomando as questões postas pelo mito, realiza uma explicação racional da origem e da ordem do mundo. A filosofia nasce como racionalização da narrativa mítica, superando-a e deixando-a como passado poético e imaginário. A origem e a ordem do mundo são de agora em diante, naturais. Apesar da questão primordial para os pré-socráticos não ser propriamente uma questão gnosiológica senão muito mais uma questão ontológica, isto não significa que o problema do conhecimento não fora ressaltado por eles. Pelo contrário, ao investigar o ser eles propuseram também a questão sobre o conhecer, como lembra Marilena CHAÚÍ (1997:110):

A opinião de que os primeiros filósofos não se preocupavam com nossa capacidade e possibilidade de conhecimento não é exata. Para tanto basta levarmos em conta o fato de afirmarem que a realidade (o ser, a natureza) é racional e que a podemos conhecer porque também somos racionais; nossa razão é parte da racionalidade do mundo, dela participando.

Podemos constatar esta preocupação com o conhecimento, naqueles filósofos pré-socráticos que mais se destacaram e que influenciaram, de um modo ou de outro, o pensamento platônico.

Heráclito de Éfeso (cerca de 540 a 470 a.C.) é um dos pré-socráticos no qual podemos constatar em meio ao conjunto de seu discurso filosófico ontológico-cosmológico o problema do conhecimento. O problema do conhecimento em Heráclito está associado à questão ontológica, e esta, por sua vez, a questão cosmológica.

Elas formam entre si um conjunto caracterizador de seu discurso, em que a questão de fundo é a cosmológica, cuja postulação ontológica sustenta uma intrincada analogia entre *logos* da natureza e *logos* humano, *ethos* divino e *ethos* humano, fala e ação da natureza e fala e ação humanas. (SPINELLI, 1998:242)

Heráclito em sua tematização ontológica do conhecimento humano, concebe o ser homem como um prolongamento do ser do mundo. “A sua proposição cognoscitiva tende a envolver o mundo humano no operar do Cosmos” (id. pág.243). Ele tende a compreender o humano através do cosmológico, pelo conceito de relação dos homens entre si e com o *kosmos*. Sendo o *logos* a expressão desse envolvimento do humano no operar do *kosmos*. Disto resulta a sua mais importante descoberta gnosiológica: a postulação de um critério interno de verdade, o *logos* comum a todos. O *logos* é o que há de comum em todas as coisas. Segundo o *logos*, todas as coisas são um.

Posto assim como um constitutivo comum a todos, o *logos* heraclítico é a norma fundante da universalidade dos princípios, noções ou conceitos que garantem a sociabilidade humana. O *logos* é, em Heráclito, o critério autenticador da verdade. A verdade consiste em captar, para além dos sentidos, a inteligência que governa todas as coisas.

Em alguns de seus fragmentos, Heráclito critica aqueles homens que pretendem chegar ao verdadeiro conhecimento através dos sentidos. “Maus testemunhos para os homens são os olhos e os ouvidos, se suas almas são bárbaras”. (frag.107)

O conhecimento em Heráclito é um movimento da alma que sabe usar os olhos e os ouvidos quando aprendeu a pensar conforme o *logos*. “Dando ouvidos não a mim mas ao *logos*, é avisado concordar em que todas as coisas são uma.” (frag.50)

Para Heráclito, no entanto, essa unidade do mundo resulta da oposição entre as coisas. Oposição que não é um equilíbrio de forças iguais, nem a justa medida imposta por um ser supremo.

De acordo com o pensamento do filósofo efesiano, enganam-se aqueles que pensam que a realidade é tranqüila e inerte. Ela é inquieta e móvel, tensa, concordante porque discordante, e da guerra nascem a ordem ou o *kosmo*. A unidade do mundo é sua

multiplicidade. No entanto, trata-se de uma guerra que é, ao mesmo tempo, paz, num contraste que é harmonia ao mesmo tempo. Aquilo que é diferente concorda consigo mesmo, e da luta dos contrários surge a harmonia. “O contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia”. (frag.8)

Para Heráclito, o mundo se explica por causa das mudanças e contradições. O perene fluir de todas as coisas e o devir universal revelam-se como harmonia de contrários. Heráclito é o filósofo do devir. Para ele, a realidade como um todo está em perpétuo movimento, num constante vir-a-ser. O ser é devir, contínua passagem de ser a não ser e vice-versa. Nós somos e não somos a criança que fomos, e assim para tudo o que existe. Deste modo, Heráclito admite como válido, tanto o discurso que diz que as coisas são, quanto o que diz que não são. Nem por isso o mundo deixa de ser uno, o mesmo para todos os seres.

Contudo, esta perpétua mudança não acontece sem ordem e sem regra. Em toda alteração Heráclito encontra indícios de uma lei imanente. “Este mundo, o mesmo de todos os seres, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas.” (frag.30)

As transformações que integram o fluxo universal não significam, portanto, desgoverno e desordem, pelo contrário, o *logos*-fogo é também razão universal e, por isso impõe medida ao fluxo. O *logos* consistiria precisamente na unidade profunda que as oposições aparentes ocultam e sugerem. O *logos* seria a unidade nas mudanças e nas tensões, a reger todos os planos da realidade.

Heráclito cultiva, portanto, a idéia de que a sabedoria e a verdade plenas pertencem ao *logos* e que ao homem cabe apenas amá-las e buscá-las. Conhecer, para o filósofo efesiano, é colocar-se em consonância com o *logos*.

Como pensamento que se contrapunha ao de Heráclito temos o de Parmênides (cerca de 530-460 a.C.) que afirmava que só o ser é, o não-ser não é. Não se pode pensar e, portanto, dizer senão pensado e, portanto, dizendo aquilo que é. Pensar o nada significa não pensar em absoluto e dizer o nada significa não dizer nada. Por isso, o não-ser é impensável e indizível. Há em Parmênides uma coincidência entre pensar e ser. Para ele, o caminho do ser é o caminho da verdade e o caminho do não-ser é imperscrutável, pois não se pode conhecer aquilo que não é.

E agora vou falar, e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção

pois conduz a verdade. O segundo, que não é, é, e que o não-ser é necessário; esta via, digo-te, é imperscrutável; pois não pode conhecer aquilo que não é - isto é impossível, nem expressá-lo em palavras. (frag.2).

Há muito que os estudiosos viram nesse princípio de Parmênides a primeira formulação dos princípios lógicos da identidade e da não-contradição, o qual afirma a impossibilidade de que os contraditórios coexistam ao mesmo tempo. Porém, lembra CHAUI (2002:91), “que o mais importante na formulação parmenidiana não é seu aspecto lógico e sim seu aspecto ontológico”. Deste modo, a escola elática teria inaugurado através de Parmênides, a problemática lógica e as especulações ontológicas, a discussão sobre o conhecer e sobre o ser.

Para Parmênides, há duas vias para o conhecimento: a via da razão que conduz à verdade, e a via dos sentidos que leva à mera opinião e à ilusão. Só por meio da razão é possível desvendar a verdade e a certeza. Isso quer dizer que a razão é instrumento fundamental e único com o qual o homem pode deixar-se conduzir à dupla evidência: “o que é, é” e “o que é não pode deixar de ser”. Parmênides afirma, portanto, a imutabilidade e a unidade do ser em contraposição a Heráclito que defendia a mutabilidade do ser.

No entanto, os dois grandes filósofos pré-socráticos tiveram algumas idéias em comum as quais foram legadas à posteridade: a idéia de que a verdade tem um pacto com a razão (o *logos*); a idéia de que a experiência sensível e razão são dois conceitos distintos, exteriores. Eles legaram também à filosofia dois instrumentos fundamentais ao pensamento: a dialética e a lógica formal, mesmo que em sua forma nascente.

Às teses contrárias de Heráclito e de Parmênides, que tudo flui e que só o ser é, Platão irá operar uma verdadeira síntese. Segundo Platão, Heráclito estaria certo enquanto nos referimos apenas ao âmbito do sensível. Platão concorda que a característica principal do mundo sensível é a instabilidade, a mobilidade, o fluir contínuo. A partir deste mundo não podemos adquirir nenhum conhecimento verdadeiro, apenas opiniões. Daí a necessidade de Platão incluir em seu pensamento a tese parmenidiana fazendo-a corresponder ao mundo estável das idéias, o inteligível, captado apenas pelo pensamento.

Após os pré-socráticos surge na antiga Grécia por volta do V século a.C. um movimento filosófico, os sofistas, que causaram muita polêmica e severas críticas da parte de filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles, justamente por causa da concepção que tinham do conhecimento.

De fato os sofistas reduziram o conhecimento à opinião, e o bem à utilidade com o conseqüente reconhecimento da relatividade da verdade e dos valores morais, que mudariam conforme os lugares e os tempos. Para eles, a verdade resultava da persuasão e do consenso entre os homens, não sendo possível chegar-se a uma verdade absoluta, fundamental.

Não podemos, no entanto, falar em uma única doutrina sofística, mas apenas em certos pontos de contato entre várias concepções heterogêneas. Dentre os vários sofistas destacamos aqui Protágoras e Górgias os quais se notabilizaram pelas respectivas asserções: “O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são por aquilo que são e daquelas que não são por aquilo que não são. (frag.1); e, “O ser não é; o ser não pode ser pensado; o ser não pode ser dito”.

Segundo Protágoras (séc.V a.C.), portanto, não haveria um critério absoluto que discrimine ser e não-ser, verdadeiro e falso. O homem seria o único critério, o homem individual. Para Protágoras não existe um conhecimento verdadeiro absoluto e nem valores morais absolutos. Existe somente aquilo que é mais útil, mais conveniente e, portanto, mais oportuno.

Guthrie identifica nesta tese protagoriana um verdadeiro subjetivismo em conexão com a relatividade de valores.

Podemos concluir que Protágoras adotou extremo subjetivismo segundo o qual não havia nenhuma realidade atrás e independente das aparências, nenhuma diferença entre aparecer e ser, e cada um de nós é o juiz de nossas próprias impressões. O que me parece é para mim, e nenhum homem está em condições de chamar o outro de errado. (1995:176)

Protágoras destruía, deste modo, a distinção entre o certo e o errado, entre o falso e o verdadeiro. O que mereceu mais tarde a crítica platônica, pois segundo Platão, se não houvesse diferença entre erro e verdade, não poderia haver, também, diferença entre pensamento e discurso. Conforme Guthrie, Protágoras destrói com esta concepção até mesmo a noção de *Physis*, pois não há mais um ser idêntico que subjaz às aparências e que pode ser conhecido por todos através do pensamento. Toda medida ou moderação que pertencia a *Physis* é transferida para o homem.

Protágoras realiza a distinção entre *nomos* e *Physis*. Para o sofista, a verdade era questão de *nomos* no sentido de convenção humana e não da *physis*.

Górgias (C. 485-380 a.C.), por sua vez, pretendia demonstrar a absurdidade da tese de Parmênides, dizendo que era fácil provar tanto o “não é” como o “é” parmenidico. Ao dizer que nada é, Górgias negava que houvesse qualquer substância ou substâncias por detrás do panorama mutante do “devir” ou das aparências. Ele negava a *physis*. O mundo descrito por Górgias é o da heterogeneidade e da descontinuidade das experiências humanas.

Segundo o pensamento de Górgias, o que conhecemos são apenas sensações. E se existe alguma coisa que corresponde a essas sensações, nunca podemos saber, e mesmo que porventura venha apreender alguma coisa que correspondesse às minhas sensações, seria impossível expressá-la.

Vivemos num mundo onde prevalece a *doxa*, a opinião, e a verdade é para cada um de nós aquilo de que somos persuadidos a crer. Não existe, no entendimento de Górgias, nenhuma verdade permanente e estável para se conhecer. Deste modo, Górgias exalta sobremaneira a arte da retórica, como a arte de persuasão. A palavra adquire aqui autonomia própria porque desligada do ser. Assim, ela torna-se disponível para tudo. Górgias realiza uma ruptura na identidade entre ser-pensar-dizer, contida na palavra *logos*, estabelecendo a diferença e separação entre realidade, pensamento e linguagem. Ao estabelecer essa diferenciação, Górgias quebrou o antigo conceito da verdade como *alétheia* forçando com isso a filosofia a redefinir sua idéia de conhecimento. Não mais prevalece aqui a diferença entre a *doxa* e a *alétheia* conforme era presente em Heráclito, Parmênides, Demócrito, nos poetas e videntes antigos. Deste modo, o verdadeiro não é senão o que aparece a cada um.

Há em Górgias um poder persuasivo da palavra que supera a força de convicção que o *logos* filosófico pode suscitar. Isto se torna possível pela aniquilação da ontologia.

Vemos assim, que os sofistas reduziram o conhecimento à mera opinião, não sendo admitido a possibilidade de uma verdade absoluta, fundamental, que servisse de parâmetro de julgamento para todas as coisas.

Platão sustentava que o saber dos sofistas era um saber aparente e não efetivo, e que o mesmo não visava uma busca desinteressada da verdade. Platão insistia na periculosidade do pensamento *sofista* tanto do ponto de vista moral quanto de sua inconsistência teórica. No diálogo *Sofista*, Platão denomina os sofistas de caçadores interesseiros de jovens ricos que recebem dinheiro a pretexto de ensinar (223-b); comerciantes de discursos e ensinos relativos à virtude (224-d); como pequeno

comerciante de primeira ou de segunda mão (224-e); como erístico mercenário (226-a); e finalmente como alguém versado na arte da refutação (231-b).

Para Platão, o distintivo maior do filósofo é a busca e o amor pela verdade. Caberá, portanto a este, empreender um pensamento capaz de retirar o homem deste relativismo epistemológico em que o colocou a sofística, e reconduzi-lo à rocha firme do conhecimento verdadeiro. Mas antes que pudesse concretizar tal tarefa Platão haveria de aprender alguns conceitos fundamentais de seu mestre Sócrates.

Segundo MARITAIN (1994:47), “foi Sócrates quem salvou o pensamento grego do perigo mortal em que o colocava a sofística”.

Conforme o relato histórico, Sócrates (469-399 a.C.) passou a dedicar-se à filosofia depois de ter ouvido de seu amigo Querofonte a declaração do oráculo de Delfos de que ele era o mais sábio dos homens. A partir daí passou a meditar e a buscar o significado das palavras da pitonisa. Conclui finalmente que sua sabedoria só poderia ser aquela de saber que nada sabe.

Deste modo, diz MARITAIN (1994:49), comentando sobre Sócrates:

voltando-se para a própria razão, com o fim de estudar as condições e o valor de sua marcha para atingir o verdadeiro, isto é, para fazer um verdadeiro trabalho de reflexão lógica e crítica, Sócrates disciplinou a inteligência filosófica, mostrou-lhe a atitude que deve tomar e os processos que deve empregar em relação à verdade.

Ao ensinar seus interlocutores a buscarem somente a verdade, Sócrates realizava ao mesmo tempo uma severa crítica aos sofistas.

Para atingir este alvo de chegar ao conhecimento da verdade, Sócrates empregava o método “maiêutico”, o qual significa a arte de dar a luz às idéias, numa clara alusão à profissão de parteira exercida por sua mãe Fenareta. Segundo este processo socrático para se atingir a verdade, o mestre apenas ajuda a inteligência do discípulo cabendo a este o papel principal de se chegar à verdade. Isto porque o mestre não é aqui o depositário de um saber que faltaria ao discípulo. O mestre é, no pensamento socrático, tão vazio quanto o discípulo, estando a diferença entre ambos tão somente no fato de que enquanto o mestre sabe que não sabe, isto é, tem consciência da própria ignorância, o discípulo, por sua vez, pensa que sabe sem saber que nada sabe.

O mestre, segundo Sócrates, não ensina coisa alguma, nada tem a ensinar, é tão ignorante quanto o discípulo, cabendo-lhe, apenas, porque é sabedor de sua própria

ignorância, ajudar o discípulo a lembrar-se do que sabe sem saber que sabe, a recordar-se do que havia esquecido.

A função do mestre consiste em inquietar, despertar, destruir as falsas certezas, provocar a dúvida, suscitar a curiosidade. (CORBISIER, 1991:114)

Sócrates dá o exemplo que a pedagogia moderna tenta freqüentemente reviver: fazer com que o mestre seja apenas aquele que orienta, e o discípulo aquele que a partir das orientações do mestre passe a pensar por conta própria. Critica-se muito aquela espécie de educação bancária onde o aprendiz é um mero repositório do suposto saber do mestre.

No entanto, precisamos compreender corretamente este não saber socrático. Não se trata primeiramente de um verdadeiro ceticismo semelhante ao dos sofistas. Pois Sócrates pensava poder atingir a verdade. Porém, não partindo de meras opiniões advindas da percepção sensorial ou das tradições, mas partindo da busca pela definição daquilo que se pretende conhecer. Conforme salienta Aristóteles, é com Sócrates que se inicia a pergunta: “o que é...”?

O “só sei que nada sei” socrático significa que Sócrates era um mero pretendente ao saber, e que nada conhecia de fato. Pois, como disse Pitágoras (582-500 a.C.), somente os deuses possuem o saber absoluto, cabendo aos homens serem apenas filósofos, isto é, amantes do saber. O homem está em busca do saber, ele permanece na intermediação entre o saber e a ignorância.

Assim, o conhecimento em Sócrates não é um estado, mas um processo, uma busca da verdade. E nessa busca visa passar da multiplicidade das aparências à unidade da idéia, que é a definição universal e necessária da coisa procurada.

Ao exigir de si mesmo o conhecimento de si, exigia dos outros que conhecessem a si mesmos, motivo pelo qual a primeira tarefa do diálogo socrático é fazer com que cada um descubra sozinho que aquilo que julgava ser a idéia da coisa era apenas uma imagem dela, que aquilo que julgava ser a idéia da coisa era apenas uma opinião sobre ela, e que aquilo que julgava ser a verdade eram somente preconceitos sedimentados pelo costume. (CHAUÍ, 2002:188)

Em Sócrates é afirmado pela primeira vez na história da filosofia o poder do pensamento para encontrar, por si mesmo e em si mesmo, a verdade.

Essa concepção de que a idéia está no interior de nossa alma, proposta por Sócrates, será mais tarde desenvolvida por Platão, constituindo o núcleo de sua concepção

do conhecimento. De fato, às vezes é difícil para os estudiosos dos diálogos platônicos discernirem quando é Sócrates que está falando e quando que é o próprio Platão, tamanha foi a influência que aquele exerceu sobre este.

Vejamos, então, a seguir, como Platão desenvolve a questão do conhecimento a partir de toda essa tradição filosófica.

1. O conhecimento em Platão

Platão empreende seu pensamento a partir de uma certa tradição filosófica já consolidada na Grécia de seu tempo, conforme vimos anteriormente.

O pensamento platônico é muito rico e extenso abrangendo todos os temas filosóficos da época. Porém, neste trecho do trabalho, nos atemos apenas ao tema do conhecimento.

Sobre a herança filosófica herdada por Platão é interessante este trecho da filósofa MARILENA CHAUI (2002:239) :

Platão conhece os impasses criados para a cosmologia pela oposição entre a perspectiva dos eleatas e a dos heraclitianos ; conhece a solução dada ao problema pelos jovens pitagóricos e por Anaxágoras e conhece o ceticismo sofístico. Ao mesmo tempo, conhece o ensinamento de Sócrates, isto é, a busca da idéia como essência verdadeira da coisa, para além da multiplicidade das opiniões contrárias e subjetivas.

Apesar de se haver inicialmente com vários problemas deixados pelos filósofos que o antecederam, é com a questão do conhecimento que Platão dedicara a maior parte de seu trabalho intelectual. Platão foi quem, pela primeira vez, tratou sobre o problema do conhecimento de forma clara, aprofundada e sistemática.

A questão sobre o conhecimento está presente em vários diálogos platônicos tais como: *Mênon*, *Sofista*, *Teeteto*, *Protágoras*, *Parmênides*, *A República*, etc. Porém é no *Teeteto* que ele trata especificamente dessa questão.

Ao estudarmos sobre o tema do conhecimento em Platão, verificamos que o mesmo está fortemente relacionado com diversos assuntos ou doutrinas essenciais do seu pensamento: como a teoria das idéias, a reminiscência, a metempsicose, a dialética, a verdade e o erro, o amor e a educação. Nas linhas a seguir abordamos o problema do conhecimento em Platão relacionado com cada um desses temas.

1.1. O conhecimento e a teoria das idéias

No Fédon, diálogo onde trata especificamente sobre a imortalidade da alma, tendo como cenário os últimos momentos de Sócrates na prisão antes de beber a cicuta, veneno que o levaria à morte, Platão expõe o motivo que o levou a abandonar a explicação mecanicista-naturalista dos pré-socráticos da realidade e a formular a teoria das idéias, como base incondicionada para o conhecimento.

Em vista da questão proposta por Cebes a Sócrates de que não é absolutamente certo que a alma continue subsistindo após a morte, apesar de já estarem de acordo quanto à preexistência desta ao corpo, Platão descreve como foi seu itinerário intelectual até atingir a formulação de sua teoria das idéias.

Sócrates diz que em sua mocidade esteve apaixonado pelos estudos da natureza ao modo dos filósofos pré-socráticos. Pretendia, como eles, conhecer as causas de todas as coisas. Saber por que vêm a existência, por que perecem e por que existem. Muitas vezes se deteve a examinar questões como a que indagava se os seres vivos se originavam de uma putrefação causada pelo calor e o frio, se a causa do pensamento estaria em elementos físicos tais como o sangue, o ar ou o fogo. E ainda, se seria o cérebro o responsável pela origem do conhecimento a partir das sensações produzidas pelos sentidos.

Segundo Platão, esses estudos, ao invés de levá-lo ao conhecimento da verdade, produziram nele uma tamanha cegueira da alma a ponto de levá-lo a desaprender aquelas coisas que antes imaginava saber.

Platão chegou, então, a conclusão de que por meio do procedimento metodológico dos filósofos naturalistas ele não atingiria o conhecimento verdadeiro de coisa alguma. Resolveu, portanto, mudar de método.

Ele se depara com um livro do filósofo pré-socrático Anaxágoras onde encontra a afirmação de que seria a Inteligência (*nous*), a causa ordenadora de todas as coisas. Pensou ter encontrado aí a explicação de tudo que existe: a causa de tudo seria um elemento espiritual. No entanto, se decepcionou outra vez à medida que avançara nos estudos dos escritos de Anaxágoras. Para Platão, Anaxágoras havia somente anunciado a Inteligência como causa de todas as coisas, pois ao tentar explicar os fenômenos da natureza, seguia o mesmo método de investigação dos naturalistas. Ao propor a tese da Inteligência ordenadora, Anaxágoras deveria ter explicado como os vários fenômenos se

estruturam em função do melhor. Ao invés disso, ele introduziu a Inteligência mas não lhe atribuiu o papel de causa melhor. Nas palavras de Platão:

Nunca supus que depois de ele haver dito que o espírito os havia ordenado, ele pudesse dar-me outra causa além dessa que é a melhor e que é a que serve a cada uma em particular assim como ao conjunto.
(*Fédon*, 98 a-b)

Para Platão, Anaxágoras teria cometido, deste modo, o mesmo equívoco daquele que sustentasse que Sócrates faz tudo o que faz porque age com a Inteligência, mas logo em seguida ao tentar explicar a causa pela qual ele se acha sentado ali no cárcere se remeteria aos seus órgãos locomotores, isto é, que seu corpo sendo formado de ossos e tendões, e os ossos sendo sólidos e separados uns dos outros por articulações, e os tendões contraindo e distendendo os membros, possibilitaria a Sócrates flexionar os seus membros, permitindo, assim, que ele se sentasse. Ou consideraria como causa da conversa de Sócrates ali no cárcere a voz, o ar, o ouvido e muitas outras coisas semelhantes, ao invés de considerar como verdadeira causa a escolha do justo e do melhor feita com a inteligência. É evidente, diz Platão, que se Sócrates não tivesse os órgãos físicos, não poderia fazer as coisas que quis fazer; todavia ele age por meio dos órgãos, e não por causa dos órgãos. A verdadeira causa é a sua inteligência que opera em função do melhor. Segundo Platão, “pensar daquela forma, importaria, nada mais nada menos, em não distinguir duas coisas bem distintas, e em não ver que uma coisa é a verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa nunca seria causa” (*Fédon*, 99 b).

Platão faz aqui uma crítica a toda explicação meramente mecanicista da realidade. Entende-se por explicação mecanicista aquela que se utiliza exclusivamente do movimento dos corpos, entendido no sentido restrito de movimento espacial. Como concepção filosófica do mundo, o mecanicismo se apresentou desde a antiguidade, como atomismo, cujo representante maior dentre os primeiros filósofos foi Demócrito de Abdera (C.460 – 370 a.C). Segundo este filósofo, a realidade era constituída por átomos. Conforme esta concepção, o mundo seria um sistema de corpos em movimento, isto é, uma grande máquina.

Diante da impossibilidade de determinar a verdadeira causa das coisas através do método físico-mecanicista dos primeiros filósofos, Platão empreende aquilo que ele denominou por “segunda navegação”, isto é, um novo tipo de método que leva ao conhecimento da esfera do supra-sensível. Na antiga linguagem dos homens do mar,

“segunda navegação” era aquela que se realizava quando, cessado o vento e não funcionando mais as velas, se recorria aos remos. A primeira navegação simbolizava, na imagem platônica, o percurso da filosofia realizado sob o impulso do vento da filosofia naturalista. A “segunda navegação”, ao contrário, representa a contribuição própria de Platão a qual encontra uma nova rota que conduz à descoberta do supra-sensível, ou seja, do ser inteligível.

De acordo com Platão no *Fédon* (99e), a tentativa de compreensão da realidade através dos sentidos tende mais a obscurecer o conhecimento do que esclarecê-lo. Daí a necessidade de se buscar refúgio na razão e tentar encontrar nela a verdade das coisas (*Fédon*, 99 e). Platão afirma que a idéia deve ser o paradigma ou critério absoluto para o conhecimento de todas as coisas do mundo sensível. Tudo aquilo, portanto, que for conforme à idéia é verdadeiro, e tudo aquilo que não for consoante a ela deve ser refutado como erro (Idem, 100 a). Deste modo, tudo aquilo que consideramos belo é belo em virtude da idéia do belo, isto é, do belo em si (id., 100 d).

Não é a primeira vez que Platão anuncia a teoria das idéias, como ele mesmo afirma no *Fédon* (100 a-b), pois esta já fora apresentada no *Fedro* e no *Banquete*. No *Fedro* Platão expõe a teoria das idéias através de uma imagem mítica, o hiperurânio, ou seja, o lugar acima do céu, do cosmos físico. Este é o lugar das realidades inteligíveis. É o céu das idéias eternas. Conforme o *Fedro*, esta realidade diverge totalmente do mundo físico, pois é um lugar sem forma, sem cor, impalpável, podendo ser contemplado somente pelo intelecto, que é o guia da alma. É somente aí que reside a ciência perfeita, aquela que abrange toda a verdade.

Platão diz neste diálogo, que as almas que chegam a conhecer as essências no mundo supra-sensível, mergulham na maior felicidade, pois é somente aí que elas podem saciar sua sede de conhecimento. Mas aquelas almas que não contemplaram a verdade, a sorte delas é outra, são precipitadas ao mundo inferior e condenadas a mera opinião. Segundo o filósofo da Academia, a alma que mais contemplou a verdade é capaz de gerar um filósofo, um esteta ou um amante das Musas. Enquanto que aquela que menos contemplou a verdade gerará apenas um sofista e em último lugar um tirano. E a alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso, diz Platão, é que a inteligência do homem deve se exercer segundo a Idéia, isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional.

No *Banquete* (211c), ele apresenta esta teoria ao descrever o itinerário da alma ou do pensamento na contemplação do belo, a qual partindo dos belos corpos, passando pela contemplação das belas almas, das belas leis, das belas ciências, até atingir o Belo em si e verificar que tudo o mais que é belo o é devido à participação na idéia do Belo.

Também no *Parmênides* (132d), diálogo da maturidade, Platão se refere às idéias ou formas como paradigmas das coisas sensíveis e que estas não passam de meras cópias daquelas.

As idéias são, portanto, na concepção platônica, o modelo ou paradigma permanente de cada coisa. Deste modo, as coisas belas serão explicadas não com os elementos físicos - cor, figura – mas em função da idéia do belo; as coisas grandes e pequenas explicar-se-ão não por algumas partes das coisas físicas postas em confronto, mas em função da idéia de grandeza; e assim com todas as demais coisas.

Platão afirma ainda no *Fédon*, a natureza supra-sensível ou inteligível das idéias ao expor a tese da morte como libertação total do pensamento da prisão do corpo. Conforme o filósofo ateniense, o pensamento só atinge a verdade quando se desprende totalmente dos sentidos, pois estes só apreendem o múltiplo e o efêmero. As idéias são apreendidas unicamente pelo pensamento, nunca pelos sentidos.

E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado, se não aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem à vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio; quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, se lançasse à caça das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura? (*Fédon*, 65 e – 66 a).

Platão realiza, assim, uma nítida distinção entre a razão e os sentidos quanto à possibilidade de conhecer. Para ele a verdade só é atingível na e pela alma, através do pensamento. O conhecimento e a verdade, em Platão, são do âmbito do inteligível. Aos sentidos pertenceria a *doxa* ou mera opinião. Os sentidos constituem verdadeiros obstáculos ao conhecimento da verdade. Eles retêm a alma no estágio das opiniões precárias e parciais, fazendo com que se tome por verdadeiro o que nada mais é do que a aparência do real. Conforme Platão, tudo o que a alma pode apreender com os sentidos é somente o visível e o sensível. Enquanto que em si mesmo e por si mesmo, o pensamento é capaz de captar o invisível e o inteligível (*Fédon*, 83 b).

Platão busca, portanto, a explicação das coisas sensíveis não nelas mesmas mas numa instância superior, metafísica, inteligível. Pois o sensível traz, por natureza, a característica de algo instável, efêmero e contraditório. A verdadeira realidade ou o ser verdadeiro, para ele, se encontra para além desse mundo sensível, se encontra no mundo inteligível ou mundo das idéias perfeitas. Idéia é entendida aqui não conforme pensamos hoje, como simples conceitos ou representações mentais, mas sim como verdadeiras substâncias. As idéias platônicas possuem um caráter de absolutidade objetiva. Neste sentido, Platão se opõe francamente às duas formas de relativismo que lhe antecederam: a de origem heraclitiana e a forma sofístico-protagoriana.

Ao estabelecer as idéias como fundamento originário de todas as coisas, Platão cinde a realidade em dois planos distintos, porém interligados, o sensível e o inteligível, formulando assim, uma concepção dualista da realidade. Dizemos que os dois planos da realidade são interligados, pois em Platão, as idéias têm tanto de “imanência” quanto de “transcendência” com relação ao mundo sensível. Em vários diálogos, Platão expõe a teoria da participação das idéias, tanto entre elas mesmas quanto entre elas e o sensível. Assim, quando percebemos algo de belo neste mundo, ele é belo somente porque participa da idéia de Belo.

Platão apresenta em seus escritos quatro noções fundamentais para explicar essa relação entre o sensível e o inteligível. Há entre ambos: a) uma relação de *mímese* ou imitação; b) de *metexe* ou participação; c) de *koinonia*, ou comunhão; d) ou ainda de *parousia*, ou seja, presença.

Para Platão, estes termos devem ser entendidos apenas como simples propostas sobre as quais não pretendia insistir. O que lhe interessava era, simplesmente, estabelecer que a idéia é a verdadeira causa do sensível, ou seja, o princípio das coisas, a sua *ratio essendi*.

Deste modo, o sensível é *mímese* do inteligível sem jamais conseguir igualá-lo; o sensível participa do inteligível, na medida em que realiza a própria essência; o sensível tem comunhão com o inteligível, isto é, uma tangência com o inteligível; já que este é causa e fundamento daquele; o inteligível é presente no sensível na medida em que a causa está no causado, o princípio está no principiado.

Reale (1997) lembra que o próprio Platão considerava a participação do sensível no inteligível algo “difícil”, “problemático” e “complexo”. E nos adverte claramente de que as coisas sensíveis, como imagens (em sentido ontológico) do

inteligível, são vestígios das realidades eternas (vestígios do paradigma das idéias), que acontecem de modo difícil e maravilhoso.

Apesar de toda a dificuldade para explicar a participação das idéias, conforme verificamos no *Parmênides*, diálogo onde Platão rebate as críticas eleatas a sua teoria das idéias, de que estas sendo em si e por si não haveria como terem qualquer tipo de participação com as coisas sensíveis, ele nunca abandonou esta teoria como alguns disseram.

O mundo inteligível está estruturado de tal forma, segundo Platão, que em seu ápice se encontra aquela idéia que não é apenas causa da inteligibilidade de todas as coisas inteligíveis, mas ainda de seu próprio ser e essência. Esta idéia é a idéia do bem. Contudo o bem não é essência, mas está acima dela em dignidade e poder (*A República*, 509 b). O bem une as idéias entre si e é a causa de tudo o que é ordem e beleza no mundo. A idéia do bem é simultaneamente a fonte de existência das idéias e da sua inteligibilidade para a alma.

As coisas se me afiguram do seguinte modo: na extremidade do mundo inteligível encontra-se a idéia do bem, que apenas pode ser contemplado, mas que não se pode ver sem concluir que constitui a causa de tudo quanto há de reto e de belo no mundo: no mundo visível esta idéia gera a luz e sua fonte soberana, no mundo inteligível, ela, soberana, dispensa a inteligência e a verdade. (*A República*, 517 c).

Para Platão, o conhecimento do bem é o “conhecimento supremo”, o qual compete ao filósofo por excelência. Nos livros VI e VII de *A República*, ele declara a importância do bem na formação do filósofo, se este pretende continuar sendo amigo da sabedoria. Mas para se poder atingir este conhecimento, o filósofo deverá “percorrer a via mais longa” e empenhar-se nela com tanta intensidade quanto se dedica aos exercícios de ginástica. Para se chegar ao conhecimento do bem é necessário passar pelas matemáticas até alcançar a dialética. Se não se alcança o conhecimento do bem não há nenhuma vantagem em se ter o conhecimento de todas as outras coisas. O bem, portanto, em Platão, é o princípio que dá significado e valor a todas as coisas. Pois o bem, segundo Platão, está acima do conhecimento e da verdade. A idéia do bem dá às coisas conhecidas a verdade, e a quem as conhece a faculdade de conhecer a verdade.

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a idéia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a

verdade, terá razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. (IDEM, 508 e).

A idéia do bem é, para Platão, o objeto último do conhecimento filosófico. Sem a visão do bem no ápice da procura da verdade, a filosofia não possuiria essa visão de conjunto que lhe permite reunir a matemática, a astronomia, a teoria da música, a dialética e, sobretudo, as idéias que esta última permite compreender.

Com a distinção entre dois planos do ser, Platão superava definitivamente a antítese entre Heráclito e Parmênides. O fluir perene de todas as coisas é marca específica do sensível, enquanto que a imutabilidade e tudo quanto ela implica é propriedade do ser inteligível.

Segundo Reale, Platão assinala a partir desta distinção entre sensível e inteligível, ao mesmo tempo, a fundação e a etapa mais importante da história da metafísica. Conforme o autor, essa distinção platônica condicionaria todo o pensamento ocidental, tanto na medida de sua aceitação quanto de sua rejeição.

Só após a “segunda navegação” platônica, afirma REALE (1997:113) é que se pode falar de corpóreo e incorpóreo, sensível e supra-sensível, empírico e meta-empírico, físico e metafísico. É a partir dessas categorias que os filósofos anteriores a Sócrates, os chamados fisiólogos, adquirem a denominação de materialistas, e a natureza e o cosmo físico não se mostra mais como a totalidade das coisas que são, mas como a totalidade das coisas que aparecem. A filosofia alcança a esfera das realidades somente pensáveis.

Para Lima VAZ (1997), Platão foi quem trouxe pela primeira vez plenamente à luz a estrutura fundamental do modo de pensar filosófico ao descrever a chamada “segunda navegação”. Conforme o autor, a descoberta platônica do mundo inteligível como verdadeiro objeto do conhecimento intelectual, levanta necessariamente a questão do modo de presença do inteligível no intelecto, ou seja, é posto aqui o problema da representação do objeto ou da natureza da sua presença no sujeito.

Num ensaio intitulado *A Doutrina platônica da verdade*, Heidegger interpreta o Mito da Caverna com o interesse de mostrar que em Platão é estabelecida, pela primeira vez, a distinção entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido. Segundo Heidegger, o Mito da Caverna é a exposição platônica do conceito de verdade. No seu entendimento, esse mito estabelece uma relação interna ou intrínseca entre a *Paidéia* e a *aletheia*: a filosofia é educação para a verdade.

Heidegger identifica no mito platônico uma mudança na essência da verdade. A verdade em Platão deixa de ser uma unidade conferida pela *physis* em imbricação com a *aletheia*, como velamento e desvelamento do ser, passando a ser uma medida conferida pela idéia, “*eidos*”. Deste modo, o ser passa a ser identificado como presença constante, permanência ou estabilidade e a verdade passa a ser identificada com correção, exatidão ou concordância. Para Heidegger, o mito platônico, que pretende dar conta do sentido da *paidéia*, só será esclarecido ao se trazer para o primeiro plano a definição de verdade nele contida. Ele entende que o critério que determina a essência da *paidéia* depende do modo como se define a verdade.

O Mito da Caverna relata o percurso feito pelo personagem em quatro etapas e em uma dupla direção: ascendente e descendente. Essas duas direções caracterizam os dois momentos da dialética platônica. O ponto de partida da direção ascendente, conforme Platão descreve no mito, é aquele em que o personagem se encontra acorrentado junto com seus companheiros no interior da caverna, condenados a tomar como verdade as sombras projetadas na parede a sua frente. Em seguida, o mito se refere ao primeiro passo de libertação do personagem, que lhe possibilita ver, ainda no interior da caverna, os objetos cujas sombras são projetadas e também o fogo que os ilumina. Na etapa seguinte, ainda na direção ascendente, o personagem atinge o exterior da caverna, onde as coisas aparecem em sua plena realidade à luz do sol. Após isso, o mito aborda a direção descendente do percurso, onde o prisioneiro liberto retorna a caverna para convencer seus companheiros a tomarem o caminho da libertação. Ocorre, nesse momento, uma situação de conflito. Ele é agredido e, mesmo ameaçado de morte pelos que continuam presos no interior da caverna. Heidegger irá sublinhar justamente o caráter decisivo desse último passo de retorno do personagem ao interior da caverna.

No entendimento de Heidegger, se levássemos em consideração apenas a parte ascendente do mito, veríamos que nela se descreve o movimento pelo qual as coisas, a cada passo, vão se desvelando em seu aspecto essencial. Até esse momento, estaria em jogo o conceito grego originário de verdade, que a compreende como desvelamento, modo pelo qual alguma coisa é arrancada da ocultação e é trazida à luz. O movimento de trazer algo à luz dá-se a partir do confronto entre luz e sombra.

Nesse sentido, os gregos chamavam a verdade por *aletheia*, expressão que dá conta de um confronto que é ao mesmo tempo, co-pertencimento de velar e de desvelar, de sombra e de luz.

O que chama a atenção de Heidegger é o fato da referência a verdade como desvelamento, desaparecer no último passo do relato do mito da caverna. Aqui, segundo ele, até mesmo a expressão *aletheia* desaparece. Em seu lugar aparece a expressão, *ortotes*, que quer dizer “correção”. Este termo relaciona-se a experiência da correção do olhar na direção da idéia, especialmente da idéia do bem.

Neste momento, Heidegger percebe que houve uma decisão a respeito do confronto entre luz e sombra, a favor da luz, pois todo o relato passa a ter por centro a figura do sol. A essência da *paidéia* se constitui, a partir de então, em se dirigir e fixar o olhar na direção correta. Fica claro, nesse contexto; que a verdade não diz mais respeito ao desvelamento das coisas. O desvelamento das coisas passa agora a se subordinar a algo subjetivo - a correção do olhar do homem na direção da idéia.

Essa mudança no conceito de verdade conduziu a adoção, pela primeira vez, de um conceito metafísico de verdade. Desta forma, o mito da caverna constituiria o momento inaugural da história da metafísica.

Em sua origem a palavra *aletheia* é uma palavra negativa (*a – letheia*), significa o não-esquecido, não-escondido. Deste modo, a verdade era inesgotável, oferecia-se pouco a pouco e jamais de uma só vez. Com o mito da caverna, diz Heidegger, Platão coloca a verdade como visão da idéia, isto é, do que está plenamente visível para a inteligência, a verdade torna-se evidência, torna-se visibilidade plena e total, abandonando-se, assim, o sentido negativo da *a – letheia* para ganhar um sentido positivo ou afirmativo. Platão nos leva a dizer, agora, que a verdade é o plenamente visível para o intelecto.

O que isto significa? Significa que a verdade deixa de ser o próprio ser se desocultando ou se manifestando aos homens para tornar-se uma operação da razão humana que, pelo olhar intelectual, apreende a idéia como essência inteiramente vista e contemplada, sem sombras.

Segundo Heidegger, a verdade se transfere da ação do próprio ser para a ação da alma. Ela dependerá, de agora em diante, da razão humana.

Ele chama ainda a atenção para o fato de que o relato de Platão se refere à passagem de um estado de conhecimento a outro como um olhar de forma mais exata: quando, dentro da caverna o homem é libertado das correntes onde estivera preso desde o nascimento, e vira-se contra as sombras para considerar as coisas, ele dirige seu olhar para aquilo que tem mais ser, ele vê, assim, de uma maneira mais exata. Apresenta-se aqui uma

outra procedência da verdade, a qual passa a ser um acordo do conhecimento e a coisa ela mesma.

Deste modo, a pedagogia envolvida no Mito da Caverna, segundo a interpretação heideggeriana, é a educação do olhar. A verdade, dependerá, doravante, do olhar correto, que olha para a direção certa, para fora da caverna, isto é, para o mundo inteligível ao invés de se olhar para o mundo sensível, que é quando se olha para o fundo da caverna, onde se vê apenas sombras opacas da verdadeira realidade.

Na medida em que é a direção do olhar humano que determina o que é a verdade, o acesso a ela não depende mais da experiência de abertura face à gratuidade do aparecer. Ao invés disso, firma-se uma concepção instrumental da verdade, que concebe a atividade do pensar como busca de um critério para medir (MORAES, 1996:54).

Dá-se assim, a separação entre a arte e a técnica. A técnica deixa de ser um modo poético de lidar com o ente e passa a ser uma forma de controle sobre este. A forma extrema dessa disposição se dá com o modo característico de nossa época em lidar de modo calculador com todas as coisas e com os seres humanos

Neste sentido, Manfredo OLIVEIRA (1990:79) tem razão quando diz que o mundo moderno é essencialmente tecnológico, ou seja, a técnica é a atitude fundamental do homem com relação ao seu mundo, que caracteriza o mundo moderno.

Dizer que o tecnologismo ou a técnica é a forma de consciência contemporânea, explica o autor, não significa dizer com isto que o mundo humano tem hoje, como um de seus componentes fundamentais, instrumentos fruto da técnica, tais como televisores, computadores, aviões... O que se pretende dizer é que toda a consciência humana está hoje impregnada pela técnica de tal modo que todo o seu relacionamento com a realidade está baseado numa perspectiva tecnológica.

Isto muda completamente a própria essência do homem e o seu modo de conhecer a realidade. Ele que era apenas um ente entre outros, no pensamento clássico, torna-se o ente que é o fundamento do ser e da verdade de todas as coisas, ele se torna sujeito e o mundo objeto.

Uma consciência tecnológica é uma consciência que tudo vê a partir do caráter de sujeito atribuído ao homem. A técnica é a auto-realização do homem como doador de sentido a tudo o que existe. Para o sujeito tudo o que não é ele aparece apenas como campo de sua auto-realização; tudo é considerado na perspectiva dessa auto-realização; consciência técnica é a consciência da funcionalização universal (OLIVEIRA M. , 1995:77 – 78)

A realidade adquire, assim, seu verdadeiro caráter de realidade tornando-se objeto, enquanto o homem só atinge sua verdadeira dimensão humana se fazendo sujeito. Sujeito- objeto, eis a polaridade característica de uma consciência tecnológica.

Deste modo, podemos dizer com OLIVEIRA (ibid. , p. 79) que:

A divulgação universal da técnica significa a subjetivação universal, ou seja, a difusão em todo o mundo e em todas as dimensões da vida humana de relacionamento com o mundo, cuja especificidade consiste, em seu dimensionamento subjetivo, uma razão centrada na subjetividade.

A realidade, portanto, para a consciência tecnológica é objetividade, enquanto que a verdade é certeza, ou seja, uma relação do saber consigo mesmo. O conhecimento certo se torna o critério universal de qualquer conhecimento. “Saber só é saber se ele tem posse absoluta de si e do que é sabido” (ib., p. 79). Interessa-nos mostrar aqui o modo de relação do homem moderno com a realidade e a verdade, e as conseqüências disto para o saber filosófico. Verdade é, neste modo de consciência da realidade, um relacionamento do saber consigo mesmo, relacionamento que é identidade.

Platão seria, portanto, na compreensão de Heidegger, aquele que teria dado início a essa tradição de pensamento em que se busca a exatidão ou certeza entre o entendimento e a coisa.

A tradição iniciada com Platão apresenta a certeza de que o ente se desvela sempre numa forma que lhe é própria, e que a via de acesso ao que se apresenta é o pensamento. Nesse ponto duas questões se colocam. A primeira é a de saber qual é a entidade do ente, e a outra é de saber o que garante a concordância do pensamento com isto que é a presença. As duas questões se resumem nesta: “o que é o ente?” tal questão nos leva a pensar no ser, mais precisamente, no ser do ente. Pretende-se, assim, alcançar o ser através do ente. A essência do ente é que lhe confere realidade, o que faz com que o ente seja em sua existência o que é. O ser seria, então, aquilo que torna possível o ente em sua existência.

Essa bipartição da realidade entre essência e existência foi iniciada por Platão com a sua teoria dos dois mundos, sensível e supra-sensível expressa no Mito da Caverna, conforme o pensamento heideggeriano.

1.2. O conhecimento como “*anamnese*”.

Como explicar o fato de que mesmo vivendo num mundo sensível, alguns homens sentem atração pelo mundo inteligível, ou ainda, como explicar que ao encontrar a verdade que procuramos temos a certeza de que a encontramos?

No diálogo *Menon*, Platão propõe uma questão semelhante a esta.

E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabe absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisa entre as coisas que não conhece? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias?(80 d.)

Menon evoca aqui a aporia sofística sobre a impossibilidade de se adquirir conhecimento. Sócrates caracteriza esta posição como sendo um argumento erístico pois ao dizer que ao homem não é possível procurar nem o que conhece nem o que não conhece porque na verdade ninguém procuraria conhecer aquilo que conhece pois já o conhece, e nem aquilo que não conhece pois não sabe nem sequer o que deve procurar (*Menon*, 80 e) .

Tal argumento, diz Sócrates, só presta para nos tornar preguiçosos, servindo apenas a homens indolentes que não querem buscar o conhecimento da verdade, mas que se contentam com as meras opiniões advindas da aparente realidade. Ao passo que o argumento que ele propõe a seguir, nos faz mais diligentes e inquisidores. Ou seja, o argumento sofístico de Menon matava qualquer tentativa de busca diligente pelo conhecimento, pois de saída já pressupunha a impossibilidade deste.

É necessário, portanto, encontrar uma saída para a aporia. Ao propor esta saída, Platão expõe através do personagem principal do diálogo, Sócrates, a doutrina da imortalidade, da preexistência e transmigração da alma e da *anamnese*, como explicação para a possibilidade do conhecimento. Segundo Platão (*Menon*, 81, c-d), a alma sendo imortal renasce muitas vezes. E por ter estado muitas vezes aqui na terra quanto no *Hades*, teria aprendido muitas coisas. De modo que basta a alma rememorar as coisas que aprendeu nas vidas passadas, “coisas que já antes conhecia.”

Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa _ fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado _ , essa pessoa descubra todas as coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração.

Aqui está exposta, pela primeira vez, a doutrina platônica da reminiscência ou conforme o termo grego *anamnese*. *Anamnese* é um termo grego que significa literalmente “ação de lembrar-se”, que é traduzido comumente por reminiscência ou rememoração.

Com base nessa teoria, Platão assevera que o conhecimento é possível, pois conhecer é simplesmente recordar, ou seja, reconhecer aquilo que desde sempre esteve gravado na alma.

Para comprovar essa tese, Platão se vale de duas formas de argumentação, uma de caráter mítico-religiosa e outra de caráter dialético. A forma de caráter mítico-religiosa vincula-se as doutrinas órfico-pitagóricas, segundo as quais a alma é imortal e renasce muitas vezes.

Para explicar maieuticamente a doutrina da reminiscência, Platão propõe um diálogo entre Sócrates e um dos escravos de Mênon sobre uma questão de geometria. O escravo, completamente ignorante de geometria, é conduzido por todas as etapas do método socrático de “parturição das idéias”, passando pela aporia, momento necessário para que o discípulo faça emergir as idéias latentes na alma, até atingir a verdade. Visto que o escravo, ignorante de geometria, consegue encontrar por si mesmo as respostas para o complexo problema de geometria, Platão conclui que ele só a pôde ter retirado de si mesmo, de sua própria alma, isto é, recordou-se dela.

Mas quando é que este escravo adquiriu este conhecimento de geometria se ninguém, na presente vida, nunca lhe ensinou? Platão assevera que só a pode ter adquirido numa existência pregressa da alma.

Mas se não é por ter adquirido na vida atual que as tem, não é evidente, a partir daí, que em outro tempo as possuía e as tinha aprendido?... E não é verdade que esse tempo é quando ele não era um ser humano? (*Mênon*, 85 e – 86 a)

A constatação de que as verdades das coisas estão desde sempre gravadas em nossa alma, leva Platão a afirmar a imortalidade da alma (ib., 86b)

Para Platão não é suficiente dizer que o homem é a sua *psyche*, como Sócrates dizia, é preciso, também, estabelecer se essa *psyche* é ou não imortal. A resposta a esse problema passa a ser decisiva. Viver para o corpo significa viver para aquilo que está destinado a morrer; viver para a alma significa, ao contrário, viver para aquilo que está destinado a permanecer para sempre. Essa concepção de uma alma imortal, não permanece mais mera crença conforme a concepção órfico-pitagórica, mas é racionalmente

demonstrada em Platão. Platão vai além do socratismo e do orfismo e estabelece uma mediação sintética entre as instâncias racionalistas do primeiro e as instâncias do segundo.

Conforme Platão, para que a alma possa conhecer as coisas imutáveis e eternas, ela deve ter, como condição necessária, uma natureza que lhe seja afim; deste modo, a alma deve ser necessariamente eterna.

Mas o que seria a alma para Platão?

Precisamos atentar, neste momento, para o que diz Abel JEANNIERE (1995:110) sobre o significado de alma para Platão quanto para os gregos em geral.

Ao contrário do que se pensa habitualmente, não é fácil determinar o que Platão entende com essa palavra, e não se deve acreditar, a priori, que ele afirme, sempre e com clareza, a imortalidade da alma. A dificuldade principal é que a psique, para os gregos e não apenas para Platão, não corresponde ao que nos entendemos quando pronunciamos a palavra alma.

Pois o termo alma tem para nós hoje, explica o autor, um sentido mais simbólico: “a alma de uma paisagem”; “a alma de um povo”, etc. Enquanto falamos do indivíduo, diz ele, preferimos falar do sujeito, da pessoa ou do espírito.

Ao discorrer sobre a noção de alma na modernidade ABBAGNANO (1982:28) diz que esta teve seu desenvolvimento decisivo com Descartes, em cuja doutrina a reafirmação da realidade da alma une-se ao reconhecimento de uma via de acesso privilegiada a tal realidade. Essa via de acesso é o pensamento, ou melhor, a consciência. Segundo o autor, Descartes determinou, deste modo, a curva subjetivista da interpretação da alma como substância.

A partir de Descartes, o conceito de consciência, isto é, de totalidade ou mundo da experiência interna, começa gradualmente a suplantar o conceito tradicional de alma. Descartes, na verdade, reduz a alma à noção de consciência como pensamento, como apercepção.

Mais recentemente, conforme o autor, é que a noção de alma entendida como realidade em si e como princípio ou fundamento dos eventos mentais, fora abandonada e reduzida à noção de uma entidade funcional ou de uma espécie de coordenação e de síntese entre aqueles eventos.

Para os gregos a noção de alma tem toda uma história. Ela começa em Homero e se estende até Aristóteles.

Conforme REALE (2002:70), a alma é vista em Homero como a “sombra do morto.”

Homero fala da *psyché* sobretudo no momento da morte do homem. A morte coincide, de fato, com a saída da *psyche* que, voando pela boca (ou pela ferida), com o último suspiro, vai-se ao Hades.

Adiante diz:

A *psyché*, portanto, enquanto “sombra” (*eidolon*), “imagem espectral”, sem sensibilidade nem conhecimento, não é o “eu” do homem, mas, poder-se-ia dizer, o “não-ser-mais-do-eu”, ou o “eu-que-não-é-mais”. (ib.p. 74)

Reale afirma, ainda, que a idéia da imortalidade da alma enquanto vida que se prolonga mesmo depois da morte, é uma idéia totalmente estranha ao mundo homérico, pois aí a *psyche* não é continuação, mas cessação da vida.

Percebemos, deste modo, o quanto a noção de alma em Platão significa um avanço, pois para ele a alma é muito mais que uma “sombra”, é imortal.

Será com o orfismo que a *psyché* adquirirá um sentido completamente novo. Para o orfismo a alma estaria presente no corpo como numa prisão para pagar uma culpa originária. Para se libertar desta culpa originária, a alma deverá reencarnar-se várias vezes. Por isso, um dos elementos fundamentais da religiosidade órfica consistia nas práticas de purificação ou “catarse”, consideradas essenciais para libertar a alma.

Foi, porém, com Sócrates que se estabeleceu uma concepção da alma radicalmente contrária àquela de Homero: passou-se a coincidir com ela a natureza do homem. *Psyché* passa a ser, com Sócrates, a expressão da própria essência do homem. Sócrates entendia, conforme o ponto de vista de vários estudiosos, a *psyche* como consciência intelectual e moral do homem, como a sua natureza essencial. O homem seria a sua alma.

Platão, por sua vez, elabora um discurso múltiplo sobre a alma ao longo dos diálogos, sem nunca explicar com clareza o que entende por essa palavra.

Sardi afirma que em Platão, a palavra *psyché* preserva e supera aquelas concepções anteriores. Num primeiro momento em Platão, diz o autor, a alma significa “vida” ou princípio de todo movimento como podemos constatar numa passagem do *Timeu* (77b). O outro sentido do termo em Platão pode significar “racionalidade”. Segundo Sardi (1995:24), racionalidade significa, primeiramente, que há algo no homem que o aproxima do divino, enquanto permite o acesso ao eterno, ao imutável, à Idéia.

Como resulta de uma ruptura ontológica com o corpo, a *psyche* adquire em Platão uma substancialidade.

Todavia, comenta o autor, que a *psyche* nomeará algo mais que a pura razão; abrangerá, também, todo o campo do mental. Isto implica que a alma em Platão não é somente pura racionalidade, mas, também, desejo, paixão e sentimento. Platão, tinha portanto, uma concepção tripartite da alma.

Em um trecho de *A República*, Platão traça uma analogia entre a estrutura da *polis* ideal e a alma. Assim como a cidade perfeita é constituída de três classes de pessoas: os guardiões, os guerreiros e os artesãos, a alma humana também está tricotomicamente constituída.

Platão explica a função de cada uma dessas partes da alma, as quais não são partes estanques, porém formam uma verdadeira unidade.

Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos deste... (*A República*, 436 a-b)

Sardi verifica nesta analogia platônica entre a estrutura interna do Estado e da alma, uma intenção de se estabelecer certa unidade do Estado com a alma, como também do corpo com a alma e dos homens entre si. E com o cosmo também.

No *Fedro*, Platão expõe de forma mítica a sua concepção tripartite da alma através do mito da parelha alada, a qual consiste de uma carruagem puxada por dois cavalos alados e comandados por um cocheiro. Ao cocheiro Platão faz corresponder o intelecto; ao cavalo belo e bom corresponde ao sentimento; e ao outro cavalo, a parte passional da alma.

Sobre esta passagem do *Fedro*, Sardi (ibid., p. 25-26) elabora o seguinte raciocínio:

O intelecto deve servir-se do sentimento para dominar os desejos e conduzir a alma em direção a seu verdadeiro mundo, o das idéias. É a parte intelectual da alma a que pode ter acesso ao verdadeiro conhecimento. Em tal movimento, a alma é impulsionada por uma atração em direção ao bem.

Platão diz no *Fedro* que a alma verdadeiramente participa do divino. Certamente que tal participação só pode se dar através da parte racional da alma. Mas além desta, a alma participa também do sensível, pois está fortemente ligada ao corpo.

Pertencendo, assim, a ambos os mundos, ao inteligível e ao sensível, a alma torna-se intermediária entre a idéia e o devir. A alma, portanto, reproduz em si mesma a estrutura do mundo das idéias. É esta participação da alma no mundo das idéias que possibilita ao homem conhecer. Conhecimento para Platão é na verdade reconhecimento.

Platão introduz no *Ménon* uma estreita conexão entre a alma e o mundo das idéias; e o conhecimento do real só se torna possível devido à participação da alma neste mundo supra-sensível. Assim, a autocompreensão da alma conduz a realidade da idéia. Isto só é possível porque a alma está ordenada em função do ser, em relação de natureza com ele. Sendo assim, a alma não precisa sair de si mesma para apreender uma realidade estranha, exterior a ela. É voltando sobre si mesmo, dialogando consigo mesmo, que a alma levará à luz do saber a verdade que nela dormita e que está, apenas, esquecida. Qualquer progresso, portanto, no conhecimento é reminiscência.

O que o escravo de *Ménon* descobre, conforme vimos anteriormente, não lhe foi, portanto, trazido de fora. O que ele descobriu já estava nele de certa forma. A maiêutica socrática apenas ajudou a despertar aquelas idéias adormecidas em sua alma.

Porém, Platão não pretende dizer com a teoria da reminiscência simplesmente que a questão do conhecer e também do aprender, se resolve apenas em se despertar uma consciência esquecida, mas que se põe em marcha um percurso dialético em direção ao inteligível. (JEANNIERE, 1995:74)

Há uma diferença entre reminiscência, que é o despertar do conhecimento intelectual das idéias, e a memória, que é conservação de sensações. Podemos explicar a memória como impressão deixada pelas sensações numa espécie de bloco de cera. Essas impressões podem ser mais ou menos confusas.

A ocasião para que haja recordação ou reminiscência das idéias, é o encontro da alma com as coisas deste mundo, as quais são cópias das idéias.

Numa passagem do *Fédon* (76 a), Platão afirma a participação das sensações no processo da reminiscência:

É possível, com efeito _ e assim pelo menos nos pareceu _ que ao percebermos uma coisa pela vista, pelo ouvido ou por qualquer outro sentido, essa coisa nos permita pensarmos num outro ser que tínhamos esquecido, e do qual se aproximava a primeira, quer ela lhe seja semelhante ou não. Por conseguinte, torna a repetir de duas uma: ou nascemos com o conhecimento que pra todos nós duram a vida inteira _ ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que se recordar; e neste caso a instrução seria uma reminiscência.

Compreendemos assim, que no pensamento platônico, a doutrina da reminiscência exerce, além das funções de prova da pré-existência, da espiritualidade e da imortalidade da alma, de ponte entre a vida antecedente e a vida presente; a função de valorização do conhecimento sensitivo, reconhecendo-lhe o mérito de despertar a recordação das idéias.

Porém, o conhecimento sensível é um conhecimento instável e fugidio. O conhecimento neste âmbito, está restrito a mera opinião, à *doxa*. Basta um argumento contrário qualquer, diz Platão, e já nos vemos abalados em nossa certeza quando permanecemos apenas no nível da opinião. Portanto, precisamos avançar até aquele saber seguro e verdadeiro, a *epísteme*.

Platão afirma no *Mênon* (98 a) que existem opiniões corretas ou verdadeiras mas que tais opiniões são de pouca duração na alma, “de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeiem por um cálculo de causa.” E é do encadeamento desta causa que se atinge a ciência. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, pois é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta.

A *anamnese* explica a “raiz” ou “possibilidade” do conhecimento. Mas as etapas e o modo específico de realização desse conhecimento ainda permanecem indeterminados.

Segundo Platão, do conhecimento sensível até se atingir o conhecimento inteligível, existem algumas etapas a serem vencidas. Platão explica que tanto a opinião (*doxa*) como a ciência (*epísteme*) realizam-se em dois graus diferentes: a opinião se divide em imaginação (*eikasia*) e crença (*pistis*), enquanto que a ciência se desdobra em ciência intermediária (*dianoia*) e em intelecção pura (*noesis*). A cada grau ou forma de conhecimento corresponde um grau ou forma de realidade e de ser. O primeiro grau é o simulacro ou simulação, a *eikasia*, palavra da mesma raiz de *eikon* (imagem, ícone), indicando aquelas coisas que são apreendidas numa percepção de segunda mão, isto é, as cópias ou as imagens de uma coisa sensível; como os reflexos no espelho ou na água. A poesia, a pintura, a escultura, enfim, todas as artes, pertencem a esse nível mais baixo do conhecimento no entendimento de Platão.

O segundo grau do conhecimento é a *pistis* (crença) ou a *doxa* (opinião), ou seja, a confiança ou fé que depositamos na sensação e na percepção ou a opinião que

formamos a partir das sensações. Este é um conhecimento não baseado em provas e demonstrações, mas passivamente aceitos por nós pelo hábito do sentido.

O terceiro grau é a *dianoia*. Este pertence a primeira etapa do conhecimento inteligível. Conhecimento discursivo e mediatizador, que estabelece relações racionais. A *dianoia*, segundo Platão, é o conhecimento típico das matemáticas (aritmética, geometria, exteriometria, harmonia, astronomia). As matemáticas são um tipo de conhecimento que nos permite passar da aparência das coisas a um primeiro contato com a essência delas. Mas ainda não é o modo superior de conhecimento, isto é, a filosofia. No entanto, ela é a ciência que melhor descreve a existência das realidades verdadeiras e não-sensíveis. (PIETRE, B., 1996:28)

Para Platão, a matemática constitui o prelúdio da dialética, ciência a que o filósofo deve ter acesso. Pois ela ensina a exigência intelectual ou lógica da identidade, da não-contradição e da concordância do pensamento consigo mesmo.

O quarto grau do conhecimento é a *episteme* ou ciência, saber verdadeiro. Esse é, segundo Platão, o nível mais alto do saber, é o que conhece a essência, o *eidos* ou forma inteligível. Este quarto modo é conhecido também como *noesis* (ação de conceber algo pela inteligência). A *noesis*, diz CHAUÍ (2002:254):

É a intuição ou visão intelectual de uma idéia ou de relações entre idéias; é o contato direto e imediato da inteligência com o inteligível.

Portanto, a *episteme* é o modo de conhecimento, onde o pensamento, contemplando diretamente as formas ou idéias, conhece a causa ou a razão dos próprios conhecimentos. O método que propicia chegar-se a este grau do conhecer é a dialética.

O Mito da Caverna, descrito por Platão no livro VII de *A República*, ilustra muito bem este processo do conhecimento que parte da simples imagem sensível até atingir a *noese* ou conhecimento intelectual. Deste modo, podemos dizer que este mito é uma alegoria da teoria do conhecimento e da *Paidéia* platônicas.

Conforme a narrativa platônica, Sócrates pede a seu interlocutor Glauco, para comparar a nossa natureza conforme tenha ou não recebido educação, com homens que, desde a infância, se encontram acorrentados de costas para a entrada no fundo de uma caverna, de modo que por toda vida tenham contemplado somente as sombras dos objetos que são transportados por homens que passam ao longo da entrada da caverna.

Imaginando que um desses prisioneiros seja libertado das correntes, e se levante e seja forçado a se virar e a subir o caminho íngreme para fora da caverna, certamente, diz Platão, que este homem sentiria dores intensas e teria seus olhos ofuscados, sendo incapaz de enxergar os objetos cujas sombras ele via antes. Sendo este homem forçado a sair da caverna a contemplar o próprio sol, continua Platão, não é certo que uma vez diante da luz do dia, seus olhos ficariam ofuscados por ela, de modo a não poder discernir nenhum dos seres considerados agora verdadeiros? (*A República*, 516 a)

É necessário, portanto, diz Platão, que este homem se habitue com a luz do sol, primeiramente olhando para as sombras, depois para os reflexos dos homens ou dos objetos na água e por último, para os próprios objetos. E só depois que seria, então, capaz de olhar para o sol e poder compreender que é ele o responsável por tudo aquilo que ele e seus companheiros viam dentro da caverna.

Segundo Platão, a caverna representa o mundo sensível, enquanto que o lado de fora da caverna representa o mundo inteligível ou mundo das idéias. Os prisioneiros na caverna representam a nossa condição enquanto prisioneiros de nosso corpo e de nossos sentidos.

Os impulsos da alma estão como que imobilizados pela certeza de que a realidade não é outra coisa senão as que nos apresentam os sentidos e pela ilusão de que a felicidade e o bem se reduzem aos prazeres experimentados graças a esses mesmos sentidos. (PIETRE, 1996:46)

As sombras simbolizam as aparências sensíveis das coisas; as estatuetas as próprias coisas. As coisas verdadeiras do outro lado do mundo são representações do ser verdadeiro e das idéias. O sol simboliza a idéia do bem.

No campo da opinião, a visão das sombras simboliza a imaginação (*eikasia*). E a visão das estátuas representa a crença (*pistis*). No âmbito da ciência (*episteme*), a passagem da visão das estatuas para a visão dos objetos verdadeiros representa a ciência intermediária (*dianoia*) e a intelecção (*noesis*).

Existem, assim, quatro graus no conhecimento, segundo Platão: a apreensão das imagens (*eikasia*); a percepção das coisas sensíveis, acompanhada da confiança na realidade dos objetos apreendidos pelos sentidos (*pistis*); o conhecimento das entidades matemáticas mediante um processo raciocinativo (*dianoia*); o conhecimento direto e intuitivo da idéia pura (*noesis*).

O Mito da Caverna nos ensina que o processo do conhecimento representa a passagem das sombras em imagens ao luminoso universo das idéias com etapas intermediárias. Conhecer é, pois, um ato de libertação e de iluminação. A *Paidéia* filosófica é uma conversão da alma voltando-se do sensível para o inteligível.

Essa educação ao invés de nos ensinar coisas ou nos dar a visão, nos ensina a ver, orienta o olhar, pois, por sua natureza, assegura Platão, a alma já possui em si mesma a capacidade para ver. O instrumento capaz de realizar esta liberação da alma do mundo das sombras rumo ao mundo da luz, conforme Platão, é a dialética.

A dialética é a ciência da medida, e como tal, dos princípios. Este aspecto a distingue da matemática, que fornece apenas medidas relativas e não absolutas como a dialética. Enquanto a matemática parte de hipótese a dialética parte do princípio que funda todas as conclusões.

Na descrição das ciências necessárias a formação do filósofo no livro VII de *A República*, Platão coloca a matemática como prelúdio da dialética, pois ela é a ciência que melhor descreve a existência das realidades verdadeiras e não-sensíveis. Em virtude do seu método, é que a matemática nos permite estabelecer relação entre seres perfeitos e nos introduz a visão de conjunto do mundo inteligível. Dado que o objetivo da matemática é a ordem e a medida,

Mediante seu processo e sua prática, a matemática nos revela um mundo ordenado, medido, hierarquizado e harmonioso, que nos impele a conceber um mundo distinto da realidade sensível, superior em retidão e beleza (PIETTRE, 1996:29)

A dialética é além disso, a ciência do todo. Por isso, o dialético é aquele que possui a visão da totalidade. A verdade consiste em captar a idéia nas suas relações com a totalidade, isto é, com o mundo das idéias e o mundo sensível.

1.3. Verdade e Erro

Vimos anteriormente que Platão faz uma distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível. O mundo sensível é o mundo das sombras, das aparências, pura cópia do mundo inteligível. O conhecimento e a verdade, portanto, não se encontram no mundo sensível e sim no inteligível. A percepção sensível não pode nos garantir a verdade ou o

conhecimento verdadeiro (*episteme*), visto que é incerta, pois sujeito a mutabilidade; e a característica do conhecimento verdadeiro é a imutabilidade e a eternidade.

No mundo dos sentidos, não pode haver nenhuma verdade e ciência, pois nada permanece; ao contrário, o conhecimento da verdade exige continuamente o idêntico a si próprio. (TEIXEIRA, E. 1999:68)

Só podemos atingir a verdade, segundo Platão, através do pensamento, o qual é um atributo da alma.

Porém, conforme afirma SARDI (1995), só poderemos compreender a verdade em Platão a partir da compreensão do erro. Trata-se, portanto, de diferenciar erro de verdade. Pois se não houvesse essa diferenciação, como poderia haver a diferenciação entre pensamento e discurso?

Em Parmênides não podemos fazer a distinção entre o ser e o discurso, visto não podermos dizer o que não é. Não podendo dizer o que não é não pode haver, conseqüentemente, erro. Para Platão, no entanto, o não-ser de certa forma é. O não ser é um gênero determinado entre os demais (*Sofista*, 260 b).

Em seus primeiros diálogos (socráticos), Platão busca entender aquilo que é. O que é a virtude, a justiça, a beleza. No *Sofista*, a pergunta pelo que é transforma-se na pergunta sobre o próprio ser. Há, portanto, um deslocamento da constatação da existência de algo para uma reflexão sobre o que é, sobre o sentido do ser. O personagem principal do diálogo, o Estrangeiro de Eléia, indaga: o que quereis significar quando pronunciais a palavra ser? (244 a)

Platão instaura no *Sofista* a reflexão sobre o que é o ser. Para isso procura distingui-lo do parecer. O recurso para distinguir o ser do parecer consiste em mostrar as diferenças entre o filósofo, o sofista e o político. Na tentativa de definir o sofista, Platão acaba definindo o que é o filósofo e também o político. Um se mostra dialeticamente no outro.

Apesar de não ter escrito o diálogo *O Filósofo* para responder a pergunta “o que é o filósofo?”, Platão mostra, todavia, no *Sofista* e no *Político*, como procede um filósofo. O próprio personagem central do diálogo, o Estrangeiro de Eléia, é apresentado como um filósofo, um ser divino, um conhecedor dos mundos das essências, das idéias.

Na tentativa de definir o sofista, Platão é levado a introduzir questões fundamentais como a do ser e do não-ser e, ainda, o problema do erro.

Ele é levado a estas questões ontológicas devido à complexidade do próprio objeto de investigação, conforme confessa o Estrangeiro de Eléia.

Para o problema que então me deixara perplexo, o de saber em qual destas artes colocar o sofista, ainda não vejo, claramente, uma solução. Esse homem é verdadeiramente um assombro e é muito difícil apanhá-lo completamente, pois ainda desta vez, lá está ele, belo e bem refugiado, em uma forma cujo mistério é indecifrável”. (O *Sofista*, 236 d).

Por que é tão difícil determinar a natureza do *sofista*? Tal dificuldade se apresenta devido o seu aspecto dissimulador. Pois estes se apresentam como mestres sem o serem, dizem coisas sem dizerem a verdade. Eles fazem com que o falso se apresente como real. Fazer isto, diz o Estrangeiro, “é supor o não ser como ser” (*Sofista*, 237 a). E esta, no entanto é a condição de possibilidade do falso ou do erro. Para que o erro seja possível é necessário que o não-ser de certa forma seja. Mas isto não seria negar o princípio parmenídico: “jamais obrigará os não-seres a ser, antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação”?

De fato, como dizer aquilo que não é? É certo que não podemos atribuir o não-ser a qualquer ser que se considere, afirma Platão, através do Estrangeiro de Eléia. Do mesmo modo, não podemos atribuí-lo ao “qualquer”, pois que este termo também se aplica ao ser. Pois, dizer qualquer é dizer inevitavelmente pelo menos “qualquer um”. (*Sofista*, 237 d)

Quando dizemos, dizemos sempre alguma coisa de qualquer coisa. Pois, “quem não diz alguma coisa, ao que parece, absolutamente, nada diz” (*Sofista*, 237 e). Sendo assim, tentar dizer o não-ser é nada dizer. Teeteto, interlocutor do Estrangeiro no diálogo, conclui ter posto aqui um ponto final a questão. Ao que o Estrangeiro logo rebate assegurando que a questão ainda subsiste e de forma ainda mais complexa. Segundo ele, ela reside no próprio princípio. Pois já ao tentar refutá-lo caímos em inevitáveis contradições, diz o filósofo.

Eu que, há pouco ainda agora, afirmei como princípio que o não-ser não deve participar nem da unidade nem da pluralidade, já ao afirmá-lo eu o disse uno; pois disse o não-ser. (*Sofista*, 238 e)

E ao afirmá-lo como impronunciável, inefável e inexprimível, aplicamos-lhe o “é”. Porque ao dizê-lo deste modo atribuímos unidade ao não-ser, o que não poder ser pois é “impossível falar dele” tanto como uno ou como múltiplo.

Vemos assim, que é necessário reconhecer, mesmo que a contragosto, como diz O Estrangeiro de Eléia, que “de alguma forma, o não-ser é” (*Sofista*, 240 c)

Para que se possa sustentar tal afirmação Platão diz que é necessário discutir a tese de Parmênides.

teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é. (*Sofista*, 241 d)

Platão comete aqui o chamado parricídio contra o pai Parmênides. Matar o pai Parmênides é admitir a possibilidade do não-ser ser. Esta refutação é necessária visto que a tese de Parmênides impossibilita, segundo Platão, falar de discursos falsos ou de falsas opiniões, de imagens, de cópias, de simulacros sem que se caia em contradição. (*Sofista*, 241e)

Se o abandono das teses de Parmênides aparece como um parricídio é porque, segundo JEANNIERE (1995), o *Sofista* inaugura uma nova maneira de ir ao encontro do ser na linguagem. A passagem da identidade para a diferença constitui uma nova fundação da filosofia.

A afirmação de Parmênides de que pensar e ser são a mesma coisa, exige uma total transparência da linguagem ao ser que se revela. Parmênides se encontra em harmonia com uma outra etimologia da verdade: *aletheia*, o não-oculto, o desvelado. A verdade é aqui, logo de saída, uma visão.

A verdade em Platão tomará outro sentido. Ela será também uma *theoria*, uma visão, mas essa visão só será possível ao fim de uma ardorosa busca. Trata-se agora mais de retidão do olhar do que de desvelamento.

Por conseguinte, diz CHAUI (2002:286), “uma teoria do erro deve explicar, em primeiro lugar, como é possível o não-ser e, em segundo, como podemos confundir-lo com o ser”.

Como Platão faz isso? Ele o faz partindo não das discussões em torno do não-ser, mas justamente da discussão em torno ao próprio ser e à sua estrutura e, sobretudo, à impossibilidade de se sustentar a concepção do ser-uno no sentido monístico-eleático.

Mas isto não significa que a abordagem em torno do ser seja menos complexa que sobre a do não-ser.

Estrangeiro - Ora, bem pode acontecer que, com relação ao ser, a nossa alma se encontre em igual confusão; e que nós que acreditamos tudo compreender, sem dificuldade, quando dele ouvimos falar, e nada compreender a propósito do outro termo, na realidade estejamos na mesma situação no que concerne a um e outro. (*Sofista*, 243 c)

Tal dificuldade de se falar sobre o ser se evidencia diante dos vários modos de se falar sobre o mesmo: pois ora uns dizem que o ser é múltiplo, ora outros o dizem como uno, e ainda há aqueles que combinam as duas teses e afirmam o ser como sendo, “ao mesmo tempo, uno e múltiplo, mantendo-se a sua coesão pelo ódio e pela amizade” (*Sofista*. 242 d). Conforme esta última tese, “o seu próprio desacordo é um eterno acordo”.

A solução então, é perguntar a cada um deles o que entendem pelo termo ser.

O que entendem pelo termo ser aqueles que o afirmam como, duplo? Ao dizerem que o todo é o quente e o frio ou qualquer par desta espécie, o que significam pelo “é” que os ligam? Deveremos ver nele um terceiro termo somado aos outros dois, diz Platão, ou deveremos admitir que o todo é três e não mais duplo? Pois se a um dos dois termos denominamos como ser, já não podemos mais dizer que os dois igualmente “são”. Ou deveríamos chamar de ser ao par? Mas, neste caso, se afirmaria “que dois é um”. Deste modo se afirmaria a tese unitarista do ser. E é esta que convém no momento analisar.

O que entendem pelo termo ser aqueles que dizem que o Todo é “uno”?

Estes ao dizerem que o ser é uno empregam dois nomes para se referir ao mesmo objeto. Mas admitir dois nomes desde que se admita somente o uno é contraditório. Por outro lado, será também absurdo admitir que um nome seja porque, se ele é diferente (enquanto nome) da coisa nomeada, junto com ela constituirá duas coisas. Deste modo, para ser coerente, o monismo absoluto deverá englobar na unidade também o nome.

Mas e quanto ao todo? Afirmarão eles que é diferente do uno, ou que é idêntico a ele? Certamente que o afirmarão como idêntico, diz Teeteto.

Ao identificar o todo com uma esfera, Parmênides acaba atribuindo-lhe necessariamente, um centro e os extremos e, portanto, partes. Ora, o que possui partes pode participar do uno, mas não pode ser por si o uno, pois o uno, enquanto tal, é indivisível. Tampouco podemos, com Parmênides, identificar ser, uno e todo, porque cada um deles tem uma natureza própria e distinta: “o ser participa do uno e, contudo, não é o uno; o todo é algo mais do que o uno, enquanto contem tanto o ser como o uno” (REALE, 1997:304).

No entanto, diz Platão, não podemos também supor, “que o todo absoluto não existe, o mesmo acontecerá ao ser que, além de não ser ‘ser’ jamais poderá vir a sê-lo”

(*Sofista*, 245 d). Pois, tudo que veio a ser, explica o filósofo da Academia, veio a ser sob a forma de um todo. Uno e todo devem ser, portanto, considerados no número dos seres.

Estas são algumas das dificuldades que surgirão, afirma Platão, àqueles que quiserem, “definir o ser ou como um par ou como uma unidade” (id, 245e).

Platão se refere ainda as concepções materialista e formalista do ser. Para os primeiros só podemos atribuir ser às coisas que se pode tocar e que oferecem resistência. Eles reduzem todas as coisas ao corpo. No entanto, pelo menos os que forem mais razoáveis dentre eles, diz Platão, terão que admitir que há algumas realidades que são incorpóreas: a justiça, a sabedoria e toda virtude em geral. Tendo alguns dos materialistas admitido a existência de seres incorpóreos, terão agora de explicar o que há de comum entre estes e os seres corpóreos que lhes permitem afirmar que existem, isto é, que são. A única resposta que poderiam dar de imediato, como provisória, pensa Platão, é que o que caracteriza o ser em geral é a mobilidade, ou seja, o poder de exercer e de sofrer uma ação. Mas será que podemos atribuir estes poderes ao ser? Poderíamos atribuir movimento ao ser?

Segundo Platão, se admitirmos que o ato do conhecimento é uma ação, e que, portanto, o objeto ao ser conhecido sofre a ação do intelecto, o ser do mesmo modo, na medida em que é conhecido, será movido. Porém, não podemos conceber o ser como algo absolutamente estático, sem movimento, vida, alma e pensamento. Pois se os seres são totalmente imóveis não haveria conhecimento em parte alguma. No entanto, não podemos afirmar o contrário: que o ser está em constante movimento, pois que não se faz ciência daquilo que muda constantemente.

Sendo assim, conclui Platão, que cabe ao filósofo:

recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos. É preciso que imite as crianças que querem ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move o ser e o todo, ao mesmo tempo. (*Sofista*, 249c-d)

Platão declara, deste modo, a irredutibilidade do ser ao movimento e ao repouso. Pois ao admitirmos que tanto o movimento quanto o repouso são, propomos a participação de ambos num terceiro elemento, o ser. Logo, o ser não é a reunião de repouso e movimento, mas é coisa diferente de ambos. “Por sua própria natureza, o ser não está imóvel nem em movimento” (id. 250c). Deste modo, Platão rejeita tanto a tese

parmenidica quanto a hereclítica do ser. Isto é necessário se quiser salvar a possibilidade do discurso, e portanto, da própria filosofia. No mundo de Parmênides, não há lugar para buscas. Nele o discurso filosófico está limitado a dizer “é” ou “não há não-ser”. É somente no mundo heraclítico, num mundo visto como possibilidades múltiplas de se dizer sim e não, verdade e falsidade, que se justifica a busca filosófica da verdade. Pois se sempre ao dizer ou pensar que uma coisa é já dizemos a verdade, não havendo, portanto, possibilidade para o erro ou a falsidade, não haveria a necessidade de questionarmos a legitimidade de nenhum discurso.

Mas ao dizer que o ser não é nem repouso nem movimento, não se coloca algo impossível de se conceber? Pois se uma coisa não se move, como é possível que não esteja parada? E como deixará de ter movimento aquilo que nunca está quieto?

Desse modo é necessário que se verifique de que maneira estas idéias se associam uma com a outra. A partir da análise feita entre ser, repouso, movimento, constatou-se que entre essas duas últimas subsiste uma relação negativa, porque uma não participa da outra. Ao contrário, o ser tem relações de participação positiva com as duas outras, na medida em que tanto o repouso quanto o movimento são. Mas as três idéias são cada uma diversa da outra e, ao mesmo tempo, cada uma idêntica a si mesma. Surge assim mais duas outras idéias gerais, o “idêntico” e o “diverso”. Deste modo, obtivemos cinco idéias gerais.

Por ser o movimento diverso do repouso e o repouso diverso do movimento ambos participam da diferença. Mas ambos são e são idênticos a si mesmos e, portanto, participam de ser e identidade. Por conseguinte podemos dizer que o movimento é mas também que não é: é movimento e não é repouso. O movimento participa do ser sem ser idêntico ao ser e, nesse sentido podemos afirmar que ele não é, vale dizer, que é não-ser. Com o mesmo procedimento se demonstra que é possível afirmar o não-ser de todas as cinco idéias referidas acima. Cumpre-se assim o parricídio de Parmênides. Porém, Platão ressalta que o não-ser aqui não significa o contrário do ser, mas apenas o diverso do ser. Platão concebe o não ser como alteridade.

Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente. (*Sofista*, 258b)

Após descobrir que o não-ser é um gênero determinado entre os demais, resta ainda verificar se ele se associa à opinião e ao discurso. Pois se ele não se associa, segue-se necessariamente que tudo é verdadeiro. Para que a opinião falsa e o discurso falso sejam possíveis, é necessário que o não-ser se associe à opinião e ao discurso. Eis o que constitui a falsidade para Platão: dizer o ser sem ser. O erro é afirmar de alguma coisa aquilo que ela não é, significa dizer que alguma coisa encontra-se mesclada ao não-ser. Nisto consiste o discurso sofístico: em dizer de alguma coisa o seu não-ser, tomá-la pelo que ela não é, atribuindo-lhe como predicado o seu outro, roubando-lhe seu ser próprio ou sua identidade. A sofística simula a dialética, apresentando uma aparência da verdade.

CAPÍTULO II

EROS E A VERDADE

O amor era um tema corrente na Grécia desde os tempos míticos até o tempo de Platão. Os gregos viram no amor, sobretudo uma força unificadora e harmonizadora. Segundo Aristóteles, foram Hesíodo e Parmênides os primeiros a dizerem que o amor é a força que move as coisas e as conduz e as mantém unificadas. Para o filósofo pré-socrático Empédocles, o amor seria a força que mantém unidos os quatro elementos: o ar, a água, o fogo e a terra.

Não podemos esquecer, adverte JAEGER, que o *Eros*, enquanto amor do homem pelos jovens, era um elemento histórico essencial na constituição da sociedade aristocrática primitiva.

Os que estavam unidos ao *Eros* sentiam-se protegidos contra qualquer ação baixa, por um profundo sentimento de honra, e um sublime impulso os incitava à realização das mais nobres ações. Foi com plena consciência que o Estado espartano considerou o *Eros* um importante fator da sua *agogé*. E a relação do amante com o amado podia ser comparada à autoridade educadora dos pais em relação aos filhos. (2001: 240-241)

Eros era visto, portanto, também como uma força educadora.

Os tragedianos gregos, como Sófocles, conheciam muito bem o poder irresistível de *Eros*, que, no caminho do êxtase, esquecia-se de todo o raciocínio, vontade e discrição.

Havia, outrossim, um entendimento mais místico de *Eros*, mediante o qual os gregos procuravam atingir, e ir além de todas as limitações humanas, a fim de chegarem à perfeição.

Deste modo, diz FOUCAULT (1984:202) que:

seria imprudente generalizar as características próprias à doutrina socrático-platônica, supondo que ela resume por si só todas as formas que a filosofia do *Eros* tomou na Grécia Clássica.

Mesmo assim, podemos verificar, em Platão, uma grande distância em relação às outras maneiras de discorrer sobre o amor, a qual, já no tempo do filósofo ateniense, indagava, sobretudo, sobre a boa conduta recíproca do jovem e de seu pretendente, e sobre a maneira pela qual ela pode se conciliar com a honra.

Platão foi quem primeiro nos deu um tratado filosófico do amor. Desde os primeiros diálogos, Platão se mostra um filósofo interessado não unicamente no *noos* e no *logos*, mas ao mesmo tempo canaliza o desenvolvimento de sua teoria para a importância das potências afetivas da alma. Ele dará um papel importante às tendências e a afetividade humanas nos diálogos da maturidade. “Tendências e afetividade constituem na alma do homem esta fuga impaciente que resiste ao *noos*” (NETO, M. 1999:90).

O Amor assumirá, portanto, papel importante na filosofia platônica, sobretudo em sua relação com o *logos*.

Platão escreveu três diálogos onde trata especialmente sobre o amor: *Lisis*, *O Banquete* e *Fedro*. Em cada um deles, Platão apresenta *Eros* na sua forma peculiar. No *Lisis*, *Eros* assume a forma de amizade. No *Banquete*, *Eros* é focado como filósofo, demônio, intermediário. No *Fedro*, por sua vez, adquire o sentido de belo.

O *Lisis* é um diálogo que, depois de algumas páginas de introdução sobre o *paidikós eros* (203a - 207b), faz um estudo sobre a *phylia* tanto em sua dimensão humana de proximidade quanto em sua dimensão metafísica de um *phylon* do bem (221e-222a).

Platão trata pela primeira vez do problema da *phylia* (amizade), no *Lisis*. Ele pretende superar, neste diálogo, as duas doutrinas opostas sustentadas pelos seus predecessores e contemporâneos. Para alguns, Empédocles por exemplo, o fundamento da amizade era a semelhança, pois o semelhante busca sempre o seu semelhante. Para outros, Heráclito podemos dizer, a amizade se fundamenta na atração recíproca dos contrários.

Platão irá se elevar acima dessas duas teses contrárias, num audacioso avanço, e propõe como fundamento da amizade o *próton philon*, o primeiro amado, o qual é posto como fonte e origem de toda a amizade entre os homens. O homem ama tudo o que ama em particular tendo em vista este amado universal.

No *Lisis*, Platão narra o encontro de Sócrates com Hipótales, quando aquele se dirigia da Academia para o Liceu. Hipótales tenta arrastar Sócrates para dentro de um recinto, onde um certo sofista chamado Mico estava palestrando para alguns jovens, dentre os quais se encontrava o jovem Lisis. Sócrates aceita o convite de Hipótales e após um

certo tempo entra no recinto e senta-se em conversa com Ctesipo. Logo, Lisis acaba por se aproximar do grupo, seguido de perto por seu primo e amigo Menexeno. Daí se inicia um diálogo que irá culminar em complicadas aporias.

Da questão central colocada em (212b): “Diz-me: quando alguém ama outrem, qual é que se torna amigo do outro: o que ama, do que é amado ou o que é amado do que ama? Ou não há diferença?” Resultam algumas hipóteses que são logo refutadas e o diálogo prossegue até Sócrates confessar a Lisis e Menexeno, no final, a sua incapacidade de descobrir o que é a amizade (223b).

A primeira resposta de Menexeno à questão socrática é que não há diferença entre o que ama do que é amado, pois ambos se tornam amigos mesmo se só um amar o outro. Mas devido à refutação socrática, Menexeno é logo conduzido a uma outra opinião: a não ser que ambos amem, ninguém será amigo. Isto equivale a dizer que só há verdadeira amizade quando há correspondência entre ambos.

Mas se é assim, o que dizer dos amigos de cavalos, de codornas, dos cães, do vinho, da ginástica ou dos amigos da sabedoria, sendo que estas coisas não podem corresponder com o mesmo amor?

Então é necessário admitir, diz Sócrates:

Que cada um ama aquilo que ama, sem que essas coisas o amem, ou então mente o poeta que diz : feliz aquele que tem filhos e solípedes cavalos e cães de caça e hóspedes vindos de outro país. (*Lisis*, 212e)

Admitindo-se que o poeta esteja com a razão, é necessário concluir que, o amado ame ou odeie, é que é o amigo do amante. Sendo assim, amigo não é o que ama, mas sim o que é amado (213a); e inimigo é o que é odiado, não o que odeia (*Lisis* 213a).

Porém este modo de pensar levará, conforme raciocina Sócrates, a uma coisa sem lógica ou absolutamente impossível: inimigo do amigo e amigo do inimigo (*Lisis* 213b).

Deste modo é necessário, então, pensarmos o contrário que, “O que ama é que é amigo daquele que é amado.” (*Lisis* 213b)

Mas mesmo assim caímos em aporia, pois muitas vezes, quando alguém ama quem não o ama, ou até ama quem o odeia, somos amigos do que não é amigo ou até é inimigo (Id. 213c). Que caminho tomar, pois se amigo nem são os que amam, nem os que são amados, e nem os que amam e são amados? É preciso recorrer à hipótese dos poetas

que afirmam que é a própria divindade que faz os amigos, empurrando-os uns para os outros: sempre a divindade impele o igual para o igual (Id. 214a). Com o que concordam alguns dos pré-socráticos que dizem o mesmo: sempre o igual será amigo do seu igual (Id. 214b).

Será que eles têm razão? Depende do que eles tomam, diz Platão, por iguais. Se por iguais estiverem se referindo aos perversos ou maus, aquela afirmativa não procede, pois que o perverso de modo algum será amigo do perverso, pois ambos provocam injustiças. Mas se se referem aos bons, podem ter razão. Mas mesmo os bons não serão também amigos uns dos outros enquanto iguais que são, pois amamos as pessoas na proporção da utilidade que esperamos delas. Ora o igual não pode esperar do seu igual nenhuma vantagem que não possa tirar dele mesmo. O igual então não é amigo do igual.

Talvez o bom enquanto bom e não enquanto igual, possa ser amigo do bom. Mas, não é verdade que o bom enquanto bom é suficiente a si mesmo? Ora, o suficiente, devido sua auto-suficiência, de nada tem necessidade (*Lisis*, 215a).

A auto-suficiência dos bons aqui só pode ser compreendida como a do bom absoluto. Considerados como auto-suficientes, os bons absolutos são iguais: logo, não podem ser amigos uns dos outros (ver *República*, 387 d).

Prosseguindo o raciocínio: o que de nada necessita, a nada, por conseguinte, terá amor. E se não ama, também não poderá ser amigo (*Lisis*, 215b).

Para Platão, portanto, o amor nasce da falta, da necessidade. Aquele que pensa saber e, portanto, não necessita aprender mais nada, este não se empenha na busca pelo conhecimento, pela sabedoria filosófica. O verdadeiro filósofo é aquele que necessita conhecer, pois o saber nunca lhe é dado prontamente. E por sentir a falta deste saber ele se empenha ou se dedica a buscá-lo. E desta dedicação nasce o amor. E por amar o conhecimento, o filósofo se torna amigo ou amante do saber.

Os bons, por serem bons, de nada necessitam. Por isso, não podem ser amigos, visto cada qual bastar a si mesmo. Como ser amigo do saber se já sei todas as coisas? Aquele que já sabe basta a si mesmo visto não ter necessidade de conhecer mais nada. Portanto, aquele que sabe não pode ser *philosopho*.

Heidegger em uma conferência de 1955, cujo título é, *Que é isto a filosofia?* diz que antes de Sócrates e Platão não existia a filosofia enquanto aspiração ou desejo pelo saber, mas sim enquanto acordo originário do *philein* com o *sophon*. Com Sócrates e

Platão, sobretudo, é que o “*philein to sophon torna-se philosophia.*” Segundo Heidegger, este desejo pelo saber é determinado pelo *Eros*.

Platão diz no *Banquete* que só se deseja aquilo de que se é carente, de que se tem falta. Não podemos desejar aquilo que possuímos. Neste mesmo diálogo, Platão fala a respeito da natureza de *Eros* através do mito narrado por *Diotima de Mantinea* a Sócrates, segundo a qual *Eros* teria a natureza da falta justamente por ser filho de Recurso e Pobreza. Adiante falaremos a respeito da natureza de *Eros* quando estivermos tratando o discurso de Sócrates-Diotima.

Visto que nem os bons podem ser amigos dos bons por ambos bastarem a si mesmos, estão com a razão aqueles que dizem, diz Platão, que o igual é o maior inimigo do igual, e os bons dos bons. E todas as coisas quanto mais semelhantes mais se enchem de inveja, rivalidade e inimizade entre si, e as desiguais, de amizade (*Lisis*, 215 d).

Deste modo, o fraco será amigo do forte, o pobre do rico, o doente do médico e todo aquele que não sabe, há de acolher aquele que sabe (Id. 215d).

É pela falta, pela carência, que o discípulo acolhe o mestre. Sendo assim, o discípulo é amigo do mestre enquanto contrários, tanto mais amigo quanto mais contrário.

Inverteu-se mais uma vez a hipótese sobre o amigo: o amigo, agora, é amigo do contrário (*Lisis*, 215e).

Esta era a teoria defendida por Heráclito, o qual dizia que, com efeito, dos contrários é que nasce a mais bela harmonia. Essa tese é também defendida por Eriximaco em *O Banquete* (185e-188e).

Tal tese porém, leva ao maior absurdo, pois se o contrário é que é amigo do contrário, então é forçoso admitir que o amigo é amigo do inimigo, o injusto do justo, o mau do bom. Não sendo isto admissível é necessário mudar de hipótese mais uma vez.

Não sendo amigo o igual do igual, nem o contrário do contrário, é preciso verificar se aquilo que não é bom nem mau é que por isso mesmo, se torna amigo do bom (*Lisis*, 216c).

Esta amizade se dá devido à presença do mal antes de se tornar mau, pois o mau não desejaria ser amigo do bom como já fora afirmado anteriormente. A presença do mal enquanto não se torna totalmente mau, suscita o desejo do bem como no exemplo do corpo doente que deseja a saúde que é um bem. O mal o priva do desejo e, por conseguinte, do amor ao bem.

Do mesmo modo aqueles que já são sábios, sejam homens ou deuses, não mais amam a ciência. Nem tampouco os ignorantes amam a ciência (Id. 218a).

Mas existem aqueles que, mesmo tendo o mal da ignorância, ainda não são totalmente irrefletidos ou ignorantes, pois ainda pensam que não sabem o que não conhecem (Id. 218b).

Esses amam a ciência, por não serem nem bons nem maus. Parece que descobrimos, desta vez, diz Platão, o que é e o que não é amigo: o que não é bom nem mau torna-se, devido à presença do mal, amigo do bom. De repente surge uma suspeita de que esta conclusão ainda não é a verdadeira.

Pois aquele que é amigo é amigo de alguém em vista de alguma coisa. E esse objeto em vista do qual o amigo é amigo do amigo deve necessariamente ser amigo, e por causa da presença do mal (*Lisis*, 219b). Mas não admitimos anteriormente que o igual não pode ser amigo do igual? Somos, então, forçados, conforme Platão, a postular a existência de um primeiro amigo, em vista do qual todas as coisas são amigas: a idéia de amigo (Id. 219c-d). Talvez o amigo de fato seja aquele outro ao qual tendem todas as coisas que dissemos amigas (Id. 220b). A aspiração em encontrar o outro fundamenta-se na aspiração ao *próton phylon*. Desejar amar o outro com amizade ou amor acontece pelo ímpeto em amar o Princípio de toda amizade.

Segundo REALE (1997:345):

A busca do bem é o que funda toda amizade; é a verdadeira fonte e o fundamento do amor. E o desejo da primeira coisa amiga, a qual é, justamente, o bem supremo, é aquilo em função de que se amam todas as coisas particulares.

Deste modo é este princípio supremo que dá razão de ser e aponta a meta a toda a comunidade humana. Conforme JAEGER (2001: 720), o *Lisis* deixa entrever a perspectiva para aquilo que Platão haveria de explicitar melhor no *Banquete* e no *Fedro*: a concepção de que o que mantém a comunidade dos homens e não só destes como de todo o cosmos, é a idéia do bem.

De fato, Platão desde o momento que fala da *philia* e do *Eros*, “imprime a essa problemática uma dimensão cósmica radical” (REALE, 1997:347). A força de *Eros*, portanto, não está restrita a esfera do humano, mas se estende a todas as coisas.

Escreve JAEGER na *Paidéia* (2001:720):

já no *Lisis* vemos como a eficácia do princípio primordial amado por todos transcende o mundo dos homens: é o bem ansiado e apetecido não só por nós, mas também por todos os seres, e que aparece em cada um deles, como a sua perfeição própria.

Vemos assim, que a amizade e também o amor dos homens é o reflexo, no nível antropológico, da estrutura metafísica de toda a realidade.

Se não é em vista de outro amigo que o amigo é amigo, então o bem é que é amigo. E o bem é amado por causa do mal. Mas tendo em vista os três gêneros: o bom, o mau, e o nem bom nem mau, fosse afastado o mau, visto então não ser proveitoso a ninguém, o bom não se tornaria inútil por isso? Não existindo a doença, não há necessidade de remédio. Isto quer dizer que se o mal desaparecer, o bem não mais seria amado? Mas, ainda que o mal se acabe, permanecerão os desejos, aqueles que não são bons nem maus. E aquele que deseja e ama é forçosamente amigo daquilo que deseja e ama. (*Lisis*, 221 b-c). Deste modo mostra-se outra a causa de amar e de ser amado: o desejo. O que deseja é amigo daquilo que deseja, e isso sempre que deseja. (Id. , 221 d). E o desejo é desejo daquilo que falta. E o sentimento da falta leva aquele que está privado a ser amigo daquilo que lhe falta. Segundo MORAES NETO (1999:109), “a análise do desejo é fundamental a todos os níveis do diálogo”.

E ainda (1999:110):

O *Lisias* nos mostra que ‘desejar’ está no centro de uma reflexão sobre a amizade. Amizade é tanto desejo de fazer que de possuir. Ser amigo de um amigo é desejar possuir sua amizade. Ser amigo de uma coisa é desejar possuir esta coisa.

Na primeira parte do diálogo há um tipo de desejo visado por Sócrates. Trata-se de desejos sobre objetos de inveja material e temporal. Em (211e) Sócrates diz que desde sua infância existe uma coisa que sempre desejou possuir, assim como outros desejam possuir outras coisas. Alguns desejam possuir cavalos, outros gatos, outros cães, outros ouro, outros honrarias. Sócrates diz ficar indiferente a tudo isso. Só há uma coisa que ele não abre mão de desejar com grande ardor: a aquisição de amigos.

Preferiria encontrar um bom amigo a possuir a mais bela codorna do mundo, ou o mais belo galo, ou até, por Zeus, é verdade, um cavalo ou um cão. Creio, juro-o pelo Cão, que mais facilmente eu aceitaria um amigo do que o ouro de Dario, mais facilmente até que Dario em pessoa, tal é a minha ânsia de ter amigos. (*Lisis*, 211e)

Sócrates é homem ávido de amizade (212 a). Ele confessa a sua admiração pela amizade entre Menexeno e Lisis, e ao mesmo tempo a distância que se encontra de tal riqueza que é a amizade, pois nem mesmo sabe como é que alguém se torna amigo de outrem. O desejo desta posse que é o amigo inscreve-se no leque das posses materiais e egoístas da multidão.

O *Lisis* possui uma pedagogia dos desejos. Diante da exposição de Lisis de seus desejos de infância, Sócrates ajuda-o a desenvolver o fundamento do justo comportamento de seus pais: só os desejos daquele que sabe podem ser aceitos, qualquer outro desejo é refutável. O homem que sabe tem desejos fundamentados.

O contrário acontece às coisas onde falta o conhecimento, pois ninguém nos deixará agir segundo aquilo que nos parece bom (210 b). As pessoas só confiam em nós naquilo de que nos tornamos conhecedores. Nessas coisas, diz Sócrates a Lisis, “teremos toda a liberdade e seremos guias dos outros.”(210 b)

O mais simples é ignorar-mos o desejo. O professor ensina, não tem que se preocupar com aquilo que o aluno deseja. Mas, na verdade, o que Platão nos ensina é que só atingirá o saber aqueles que o vêem como algo desejável, a ponto de sacrificar por ele prazeres imediatos. O conceito de relação com o saber implica o de desejo.

Mas só existe amor, amizade e desejo, ao que parece, daquilo que é afim.

Quando alguém deseja outrem, meus filhos, ou o ama, certamente não sentiria esse desejo, ou amor, ou amizade, se por acaso não fosse em algo afim do amado, quanto à alma ou a qualquer traço da alma, do caráter ou da figura. (*Lisis*, 222 a)

Nós desejamos conhecer justamente porque nossa alma é afim com o saber, pois outrora contemplara as idéias perfeitas. Conforme o pensamento platônico, nossa alma tende naturalmente para o saber, pois tanto o saber quanto a alma são do âmbito do inteligível.

No entanto, é necessário admitir que o afim seja diferente do igual ou então cair-se-á novamente naquelas mesmas aporias anteriormente superadas. Mas mesmo aceitando-se que sejam diferentes o afim do igual, não diminui o embaraço.

Admitindo-se o afim diferente do igual, resta determinar quem é afim de quem: o bem é afim de tudo, ou o mal é afim do mal, o bem do bem, o que não é bom nem mau do que não é bom nem mau. Aceitando-se que cada qual seja afim do seu igual caímos de novo nas conclusões antes rejeitadas: que o igual não pode ser amigo do igual.

Portanto, confessa Sócrates:

Se nem os que são amados, nem os que amam, nem os iguais, nem os desiguais, nem os bons, nem os que são afins, nem qualquer dos outros que analisamos, e já não me lembro bem, devido ao seu número, se nem um deles é amigo, eu, por mim, nada mais tenho a dizer (*Lisis*, 222 e).

Assim, Platão conclui o *Lisis* sem descobrir o que é a amizade. Esta confissão final de incapacidade de solucionar o problema, dizem os comentadores, justifica a classificação do diálogo no grupo dos chamados aporéticos. Não que Platão não tenha condições para isso. É que ele deixará para aprofundar a questão em outros diálogos: *O Banquete* e o *Fedro*.

No *Banquete*, Platão retoma algumas idéias já esboçadas no *Lisis* e lhes dão maior aprofundamento.

O Banquete é mais propriamente uma narração do que um diálogo. É a narrativa feita por Apolodoro a um ou mais amigos, do que ouviram de Aristodemo acerca do banquete na casa de Agaton. Estiveram presentes a esse banquete, dentre outras pessoas, Aristodemo, amigo e discípulo de Sócrates; Fedro, o jovem retórico; Pausânias; o médico Eriximaco; Aristófanes, o comediante que nas nuvens ridicularizava Sócrates e o político Alcibíades. Estava também presente o velho Sócrates, o mesmo conviva irônico de sempre.

O exagero cometido na festa do dia anterior, sobretudo o excesso de bebida, fatigara os convidados de Agaton. Pausânias propôs então que em lugar de beberem, ficassem ali a conversar, a discutir ou que cada um fizesse um discurso. Essa proposta de Pausânias foi aceita por todos. Ao que Eriximaco acrescentou que se fizesse elogios a *Eros*. É a transformação do rito dionisíaco em rito apolíneo, em que a força do mito dá lugar ao poder do *logos*, dominante mas não exclusivo. O assunto deste diálogo é, pois, o amor.

Têm-se, assim, filósofos, políticos, historiadores, tragediógrafos, comediógrafos e oradores, cada qual com seus discursos humanos, pronunciados em etapas progressivas tendo em vista a verdade, mas sem serem ainda toda a verdade. Contudo, essa perspectiva da verdade sobre o *Eros* é logo esquecida, dando lugar ao elogio, os quais concernem muito mais ao elemento dramático do que ao elemento filosófico. Esses discursos são, na

expressão de Donald Schuler, “as máscaras de Eros”, um “jogo de máscaras”. Ou nas palavras de Victor Goldschmidt, “opiniões-imagens”.

Esses discursos, ao mesmo tempo que desvelam e fixam algumas possíveis compreensões de Eros existentes e disseminadas historicamente na Grécia antiga, escondem aquilo que se revelará sua verdadeira natureza, pois que se servem de imagens e exemplos. Esses discursos são véus e máscaras que ocultam e revelam a natureza de Eros, em um jogo discursivo a oscilar entre o elogio e a verdade, entre mostrar e esconder a verdade do amor.” (MACEDO, 2001:18)

Segue-se, então, o discurso de cada um dos presentes: primeiramente o discurso de Fedro, o qual apresenta *Eros* como o mais velho dos deuses, o que mais ama os homens e por eles é amado. É ele que inspira o bem e impede o mal. O devotamento de Alceste é um exemplo do que pode o amor. Fedro, a maneira dos sofistas, cita abundantemente as máximas dos poetas antigos. A idéia fundamental em que se apóia é a interpretação política de *Eros* instigador da ânsia de honra e engendrador da *arete*, sem a qual não poderia subsistir nem a amizade, nem a comunidade, nem o Estado (*Banquete*, 178a – 180b).

Segundo José Cavalcante, na introdução que faz ao *Banquete* de Platão, o que caracteriza o discurso de Fedro é a sua mediocridade (p.27). Pois seu autor é antes de tudo um livresco, que não se atreve a sair fora das citações com que procura suprir sua própria deficiência. Não por acaso, Fedro começa seu discurso citando o poeta Hesíodo em sua *Teogonia*, na qual coloca *Eros* como o mais antigo dos deuses, ao lado de Caos, de Geia e do Tártaro. *Caos* e *Eros* em Hesíodo, são princípios dinâmicos substanciais; *Eros* na condição de uma das divindades primordiais, implica todos os deuses e todos os homens, porquanto é uma potência que preside à procriação por união amorosa e é força instauradora da atração e coesão cósmicas.

Fedro erra justamente por não propor uma interpretação conseqüente e aprofundada da narrativa hesíodica. Antes, descansa em pressupostos já consagrados e provenientes da autoridade do poeta. Não basta a prerrogativa do poeta de guardião do ser, para a constituição do discurso filosófico. Para Platão, é preciso argumentar, dar razão. A força da tradição não pode suplantar o poder *do logos* filosófico.

No entanto, essa sua característica de mediocridade constitui uma condição ideal para o início de uma cadeia dialética de orações. Vejamos a colocação de José CAVALCANTE (2003:27):

É bastante significativo que seja esse primeiro discurso, e não os seguintes, que traça uma noção capital do elogio filosófico, isto é, do verdadeiro elogio ao Amor, a noção de que é o Amor o responsável pelos maiores bens dos homens, o deus (Sócrates dirá o gênio) mais importante para a aquisição da felicidade.

Vemos assim, que o discurso de Fedro, apesar de sua nítida fraqueza argumentativa, já vislumbra algumas idéias que serão mais a frente articuladas por Sócrates em função da imagem que ajudam a compor do Amor. Mas até lá, sofrerá interferências dos outros discursos, que primeiramente lhe decomporão seu esquema frágil e a seguir lhe farão sucessivas combinações, sempre suscetíveis de novas correções, até que se torne possível uma visão dialética do Amor.

O segundo discurso apresentado é o de Pausânias, que censura a falta de determinação de qual *Eros* se deve elogiar, visto que há mais de um *Eros*. Pausânias, sem abandonar o tom mitologizante do discurso de Fedro, e firmando-se na dupla natureza de Afrodite a serviço da qual se encontra *Eros*, distingue o *Eros* Pandêmico e *Eros* Urânico. Ele realiza a distinção entre um *Eros* vulgar e um *Eros* divino. Ao primeiro *Eros* só os homens grosseiros prestam culto. O segundo é próprio das almas nobres. Este *Eros* pretende ser uma força educadora, não só no sentido negativo de desviar os amantes das ações vis, mas também em toda a sua essência, como força que serve o amigo e o ajuda a expandir a sua personalidade (*O Banquete* 178 d; 184 d-e).

Podemos perceber já desde o início, no discurso de Pausânias, uma reação realista ao acanhado idealismo do elogio de Fedro. Fedro havia se referido de forma discreta ao amor “homossexual” em seu discurso, focalizando-o sobretudo em seus efeitos morais, e desse modo confundindo-o facilmente num conceito mais genérico. Pausânias, ao contrário, o distingue como o tipo por excelência do amor, superior ao do homem pela mulher. Acontece assim, um esfacelamento da unidade do Amor, o que concorre para a sua despersonalização, que se completará no próximo discurso.

A distinção formulada por Pausânias entre as duas espécies de amor é bastante abrangente, atribuindo ao *Eros* divino ou celestial a participação exclusiva no princípio masculino e, por isso, a força, a inteligência, a antiguidade, a virtude e o amor duradouros, resumindo, o amor pelos jovens, que não visa a procriação. É a esse amante que é belo e honroso aquiescer. Os inspirados pelo *Eros* celestial buscam aquilo que tem natureza mais forte e é mais inteligente. Ao *Eros* vulgar ou humano, restam a presença do feminino e, conseqüentemente, a fraqueza, a falta de inteligência, a novidade e a violência de um amor

arranjado e propenso ao vício e à procriação. Sobressai aqui a péssima visão da mulher na cultura grega antiga.

Pausânias ainda faz uma terceira distinção: a manifestação do *Eros* popular mesmo no amor pelos rapazes. Este acontece quando o amante deseja apenas o corpo do rapaz e não esteja preocupado com sua educação. Este está pronto a ludibriar o amado, após obter seus favores e de outros corpos. Para Pausânias, somente o amor que conduz à virtude é belo. Tal condição fornece um critério para julgar do mérito de três atitudes em face de um amor assim suscetível de ser bom ou mau. O bom amor tem a pretensão generosa de criar uma amizade duradoura e educativa.

Se a exclusiva satisfação do desejo condena o amor masculino, sua grande justificativa é a educação, isto é, o cultivo da virtude e o melhoramento do homem. (SOUZA, 2003:30)

Todavia, Pausânias não adianta nenhuma palavra sobre essa virtude e esse melhoramento do homem, evidentemente por entendê-las na acepção tradicional.

Confrontando novamente o discurso de Pausânias com o de Fedro, verificamos que enquanto esse compartilhava da visão hesiódica da natureza primária de *Eros*, aquele lhe confere um lugar mais democrático, na medida em que recorre ao acervo cultural de seu tempo para distinguir entre o *Eros* divino e o *Eros* humano. Nesse sentido, o discurso de Pausânias é tributário da concepção grega segundo a qual a região supralunar ou celestial é, por excelência, o lugar da perfeição, enquanto que a região sublunar ou humana é o domínio da imperfeição, porque é o âmbito do movimento, da corrupção, do vir-a-ser.

Sendo assim podemos aceitar a colocação de MACEDO (2001:26):

A dualidade mítica entre *Eros* celestial e o *Eros* humano, em Pausânias pode ser desdobrada na relação filosófica sensível-inteligível no diálogo entre Sócrates e Diotima, fazendo com que o *Banquete* se constitua remissivamente, quer dizer, fazendo com que não haja cortes na economia do diálogo, o que assegura, sem dúvida, uma coerência argumentativa notável entre seus conceitos e imagens. É o diálogo inteiro que é investido de unidade conceitual e imagética.

A posição de Pausânias representa, portanto, uma outra importante etapa na cadeia dialética de discursos do *Banquete*.

Eriximaco foi o terceiro a discursar. Ele inicia sua fala fazendo uma observação ao discurso de Pausânias, de que este apesar de se ter lançado bem ao seu discurso não o

teria arrematado convenientemente. Eriximaco propõe-se a dar-lhe um remate. A seguir, elogia a distinção que Pausânias fizera do Amor, apesar deste ter limitado o seu discurso apenas ao âmbito humano. Para ele o Amor perfaz uma universal e eficaz potência. Como médico que era, parte da observação da natureza, não se limitando seu horizonte visual ao homem como fizeram os que o precederam. Isto não o impede porém, de se ater à formulação retórica da questão e louvar *Eros* como um deus poderoso. Segundo ele, o amor não exerce influência apenas nas almas, mas dá, ainda, harmonia ao corpo. O bom médico, diz ele, deve procurar sempre essa harmonia, extirpando o vício e introduzindo o amor. Excelente médico é aquele que consegue conciliar os contrários, o que introduz harmonia no corpo. Eis a finalidade da Medicina. Esta, como as demais artes, inspira-se também no amor. É na harmonia, portanto, que Eriximaco defende aquela mesma tese refutada por Platão no *Lisis*: a de que o contrário deseja o seu contrário.

O que Eriximaco faz é desdobrar a tese inicial da potência universal de *Eros*, presente nas almas dos homens para com os belos jovens, em muitos objetos e nos corpos de todos os animais, e aplicá-la às demais artes. Ao estender a noção de atração amorosa, do homem para a natureza, Eriximaco age como um típico homem de ciência, impregnado de teorias de escolas. Desse modo, o seu discurso, apesar de ter conduzido a noção do amor à universalidade, fá-lo à custa de alguma redução da sua natureza.

Tal atitude pode ser verificada no longo comentário que ele consagra ao aforismo de Heráclito, “discordando de si mesmo, consigo mesmo concorda”. A princípio essa máxima não prejudica sua tese da atração amorosa dos opostos, desde que esta se refira tão somente aos fenômenos físicos e não aos fenômenos morais, pois já vimos no *Lisis*, que Sócrates considera absurdo um amor entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal (216a-b). Desse modo o discurso de Eriximaco, apesar de ter conduzido a noção do amor a universalidade, fá-lo à custa de alguma redução da sua natureza. Ele atribui ao amor uma universalidade de um naturalista que não vê nele mais que os movimentos necessários de uma lei física.

Porém, como observa MACEDO (2001:32), ao conceber o amor como potência universal, estabelecendo de laços entre as diferentes artes, entre os homens e entre estes e os deuses, Eriximaco prepara o caminho para o longo diálogo entre Sócrates e Diotima de Mantinéia. “No diálogo entre Sócrates e Diotima, essa potência universal revelar-se-á como dimensão cósmica a unir homens e deuses, mortais e imortais”.

O próximo a discursar foi Aristófanes, o comediante piedoso e conformista. O qual começa seu discurso advertindo que sua maneira de falar será diferente. Faz de imediato uma denúncia a insensibilidade dos homens para com o poder miraculoso de *Eros*, e sua conseqüente impiedade para com um deus tão amigo. Para conhecer esse poder ele diz que é preciso antes conhecer a história da natureza humana e, dito isto, passa a narrar o mito da nossa unidade primitiva e posterior mutilação, mito que ocupa quase todo o discurso. Segundo Aristófanes, havia inicialmente três gêneros de seres humanos; os quais eram duplos em si mesmos: havia o gênero masculino – masculino, o feminino – feminino e o masculino – feminino, o qual era chamado de andrógeno.

Nas palavras do poeta:

É então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana. Cada um de nós portanto uma tésseira complementar de um homem, porque cortado como os linguados, de um só em dois; e procura cada um o seu próprio complemento. (O *Banquete*, 191d)

Assim, aqueles que foram um corte do andrógeno, tanto o homem quanto a mulher, procuram o seu contrário. Isto explica o amor heterossexual. E aquelas que foram o corte da mulher, o mesmo ocorrendo com aqueles que são o corte do masculino, procurarão se unir ao seu igual. Há aqui uma explicação para o amor homossexual feminino e masculino.

Quando estas metades se encontram, sentem a mais extraordinária emoção de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem mais se separarem um do outro, mas ao contrário, se fundirem novamente num só. Esse é o nosso desejo, quando encontramos a nossa cara metade, diz Aristófanes, “unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só” (O *Banquete*, 192e). O motivo disso é que em nossa natureza primitiva éramos um todo e não partes dilaceradas. O amor para Aristófanes é portanto o desejo e a procura do todo perdido por causa da nossa injustiça contra os deuses.

Aparece, portanto, em Aristófanes a idéia de reconciliação, sendo o amor a procura humana da metade perdida. Nesse sentido, são apropriadas as palavras de MACEDO (2001:34):

A natureza humana, ontologicamente dividida, seria constituída pela busca de seu igual, que pudesse conduzi-la à completude. O amor humano é o reflexo antropológico de uma realidade cósmica, é a reparação

possível daquela divisão que foi imposta como castigo ao gênero humano. Longe de ser meramente reiterativo, o amor em Aristófanes é a manifestação sensível e articulada da unidade que preside o cosmos e que se manifestara no início primordial, inclusive na natureza humana.

Os temas do anelo pelo todo, pela completude e a cura da natureza humana, pelo poder restaurador do amor, se articulam de tal modo que parecem indicar também um desejo metafísico pelo outro.

Segundo esta interpretação o *Eros* nasce do anseio metafísico do homem por uma totalidade do ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo. Conforme JAEGER (2001:733):

Se pusermos este mito diante do espelho do discurso de Diotima, veremos bem que já se entrevê de maneira vaga, através dele, a norma do bem, na qual encontram realização plena todo verdadeiro amor humano e toda amizade autêntica.

Alguns estudiosos vêm nesta concepção aristofanesca do amor como procura, uma certa similitude com a concepção platônico-socrática, segundo a qual, o amor é também uma procura. Porém a diferença entre ambas está na definição do termo dessa procura.

Foucault vê no discurso de Aristófanes, do amor enquanto busca dos enamorados pela metade perdida, uma semelhança com a concepção platônica da nostalgia e da lembrança das almas pela sua pátria celeste.

Para Foucault, Aristófanes abala, através de sua narrativa mítica, o princípio geralmente aceito na Grécia de então, de uma dissimetria de idade, de sentimento, de comportamento entre o amante e o amado. Pois ao fazê-los surgir de um único ser, estabelece entre eles simetria e igualdade. Será o mesmo prazer e o mesmo desejo a levar o *erasta* e o *erômeno* um para o outro. Deste modo, Foucault diz que também o discurso de Aristófanes não foge à questão do consentimento, apesar de parecer ir além desta questão. Só que, segundo FOUCAULT (1984:204):

Á questão tradicional do consentimento Aristófanes dá, pois, uma resposta direta, simples, inteiramente positiva, e que abala ao mesmo tempo o jogo das dissimetrias que organizava as relações complexas entre o homem e o rapaz: toda a questão do amor e da conduta a ser mantida nada mais é então do que reencontrar a sua metade perdida.

Há no discurso de Aristófanes um nexa com a exposição de Sócrates-Diotima, no sentido de que o exercício erótico-filosófico definido por estes é uma recuperação dessa maneira de formular a idéia, segundo a qual, o amor é restauração de uma falta, preenchimento de uma carência.

O último a elogiar o amor foi Agaton, o anfitrião do banquete. Ao contrário dos que o precederam, Agaton não se propõe enaltecer os benefícios que o *Eros* faz ao homem, mas sim principalmente pintar o próprio deus e a sua essência, passando em seguida a descrever-lhe os dotes. O poeta procura fixar um preceito metodológico a fim de não incorrer nos mesmos erros dos que lhe antecederam no discurso. No que Sócrates irá concordar com ele mais a frente. O problema é que Agaton não se contenta com este preceito e logo desliza dele para o elogio do deus, e ao invés de defini-lo por sua natureza, o faz pelas suas qualidades. Conforme descreve Agaton, *Eros* é o mais feliz, o mais formoso e o melhor de todos os deuses (*Banquete* 195 a). É jovem, fino e delicado. O seu reino é o da vontade pura e livre. Possui todas as virtudes: a justiça, a prudência, a bravura e a sabedoria. É um grande poeta e ensina os outros a sê-lo. Foi ele quem ensinou, diz Agaton, à maioria dos mortais as suas artes. Agaton finda o discurso com um hino em prosa aos dotes de *Eros*.

Após toda essa longa lista de adjetivação atribuídas a *Eros*, nota-se o quanto o poeta se distancia de sua proposta inicial e de seu preceito metodológico.

O elogio de Agatão não corresponde ao que se esperava dele, mas forma o legado com o qual Sócrates há de operar para dar continuidade ao seu louvor ao deus, louvor que assumirá toda uma outra dimensão, pois tem em vista a verdade. (MACEDO, 2001:44)

José Cavalcante de Souza diz que a visão desprestígio da crítica moderna quanto ao discurso de *Agaton* não condiz com a posição que o mesmo ocupa no *Banquete*. Por que esse discurso precederia imediatamente o de Sócrates? Para o autor o motivo não estaria simplesmente em uma conveniência dramática, que recomendaria louvar o anfitrião, nem em oferecer um melhor contraste entre o discurso de *Agaton* e o de Sócrates.

A importância do discurso de *Agaton* é indicada pela sua posição. Para Souza sua importância decorre do princípio no qual seu autor o quis fundamentar: “que os benefícios do amor derivam necessariamente do seu próprio ser, ou melhor, em termos mais incisivos, o amor dá o que é” (2003:38).

Por mais enganosa que seja a imagem que Agaton apresenta do amor, todavia ela oferece mais um degrau de acesso a sua verdadeira face. Novamente citamos MACEDO (2001:47):

Por um lado, o discurso de Agatão é o negativo do discurso de Sócrates, mas, por outro, ele é a matéria que possibilita ao filósofo elaborar seu ajuste de contas e, por fim, acertar o passo no elogio de Eros, alcançando e dizendo a verdade. Essa descrição negativa é a outra face do elogio de Eros, a partir da qual Sócrates fará derivar sua própria argumentação.

Segundo Goldschmidt (2002:209), a falha comum entre os cinco discursos primeiros estaria no fato deles dissertarem sobre as qualidades de um objeto cuja essência ignoram. Partidários que são dos pseudo-valores, isto é, das aparências, eles embelezam e enaltecem o objeto, sem conhecer sua verdadeira natureza. Eles enfatizam aquilo que no amor é secundário e acessório, deixando de apreender, talvez por lhes faltarem as condições para tanto, a sua verdadeira essência. Eles agarram-se a máscara e ao disfarce, não porque não queiram aceder a verdade, mas porque, para eles, o verdadeiro valor repousa nas qualidades, nas ações e nos adjetivos.

Para Platão, eles se limitam ao elogio, mas não porque estejam fechados totalmente no erro, na falsidade e na ignorância, e também não porque suas opiniões e juízos sejam destituídos de qualquer importância, mas porque suas definições vão rapidamente às qualidades e as conseqüências benéficas da atuação de Eros na vida humana, sem deter-se e meditar no que ele realmente é. E, porque encerrados nas qualidades e nas conseqüências, esses longos e brilhantes discursos permanecem parciais e incompletos, não dizendo a verdadeira essência de Eros. (MACEDO, 2001:48)

Finalmente chega a vez de Sócrates discursar. Ele dá um enfoque diverso do modo daqueles que o antecederam nos discursos.

Embora aprove o método de Agaton, ao querer determinar a natureza do amor antes de expor as suas obras, Sócrates rompe radicalmente com toda a maneira anterior de tratar o tema. Ele não pretende como os demais, uma exaltação e embelezamento ainda maior de *Eros*, mas antes, conhecer a verdade.

Pois eu achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado, e que isso era fundamental, da própria verdade se escolhendo as mais belas manifestações para dispô-las o mais decentemente possível; e muito me orgulhava então, como se eu fosse falar bem, como se soubesse a verdade em qualquer elogio. (*O Banquete*, 198d)

Essa confissão constitui mais um caso típico da ironia socrática. Com isto, Sócrates declina da sua responsabilidade de concorrente, dando de antemão a vitória aos seus parceiros, mas ao mesmo tempo explora essa condição deles, solicitando de sua reconhecida competência a permissão para que ele conduzisse o debate no sentido da sua “ignorância”. Assim Sócrates se isenta da maneira de elogiar dos seus convivas. Ao mesmo tempo, ele denuncia nos primeiros discursos a despreocupação com a verdade.

Agaton faz menção em seu discurso à bondade, à beleza, à coragem, à virtude, à sabedoria e a outros atributos do amor. Sócrates, por sua vez, desfaz tal interpretação começando pela seguinte pergunta a Agaton: “o amor é amor de nada ou de algo?” (ibidem, 199e). Ao que Agaton responde que é de algo.

Sendo o Amor, amor de algo, continua Sócrates, esse algo é por ele certamente desejado. Mas este objeto do amor só pode ser desejado quando lhe falta e não quando possui, pois ninguém deseja aquilo de que não precisa. “O que deseja, deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente” (O *Banquete*, 200 a–b). Como poderia *Eros* ser bom, belo, corajoso e sábio e ainda assim ser desejante se aqueles atributos pertencessem à sua natureza e não àquilo pelo qual anseia e procura?

Portanto, o que se ama é somente aquilo que não se tem. E se alguém ama a si mesmo, ama o que não é. O objeto do amor sempre está ausente, mas sempre é solicitado. A verdade é algo que está sempre mais além, sempre que pensamos tê-la atingido, ela se nos escapa entre os dedos. Essa inquietação na origem de uma procura, visando uma paixão ou um saber, faz do amor um filósofo. Sendo o Amor, amor daquilo que falta, forçosamente não é belo nem bom, visto que necessariamente o Amor é amor do belo e do bom. Mas por não ser nem belo nem bom o amor, não quer isso dizer que seja feio ou mau, conforme diz Diotima: “assim também o amor, porque tu mesmo admite que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos”(O *Banquete*, 202b).

Eros, portanto , não é um deus, conforme os elogios dos outros convivas do banquete fazia transparecer. *Eros* é um intermediário entre o divino e o humano. Sendo assim, ele tem a função de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos, ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo.

Do mesmo modo, com relação ao conhecimento. O Amor está entre a sabedoria e a ignorância. Deste modo, é forçoso que o Amor seja filósofo. E a causa dessa sua condição é, como diz Diotima, a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sabia e pobre.

Quando nasceu Afrodite, todos os deuses foram convidados para o festim, dentre os quais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Escondida do lado de fora, estava Pobreza, que não fora convidada para a festa. Esta, depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim, e ficou pela porta. Vendo, deitado e adormecido no meio do jardim de Zeus, Recurso, desejou um filho dele. Deitou-se ao seu lado e concebeu *Eros*. Eis porque *Eros* se torna companheiro e servo de Afrodite, a deusa do amor. Eis a condição, portanto, de *Eros*:

Ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, as portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista; e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância. (*O Banquete*, 203 b-e)

Eros, portanto, não é um deus - não é belo nem bom; nem é um mortal - não é feio nem mau. Nem imortal nem mortal, *Eros* é um *daímon*, isto é, intermediário entre deuses e homens, criador de laços entre eles. *Eros* está entre a sabedoria e a ignorância (*O Banquete*, 203e). *Eros* é, portanto, aquele que é capaz de conduzir o homem do mundo das sombras ao mundo da luz, conforme o mito da caverna. Ou seja, ele é que impulsiona o homem do mundo sensível ao mundo inteligível. Ninguém que já sabe filosofa, assim como nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois já é. Nem tampouco os ignorantes filosofam ou desejam a sabedoria, pois não deseja nada quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser necessário (*O Banquete* 204a).

Se não são os sábios, nem os ignorantes os aptos a filosofar, quem são? O que está entre os dois extremos - O Amor. É da natureza, portanto, do amor ser filósofo, isto é, estar entre a sabedoria e a ignorância, diz Platão (*O Banquete*, 204b).

Eros impulsiona a filosofar, é o impulso vital que sustenta a busca de auto-superação, que é simultaneamente dialética, e se opera na e entre as *psychai*. Isto equivale a uma aproximação do humano em relação ao divino. (SARDI, 1995:30)

É *Eros* que possibilita o diálogo entre o humano e o divino, o que equivale a dizer que possibilita a relação entre o devir e a idéia. É *Eros* que faz o divino habitar entre nós.

O discurso de Sócrates-*Diotima*, ao mesmo tempo que aponta o caminho correto do amor, liberta os seus interlocutores do banquete das opiniões parciais e equivocadas de *Eros*. Os interlocutores de Sócrates se limitavam a oferecer imagens-opiniões de *Eros*, identificando assim seu impulso e sua ação ao corpo e ao sensível. Estão em jogo aqui, não apenas duas concepções de amor, mas também duas concepções de saber e de conhecimento. Trata-se ainda de uma competição entre filosofia e poesia. De um lado, a filosofia com seus recursos argumentativos e discursos abstratos; de outro, a poesia, com suas imagens concretas. Duas formas de conhecimento que aparentemente se opõem, mas que Platão tenta, de alguma maneira, conciliar no *Banquete*. Não é por acaso que os discursos de Aristófanes e de Agaton servem como transição e preparação ao diálogo Sócrates-*Diotima*.

O que Platão oferece é uma teoria do amor que se expressa em discurso autofundante da experiência amorosa, discurso e experiência que têm em vista alcançar a verdade e o belo. Através do entendimento de *Eros* como um intermediário, Platão vincula a natureza indigente do ser humano ao mundo dos deuses, em uma operação simultaneamente dialética e mística. (MACEDO, 2001: 61)

Eis aí o mistério da filosofia: ela é inteligência e amor, exercício e inclinação ao saber. *Eros* como intermediário entre os homens e os deuses, impulsiona a alma para a região celeste, região das realidades absolutas e imutáveis, na reconquista da plenitude do ser e da verdade. Assim, a filosofia, esse amor à sabedoria, ao mesmo tempo insaciável amor ao belo, é acompanhada de esforço erótico. Há no *Banquete* um entrelaçamento entre *Eros* e *logos*, que se encontram estreitamente ligados por um mesmo movimento de busca.

A relação entre *Eros* e *logos* é uma relação constitutiva e interna: *Eros* e *logos* não são exteriores um ao outro. *Eros* e *logos* formam, segundo o pensamento exposto

exemplarmente no *Banquete*, um par indissolivelmente ligado: um é a condição de existência do outro.

Platão deixa entrever também no *Banquete*, que é em termos relacionais que *Eros* deve ser pensado, não em termos absolutos. Não se deve compreender o amor como absoluto, mas como relativo, pois é amor de alguma coisa.

O amor estabelece relação entre quem ama e aquele que é amado, assim como a opinião certa medeia à sabedoria e a ignorância. Conforme expressa MACEDO (2001: 80):

Trata-se de um jogo cruzado em que tanto se dissolve a assimetria entre homem e rapaz quanto se estabelece uma homologia entre opinar certo e o amor, ambos intermediários, ambos no justo meio entre o excesso e a falta.

Eros é princípio fundamental para compreensão do pensamento platônico, não somente no *Banquete*, como o seu pensamento em geral, pois o desejo e a inteligência não são dois termos exteriores um ao outro. O amor constitui o próprio movimento da inteligência, ou seja, *Eros* é inerente à inteligência humana. Longe, portanto, de encerrar-se num intelectualismo estéril e abstrato, o amor em Platão é o que confere sentido à existência humana, esta muitas das vezes fragmentada, múltipla e desagregada. *Eros* junta o que estava disperso e desordenado.

Vemos assim que ao tratar do amor, Platão dá um enfoque totalmente diverso do que a tradição havia dado: ele conduz a questão de *Eros* do elogio a verdade.

Foucault em uma análise que faz do amor platônico, diz que Platão coloca a questão sobre o amor totalmente em outro termo. Diz o autor:

não se tratará mais, para saber o que é o verdadeiro amor, de responder à questão: quem convém amar e em que condições o amor pode ser honroso tanto para o amado como para o amante? Ou, pelo menos, todas essas questões se encontrarão subordinadas a uma outra, primeira e fundamental: o que é o amor em seu ser mesmo?(1984: 204)

Trata-se, portanto, agora, não mais de dedicar discursos de louvor ou crítica para demarcação do bom ou mau amor; ou delimitação do que convém ou não fazer. Mas sim de saber o que é amar. Onde estaria principalmente a diferença entre o discurso de Sócrates e Diotima para com os elogios ou crítica ao amor que lhe precederam? Segundo Foucault, a diferença não estaria onde pensamos estar: em que os discursos de Sócrates e Diotima seriam mais rigorosos ou mais austeros. A diferença estaria no fato deles não

colocarem o problema como os outros; eles operam certo número de transformações e deslocamentos essenciais em relação ao jogo de questões tradicionais nos debates sobre o amor (id. p. 206). Os outros, em seus discursos, já partem do pressuposto do amor.

Sócrates, por sua vez, diz Foucault, interroga o próprio ser, a natureza e a origem desse amor. Interrogação ontológica e não mais questão de deontologia.

Não se trata mais, a partir de Platão, de saber do valor do amor, mas sim o que ele é em si. Segundo Foucault, colocar assim a questão implica em deslocar o próprio objeto do discurso. É preciso, portanto, voltar do elemento amado àquele que ama (*to eron*) e interrogá-lo nele mesmo (id. p. 207). Esse deslocamento comporta um risco, escreve Foucault (1984: 207-208):

O discurso sobre o amor deverá enfrentar o risco de não mais ser um elogio (na forma mesclada e confusa do louvor dirigido simultaneamente ao amor e ao amado); ele terá que dizer - como no Banquete - a natureza intermediária do amor, a falha que o marca (posto que ele não está na posse das belas coisas que deseja), a parentela de miséria e de manha, de ignorância e de saber no qual ele se origina;

Porém, não é apenas esse o risco que comporta (Id. p. 208):

Ele terá também que dizer como no *Fedro* - de que maneira se misturam nele mesmo o esquecimento e a lembrança do espetáculo supra celeste, e o que é o longo caminho de sofrimento que o levará finalmente até seu objeto.

Enquanto no debate tradicional o questionamento partia do lado do próprio objeto do amor, Foucault nos faz ver que no questionamento platônico a determinação do objeto se dá pela consideração sobre o que é o próprio amor.

E Sócrates faz isto através de uma personagem desconhecida: Diotima de Mantinéia, segundo a qual, como já referimos anteriormente, apresenta *Eros* como um *daimon*, isto é, intermediário entre o belo e o feio, o mortal e o imortal, a ignorância e a sabedoria. É apoiado nesta posição intermediária que Sócrates lança a ponte entre o *Eros* e a filosofia. Só o filósofo deseja conhecer, pois sabe que não conhece e sente necessidade de conhecer. O filósofo ocupa um lugar intermediário entre a sabedoria e a ignorância, mas sempre buscando adquirir sabedoria e maior riqueza de saber. Na *República* (475 c) Platão diz que o filósofo é aquele que deseja sempre aprender e nunca se cansa, e que é desde a juventude amante da verdade (Id. 485 d). É justamente este amor pelo verdadeiro, que *Eros* busca gerar no pensamento, conforme Diotima mostra a Sócrates. *Eros* é, portanto, relação

com a verdade. Mas se *Eros* é relação com a verdade, pensa Foucault (1984: 210), “os dois amantes só poderiam se unir com a condição de que também o amado fosse levado ao verdadeiro pela força do mesmo *Eros*.”

Pois, na erótica platônica, o amado deve ser também sujeito e não apenas objeto nessa relação de amor. A verdade introduz a simetria. “A relação com a verdade é relação que converge para o mesmo” (WOLF, 1992:154). Transpondo isto para a relação mestre-discípulo, o discípulo não é visto aqui como mero receptáculo do saber do mestre, porém, como sujeito ativo na busca pelo objeto comum dos seus desejos, que é a verdade.

A partir do momento que *Eros* se dirige para a verdade, quem poderá guiar o outro e ajudá-lo a não se degradar em todos os prazeres baixos, é aquele que está mais adiantado no caminho do amor, aquele que está mais enamorado da verdade. O mestre de verdade, portanto, será aquele que é o mais sábio em amor. O mestre ocupa agora, nesta relação de amor com a verdade, o lugar do enamorado, modificando assim, o sentido do jogo: o mestre passa a ser para todos os jovens ávidos de verdade, objeto de amor.

Podemos verificar tal inversão de papéis nas últimas páginas do *Banquete* onde Platão descreve as relações que Sócrates mantém não só com Alcibíades como também com Carmide, com Eutidemo, e ainda com muitos outros. Aqui são os jovens rapazes que se encontram enamorados de Sócrates: eles seguem suas pegadas, procuram seduzi-lo, querem que ele conceda seus favores, isto é, que lhes comunique o tesouro de sua sabedoria. Daí para frente é a sabedoria do mestre, e não mais a honra do rapaz, que marca, ao mesmo tempo, o objeto do verdadeiro amor, e o princípio que impede de ceder.

Sócrates introduz aqui um novo tipo de dominação no jogo amoroso onde se enfrentavam diversas dominações, a do amante buscando apoderar-se do amado, a do amado procurando escapar. Esta é exercida agora pelo mestre de verdade. Deste modo, Platão inverte o papel do jovem amado, fazendo dele um enamorado do mestre de verdade. Aquelas dissimetrias, defasagens, resistências e fugas que organizavam as relações sempre difíceis entre o amante e o amado, não têm mais aqui razão de ser. Elas se desenvolvem agora de acordo com um movimento totalmente outro, tomando outra forma, e impondo um jogo diferente: “o de uma rota onde o mestre de verdade ensina ao rapaz o que é a sabedoria” (FOUCAULT, 1984: 212).

Verifica-se deste modo, que Platão introduz como questão fundamental na relação de amor a questão da verdade. E sob uma forma inteiramente outra do que aquela do *logos*, na qual era preciso submeter os próprios apetites no uso dos prazeres. A reflexão

platônica gravitará, assim, em torno do sujeito e da verdade de que é capaz e não mais em torno do objeto do amor e do estatuto a lhe ser dado.

Deste modo, acrescenta FOUCAULT (1984:210) :

a dialética do amor exige aqui nos dois amantes dois movimentos exatamente semelhantes; o amor é o mesmo, posto que é tanto para um como para o outro, o movimento que os arrebatava para a verdade.

Platão inaugurou um novo dispositivo de racionalidade. Quando se ama, agora, não se trata mais de exercer o poder, de demonstrar a força, trata-se de saber. Trata-se da verdade. Esta irrupção da “vontade de verdade”, comenta WOLF (1992), abalou o antigo sistema ético, e a nova ética, a do *Eros* e também a do *logos*, se reorganiza em torno desta questão da verdade. O amor, tanto quanto o discurso, serão submetidos, doravante, a um novo estilo de coação e ascese, o da verdade. Não se trata mais de arte, mas de *episteme*, de conhecimento. Platão inaugurou aqui, diz WOLF (1992:198),

não só um novo sistema de pensamento, mas, uma racionalidade de longa duração, aquela na qual já podemos reconhecer nossa moderna ciência do amor, nossa própria ordem do discurso, atravessada pela nossa própria vontade de verdade.

A coação à verdade se exerce pela e numa relação com outrem. O acesso à verdade só é possível por meio de uma dialética e na prática dual do discurso, herança da agonística. A dialética platônica se dá como técnica ascética de acesso à verdade.

Enquanto que antes a arte do dizer partia do que é o destinatário para dele deduzir o discurso que a ele deva dirigir-se, a dialética platônica parte do que é substantivamente o *logos*. Deste modo o verdadeiro discurso não é senão o discurso do que é enquanto é, independente de quem fala e a quem se fala. O verdadeiro discurso é, portanto, o discurso da verdade.

Desde que a dialética é relação com a verdade, pensa WOLF (id. p. 154), os dois interlocutores do diálogo são levados por um movimento convergente e em direção ao verdadeiro. Platão substitui assim à antiga prática do diálogo agonístico, no qual os adversários impeliam ao máximo a contradição por sustentarem teses opostas, a convergência à verdade. Ainda que os dois dialogantes tenham papéis distintos, o amante e o amado, o que se busca é a convergência com o outro.

A um *Eros* que se realiza pelo corpo – enquanto sexualidade – Platão substituiu por um que se realiza pelo discurso: a filosofia, a busca conjunta da verdade. A filosofia é a realização de *Eros*, através do discurso. *Eros* reside no diálogo. Buber concorda com Platão quando diz que o amor se realiza na relação Eu – Tu . E relação para Buber é

reciprocidade: O Eu atua sobre o Tu assim como o Tu atua sobre o Eu. Nossos alunos nos formam, nossas obras nos edificam (1974:18).

Platão introduz pela primeira vez a questão da verdade como uma dimensão essencial da relação amorosa. O verdadeiro amor, segundo ele, é o amor do verdadeiro. Por *Eros* habitar no diálogo, que é o discurso alimentador da alma, há um vínculo muito forte entre amor e comunicação em Platão. Trata-se aqui de uma certa comunicação, onde o outro é uma ponte para nossa interioridade e vice-versa. “É a alteridade do outro o que me impele não só ao discurso, mas também a dizer algo novo, diferente, numa busca de aproximação da verdade” (SARDI, 1995: 30).

Essa busca associada da verdade é, simultaneamente, um “mostrar-se” ao outro, de tal modo que a “presença” do outro, tornada viva na interação dialógica, que é ao mesmo tempo dialética, é repotencialização recíproca de *Eros*.

Deste modo, não é a outra metade de si mesmo que o indivíduo busca no outro, conforme pensava Aristófanes; o que buscam é o verdadeiro com o qual sua alma é aparentada. Essa relação da alma com a verdade, diz FOUCAULT (1984:82), é ao mesmo tempo o que fundamenta *Eros* em seu movimento, força e intensidade e o que, ajudando-o a desenredar-se de qualquer gozo físico, permite-lhe tornar-se o verdadeiro amor.

Platão diz no *Fedro* (1996:153), que a razão que atrai as almas para o céu da verdade é porque somente aí poderiam elas encontrar o alimento capaz de nutri-las e de desenvolver-lhes as asas, aquele que conduz a alma para longe das baixas paixões.

Por ter contemplado anteriormente a verdade, a alma ao perceber o seu reflexo nos objetos deste mundo, é tomada pelo delírio de amor, e colocada fora de si e não se possui mais. *Eros* é, pois, o impulso que conduz a alma à posse da verdade. Porém este delírio deverá ser purificado, no sentido de desligar-se de uma busca do puro prazer sensual para que possa, a partir da contemplação da beleza dos corpos, passando pela beleza das almas, atingir a beleza em si, ou seja, o inteligível. Deste modo, são apropriadas as palavras de MAIRE (1986:38), quando diz que o amor em Platão, “revela-se como um autêntico método de conhecimento, que não se sobrepõe ao método puramente racional ou intelectual, mas que o inspira e sustem no seu impulso e nos seus esforços.”

A construção do conhecimento constitui, assim, no platonismo, uma conjugação de intelecto e emoção, de razão e vontade. A *episteme* é fruto de inteligência e de amor.

O amor será, portanto, um elemento fundamental na *paidéia* platônica. Jaeger diz que a idéia central do *Banquete* é justamente “a união do *Eros* e da *paidéia*”.

CAPÍTULO III

A PAIDÉIA PLATÔNICA

Segundo os historiadores, a Grécia teria passado por importantes transformações a partir do século XII a.C. Do século XII aos princípios do século VIII a.C acontece uma mudança na mentalidade e nas estruturas políticas, onde verificamos a transferência do centro da cidade da Acrópole para a *Agorá*, que primeiramente foi uma praça pública e só mais tarde passou a ser um mercado. É por volta desse período histórico que surge a *Polis* grega. A palavra *polis* pode ser traduzida tanto por Estado como por cidade. Do conceito de *polis* derivam as palavras “política” e “político”, que ainda se mantêm presentes entre nós e lembram-nos que foi com a *polis* grega que apareceu pela primeira vez, o que nós denominamos Estado.

O político e o geográfico se associavam de tal modo que, na linguagem grega, *polis* designava ao mesmo tempo, tanto o lugar da cidade quanto a população submetida à mesma soberania. Assim, um grego antigo pensava a si mesmo antes de tudo como um cidadão.

Conforme Jaeger, a *polis* é o centro principal a partir da qual se organiza historicamente o período mais importante da evolução grega. Só nela se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura. Por isso, descrever a *polis*, a partir do conceito de cidade grega, é descrever a totalidade da vida dos gregos. Ela é o marco social da história da formação grega. Nas palavras do autor: “é na estrutura social da vida da *polis* que a cultura grega atinge pela primeira vez a forma clássica” (2001:106). A *polis* representa para os gregos, um princípio novo, uma forma mais firme e mais acabada da vida social.

Para VERNANT (2004:53), o nascimento da *polis* foi um acontecimento decisivo que marcou um começo na civilização grega. Ela provocou grandes alterações na vida social e nas relações entre os homens.

A *polis* é uma criação da cultura grega que não encontra similar em nenhuma outra cultura na Antiguidade. Em sua originalidade se encontram os elementos constitutivos de uma nova mentalidade, de uma nova maneira de o homem organizar a vida

social. Organizada de modo autônomo uma em relação à outra, a *polis* era uma cidade-estado com constituição e regime de governos próprios.

Os habitantes da *polis* passam a se encontrar na *Agora* a fim de discutirem vários problemas, sobretudo os de caráter político. A praça (*agora*) torna-se assim, o espaço público da disputa política entre iguais. Isto significa que ao ideal de valor de sangue, restrito a grupos privilegiados em função do nascimento ou fortuna, se sobrepõe a justa distribuição dos direitos dos cidadãos enquanto representantes dos interesses da cidade. A cidade está agora centralizada na *Agora*, espaço comum, aberto, contrário a qualquer círculo fechado de decisão de poder.

A palavra adquire na *polis* grega um papel preeminente, de acordo com Vernant. A palavra perde ali seu caráter místico-religioso, cuja força era atestada na relação com o sobrenatural, e se torna um elemento político nas relações de poder. A palavra é persuasiva, tendo o seu poder de convencimento ligado a oratória, à ordem do discurso como linguagem que se organiza à luz da razão demonstrativa. A palavra ganha importância tal, na *polis* grega, a ponto de tornar-se, segundo VERNANT (2004:53), “a chave de toda autoridade no Estado”.

A *polis* se faz, assim, pela autonomia da palavra humana do conflito, da discussão, da argumentação, e não mais pela palavra mágica dos mitos, palavra dada pelos deuses. O saber deixa de ser sagrado e passa a ser objeto de discussão. A expressão da individualidade por meio do debate faz nascer a política, libertando o homem dos exclusivos desígnios divinos, e permitindo a ele tecer seu destino na *Agora*. Sendo assim, o cidadão da *polis* participa dos destinos da cidade por meio do uso da palavra em praça pública.

Esse contexto propicia o nascimento da filosofia, na expressão de CHAUI (2002:44):

A filosofia nasce, portanto, no contexto da *polis* e da existência de um discurso (*logos*) público, dialogal, compartilhado, decisional, feito na troca de opiniões e na capacidade para encontrar e desenvolver argumentos que persuadam os outros e os façam aceitar como válida e correta a opinião emitida, ou rejeitá-la se houver fraqueza dos argumentos.

Outra característica da *polis* é o caráter público da vida social. Ao longo de sua história, os gregos conseguiram estabelecer uma nítida distinção entre o público e o privado, dando maior importância ao caráter público da vida em sociedade. O público diz

respeito a tudo aquilo que se refere à vida do cidadão na sua realização, e o privado se refere às questões do homem empírico individual no trato com questões privadas, como negócios e administração do seu lar.

O surgimento da cidade-estado significa que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *biospolitikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*Koinon*). (ARENDDT, Hannah, 2003:33)

Essa distinção entre as esferas pública e privada corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas. Para Hannah Arendt, é historicamente provável que o surgimento da *polis* e da esfera pública tenha acontecido às custas da esfera privada da família e do lar. Contudo, ressalta, que a antiga santidade do lar jamais foi totalmente esquecida. O que impediu que a *polis* violasse as vidas privadas dos seus cidadãos. Isto não significa que a *polis* tivesse respeito pela propriedade privada tal como a concebemos hoje, mas sim pelo fato de que, nas palavras da autora, “sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse” (2003:39).

Ainda a partir de ARENDT (2003), o que distinguia a esfera familiar da esfera pública era o caráter de necessidade reinante sobre todas as atividades do lar. Nele os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. Enquanto que a esfera da *polis* era a esfera da liberdade. A diferença entre a *polis* e a família está no fato daquela conhecer somente “iguais”, enquanto esta era o centro da mais severa desigualdade.

No âmbito familiar não existia liberdade, porque, no dizer da autora:

O chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais. (2003:42)

Não se trata aqui da igualdade tal como a entendemos atualmente. Antes significa viver entre pares e lidar somente com eles, onde era pressuposto a existência de “desigualdades”. Na modernidade, a igualdade está relacionada com a justiça, enquanto que na *polis* grega antiga, era a própria essência da liberdade. Igualdade e liberdade eram os pressupostos básicos dessa estrutura social grega.

Mais importante, no entanto, é o lar comum, o lar de todos os cidadãos, a *polis*. É aí que o caráter público da comunidade espiritual prevalece como em nenhum outro momento da história. O político, o homem da *polis*, é o homem público por excelência, que se interessa pelo destino da cidade e de seus habitantes.

A *philia* era outra característica fundamental da *polis* grega. *Philia* é traduzido por amizade, sentimento de reciprocidade entre os iguais. O verbo correspondente é *phileo*, que significa: sentir amizade por alguém, tratar como amigo, relacionar-se de igual para igual. A unidade da *polis* só é possível porque há entre seus membros um senso de igualdade, por mais que haja diferenças entre eles. A relação entre os cidadãos da *polis* é de reciprocidade e reversibilidade. Podemos assim dizer que as cidades-estados gregas contribuíram para a formação de uma sociedade de amigos ou de iguais. Mas também promoveram entre elas e em cada uma, relações de rivalidade: a rivalidade dos homens livres, o *agon*. “É próprio da amizade conciliar a integridade da essência e a rivalidade dos pretendentes”. (DELEUZE e GUATTARI, 1992:12)

Sobre a importância dada à *philia* na *polis* grega basta ver a extensão da reflexão aristotélica em torno dela em sua *Ética a Nicômaco*. Aristóteles trata da amizade nesta obra em dois capítulos: o livro VIII e o livro IX. O mais eminente discípulo de Platão começa dizendo que a amizade é uma virtude, *arete*, e que ela é sumamente necessária à vida: “Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os bens” (1987:139).

Se referindo a relação da *philia* com a *polis*, Aristóteles se expressa deste modo:

A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o faccionismo como se fosse o seu maior inimigo. (1987:139)

Os amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam da amizade. A amizade seria assim a garantia de unidade da *polis*.

Vemos assim, que a *polis* era o horizonte de realização do homem grego. Mais que produto de uma cultura ela é fonte de uma nova maneira de ser do homem. Tratou-se de uma mudança radical dos fundamentos da maneira do homem entender a si e ao mundo. É na *polis* e por ela que a *paidéia* é pensada. Tratava-se de substituir a educação

tradicional, religiosa, aristocrática e conservadora, pela nova educação, pela nova *paidéia*, racionalista e democrática, acessível a todos os homens livres.

A partir de então, a *arete*, a virtude política, não dependeria mais da tradição, da família, do sangue, mas de uma nova pedagogia, cujo pressuposto é a igualdade de todos os cidadãos da *polis*. Mas não só a igualdade, como também a liberdade, pois, na *polis* democrática, reina a mais completa liberdade e todos os cidadãos têm os mesmos direitos de exprimir publicamente seu pensamento, criticar as autoridades e participar dos debates de que dependiam as decisões políticas. Compreende-se assim, que, na *polis* democrática, a liberdade de palavra, o direito de falar torne a oratória, a eloquência, a retórica, indispensáveis. “Cedo se faz sentir a necessidade de uma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem da *polis*”. (JAEGER, 2001:336)

Essa nova *paidéia* tinha como finalidade, diz o autor, a superação dos privilégios da educação antiga, para a qual, só os que tinham sangue divino é que poderiam alcançar a *Arete*. Este objetivo só poderia ser alcançado através da formação consciente do espírito.

Foi das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a idéia da educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens, e a pôs a serviço dessa tarefa. (JAEGER, 2001:337)

É em meio a este contexto histórico-político-cultural que surgem os sofistas, os quais proporam resolver o problema da formação do homem político. Esse era um problema que em seu tempo exigia solução urgente. Eles concentraram seus esforços justamente na reflexão sobre o homem, especialmente sobre o homem enquanto um ser que age e participa da vida da *polis*. Os sofistas representavam uma reação diante da educação tradicional baseada na música, na rítmica e na ginástica.

A *paidéia* era a educação como formação cultural completa cuja finalidade era a realização, em cada um, da *arete*, a excelência das qualidades físicas e psíquicas. A Grécia aristocrática, dos *aristoi*, instituíra uma *paidéia* conforme os valores da nobreza. Ser um *ariston* era possuir um corpo perfeito e ter a coragem como virtude suprema. A *paidéia* aristocrática visava à formação do *Kalós Kagathós*, isto é, o guerreiro belo e bom. Esse ideal educativo pressupunha a existência de escravos os quais deviam se encarregar dos trabalhos manuais, considerados inferiores e deformadores do corpo, portanto, impróprios para aqueles que almejavam a perfeição do corpo e da alma. O guerreiro belo e

bom devia ser ocioso sem preocupações com a subsistência. “Belo de corpo e alma e bom de corpo e alma, o jovem guerreiro merecia pertencer à nobre estirpe dos *aristoi*, descendentes dos deuses” (CHAUÍ, 2002:157).

Ora, para o cidadão da *polis* democrática a *arete* aristocrática já não fazia sentido, era inaceitável. Era necessário uma nova *paidéia* com uma nova *arete*: a formação do cidadão para a direção da *polis*. A excelência almejada não é mais a coragem do jovem guerreiro em busca da “bela morte”, mas é a virtude cívica a qual propicia a participação do cidadão nas atividades políticas.

Nas palavras de MARROU (1990:83):

Os sofistas põem seu ensino a serviço deste novo ideal da *arete* política: equipar o espírito do cidadão para a carreira de homem de Estado, formar a personalidade do futuro dirigente da cidade – tal é o programa que eles concebem.

Os sofistas aparecem, assim, atendendo às necessidades de uma nova educação, destinada, não mais à formação de soldados e guerreiros, mas à formação do cidadão, do homem da *polis*. Não se trata, portanto, de formar o profissional, o técnico, o especialista, mas o cidadão, o homem no que tem de propriamente humano, o *zoon politikon*.

A formação do *zoon politikon*, requer a educação da loquência, da razão, enquanto pensamento e palavra, pois o homem é o animal que fala. Dominar a palavra é poder dominar os outros por meio da palavra.

Assim, a arte da fala sagaz, era tudo o que um jovem ambicioso precisava aprender. Era a arte do senhor, pois o homem com a capacidade da persuasão tinha sob seu poder todos os outros peritos.

A retórica ou a arte do *logos*, era o assunto que os sofistas praticavam e ensinavam em comum. A retórica não desempenhava ali, lembra Guthrie, o mesmo papel que desempenha em nossas vidas. Hoje em dia a expressão “homem de sucesso” está mais ligada ao mundo dos negócios do que ao da política. Na Grécia, o sucesso que contava era primeiramente o político e em seguida o forense, cuja arma era a retórica, a arte da persuasão. Deste modo, podemos dizer que a retórica ocupava ali o mesmo lugar agora ocupado pela propaganda. “Assim como temos nossas escolas de negócios e escolas de propaganda, assim também os gregos tinham seus mestres de política e retórica: os sofistas” (GUTHRIE, 1995:51).

Os sofistas ensinavam a retórica como arte de persuasão oferecendo os *logoi*, ou seja, as razões ou os argumentos e definições de uma coisa, tomando como base não o que a coisa é em si mesma, mas tal como ela nos parece e aparece. Sendo assim, a retórica parte de nossas opiniões sobre as coisas e nos ensina a persuadir os outros de que nossa opinião é a melhor. A arte da retórica era também conhecida como “a arte dos *logoi*”.

O que importa para a retórica não é o fato em si, mas tal como ele aparece e parece aos homens, aquilo de que podem ser persuadidos. Deste modo, ela não é só discurso e argumentação, mas também crença e aparência enquanto opostas a fato. Assim, a retórica é a arte por excelência da *polis* democrática em contraposição a força que é própria da tirania. Persuasão é melhor que força.

O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força e violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos de vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família; na qual o chefe de casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica. (ARENDDT, 2003:35-36)

Aristóteles dirá mais tarde com acerto, que o nascimento da retórica em Siracusa, coincidiu com a expulsão dos tiranos e o estabelecimento da democracia. A retórica não poderia, portanto, ter florescido sob a tirania.

Os tiranos representavam uma fase de transição entre o domínio da nobreza e o Estado democrático. O tirano procurava reunir em suas mãos, tanto quanto possível, todos os poderes. Para isso, apoiava-se numa força militar eficiente, apesar de não ser muito numerosa. A tirania é a imposição da opinião de um só. A retórica pressupõe o direito de todos à opinião.

A democracia é o regime em que todos os cidadãos têm a possibilidade de participar do poder por meio da *Eklesia* (assembléia popular). Assim, uma das primeiras medidas dos tiranos é suprimir a assembléia. A tirania sujeita cada um a ser apenas si mesmo e, portanto, a se acantonar no que se fez dele. A vida política democrática oferece, pelo contrário, a possibilidade de maturação das opiniões.

No entanto, se se pode reconhecer que a prática da discussão coletiva é necessária à vida política, não podemos pretender que ela seja, por si mesma, garantia suficiente contra toda forma de despotismo e de corrupção. Isto porque a *ecklesia* não é

somente o lugar onde cada um escuta e fala por sua vez; é lugar onde falam os oradores profissionais, mas também os demagogos. “A possível ‘tirania’ dos demagogos testemunha que uma democracia que só repousa sobre o poder da palavra pode cessar de ser constitucional” (VERGNIERES, S. 1998:262).

A retórica pode ser um bem para a *pólis*, mas se esse bem for utilizado por um orador inescrupuloso, ela se torna um instrumento de corrupção.

Para Platão, crítico contumaz dos mestres de retórica, os sofistas, a retórica não passa de pura adulação e adulteração do verdadeiro. A retórica, segundo o filósofo, pretende persuadir e convencer a todos sobre tudo sem dispor do verdadeiro conhecimento. E, assim como a arte cria apenas fantasmas, a retórica cria persuasões infundadas e crenças ilusórias. O retórico é aquele que sabe jogar com os sentimentos e as paixões dos homens. Para Platão, portanto, o retórico situa-se longe do verdadeiro tanto quanto o artista.

Se referindo à retórica no *Fedro*, Platão diz o seguinte:

Quem quer ser bom orador não tem necessidade de conhecer a verdade a respeito do que é bom e justo das ações que os homens praticam, quer por natureza quer por educação. Nos tribunais, portanto, ninguém se preocupa com o conhecimento da verdade, mas só se cuida de saber o que é verossímil. (1996:176).

O *Fedro* é composto de duas partes as quais, segundo JAEGER (2001), dedicam-se em igual medida ao problema da retórica, no qual reside de fato a unidade do diálogo. A primeira parte chamada de erótica, começa com a leitura e a crítica de um discurso de Lisias, o dirigente da mais influente escola de retórica de Atenas. Platão confronta este discurso com dois discursos de Sócrates sobre o mesmo tema, o valor do *Eros*, para provar se se pode tratar melhor do que Lisias o tema do *Eros*, partindo de suas falsas premissas, ou como deve-se expor esta questão quando se sabe o que ela é. A finalidade, portanto, do *Fedro* não estaria em tratar do problema do *Eros* e sim do problema retórico.

Lima Vaz vai além e diz que o *Fedro* tem por intenção, “uma serena exortação à filosofia” em contraposição às formas dominantes da cultura literária vigente na Grécia, sobretudo à retórica sofística. O filósofo apresenta-se neste diálogo como aquele que é capaz de escrever discursos de acordo com a verdade. Pois, segundo Platão (1996:166): “quem não conhece a verdade, mas só alimenta opiniões, transformará naturalmente a arte retórica numa coisa ridícula que não merece o nome de arte”.

A preocupação principal de Platão neste contexto é saber se para exprimir em palavras um pensamento é necessário o conhecimento da verdade. É a partir desta questão que se separam de uma vez por todas os caminhos da educação filosófica da educação sofisticada.

Segundo a concepção platônica, a filosofia surge não somente como uma necessidade histórica na confluência das causas, sobretudo de ordem política, que determinaram a crise de Atenas nos fins do século V, mas também como uma necessidade cultural em face a compreensão sofisticada dessa crise e da solução por eles proposta, isto é, a de uma nova *paidéia* fundada na retórica e na opinião.

A filosofia surge na Grécia Antiga, como autêntico exercício espiritual, desenvolvendo nos jovens da *polis* a capacidade de atenção e o autocontrole, forma sua alma, ensinando-os a criar e a trabalhar com conceitos, a pensar e a viver conforme a razão, a buscar na *polis* e na vida privada a virtude e a *arete*:

A filosofia e a *paidéia*, o ideal de formação humana, de formação de um novo homem e de uma nova *polis* nasceram juntos; o pensamento que pensa o mundo e sobretudo o homem, a existência humana em sua dimensão individual e política (*polis*), desde seus primeiros passos não se separa do pensamento da educação como caminho para a perfeição, ideal de excelência, de *areté*, enfim, da preocupação em tornar as almas ‘o mais-perfeitas que fosse possível’. (COELHO, 2001:44)

A filosofia é filha da *polis*, sendo assim, a Filosofia é Política, de modo que é impossível a separação dessas duas instâncias. Mas não basta somente o envolvimento nas e com as questões características da vida na *polis*, antes, é necessário submeter-se a um gradativo e sistemático processo de aprofundamento, o qual não é outro senão o da Educação.

Diante disso, Platão apresenta sua *paidéia*, seu programa de regeneração e de formação da *polis* Atenas, de conversão da alma humana. A filosofia se faz *paidéia*, responsável pela conversão da alma à idéia, pela excelência do homem e da *polis*.

O verdadeiro homem de Estado, o dirigente da *polis*, conforme a *paidéia* platônica, distinguir-se-á de todas as suas contrafações por possuir a ciência, *episteme*, fundada em razões por oposição à *doxa*, a opinião. Portanto, o tipo de educação que Platão concebe é um tipo de educação dotado de valor e alcance universais. A educação platônica é uma educação comprometida com o ensino da verdade.

Todo o sistema educacional de Platão está edificado sobre a noção fundamental

da verdade, sobre a conquista da verdade pela ciência racional. É a posse da verdade que definirá, segundo Platão, o verdadeiro orador, o verdadeiro médico, o verdadeiro político, bem como o verdadeiro filósofo. Conforme assinalou MARROU (1990:111):

Qualquer que seja o campo da atividade humana para qual alguém se oriente, não há mais que uma alta cultura válida: a que aspira à verdade, à posse da verdadeira ciência.

Deste modo, a norma não é mais o sucesso pelo sucesso, como no ideal sofisticado, mas a verdade. Conforme vimos, a filosofia platônica é, segundo Heidegger, uma pedagogia para a verdade. Esta intenção é possível, visto que a alma do homem é ontologicamente afim da verdade, pois desde a eternidade habitara o mundo das idéias. O trabalho pedagógico, portanto, em Platão, será retirar a alma da condição de obscuridade em que se encontra enquanto encarnada neste corpo mortal e elevá-la a contemplação da verdade.

A educação em Platão tem como objetivo, conforme está escrito em *A República* (518 d), converter a alma da ignorância ao conhecimento verdadeiro. De acordo com o mito da caverna, retirar a alma do mundo das sombras para o mundo da plena luminosidade, isto é, retirá-lo do mundo sensível para o inteligível.

Para Platão, essa “conversão” da alma do sensível ao inteligível será um trabalho, ao mesmo tempo, político, ético e pedagógico. Neste trabalho, não trataremos da questão política em Platão, mas daremos atenção somente aos dois outros aspectos platônicos no que diz respeito à formação do filósofo, expondo ao mesmo tempo, a participação das idéias de verdade e amor neste processo.

1. O Processo de Formação do Filósofo

Platão é considerado pelos estudiosos como o fundador da *paidéia* filosófica. A *paidéia* platônica é o primeiro modelo de uma educação fundamentada na razão e numa idéia racional de homem. A filosofia se lança, pela primeira vez, com Platão, no desafio de pensar a verdadeira educação, pois os primeiros filósofos são ainda sábios e não educadores.

Ao se opor ao pragmatismo dos sofistas, Platão desenvolve uma educação alicerçada sobre a noção de verdade a qual é uma conquista da ciência racional e não um

jogo retórico. Não pretendemos com isto negar que havia nos sofistas, uma noção própria de verdade. Segundo eles, não há uma verdade objetiva, visto que não podemos conhecer nada com certeza. Os sofistas empreenderam um verdadeiro relativismo epistemológico, o que mereceu severas críticas de Platão. O confronto entre a *paidéia* sofística e a *paidéia* platônica, é na verdade, o confronto entre dois modos de compreensão da verdade, do que é conhecer verdadeiramente.

O educador sofista é visto por Platão como mercador ambulante de um pretensão saber. O sofista, para ele, não é amante da verdade. Ele vive no mundo da mera opinião (*doxa*), somente o filósofo é capaz de atingir o conhecimento verdadeiro. Na *República* Platão faz um minucioso relato do amante da sabedoria (*philosophos*) em oposição ao amante da opinião (*philodoxos*), distinguindo entre *episteme*, única capaz de atingir o ser, e a *doxa*, intermediário entre o ser e o não-ser.

Quase no final do livro V da *República*, Platão ao descrever a natureza do verdadeiro filósofo, diz que estes, “amam contemplar a verdade”. E como já vimos anteriormente, o verdadeiro amor em Platão é o amor da verdade. E aquele que se identifica com o amor da verdade é filósofo.

Ocorre que ninguém nasce filósofo, embora, segundo Platão, haja “naturezas filosóficas”, mais bem dotadas do que outras para a filosofia. É portanto, indispensável formar estes seres quase divinos, educando-os moral e intelectualmente.

Visto que a educação não se limita à formação intelectual, porque inclui também, a formação moral, a educação da vontade, é preciso antes de tudo, distinguir, a propósito da virtude, a virtude tradicional e a filosófica. Enquanto a virtude tradicional está baseada nas máximas vigentes na sociedade, consistindo num acordo compulsório, exterior e convencional a essas máximas, a virtude filosófica, ao contrário, está fundamentada numa prévia tomada de consciência através da crítica à virtude tradicional.

Virtude é o termo português que melhor traduz o termo grego *arete*. Este termo grego é, segundo os estudiosos, um dos termos mais difíceis de ser entendido pelo homem de hoje.

Arete é, conforme JAEGER (2001), o atributo próprio da nobreza grega. Havia uma unidade entre o senhorio e a *arete*. O homem comum não possui *arete*, nem tampouco o escravo.

Os gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *arete* estavam

inseparavelmente unidos. A raiz da palavra é a mesma: *aristos*, superlativo de *distinto* e *escolhido*, que no plural era constantemente empregado para designar a nobreza. (JAEGGER, W. 2001: 26)

Segundo o autor, somente uma vez é que Homero entende por *arete* as qualidades morais ou espirituais.

O significado de *arete* como expressão da força e da coragem heróicas, permaneceu por muito tempo na linguagem tradicional da poesia heróica.

É desse sentido originário do conceito de *arete* que devemos partir para compreendermos melhor a revolução realizada por Platão.

Segundo Platão, não somente o homem, mas todas as coisas são boas pela *arete*, isto é, por uma “ordem” intrínseca, por uma harmônica disposição e função da natureza que lhes é própria. Ordem (*taxis*) é a idéia diretriz do pensamento ético de Platão. Na expressão de VAZ (1999:98):

a idéia da ordem exprime essencialmente uma proporção (analogia) que une elementos e seres diversos no mais belo dos laços e será portanto, uma relação analógica que Platão irá estabelecer entre as partes da alma e suas virtudes, entre a alma e a cidade e entre a alma e o mundo.

A ordem assegura, deste modo, a unidade das partes na constituição do todo, consistindo, pois, a ordem, em cumprir cada uma das partes o que lhe é próprio.

Mas se, para Platão, cada coisa tem uma *arete* que lhe é própria, qual é, então, a *arete* própria do homem?

A virtude humana apresenta-se sob muitas formas, ou seja, como “sabedoria”, “coragem”, “temperança”, “justiça” etc. O problema que se põe, portanto, para Platão, é saber se todas essas formas de virtude são partes diferentes da virtude, ou só de nomes diferentes de uma só e mesma coisa?

Platão enfrentou este problema no *Protágoras*, no qual mostra-se que a virtude é uma unidade que se manifesta de diferentes modos, mas sempre idêntica também nas suas variadas e diferentes manifestações. Trata-se, portanto, de uma unidade que se diversifica.

Mas este não fora o problema inicial deste diálogo. O ponto de partida do diálogo versava sobre o problema da possibilidade ou impossibilidade de educar o homem e iniciá-lo na virtude. É quando Protágoras faz menção da virtude em geral e das virtudes particulares da justiça, da prudência e da piedade que Sócrates toma a ocasião como

pretexto para se concentrar no seu problema peculiar: o problema da essência destas diversas virtudes e da sua relação com a virtude pura e simples. E coloca este problema para Protágoras: a virtude é só uma, e a justiça, a prudência e a piedade partes dela, ou são estas virtudes apenas nomes diferentes para exprimir a mesma coisa? (*Protágoras*, 329c). Pois, com efeito, o problema referente à essência da virtude é o pressuposto necessário para se poder resolver aquele que incide sobre a possibilidade ou impossibilidade de ensiná-la.

E o resultado a que Sócrates chega é este, nas palavras de JAEGER (2001: 643-644):

não é só em sentido lógico formal que o fato de a virtude ser um saber, e até a valentia entrar nesta definição, é premissa para o problema da possibilidade de ensinar a virtude; pela primeira vez este problema parece situar-se no campo do possível, com o que, no fim, os pontos de vista de ambas as partes parecem sofrer uma inversão total: Sócrates, que não achava a virtude suscetível de ser ensinada, agora busca provar por todos os meios que a virtude é sob todas as formas, um saber; e Protágoras, que a considerava matéria apta para ensino, faz, ao contrario, grandes esforços para demonstrar que ela é tudo menos um saber, com o que se torna materialmente discutível a possibilidade de ensiná-la.

Ao transpor o problema moral para um problema de saber, Platão estabelece, pela primeira vez no *Protágoras*, a premissa que faltava à pedagogia sofística. O postulado da primazia da formação do espírito, proclamado pelos sofistas, não pode ser justificado pelo mero fato de se triunfar na vida. É necessário a esta época vacilante nos seus fundamentos, que se encontre uma norma suprema que a todos obrigue e vincule, e na qual a educação possa se apoiar para realizar sua tarefa suprema: a formação do homem na sua autêntica *arete*.

No *Protágoras*, Platão se limita a provar que a virtude tem necessariamente de ser suscetível de ensino. Este saber é definido como uma “arte da medida”, sem que nos seja dito em que esta arte consiste e qual o seu padrão. O exame deste problema é deixado para outra ocasião sem referência a um diálogo específico. Pois Platão interessará mais pelo problema do saber, problema que ele não abandona jamais.

Ao problema colocado no *Protágoras* sobre que espécie de saber é aquele que Sócrates considera fundamental para a *arete*, Platão irá dar sua resposta mais imediata no *Mênon*.

No começo do diálogo, Platão formula e estuda as diferentes respostas que se podem dar à questão de como surge a *arete*: se é através do ensino, ou se adquire pela prática? Ou será que nenhuma destas coisas acontece, mas a virtude advém pela natureza ou de qualquer outro modo?

Esta era a forma usual de se colocar o problema tanto pelos poetas antigos quanto pelos sofistas. Mas, para Platão, antes de se indagar sobre como se adquire a virtude, é necessário que se comece por inquirir sobre o que é a *arete* em si, sobre a sua essência. Platão põe a claro aqui a diferença que existe entre a virtude em si e as diversas formas concretas da virtude. Mênon fazia distinção entre a virtude do homem e a da mulher, a do adulto e a da criança, a do homem livre e do escravo. Sócrates, porém, ignora esta multiplicidade de virtudes que Mênon lhe apresenta. O que ele pretende saber é sobre aquela virtude que faz com que todas estas diferentes virtudes sejam virtudes. Este algo, a partir do qual as virtudes não aparecem múltiplas e distintas, mas, ao contrário, são todas uma e a mesma virtude, é o que Platão denomina *eidos*. É aquilo em virtude de que todas elas são virtudes. A pergunta: o que é *arete*? Visa diretamente a sua *ousia*, a sua essência e verdadeiro ser, e é isto precisamente a idéia.

Platão tenta esclarecer a essência da virtude no *Mênon*, por meio do paradigma da figura. Pois assim como nenhuma figura o é em maior ou menor grau que outra qualquer, do mesmo modo a essência não admite um mais e um menos. A partir desse esclarecimento Mênon tenta dar uma definição da virtude: “virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las”. O que outra vez merece a crítica socrática. A primeira observação que Sócrates faz a esta definição de Mênon é saber se ele identifica o belo com o bom. Sendo assim, o que diz então com sua definição de virtude é que existem alguns que desejam coisas boas e outros que desejam coisas más. Mas não é certo que todos desejam as coisas boas? Pergunta Sócrates. Mênon pensa que há aqueles que desejam coisas más mesmo sabendo que são más. Ao que Sócrates logo refuta dizendo que: “é evidente que não desejam as coisas más esses que a ignoram, mas desejam sim aquelas que acreditavam serem boas, mas que são más. De modo que os que as ignoram e que acreditam que são boas, é evidente que desejam as coisas boas, não é?” (*Mênon*, 77 d-e)

Segundo Sócrates, ninguém deseja o mal conscientemente, somente por ignorância. O conhecimento, portanto, do bem, levaria necessariamente o homem a praticar o bem. Conforme a tese socrática, é o conhecimento do verdadeiro valor que determina a opção da nossa vontade. Para Sócrates, conhecimento é sinônimo de virtude. O

homem virtuoso é aquele que sabe. Virtude e conhecimento são, em Platão, os verdadeiros e autênticos valores da alma. Os valores do corpo e os valores externos ficam num segundo plano e perdem a importância que a tradição lhes atribuía. Não que não haja lugar algum para o corpo no pensamento platônico, apesar de afirmar categoricamente no *Fédon*, que o corpo é como que uma prisão para a alma. A alma está nesta vida sepultada no túmulo do corpo. Para dele se desprender a alma precisa se dedicar à filosofia e por fim atingir a suprema libertação através da morte, que é entendida como separação da alma do corpo. Esta concepção platônica é de inspiração órfica.

Numa importante passagem do *Fédon* Platão afirma que o corpo é um obstáculo para se atingir a verdade e que, portanto, todo aquele que pretende se valer do pensamento puro para captar a verdadeira realidade deve se desembaraçar de todo o seu corpo. Vejamos esta passagem:

... durante todo tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizemos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! ... Mas o cúmulo dos cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranqüilidade, para voltarmos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrusão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade. Inversamente, obtivemos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesmo os entes em si mesmos. (*Fédon*, 66b-e)

Diante de passagens como esta, poderia parecer que o corpo para Platão é algo que deve ser totalmente desprezado, não tendo lugar algum em seu projeto pedagógico. Porém, isto não é verdade, visto que em outros diálogos, como na *República*, nas *Leis* e sobretudo no *Timeu*, ele dá o devido valor ao corpo humano. No *Timeu*, por exemplo, Platão faz elogios notáveis aos sentidos do corpo, especialmente ao da visão.

a vista, segundo meu entender, tornou-se para nós causa da maior utilidade, pois de todos os raciocínios que agora são feitos a respeito do universo, nenhum poderia ser feito se não tivéssemos visto nem os astros, nem o sol, nem o céu. Agora, ao contrário, o dia e a noite, à medida que são vistos, e os meses e os ciclos dos anos e os equinócios e solstícios realizaram o número e forneceram a noção do tempo e a pesquisa acerca da natureza do universo. A partir dessas coisas forneceram-nos o gênero da filosofia, de modo que nenhum bem maior foi concedido, nem nunca

será ao gênero humano, posto que é um dom dos deuses. Por isso digo que os olhos são o maior bem. (*Timeu*, 47 a-b)

Platão descreve minuciosamente neste diálogo a estrutura do corpo, as relações do corpo e da alma e as doenças. No *Timeu*, o homem é considerado do ponto de vista da conjunção da alma e do corpo. No entanto, Platão sempre sustentará a superioridade da alma em relação ao corpo. Este é visto por ele como veículo daquela. Cabe à experiência sensível o papel de despertar na alma a recordação da essência das coisas, contempladas desde sempre no mundo das idéias.

Para Platão, o homem alcança o seu fim último no cuidado da alma mais do que do seu corpo. E cuidar da alma é cuidar em ser um homem virtuoso. E ninguém que tenha cuidado pela alma desejará as coisas más como pensara Mênon. Pois, como conclui Sócrates em seu raciocínio refutativo, o desejar as coisas más acarreta necessariamente danos à pessoa que deseja, e quem sofre danos é miserável e todo miserável é infeliz. Haveria, porventura, alguém que desejasse ser miserável e infeliz? Se houver tal pessoa não podemos dizer que seja virtuosa, pois é natural da alma desejar a felicidade (*eudaimonia*). Platão diz em *As Leis*, que todos os homens aspiram à felicidade. E em Platão a única forma de se viver bem e ser feliz é cultivando uma vida virtuosa.

Platão rejeita uma vida entregue ao puro prazer. Ele não aceita o hedonismo como ideal de vida. Ao contrário, ele propõe um ideal de vida inspirado no cultivo da virtude e da sabedoria.

O filósofo ateniense descreve em *A República* (586-c) o modo trágico de existência daqueles que pautam sua vida segundo o imperativo do prazer: vivem errantes, são incapazes de ultrapassar o limite do prazer e elevar-se até o verdadeiro ser, nem podem provar o que seja um prazer sólido e puro. Vivem sempre olhando para baixo, semelhante aos animais; inclinados para o chão e para a mesa, engordam e acasalam-se, também a maneira dos animais; vivem pela cupidez dos sentidos. Passam a vida em prazeres misturados com sofrimentos, os quais são meros fantasmas do prazer verdadeiro. Esses são todos aqueles “que não têm experiência da sabedoria e da virtude”.

Não significa dizer com isso que Platão desvalorize a importância do prazer na vida humana. Afinal, a vida é também gozo, fruição. O que Platão condena é o prazer como sentido último da existência.

Para Platão, os prazeres verdadeiros, próprios da alma, são aqueles advindos da parte filosófica da alma, isto é, da parte racional. Segundo ele, quanto mais a pessoa se

afasta da filosofia e da razão, tanto mais produzirá aqueles efeitos danosos anteriormente descritos (*A República*. 587 a).

E por que a pessoa que seguir os ditames da razão alcançará os verdadeiros prazeres? Porque quem lhe guia é a verdade, diz Platão. A vida feliz e virtuosa é a do homem que tende para o inteligível e não cede a fascinação do sensível. A felicidade é da ordem do conhecimento. A felicidade está na procura do Bem e do Belo, está na marcha para a fonte do ser e do conhecimento. “Depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento” (Id. 490 b).

Conforme Abel JEANNIÈRE (1995:131), “o Bem é o fim supremo de tudo o que vive e ele basta-se a si mesmo”. No entanto, o autor ressalta na mesma página, que não podemos pensar que a sabedoria ou o prazer sejam cada qual individualmente, o próprio Bem. Pois ninguém aceita uma vida de prazer sem que seja iluminada pela inteligência; nem uma vida de pura sabedoria que não fosse despertada por nenhuma emoção de prazer ou dor. A vida feliz é uma mistura de sabedoria e prazer, sem afastar a dor.

Abel JEANNIÈRE escreve que Platão reconhece no *Filebo*, um dos seus últimos textos,

que a alegria que se segue à descoberta apenas da verdade não é suficiente para satisfazer a expectativa do indivíduo, que a procurou durante tanto tempo. Só se vai até a verdade com uma tensão de todo o seu ser; poder-se-ia dizer que o *thymos* deve participar da alegria do intelecto. Nesse novo ensaio, o prazer se torna algo como uma matéria que deve ser informada pela idéia. Ao mesmo tempo, o homem retoma o equilíbrio dos elementos materiais que o compõe; a harmonia é reencontrada entre todas as ‘formas’ inferiores que entram na composição do homem sob a direção da razão. (Op. Cit , p.133)

No *Filebo*, Platão tenta revalorizar o sensível na composição de uma vida feliz, sem, no entanto, recuar diante da idéia, de que a felicidade está sempre na ascensão dialética para o Bem e o Belo. Platão pretende estabelecer um equilíbrio entre prazer sensível corporal e a alma inteligível racional. Educar o homem de modo que o torne feliz, educar para aprender a desejar, isso significa educar o homem virtuoso.

A virtude assume no *Fédon*, um sentido catártico e ascético. A prática da virtude tem como finalidade ajudar o homem a educar suas paixões inferiores, por meio da purificação. Através da purificação, o homem vai libertando sua alma da prisão do corpo,

que se concentra sobre si mesma, preparando-a para o estado feliz em que, por meio da contemplação das realidades eternas, retorna ao mundo ideal.

Nas palavras de REALE (1994:214):

Essa purificação se realiza quando a alma, transcendendo os sentidos, toma posse do mundo inteligível puro e do espiritual, unindo-se a ele como ao que lhe é congênito e conatural. A purificação aqui, diversamente das cerimônias iniciativas dos órficos, coincide com o processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível”.

A novidade do “misticismo” platônico está justamente em reconhecer o valor catártico da ciência e do conhecimento. Ele não é uma contemplação alógica e extática, mas um esforço catártico de pesquisa e de subida progressiva ao conhecimento.

O processo do conhecimento racional significa, para Platão, ao mesmo tempo, processo de conversão moral. Na medida em que o processo do conhecimento conduz-nos do sensível ao supra-sensível, converte-nos de um mundo a outro e nos leva da falsa à verdadeira dimensão do ser. Conhecendo, a alma se cura, purifica-se, converte-se e eleva. Nisso consiste a sua virtude.

Numa significativa passagem do *Fédon*, Platão identifica virtude com saber e purificação.

Na verdade, excelente Símias, talvez não seja em face da virtude um procedimento correto trocar assim prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, um receio por um receio, o maior pelo menor, tal como se tratasse duma simples troca de moedas. Talvez, ao contrário, exista aqui apenas uma moeda de real valor e em troca da qual tudo o mais deva ser oferecido: a sabedoria! Sim, talvez seja esse o preço que valem e com que se comprem e se vendem legitimamente todas essas coisas – coragem, temperança, justiça – a verdadeira virtude, em suma, acompanhada de sabedoria. É indiferente que a elas se acrescentem ou se tirem prazeres, temores e tudo o mais que há de semelhante! Que tudo isso seja, doutra parte, isolada da sabedoria e convertido em objeto de trocas recíprocas, talvez não passe de alucinação uma tal virtude: virtude realmente servil, onde não há nada de são nem de verdadeiro! Talvez, muito ao contrário, a verdade nada mais seja do que uma certa purificação de todas essas paixões e seja a temperança, a justiça, a coragem; e o próprio pensamento outra coisa não seja do que um meio de purificação. (*Fédon*, 69 a.d)

Platão irá insistir sempre neste ponto: a filosofia é conversão ao ser, é iniciação ao Bem supremo.

Deste modo, a natureza da educação que se deve dar a um filósofo não é conforme aquela que certas pessoas acreditam, diz Platão, em *A República* (518 b-c), se referindo aos sofistas, os quais pensavam poder infundi-la na alma que não a possui como quem dá visão aos cegos. A educação não consiste em inculcar todo um saber superficial e exterior na alma. A educação deve fazer, ao contrário, com que a alma se converta do sensível ao inteligível, isto é, para as essências, para o ser, em suma, para a ciência que a alma possui no interior de si mesma. Não se trata de implantar o saber na alma, assevera Platão na *República* (518 c), mas de fazer com que esta se volte do aparente, das sombras, para a luz. Conhecer é lembrar-se da ciência que está em nós.

Trata-se daquele conhecimento interior da alma que Platão procura captar e descrever pela primeira vez no *Mênon*: a intuição das idéias. Neste diálogo, Platão não faz mais do que indicar a teoria de que o saber socrático é reminiscência. O essencial para ele aqui é a consciência de que a verdade do existente reside na alma. E que esta consciência põe em marcha o processo da procura e do auto-conhecimento metódico. “A aspiração à verdade não é outra coisa senão a expansão da alma e do conteúdo que por natureza ela contém” (JAEGER, op.cit. p.712).

Por várias vezes no *Mênon*, Platão recusa o termo “ensinar” para exprimir este processo porque ele parece refletir a idéia de um entulhamento na alma, de conhecimentos advindos do exterior. Esta concepção platônica se opõe à concepção mecanicista dos sofistas sobre o aprender. O verdadeiro aprendizado, conforme o pensamento platônico, não consiste numa assimilação passiva, mas antes numa procura esforçada, que só é possível pela participação espontânea de quem quer aprender.

No final do *Mênon*, Platão retoma aquela questão inicial, de se a virtude é passível de ser ensinada ou não. Mas só a partir de hipóteses é que Sócrates resolve responder a questão de *Mênon*. Deste modo, se a virtude é uma ciência diz Platão, é coisa que se ensina. Se não for ciência não se ensina.

Como primeiro argumento para confirmar que a virtude é ciência tomemos o seguinte raciocínio: sendo a virtude um bem, deve ser ciência, uma vez que a ciência é a única coisa que é sempre um bem. E como segundo argumento o raciocínio de que se os bons fossem bons, “por natureza” a cidade teria cuidados especiais com eles; ora, isso não acontece.

Mas há também argumentos contra a hipótese de ser a virtude ciência. Pois, toda ciência, sendo coisa que se ensina, tem mestres e alunos; mas quem são eles, no caso

da virtude? Sócrates afirma que tendo procurado freqüentemente mestres de virtude, nunca os conseguiu encontrar. Nem entre os homens de reputação na cidade. E se não há mestres de virtude, também não há alunos.

Havendo argumentos tanto a favor como contra de que a virtude seja ciência, não seria então o caso, pensa Sócrates, de que ela seja apenas uma opinião correta? Visto que a opinião correta em nada é inferior a ciência no que diz respeito as nossas ações. Ou será, ainda, a virtude simplesmente uma opinião feliz? Mas sendo a virtude algo que não advém nem por natureza nem por ensino, não seria ela uma concessão divina? Platão diz no final do diálogo que a resposta certa para isto só se dará quando for respondida aquela questão mais fundamental: o que é a virtude em si? Parece que retornamos ao mesmo lugar que nos encontrávamos no *Protágoras*. No entanto, só aparentemente nos encontramos no mesmo lugar.

Pois na realidade o novo conceito do saber que com o auxílio dos exemplos matemáticos adquirimos na parte central do *Mênon* abre-nos as perspectivas para um tipo de conhecimento que não é suscetível de ser ensinado do exterior, mas nasce na própria alma de quem o inquire com base numa orientação correta do seu pensamento. (JAEGER,2001:715)

A nova *paidéia* não é suscetível de ensino tal como os sofistas a concebiam, como simples instrução. O ensino sofístico não conduz à *arete* pois o conhecimento que eles oferecem é simples aparência do saber, não a própria realidade.

Há uma grande diferença entre instrução e formação, assim como entre professor e educador. A instrução tem mais a ver com a erudição, enquanto que a formação diz respeito à sabedoria. Podemos ser eruditos, sem ser sábios. Platão está interessado numa educação não como transmissão de conhecimentos, mas, sobretudo, como condução e possibilidade privilegiada de formação do homem integral. O que o diferencia em muito da educação sofística que não passa de uma *téchne* desvinculada da vida. Os sofistas ensinam uma técnica retórica aos jovens, mas não ensina aquilo que possa contribuir para tornarem-se melhores. Sua prática educativa é baseada em meras opiniões e não no verdadeiro conhecimento. Pretendem tratar dos assuntos da alma, sem conhecê-la.

Platão ressalta na *República* a importância de uma educação que possibilite ao homem, não apenas a aquisição de conhecimento, mas, sobretudo, escolher uma vida mais elevada, excelente.

Como nos ensina na alegoria da caverna, a verdadeira educação consiste em despertar os dotes que dormitam na alma. Põe em funcionamento o órgão por meio do qual se aprende e se compreende; consiste, enfim, em orientar acertadamente a alma para a fonte da luz, do conhecimento, da verdade, ou seja, para o Bem.

Assim como os nossos olhos não poderiam voltar-se para a luz a não ser dirigindo o corpo inteiro para ela, também nos devemos desviar ‘com toda a alma’ do corpo do devir, até que ela esteja em condições de suportar a contemplação das camadas mais luminosas do ser. (JAEGER W, op. cit., p.888)

Portanto, é numa “conversão”, no sentido original desta palavra que consiste a essência da educação filosófica, conforme Platão. “É um volver ou fazer girar ‘toda a alma’ para a luz da idéia do Bem, que é a origem de tudo”. (JAEGER, Id. p. 888-889)

Platão tem bem claro em sua mente que a realização do seu ideal pedagógico necessariamente vai exigir uma transformação radical do homem.

Resta averiguar qual o saber que é capaz de levar a termo a conversão da alma.

Platão diz no livro VII de *A República* que, para que a alma saia de um dia escuro para um dia verdadeiro, ou seja, para que ela ascenda, até o ser, é preciso buscar entre as ciências aquelas que são as mais indicadas para a formação do filósofo. Estas ciências não podem ser a ginástica e nem a música. A educação ginástico-musical, constituem tão somente um momento propedêutico. Esse tipo de educação apenas é capaz de tornar o homem harmônico, e a sua vida bem ordenada, sem que o leve ao conhecimento das causas das quais dependem aquela ordem e aquela harmonia. A *paidéia* ginástico-musical produz os efeitos do Bem, mas não o conhecimento do Bem. E nem tampouco as artes técnicas, isto é, as ocupações manuais são agora aptas na formação do filósofo. Esta ciência deverá ser aquela capaz de ser aplicada a todas as ocupações, a todos os exercícios intelectuais, enfim, a todas as ciências. Esta ciência é a Aritmética.

A Aritmética é a ciência do número e do cálculo. Ciência vital ao guerreiro e a todas as artes e ciências. Mas também útil na formação do filósofo, pois o ensinará a se afastar do mundo da geração e da transformação, isto é, do vir-a-ser. A Aritmética é indispensável porque leva a alma a servir-se da pura inteligência para alcançar a verdade.

A Aritmética permite enumerar os seres unos, distintos uns dos outros, onde o testemunho confuso e contraditório dos sentidos revela seres ao mesmo tempo unos e múltiplos. Ora, toda idéia, toda realidade inteligível é una e idêntica. Platão vê nos

números um saber capaz de orientar o nosso pensamento para o ser. Platão põe em relevo que, até então, esta ciência nunca havia sido utilizada com tal finalidade. Os sofistas tinham um grande apreço pelas ciências matemáticas, porém seu verdadeiro valor estaria em sua aplicação prática. Para Platão, ela não é útil apenas para fins de compras e transações comerciais, mas sim para facilitar à alma sua “conversão ao ser”. As matemáticas ajudam a despertar o espírito, adquirir memória, desembaraço e vivacidade.

As matemáticas despertam e exercitam aquilo que é comum a todos os homens: a faculdade da razão. Sua função é despertar o pensamento, purificar e estimular a alma na busca do conhecimento. O homem deve, através do pensamento, elevar-se moralmente, daí a importância das matemáticas na educação como purificação e conversão ao ser. (TEIXEIRA, E., 1999:43)

Segundo Platão, os sentidos, apesar de serem suficientes pra discernir a unidade em si mesma, não são, porém, capazes de nos conduzir a essência. Às vezes se detecta uma contradição na unidade a ponto desta aparecer mais como uma multiplicidade do que como unidade, o que exige a intervenção da alma. Ela é levada à perplexidade, a reflexão e a investigação do que é a unidade em si. A investigação do problema do conhecimento da unidade, afirma Platão, é uma das coisas capazes de fazerem com que a inteligência volte-se para a contemplação do ser (*República* 525 a).

Para que a ciência dos números possa conduzir a alma à essência e a verdade, Platão diz que ela deve ser estudada tendo em vista o conhecimento e não o comércio. É somente sobre os números, abstração feita do que eles contam, que o aprendiz de filósofo deve praticar a aritmética. O próprio esforço imposto pelo aprendizado da matemática é formador em si mesmo. A preguiça e a languidez são inimigos de um guerreiro corajoso e de um filósofo em sua árdua busca da verdade.

Platão escreve em *As Leis*, que aquele homem que fosse incapaz de aprender a natureza dos números e que desconhecesse tudo a respeito do contar, tal homem estaria longe de se tornar divino. Platão considera o filósofo como um ser divino.

Porém, Platão recomenda que o estudo da Aritmética tenha o caráter de um jogo, sem imposição, a fim de tornar o estudo mais eficaz. Nenhuma ciência, aliás, deve ser aprendida como uma escravatura.

A segunda ciência recomendada por Platão na *República* na formação do filósofo, é a Geometria. Esta vem em segundo lugar, pois requeria um grau de abstração ainda maior do que da Aritmética.

Ora, numa educação adequada, em que é necessário forjar a habilidade de se tratar com o abstrato, deve-se seguir um caminho gradativamente ascendente, sem se saltar instâncias consideradas relevantes. Logo, a Aritmética se apresentava como propedêutica ao estudo da Geometria. (SOARES, 2002:51)

Para o filósofo que pretende elevar o pensamento às alturas, ou seja, atingir o ser, é preciso que se leve mais a sério o estudo da Geometria. Não em sua utilidade prática, mas tendo em vista o conhecimento. Trata-se, no entanto, do conhecimento do que é eterno, e não do que perece. O estudo das figuras geométricas sugere mais a idéia de existência de seres eternos e realidades perfeitas. Neste sentido, ela é capaz, “de atrair alma no sentido da verdade e de conduzir o pensamento do filósofo no sentido da ascensão” (*A República*, 527 b).

A próxima ciência que Platão faz referência é a Astronomia. Pois a Estereometria é uma ciência ainda muito rudimentar. Do mesmo modo que a Aritmética e a Geometria, a Astronomia é vista pelo filósofo não do ponto de vista utilitário, mas do ponto de vista teórico. É inegável sua utilidade na agricultura, na navegação e na arte da guerra. Porém, seu estudo por parte daquele que está se formando como filósofo, deve visar sua capacidade de elevar os olhos da alma, e não os olhos físicos, a contemplarem o ser e o invisível, isto é, as idéias perfeitas. De acordo com Platão, ninguém se instrui simplesmente observando a realidade sensível, “pois nada que pertence ao mundo sensível constitui objeto de ciência” (Id. 529b).

Assim, a Astronomia, no entendimento de Platão, é a ciência que força a alma a olhar para cima não simplesmente com os olhos, mas com o pensamento, já que o que é visível no céu não é o que há de mais belo, verdadeiro e perfeito, mas sim, aquilo que só é acessível a inteligência. Esses astros celestes só podem servir como exemplos que levam ao conhecimento das coisas superiores. Portanto o método de estudo a ser empregado na Astronomia, segundo Platão, deve ser o de problematização matemática. Para ele, a Astronomia não deve ser uma ciência da observação, porém, os fenômenos observados devem fornecer oportunidade de se colocarem problemas. Foi deste modo que se pôde, por exemplo, dar conta da irregularidade do curso dos planetas em torno da Terra.

Outra ciência adequada à formação do filósofo, segundo Platão, é a ciência da Harmonia. Harmonia entendida aqui não como ciência dos acordes, do acompanhamento e da polifonia em geral, conforme a entendemos atualmente, mas como disposição dos sons

por uma função da tensão da corda. Platão tem em mira a teoria musical conforme praticada pelos pitagóricos e não simplesmente as questões levantadas pelos músicos.

Porém, Platão pretende ir mais além que os pitagóricos, os quais apegavam-se, demasiadamente, em considerações puramente acústicas, ao invés de se elevarem à consideração puramente intelectual das relações entre proporções, dados numéricos, sugeridos pelo estudo dos sons.

Pois estes fazem exatamente o mesmo que os astrônomos: buscam números nos acordes percebidos pelo ouvido, mas não chegam a levantar problemas como, por exemplo, o de investigar que Números apresentam harmonias, que Números apresentam dissonâncias e qual a razão de suas diferenças. (*A República*, p. 531b)

Só assim, a Harmonia poderia ser uma ciência útil na investigação do belo e do bom.

Vemos, deste modo, que para Platão todas estas ciências têm o caráter de suscitar ou despertar o pensamento do homem. Este é um ponto de vista completamente novo a partir do qual Platão enfoca o valor cultural da Aritmética e de todas as demais matemáticas. Platão polemiza contra os matemáticos que desenvolvem ridiculamente as suas demonstrações, como se suas operações matemáticas implicassem simplesmente um fazer (*práxis*) e não um conhecer (*gnosis*). Platão caracteriza constantemente este conhecer como algo que guia ou arrasta para o pensamento, que purifica e estimula a alma.

Aprendidas de maneira diferente, essas ciências elevam a alma do sensível ao inteligível, desperta o pensamento rumo à perfeição, a *arete* e, portanto à felicidade. A verdadeira importância e valor dessas ciências não estão ligados ao cálculo, à medida, nem de sua aplicação imediata, mas sobretudo da contribuição que trazem para a formação humana. Seu autêntico valor educativo está na condução do homem à perfeição, no despertar do verdadeiro homem que há em nós. A formação proporcionada por essa educação deve levar-nos a ver o que é o ser, a essência do existente. Porém, não podemos esquecer que estas ciências são apenas propedêuticas para a dialética. O sentido do estudo dessas ciências está em ajudar a levar o melhor da alma a contemplar o melhor de todo o existente.

As matemáticas só nos dão uma idéia do mundo inteligível, graças a um apoio sensível: o apoio das coisas enumeradas na aritmética; o apoio das figuras sensíveis na geometria; o apoio do céu visível para a astronomia; o apoio dos sons e de seu intervalo

para a harmonia. A verdadeira ciência das realidades inteligíveis, para Platão, é a dialética. Pois, na dialética, a alma se eleva a uma visão de conjunto das ciências por ir além dos princípios ou das hipóteses que cada uma delas leva em conta.

O método dialético é o único que, refutando hipóteses aceitas, encaminha-se até o princípio para encontrar um fundamento firme. (*A República*, 533 c-d)

Do mesmo modo que os matemáticos de sua época, Platão emprega o termo “hipótese” em dois sentidos: (1) como algo suscetível de prova, mas assumido sem prova, como quando professor e aluno tomam como ponto de partida algo de onde se iniciará uma demonstração. (2) como axioma, isto é, verdade indemonstrável que faz parte do sistema utilizado e serve de ponto de partida numa demonstração. Ao método dialético pertenceria o primeiro sentido, uma vez que, do ponto de partida, da hipótese assumida momentaneamente, deve-se primeiro, subir, por um encadeamento de raciocínios, ao princípio primeiro, garantia da demonstração, para depois dali descer até atingir a conclusão.

Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípio, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar a conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias. (*A República*, 511 b-c)

O saber conferido pela dialética é tão superior ao “saber” matemático, como as coisas reais do mundo visível o são em relação às suas sombras ou imagens refletidas. O filósofo é aquele que possui a arte da discussão, isto é, a dialética, podendo, deste modo, chegar ao conhecimento total do que é. Visando a verdade em sua totalidade, o filósofo deve elevar-se acima das hipóteses particulares para alcançar o princípio não hipotético de tudo o que é: o Bem. E nessa busca da verdade e do absoluto, não há descanso para o filósofo. O fim da viagem é quase inacessível. Pois a riqueza da Idéia do Bem é tal que se constitui em algo inesgotável e que ofusca a alma que chega a percebê-la, a ponto de torná-la incapaz de discerni-la perfeitamente.

O objetivo último da dialética é elevar-se até a *noesis*. As matemáticas possibilitam chegar apenas até a *diánoia*. Somente o filósofo, por meio da dialética,

alcança a *noesis*. O homem comum não pensa dialeticamente, portanto, não vai além do mundo sensível. Ele se detém nos dois primeiros graus da primeira forma do conhecimento, a *doxa*; os matemáticos atingem a *diánoia*; somente o filósofo atinge a *noesis* – a ciência suprema. A dialética platônica é o caminho que conduz à verdade. É a realização mais alta da filosofia que permite captar o bem, alcançar o uno ou a idéia suprema.

Como vimos, o pensar dialético pressupõe um longo e árduo aprendizado, um desenvolvimento e um amadurecimento intelectual e emocional do filósofo. No *Teeteto* (186c) Platão afirma que o conhecimento filosófico é fruto de uma longa e fatigosa *paidéia*. Esta exigência de longa duração na formação filosófica, que na sua totalidade abrange quinze anos, ressalta o conceito platônico do saber e a essência da sua obra de escritor. Platão sempre declarou que de um estudo da Filosofia limitado há alguns anos, como era habitual na sua época e ainda hoje continua a ser, nada poderia ser esperado. Pois o processo do qual nasce a idéia do Bem, é um processo interior que se opera à força de muitos anos de comunidade de vida e de investigação.

Este modo de compreensão do saber e da educação está em franca oposição ao modo contemporâneo de entendê-los. Fazendo um rápido paralelo entre a compreensão platônica de educação com a da atualidade, veremos que a educação perdeu completamente o sentido grego originário de *paidéia*, ou seja, como formação do homem integral, e adquiriu um sentido tecnicista e pragmático. A sociedade atual privilegia a dimensão instrumental e imediatista da cultura. O saber e a educação têm sido reduzidos hoje a meros instrumentos para a formação do homem produtivo, útil a sociedade tecnocrata. A educação atual perdeu o humano como finalidade, estando mais preocupada em instrumentalizar o homem para o mercado competitivo e injusto, do que formar o homem verdadeiramente racional, autônomo e virtuoso. Trata-se de discursos constituídos que, como a sofística, querem nos convencer sem a devida interrogação crítica sobre o verdadeiro sentido da formação humana. Tudo parece convergir para a necessidade de acelerar, formar mão-de-obra flexível, educar para o tempo presente, se esquecendo de que educar é um projeto coletivo, que, requer tempo e pensamento. O trabalho do pensamento para adquirir o verdadeiro saber é algo que demanda um certo tempo. Vemos a tendência de hoje em se confundir o saber com informação e informação é visto como capital. “O saber e a educação se apresentam atualmente como mercadoria, e como tal, têm de se apresentarem bem, como qualquer outra mercadoria” (GUIMARÃES, 2001:92). Daí a

dificuldade em se falar hoje em uma educação filosófica numa sociedade pragmatista. O caráter da educação em Platão, por sua vez, não é técnico nem pragmático. Seu principal objetivo é predispor a alma, intelectual e moralmente, para a percepção de idéias e princípios dos quais, dependerá tanto seu bem estar individual quanto de toda a sociedade.

Ao reduzir o conhecimento a um instrumento eficaz e útil para o domínio e a transformação da realidade, a sociedade atual afasta a dúvida, o pensamento. Simplifica e empobrece sua compreensão do mundo, da existência social e da razão, além de considerar perda de tempo qualquer discurso ou fazer que não se enquadre nos padrões da eficiência, do rendimento, da utilidade, do lucro, do mercado. À medida que não apresenta um saber positivo, prático, operacional, a filosofia fica sob suspeita, marginalizada. (COELHO, I. 2001: 33-34)

A filosofia, na qualidade de exercício vivo do pensamento, não se preocupa com a eficácia, a eficiência, a produtividade, o imediatismo, mas está interessada na busca do sentido e da gênese do existente, afirmando-se como trabalho mesmo de pensar o real.

Para Platão, a verdadeira educação não é a que visa a aquisição de dinheiro, do vigor físico ou de alguma habilidade mental destituída de sabedoria e justiça. Este tipo de educação, ele diz que é vulgar, servil e indigno de ser denominada de educação. A educação, para Platão, visa a prática do bem. E o bem está associado à sabedoria enquanto busca da verdade. O amor pela sabedoria e pela verdade possibilitará que o bem seja praticado. A educação platônica visa, portanto, formar o homem virtuoso.

Eros tem neste processo um papel importante a desempenhar assim como as matemáticas. Pois *Eros* é que impulsiona o filosofar. *Eros*, como vimos, é intermediário entre saber e ignorância. *Eros* e Filosofia coincidem, pois no fundo a Filosofia não passa de uma pulsão racionalizada entre ignorância e sabedoria. O amor é filósofo. Conforme REALE (1990:157), a filosofia, ao contrário da sabedoria e da ignorância,

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, tendo-o alcançado, percebe que ele lhe foge novamente para que, como amante, continue a procurá-lo.

O *Eros* platônico é uma força mediadora entre o sensível e o inteligível, uma força que dá asas e eleva a alma, através dos diversos graus da beleza, à Beleza em si. E sendo que o belo para Platão coincide com o Bem, assim, *Eros* é uma força que eleva ao bem visado pela educação. O que os homens chamam de amor não é senão uma pequena

parte do verdadeiro amor. Amor é desejo do belo, do bem, do saber, do verdadeiro, da felicidade, do ser.

A educação platônica, a partir do *Eros*, possui algo de “erótica” como tentativa de aproximar o real concreto daquilo que se é, com um dever-ser ideal a que todo homem aspira. Toda educação a partir de *Eros*, é uma aspiração de ser sempre mais e melhor. É educar o homem para que este assuma sua condição de ambigüidade entre o ideal e o real, ou seja, entre a aspiração de ser uma espécie de deus e o confronto com a realidade da sua contingência. Podemos assim, entender a educação como um processo permanente entre a posse da verdade e o caminho para se chegar a ela. A posse da verdade será sempre um horizonte. Nesse sentido, o mais importante não é chegar à verdade, mas estar a caminho dela. Isso implica resistir à tentação de descansar na ilusão da posse da verdade atingida.

A aspiração à verdade não é outra coisa senão a expansão da alma e do conteúdo que por natureza contém. A verdade corresponde a um anelo e desejo da alma. A busca da verdade aparece, não somente como a verdadeira essência da filosofia socrático-platônica, e ideal a ser buscado pela educação, mas também como a essência da natureza humana. Só a Filosofia preenche esse anelo e desejo, pois somente ela é capaz de saciar a sede e matar a fome que o homem possui pela verdade e pela sabedoria. O filósofo é um insaciável da verdade e esse amor à verdade deve ser vivido de forma ordenada. O amor desordenado é visto por Platão como um desvio. Por isso, Platão nos alerta no *Banquete* da importância da ordenação do amor. A ordenação do amor supõe a ordenação do desejo, que significa a submissão da vontade ao *logos*. “Uma educação preocupada, com uma formação integral do homem, não pode isentar-se da responsabilidade de educá-lo para aprender a desejar”. (TEIXEIRA, E. 1999:101)

Uma educação erótica implicará portanto, um processo constante de educação do desejo. Aprender a desejar, aprendendo a amar. Isto implica em ensinar o educando a não se deixar guiar apenas pelos instintos naturais, ou pela parte irascível de sua alma. Os apetites do corpo devem ser trabalhados pela educação para que não tornem a alma desprovida de seu direito de participar da existência do que é divino, puro e único em sua forma.

CONCLUSÃO

Pensamos ter alcançado ao final deste estudo nosso objetivo inicial e geral que era o de verificar a relação entre conhecimento, amor e educação em Platão. Esta é uma relação fundamental para o entendimento do projeto filosófico-pedagógico de Platão. Platão reúne em um mesmo movimento discursivo o amor, o *logos* e a *paidéia*; ao mesmo tempo que reflete a estrutura da educação grega, ele confere um lugar especial à aquisição da virtude e dos valores, à educação, no interior de sua descrição do exercício amoroso. *Eros* constitui uma experiência humana fundamental e corresponde a um dos elementos básicos das concepções grega e platônica do homem.

Procurei esclarecer neste estudo que o amor em Platão não é nunca aquele desejo irrealizável, como bem que nunca se alcança. Ao contrário, através do Amor, o Bem torna-se apreensível pelo homem. O *Banquete* esclarece que por intermédio do amor e por meio da correta relação com os jovens, produzir-se-ão não sombras, mas a própria realidade: por intermédio do amor é no próprio real que se toca, ainda que por pouco tempo e provisoriamente. A alma pode tocar no real através do amor. É o amor que torna possível à alma contemplar a verdade. No *Banquete*, *Eros* é, enquanto intermediário, a imagem da alma que liga o mundo sensível ao mundo inteligível, o impulso ao conhecimento e à contemplação.

No *Lísis* verificamos a identificação do Primeiro Amigo ao Bem absoluto. A verdadeira amizade é vista como procura, desejo e meio para se chegar ao Bem. Do mesmo modo, *Eros* é procura, desejo e meio para se atingir o belo, que não é senão o próprio Bem em uma de suas manifestações. Há um parentesco interior entre *Eros* e *Phylia*. No *Fedro*, *Eros* é compreendido como uma loucura, uma possessão, uma paixão que só poderia ser causada por um deus. Parece haver assim uma contradição entre a concepção de *Eros* no *Banquete* e no *Fedro*. Porém, não me parece contraditório pensá-lo ao mesmo tempo como um deus e como intermediário, *daimon*. Pois o trabalho de *Eros* no *Fedro* é análogo ao do *Banquete*, que é o de tomar a alma e fazê-la desviar-se do sensível encaminhando-a ao plano do inteligível.

O conhecimento do verdadeiro Ser, das suas idéias e da idéia do Bem só se pode atingir através da inteligência que, em Platão, não é apenas mero intelecto dissociado da paixão e do amor, mas razão e pensamento movidos pelo desejo. A alma sente anseio

por tudo que com ela se aparenta, aspira a conhecê-lo e desfrutá-lo numa união completa. De fato, através da dialética o amante parte da beleza corpórea não só para a beleza ideal, mas ainda para a Verdade, a Sabedoria, para toda a hierarquia das idéias, transformando-se no filósofo.

O *noos*, segundo Platão, é um *noos* que não saberia ativar-se sem a impetuosidade da *psyché*. O desejo está na base da análise platônica da noção de homem e de sabedoria. O *anthropos* platônico é determinado pela *psyché* em sua atividade de *eidenai* e *phronesis*. Isto equivale a dizer que a natureza humana e seu ato de conhecimento são muito mais oriundos do desejo, antes de serem uma concepção intelectualista da vida.

Desse modo, só podemos compreender a *paidéia* platônica a partir da compreensão de sua teoria do conhecimento, e de sua teoria do *Eros*. Não podemos compreendê-los separadamente.

Platão enfatiza uma educação integral, que forme o indivíduo em todas as suas potencialidades e capacidades: Capacidades físicas, intelectuais, morais e sociais.

Platão pretende educar o homem para o amor. O amor como a melhor forma de sairmos de nós mesmo e fazermos a experiência do outro como alteridade.

Enfim, uma educação que pretenda formar o homem em todas as suas dimensões, deve formar o homem contemplativo. Pois para Platão, parece haver no homem uma semente do divino que o impele para o transcendente.

Platão não pretendia instruir o cidadão da *polis*, antes pretendia formar o verdadeiro homem. A preocupação de Platão é com uma educação harmônica que garanta a felicidade tanto à *polis* quanto ao indivíduo. Tal educação está idealizada em grau máximo na figura do filósofo. O filósofo é o amigo da sabedoria, é desejoso do saber. É aquele que vive feliz porque é virtuoso. O filósofo idealizado por Platão é o único apto a dirigir a cidade com justiça, pois é o que mais recebeu educação. Uma educação que não consiste numa formação técnica, mas integral, de modo que tal indivíduo possa desenvolver todas as suas capacidades. O modelo do filósofo é, portanto, a medida suprema da verdadeira educação.

Esse sentido da *paidéia* platônica parece estar perdido hoje em dia. Tudo, atualmente, parece convergir para a necessidade de acelerar, formar mão-de-obra flexível educar para o momento. Numa sociedade pragmática e preocupada com resultados eficientes e imediatos, a *paidéia* platônica parece ser algo anacrônico, inútil, sem sentido.

Perdido o sentido amplo e profundo da educação, só resta à escola buscar a eficácia e a eficiência, executar com competência a tarefa que lhe resta: lançar no mercado uma mão-de-obra especializada. A medida que o homem se especializa para atender as necessidades de uma sociedade tecnocrata, objetivando garantir seu “meio de vida” perde gradativamente a dimensão humana do conviver.

Precisamos, portanto, resgatar o sentido platônico da *paidéia*, ou seja, uma educação preocupada com a formação integral do homem. Com ela aprendemos que o centro da educação não é o educador, nem o educando, mas o saber racional e a formação do homem e da cidade justa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola: **Dicionário de filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 2000.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 2ª ed. São Paulo: Moraes, s/d.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1997.
- COÊLHO, Ildeu Moreira. **Filosofia e Educação**. In: PEIXOTO, Adão José (Org.). **filosofia, educação e cidadania**. Campinas: Alínea, 2001. p: 19-70
- CORBISIER, Roland. **Introdução à filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- DELEUZE, Gilles, GUATARRI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: ed. 34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- GUIMARÃES, Ged. A dificuldade da educação na sociedade do espetáculo. In: PEIXOTO, Adão José (org). **Filosofia, Educação e Cidadania**. Campinas: Alínea, 2001.
- GUTHRIE, E. K. C. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.
- GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. São Paulo: Loyola, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **A Doutrina platônica da verdade**. Lisboa: Rés, s/d.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JEANNIERE, Abel. **Platão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- MACEDO, Dion Davi. **Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- MAIRE, Gaston. **Platão**. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1986.
- MARITAIN, Jacques. **Elementos de filosofia I: introdução geral à filosofia**. 17 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- MARROU, Henri – Irénée. **História da educação na antiguidade**. São Paulo: EPU, 1990.

- Os Pré-socráticos: **fragmentos, doxografia e comentários**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- MORAES, Eduardo J. Hannah Arendt: filosofia e política. **Filósofos**. Goiânia, V.1, nº 1, p. 49-66, jul./ dez. 1996.
- MORAES NETO, Joaquim José de. **Platão: cura e teoria do conhecimento**. Londrina: CEFIL, 1999.
- OLIVEIRA, Manfredo A. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1990.
- PAVIANI, Jayme. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PLATÃO. **A República**. 6ª ed. Lisboa – Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PIETTRE, Bernard. **A República, livro VII: apresentação e comentários**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996, 2ª ed.
- _____. **Fédon**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores.)
- _____. **Fedro**. 19ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. (Diálogos)
- _____. **Lísis** – Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1995.
- _____. **Mênon**. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; Loyola, 2001.
- _____. **O Banquete**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- _____. **Parmênides**. Rio de Janeiro: ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. **Sofista**. 2ª ed. Rio de Janeiro: ed. Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- _____. **Timeu**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1977.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990.
- REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **Corpo, alma e saúde: o conceito do homem de Homero a Platão**. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994.
- SARDI, Sérgio Augusto. **Diálogo e dialética em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SOARES, Antônio Jorge. **Dialética, educação e política: uma releitura de Platão**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- SOUZA, José Cavalcante de. Introdução: as grandes linhas da estrutura do Banquete. In Platão. **Banquete**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

SPINELLI, Miguel. **Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. **A educação do homem segundo Platão.** São Paulo: Paulus, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia: filosofia e cultura.** São Paulo: Loyola, 1997.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles: *physis, ethos, nomos*.** São Paulo: Paulus, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do pensamento grego.** 14ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

WOLF, Francis. Eros e Logos: a propósito de Foucault e Platão. In. **Discurso.** São Paulo: (19): 135-164, 1992.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.