

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VALQUÍRIA AVELAR DE SOUZA BUENO LOBATO

**A CONCEPÇÃO DA FORÇA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO:
UMA ANÁLISE DO LIVRO VII**

Belo Horizonte
2023

VALQUÍRIA AVELAR DE SOUZA BUENO LOBATO

**A CONCEPÇÃO DA FORÇA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO:
UMA ANÁLISE DO LIVRO VII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Orientador: Prof. Dr. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente

Belo Horizonte
2023

100 L796c 2023	<p>Lobato, Valquíria Avelar de Souza Bueno.</p> <p>A concepção da força na República de Platão [manuscrito] : uma análise do livro VII / Valquíria Avelar de Souza Bueno Lobato. - 2023.</p> <p>126 f.</p> <p>Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1.Filosofia – Teses. 2. Platão. República. I. Rey Puente, Fernando. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

A CONCEPÇÃO DA FORÇA NA REPÚBLICA DE PLATÃO: UMA ANÁLISE DO LIVRO VII

VALQUÍRIA AVELAR DE SOUZA BUENO LOBATO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 06 de dezembro de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Punte - Orientador (UFMG)

Prof. Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes (UFMG)

Prof. Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)

Belo Horizonte, 06 de dezembro de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Eduardo de Barros Rey Punte, Professor do Magistério Superior**, em 11/12/2023, às 19:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Professor do Magistério Superior**, em 11/12/2023, às 21:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mauricio Pagotto Marsola, Usuário Externo**, em 22/12/2023, às 14:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2846483** e o código CRC **446B0376**.

Para minha Avó (1932 - 2022) e para a minha Mãe,
por terem sempre me incentivado, cada uma à sua maneira,
a fazer crescer o amor pelos livros.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor e orientador Fernando Rey Puente, com quem primeiro senti o impacto inquietante da dúvida filosófica. Durante todo o meu processo de formação, suas palavras suscitaram em mim senão os sentimentos de coragem e disposição. A pesquisadora insegura que eu sou encontrou em você o incentivo na medida certa, pelo exemplo e pelas ações, para que agora eu o seja um pouco menos.

Ao Professor Antônio Orlando Dourado Lopes, pela dedicação admirável com o ensino da língua grega, sempre acompanhado de profundas reflexões filosóficas. Agradeço, com carinho, pela paciência, pelas indicações, conversas e por toda a ajuda, que não foi pouca, durante esses anos de formação. Há, neste trabalho, muito do que aprendi com você.

Às professoras do Departamento de Filosofia Antiga da UFMG, Míriam Campolina Diniz Peixoto e Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, por tantos ensinamentos, dentro e fora de sala. Agradeço pelo exemplo e pela inspiração.

À CAPES, pela bolsa.

Por todos esses exemplos, não posso deixar de notar que ao começar esta pesquisa com a atenção voltada para a função da força no processo educacional não havia me dado conta de que minha experiência, desde o início, já depunha em sentido contrário.

Aos amigos, em especial ao Rafael Carvalho, pela parceria enriquecedora e pela companhia, desde o início da graduação, das maravilhas e das dificuldades da filosofia, e à Sara Anjos, pelas aulas de francês, indispensáveis aos meus estudos, pela ajuda como grego, e pela partilha de tantos bons momentos, que alimentam o corpo, o intelecto e a alma, queridas amizades que mostram, na prática, como o pensamento, assim como as sementes, florescem vigorosamente em ambientes regidos pelo afeto.

Ao Thiago, pelo apoio e incentivo, cuidadosamente do início ao fim, em todos os aspectos envolvidos na conclusão deste trabalho, que vão muito além do texto. Agradeço pelo exemplo admirável, de pesquisador e professor, com quem tanto aprendo. Pelos diálogos, sempre abertos e respeitosos, pelas tantas revisões e sobretudo por trazer ordem ao meu mundo caótico. Obrigada pelo companheirismo, todos os dias, dia após dia.

À minha família, minha Mãe, minha Irmã e meu Tio, pelo apoio, em todos os sentidos, durante esse processo. Eu desconheço o que é viver em um ambiente no qual eu não seja estimulada a dar meus próprios passos, por vezes rumo ao completo desconhecido, graças às tripas feitas coração. A convivência em harmonia, amor e leveza, do tipo que favorecem a reflexão filosófica, foi o que me permitiu dar conta de um curso e de um trabalho como este.

O mérito é nosso. À minha Mãe, especialmente, por ter-me acompanhado de corpo e alma nesta jornada, incluindo todos os altos e baixos.

Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara.

José Saramago

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo a compreensão dos sentidos desempenhados pela força no Livro VII da *República* de Platão. Em dois momentos, imagem da Caverna e currículo educacional, o diálogo é estruturado por movimentos literais e metafóricos de subida e descida, caracterizados pelo uso da força. O prisioneiro é libertado por alguém que o arrasta até o lado de fora, assim como as disciplinas curriculares arrastam a alma em certa direção. Depois de concluído o percurso ascendente, o prisioneiro é obrigado a retornar para a caverna, e o filósofo, a governar a cidade. Mas, em relação ao processo educacional filosófico, resta claro que nenhum conhecimento é retido se imposto à força. Para tanto, partimos de uma análise literária da passagem em que essa temática se apresenta com maior proeminência: a imagem da Caverna. Assim, tecemos o fundamento textual para a análise filosófica, que explorou possíveis sentidos desempenhados pela força, nos níveis dramático e discursivo.

Palavras-chave: Platão. República. Imagem da Caverna. Currículo educacional. Força.

ABSTRACT

The purpose of this work is to understand the meanings attributed to force in Plato's Republic Book VII. At two points, the Cave image and educational curriculum, the dialogue is structured by metaphorical and literal movements of ascent and descent, both characterized by the use of force. The prisoner is released by someone who drags him to the outside, just as the curriculum disciplines drag the soul in a certain direction. After completing the upward journey, the prisoner is compelled to return to the cave, and the philosopher to govern the city. However, when it comes to the philosophical educational process, it is clear that no knowledge is retained if imposed by force. To explore this, we begin with a literary analysis of the passage where this theme is most prominent: the image of the Cave. Thus, we provide the textual foundation for the philosophical analysis, which explores possible meanings of force on the dramatic and discursive levels.

Key-words: Plato. Republic. Cave image. Educational curriculum. Force.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
PARTE I. ANÁLISE LITERÁRIA.....	22
CAPÍTULO 1. LEITURA DIALÓGICA DA REPÚBLICA.....	22
1.1 GÊNERO TEXTUAL.....	22
1.2 PERSONAGENS.....	25
1.2.1 Sócrates.....	27
1.2.2 Gláucon e Adimanto.....	34
1.3 ASSUNTO.....	42
CAPÍTULO 2. A FORÇA NO LIVRO VII.....	46
2.1 ANÁLISE SEMÂNTICA.....	46
2.1.1 O paralelo entre a obrigação de governar e a descida à Caverna.....	48
2.1.3 O paralelo entre o treinamento dos guardiões e a subida da Caverna.....	55
2.2 ANÁLISE DRAMÁTICA.....	57
PARTE II. ANÁLISE FILOSÓFICA.....	67
CAPÍTULO 3. DA ESCURIDÃO PARA A LUZ E DA LUZ PARA A ESCURIDÃO: O PERCURSO FILOSÓFICO DOS PERSONAGENS.....	67
3.1 O percurso filosófico de Gláucon.....	67
3.2 A ἀνάβασις e a κατάβασις de Sócrates.....	73
CAPÍTULO 4. IMAGENS E ARGUMENTAÇÃO: A LIBERTAÇÃO DO PRISIONEIRO E A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO.....	82
4.1 O USO IMAGÉTICO.....	82
4.2 A DUPLA FUNÇÃO IMAGÉTICA.....	83
4.3 PRIMEIRA LEITURA: O PRISIONEIRO À IMAGEM DO FILÓSOFO.....	87
4.4 SEGUNDA LEITURA: O PRISIONEIRO À SEMELHANÇA DE PESSOAS COMUNS.....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	118

INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade, a *República* de Platão é objeto de disputas interpretativas, tanto em relação a elementos extrínsecos à própria obra, tal como a abordagem hermenêutica, que determina como o diálogo é lido, quanto em relação aos seus elementos intrínsecos, incluindo a forma dialógica e o conteúdo. A variedade de interpretações atravessa toda história da filosofia e abrange diferentes correntes interpretativas que, assumindo pressupostos diferentes, transitam entre os domínios ético, político, epistemológico e ontológico. A discussão conduzida por Sócrates, partindo da investigação sobre a justiça, desdobra-se em uma multiplicidade de caminhos, nos quais a argumentação filosófica, acompanhada do movimento literário e dramático, metaforicamente *sobe e desce*, abordando temas tais como a educação, a tripartição da alma, as ideias e formas de governo.

Diante da variedade e complexidade de temas e questões suscitadas pela obra, nos desperta particular interesse os significados atribuídos, sobretudo no Livro VII, ao uso da força¹. Esse interesse se deu, inicialmente, pela constatação na ênfase despendida por Sócrates ao descrever o modo pelo qual a saída da caverna² acontece. Começamos a pesquisa imbuídos de uma dúvida genuína: porque a força é tão enfatizada na saída da caverna? Se a situação inicial dos prisioneiros representa o estado de ignorância, e a libertação, o de conhecimento, a saída da caverna não seria desejável? Por que é preciso a ação de alguém, exercida de forma violenta, para que a libertação e a saída aconteçam?

Ainda que interpretação sobre a imagem da Caverna³ seja amplamente discutida no âmbito dos estudos filosóficos, essas dúvidas, surgidas ainda no início da graduação, persistiram durante toda a minha formação. Durante este período, tive o privilégio de acompanhar a disciplina História da Filosofia Antiga I, na Universidade Federal de Minas Gerais, no decorrer de quatro anos – um como aluna, dois como monitora e um como estagiária docente. Por um lado, a quantidade de estudos dedicados à *República*, e particularmente à imagem da Caverna, impõe o reconhecimento das limitações que a nossa

¹ A edição da *República* em língua portuguesa utilizada neste trabalho é de PRADO, A. (trad.). 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Eventuais alterações e comentários sobre a tradução são indicados em notas. Os termos em grego são da edição de BURNET, J. (ed.). Oxford: University Press. 1903.

² Aqui, como no restante deste trabalho, usamos *caverna* (bem como *sol* e *linha*) quando nos referimos à caverna como elemento da imagem, e usamos *Caverna* quando nos referimos à imagem como um todo (bem como *Sol* e *Linha*).

³ Optamos pelo uso da palavra *imagem* como tradução do termo εἰκών (*Rep.*, VII. 515a), no mesmo sentido de Casertano (2005, p. 48): “Ce discours, tout d’abord, se construit et se définit explicitement lui-même comme une image, qui est une ‘image parlée’, faite de mots, et pouvant donc être ‘entendue’. Mais c’est aussi une image qui peut être vue, parce que les mots, comme les pinceaux, peuvent dessiner, et même, comme les burins, sculpter (540c4)”. McCoy (2020) e Marino (2022) também utilizam o termo *imagem*. Consideramos este termo apenas mais amplo, e não divergente, do que *alegoria*, usado, por exemplo, por Dixsaut (2000) e Droz (1997).

contribuição pode alcançar. No entanto, por outro, a *República*, e justamente os Livros VI e VII, foi uma das poucas obras, senão a única, constante no conteúdo programático daquela disciplina. É inegável a importância desse diálogo para formação acadêmica em filosofia e, portanto, iniciar a minha pesquisa no mestrado, tendo a *República* como objeto de estudos, se reveste de uma importância imensurável.

Dessa forma, nos propomos a empreender uma interpretação do Livro VII, a fim de compreender os possíveis significados desempenhados pela força. Não apenas a saída da caverna é marcada pelo uso da força, mas todo o restante do Livro é repleto de referências à temática. O Livro tem início com a narrativa da Caverna, contada por Sócrates a Gláucon, seguida da reformulação do currículo educacional destinado aos guardiões-filósofos⁴. A descrição das etapas da imagem é marcadamente violenta. Nela, prisioneiros acorrentados estão impossibilitados de realizar qualquer ação, senão a de olhar sombras de objetos projetadas em uma parede. Eles não podem se mover e nem conversar uns com os outros, até que de repente um deles é libertado e forçado a percorrer o caminho que conduz à saída, estando sujeito à ação de alguém que, durante todo o percurso, o obriga a persistir. Já do lado de fora, depois de habituado à luz do sol, o prisioneiro liberto é obrigado, contra sua vontade, a retornar para a escuridão da caverna.

A seguir, o discurso de Sócrates, mantendo-se no tema educacional, se converte para a formação dos guardiões-filósofos da cidade ideal, fundada juntamente com Gláucon e Adimanto no decorrer dos Livros II – V. É tarefa dos fundadores obrigar as melhores almas a percorrer o caminho, tanto o de aprendizado, quanto o de retorno, como condição de harmonia e de justiça. Em resposta a como, então, virão a existir pessoas assim, e como eles subirão até a luz, Sócrates enuncia:

Seria conveniente, Gláucon, *impor* esse aprendizado por meio de uma lei e *persuadir* os que na cidade estão destinados a participar das mais altas funções a se interessarem pelo cálculo, dedicando-se a ele não como amadores, mas até que cheguem, *só com o auxílio da inteligência*, à contemplação da natureza dos números, não para a compra e venda como se fossem mercadores ou vendeiros, mas visando a aplicá-los na guerra e facilitar que a própria alma abandone o devir e se volte para a verdade e para a essência⁵.

O estudo dos guardiões é de natureza obrigatória. Assim como o cálculo, as componentes curriculares são selecionadas pela capacidade em *arrastar* o olhar da alma em direção ao que é, mas, uma vez corretamente direcionada, com o auxílio da inteligência, ela realiza o percurso de ascensão até o alto.

⁴ Para fins deste trabalho, no contexto do programa educacional apresentado no Livro VII, os termos *guardiões*, *filósofos* e *guardiões-filósofos* são usados intercambiavelmente.

⁵ PLATÃO. *República*, VII. 525b-c, destaque nosso (daqui por diante citada como *Rep.*).

Como se vê, a temática da força se faz presente em ambos os momentos narrativos, Caverna e formação dos filósofos-guardiões, mas não do mesmo modo e nem com a mesma intensidade. Como, então, compreender o sentido da força em cada um desses casos?

Logo no início da nossa investigação, deparamo-nos com uma questão imprescindível à análise da temática considerada isoladamente, que justifica a opção pela orientação hermenêutica e a forma que assumiu esta dissertação, qual seja: como ler um diálogo Platônico? Embora a formulação da dúvida seja simples, não há nada simples a propósito da sua elucidação. Os diálogos platônicos são inaugurais tanto no que diz respeito ao formato e ao estilo, quanto em relação ao conteúdo, uma vez que entrelaçam de maneira indissociável palavra e conhecimento, literatura e filosofia.

Sob a perspectiva da forma, os escritos se apresentam como *diálogos*, na forma de encontros, conversas, debates e discussões entre diversos personagens, em situações e cenários diversos. Sob a perspectiva do conteúdo, os diálogos apresentam uma noção de filosofia a partir de uma ampla discussão sobre o que é a filosofia e o que é o filósofo. Como leitores, somos seduzidos por uma interação entre unidade e multiplicidade devida, em parte, a uma série de entrelaçamentos e dualidades sobrepostas, em uma tensão entre conteúdo filosófico e forma literária. A natureza desta relação, bem como as suas consequências, não é evidente. Conforme Ruby Blondell “ao articular esses dois fatores como interdependentes, nós já criamos uma divisão artificial que distorce a experiência vívida de ler Platão”⁶.

A experiência única da leitura dos diálogos, deixando-nos seduzir pelo fluxo de ideias, discursos e pelas emoções provocadas pelo texto, é complementada por outro tipo de leitura: a análise e interpretação de passagens específicas. Por um lado, a separação entre os domínios literário e filosófico, seguida da seleção de temas ou passagens, é o que possibilita uma compreensão mais aprofundada, porque revela detalhes e sutilezas imperceptíveis de outro modo. Por outro, é preciso ter em mente que qualquer interpretação pode apenas olhar para o texto a partir de uma perspectiva parcial, mas, independentemente de qual seja o ponto de partida, “é recomendável tentar reter uma visão interconectada das partes e do todo, de modo a respeitar ambos, o texto em si mesmo, e os *insights* proporcionados por uma série de estratégias interpretativas”⁷.

⁶ BLONDELL, R. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (p. 1, tradução nossa).

⁷ *Ibid.*, p. 5.

Conforme Tigerstedt, os diálogos platônicos têm natureza dupla⁸. Por um lado, é a única maneira de abordar assuntos filosóficos, porque se trata de uma conversa da mente humana consigo mesma⁹ e, nesse sentido, a dinâmica de perguntas e respostas é a forma natural de pensar. E, além disso, é o encontro entre duas mentes, em primeiro lugar, a mente de Sócrates – no mais das vezes – e seus interlocutores, e em segundo, a mente de Platão e seu leitor. Esses dois diálogos não são idênticos. As falas dos personagens são direcionadas a alguém, em uma determinada situação, e não podemos simplesmente aplicá-las a nós mesmos, mas, este é o paradoxo: não podemos abster de fazê-lo. Ao lermos um diálogo platônico, nós seguimos a discussão como se fôssemos participantes silentes dela¹⁰.

A necessidade de contextualização dos argumentos apresentados em um determinado diálogo por um personagem, para quem este argumento é direcionado e em qual momento, segundo Charles L. Griswold Jr., é a consequência que se impõe ao anonimato platônico¹¹. Por um lado, Platão não se dirige diretamente ao leitor¹², isto é, ele não figura como personagem¹³, e por outro, o que há em cena é uma polifonia de vozes e argumentos, cada um construído a partir de um tempo e lugar, e por isso se faz tão importante o uso de várias técnicas e recursos literários, tais como a raiva, a ironia, a aquiescência, para acomodar a especificidade de cada argumento.

O nosso papel como participantes do diálogo não é significativamente diferente dos contemporâneos de Platão, uma vez que compartilhamos com eles questionamentos comuns a pessoas de todos os tempos. Nesse sentido, Alan C. Bowen identifica três estágios pelos quais os textos de Platão guiam o leitor¹⁴. No primeiro deles, o leitor é provocado a identificar-se com um ou outro interlocutor, testar a validade dos argumentos e determinar a sua viabilidade de maneira mais geral. Em segundo lugar, é preciso considerar a posição lógica e dramática na conversa, porque o curso da conversa se desenvolve em estágios, em que cada um

⁸ TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1977.

⁹ O pensamento dianoético é descrito no *Teeteto* (189e) como “um discurso que a alma ela mesma com ela mesma percorre sobre as coisas que ela examine”.

¹⁰ Tigerstedt, *op. cit.*, p 89, tradução nossa.

¹¹ GRISWOLD JR., C. L. (ed.). *Platonic Writings/Platonic Readings*. Pennsylvania State: University Press, 1988.

¹² Vale mencionar, outra consequência hermenêutica da leitura dialógica é a ausência de suposição sobre a cronologia da composição. Sobre a ordenação e cronologia dos diálogos platônicos, cf. Gonzalez (1995), José Trindade Santos (2012, Klagge e Smith (ed.) (1992), Lopes (2013), Press (1996 e 2018), Poster (1998), Rowe (2006), Tarrant (1993), Thesleff (2009) e Tigerstedt (1977).

¹³ Ao menos não como personagem ativo. O nome *Platão* é mencionado apenas três vezes nos diálogos, uma vez no *Fédon* (59b) e duas na *Apologia* (34a e 38b). No *Fédon*, o encontro de Sócrates com aqueles do seu círculo mais próximo, no último dia antes da execução da sua sentença de morte, justifica-se a ausência de Platão: “Se não me engano, Platão se achava doente”. Na *Apologia*, a presença de Platão é notada, mas ele permanece silente durante todo o tempo.

¹⁴ BOWEN, A. “On Interpreting Plato”. In: *Platonic writings/Platonic readings*. GRISWOLD JR., C. (ed.). New York: Routledge, 1988, p. 49-65.

representa uma tentativa de responder a uma questão implícita, que indica como o problema central será analisado. Relacionado a estes, o terceiro modo diz respeito à identificação de uma série de tópicos filosóficos que inicialmente pareciam independentes em relação ao problema central.

O desenvolvimento do discurso e as mudanças de assunto levam o leitor a perceber que pensar sobre um tema filosófico exige pensar em uma ampla variedade de tópicos filosóficos. Essas metaconversas, continua Bowen, não constituem propriamente uma doutrina, mas se propõe a guiar o leitor, que discerne, por meio de questões propostas pelo texto, especialmente as que contém o problema central e como resolvê-lo, e é então forçado a questionar a validade e o valor de cada um desses passos. Ao fazer isso, ele pensa por si mesmo.

Essas indicações, amparadas no texto escrito, oferecem um quadro geral para o estudo filosófico, cuja interpretação consiste no próprio pensamento sobre o problema central, na medida em que o pensamento se desenvolve a partir da dinâmica de perguntas e respostas. Assim, para os nossos fins, o estudo filológico dos diálogos platônicos é propedêutico à análise filosófica, e, na mesma medida, a resposta filosófica a uma questão deve ser predicada solidamente na filologia¹⁵.

Para Monique Dixsaut, no diálogo, integra-se ao discurso todos os seus efeitos: a compreensão e a incompreensão, o espanto, a raiva, o riso, a concordância, a resistência e os desvios. O discurso é inseparável dos seus efeitos, com os quais ele dialoga. É o λόγος que questiona, que é questionado e que responde. Ele não se prende, ao contrário, confere movimento, é, em essência, διάλογος. “Sem *logos*, não há filosofia; e o diálogo é o exercício belo, livre e difícil da filosofia”¹⁶. O exercício da filosofia é descrito na *República* como o estado de consentir a escutar¹⁷. Repare, o que é característico do exercício filosófico é o estado em que se *deseja* escutar, e escutar não consiste em submeter-se ao som de outra voz, mas implica colocar o nosso discurso à prova, repetidas e recíprocas vezes. Nesse sentido, dialogar é experimentar a resistência de uma força, a resistência representada por cada um dos outros λόγοι que nos são diferentes.

Como ensina Dixsaut¹⁸, o diálogo não tem a função de confrontar múltiplos discursos, mas ele é a interseção deles. A sua finalidade não pode ser resumida ao elemento pedagógico e nem ao retórico, porque, no primeiro caso, com a dinâmica de perguntas e respostas,

¹⁵ Bowen, 1988, p. 63.

¹⁶ DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe: essai sur les Dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 2001 (p. 28).

¹⁷ *Rep.*, VI. 498a. No original: ἐθέλωσιν ἀκροαταὶ γίγνεσθαι.

¹⁸ Dixsaut, *ibid.*, p. 30.

pretender-se-ia obter ou oferecer boas respostas, e no segundo, porque as perguntas seriam sempre fictícias e as respostas previsíveis.

Em certo sentido os diálogos são ficcionais, uma vez que não há um comprometimento propriamente historiográfico na sua composição¹⁹, como demonstra a falta de rigor com as datas dramáticas, que raramente são exatas²⁰. Mas, como aponta Mario Vegetti, o mais importante “são as indicações platônicas sobre o ambiente no qual o diálogo tem lugar, e sobre seus personagens, falantes ou mudos, que constituem uma verdadeira *societade dialógica*”²¹. No caso da *República*, os personagens que estão em cena não são completamente ficcionais, eles representam a sociedade ateniense do final do século V, incluindo os jovens, aristocratas, ricos, intelectuais e estrangeiros. Para Blondell, é de extrema importância a pergunta sobre quem são os personagens, “já que a forma dialógica implica a representação de pessoas, uma preocupação com o caráter humano, e sua representação é literalmente essencial para lermos a obra de Platão de maneira a considerar a forma”²².

A função da dinâmica de perguntas e respostas do diálogo, então, não é apenas pedagógica ou retórica, mas algo para além disto. Para Dixsaut, “o diálogo platônico não tem outra função senão a de manter aberta a dimensão interrogativa no cerne mesmo da resposta e da dimensão inventiva no cerne mesmo da questão”²³. O final aporético de muitos deles é indício nesse sentido, mas Diksin Clay considera que nenhuma outra passagem se compara à reabertura do Livro II: “Eu, então, após ter dito isso, estava pensando em deixar a discussão, mas pelo jeito tinha sido só o prólogo...”²⁴. O final aporético do Livro I dá lugar a uma vigorosa retomada do diálogo, demonstrando que qualquer reivindicação de encerramento da discussão é ilusória. Assim, ao abrir-se a novos horizontes do argumento, e reinstaurar

¹⁹ NAILS, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

²⁰ No caso da *República*, há uma indicação suficientemente precisa, qual seja, a primeira celebração das Bendídias, que pode ser fixada em 429/8, e anacronicamente em relação a esta, há duas sugestões. A primeira e menos plausível, segundo Vegetti (2002, p. 5), coincide com a crise na democracia ateniense e a consequente tentativa de se instaurar uma constituição aristocrática, por volta de 411 e 425, ou 422/1, e a segunda faz referência ao contexto de sucesso da Guerra do Peloponeso e a Paz de Nícias. Para Lopes (2018, p. 89), a *República* é o caso mais problemático de todo o *corpus*, em primeiro lugar por provavelmente ter sido composta e divulgada em três datas diferentes, e em segundo, pelo anacronismo dos seguintes dados: (1) Céfalo está ainda vivo, Sócrates encontra-se na meia-idade e Trasímaco é famoso em Atenas. A data, então, destes eventos é o último quarto do séc. V (421 é a mais aceita entre os comentadores); se (2) Gláucon e Adimanto participaram na Batalha de Mégara (*Rep.*, II. 368a), a data terá que ser posterior a 409.

²¹ VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. 2 ed. Bari: Editora Laterza, 2002 (p. 6, tradução nossa).

²² Blondell, 2002, p. 2, tradução nossa.

²³ Dixsaut, 2001, p. 30, tradução nossa.

²⁴ *Rep.*, II. 357a.

argumentos que pareciam já estar estabelecidos ou encerrados pelo movimento de concordância dos personagens do diálogo, a *República* é um diálogo abeto²⁵.

Conforme Dixsaut, a natureza dialética do λόγος implica a superação da dicotomia entre negativo e positivo, de modo que o jogo de perguntas e repostas, a ação ativa e passiva, a afirmação e negação constituem uma unidade, em razão do poder dialético do λόγος. Para o filósofo, na medida em que ele reconhece e pratica esse poder, o diálogo é o diálogo do λόγος com ele mesmo, que se dá no interior da alma, e por isso, “todo diálogo autêntico é filosófico”²⁶. Dialogar consiste em efetuar a unidade do múltiplo, dos atos de perguntar e responder, que se relacionam sempre mutualmente, e a originalidade do filósofo consiste em pensar o saber como o *movimento* em que pergunta e resposta se interrelacionam. O diálogo, assim compreendido, é o que há de mais difícil na filosofia, mas é este o diálogo praticado por Platão, o exercício de pensar o pensamento: como dialético, e também como inspiração, ironia, delírio, prazer, ciência e natureza.

Dito isso, a nossa proposta interpretativa se situa no horizonte hermenêutico dialógico²⁷, ou, dizendo de outro modo, a nossa proposta é uma leitura dialógica do Livro VII, com especial atenção ao tema da força. Para tanto, segundo Bowen, é preciso a combinação de duas disciplinas, a primeira dedicada à apresentação dramática, isto é, a filologia, e a segunda dedicada ao processo de reflexão sobre essa conversa, a filosofia²⁸. A opção por esta orientação metodológica nos impõe a tentativa de acompanhar o movimento dramático e argumentativo do texto, considerando a multiplicidade de temas, os desvios e digressões, os quais o foco ora privilegia um elemento literário, ora uma temática filosófica, mas nunca um em detrimento do outro. A fim de compreender a função da força, assumimos a tarefa de desentrelaçar múltiplas e complexas narrativas, que só se revelam nos detalhes. Por esta razão, o caminho que temos à frente não é linear, mas, valendo-se de uma metáfora que atravessa toda a *República*, nossa argumentação tomou o caminho longo, áspero e íngreme, subindo e descendo repetidas vezes, movendo-se entre a especificidade do Livro VII e a obra como um todo, voltando, e retomando o desenvolvimento de um e de outro personagem, e

²⁵ CLAY, D. Reading the Republic. In: GRISWOLD JR., C. L. (ed.). *Platonic Writings/Platonic Readings*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1988, p. 19-33.

²⁶ Dixsaut, 2001, p. 31.

²⁷ Segundo Press (1997), a abordagem dialógica considera os elementos não-doutrinário, contextual, literário e dramático precisamente como essenciais. Desde a publicação da *Introdução dos Diálogos de Platão*, em 1804, em que Schleiermacher chama a atenção para a importância de interpretarmos os diálogos de modo a considerar a forma como indissociável do conteúdo, estudiosos têm contribuído para este debate (e.g. Gonzales, 1995, Griswold, 1988, Klein, 1965, Krentz, 1983).

²⁸ Bowen, 1988, p. 57-65.

mais uma vez, entre a jornada do corpo e a da alma, tendo sempre como fio condutor o tema da força.

Esta dissertação é constituída por quatro momentos, dois dedicados ao aspecto literário e dois, ao filosófico. A separação entre os dois domínios só é possível de maneira analítica, sendo que, para os nossos fins, a análise filológica fundamenta a filosófica. O primeiro capítulo apresenta as particularidades do tipo textual da *República*, abrangendo a classificação, a construção dos personagens e as temáticas abordadas. Para tanto, expandimos a nossa atenção para além do Livro VII, considerando a obra como um todo, uma vez que os principais temas abordados, bem como as características significativas dos personagens em cena no Livro VII, são delineadas nos Livros I e II. Uma breve consideração sobre as características de Sócrates se faz indispensável, bem como a de Gláucon e Adimanto, interlocutores de Sócrates no desenvolvimento dos Livros II – X. Há, também, um brevíssimo resumo dos principais pontos argumentativos dos Livros II – VI, a fim de contextualizar a análise do nosso tema, específico do Livro VII, no interior da obra. Em suma, o primeiro capítulo procura fornecer a base textual à reflexão de *Quem fala?*, e *Para quem se fala?*, como parte indispensável da análise dialógica.

O segundo capítulo concentra-se na temática da força no Livro VII, procedendo a uma análise dos elementos textuais, tendo em vista as questões: *O que se fala?*, e *Como se fala?*. O capítulo subdivide-se em duas seções, cada uma delas respondendo, respectivamente, a essas perguntas. A primeira seção concentra-se no vocabulário inserido no campo semântico da força, sobretudo do termo ἀνάγκη, desenvolvendo a análise paralelamente em relação aos dois momentos narrativos que compõe o Livro VII: imagem da Caverna e formação dos guardiões-filósofos. A segunda seção é dedicada à análise da atuação dramática, isto é, examina o discurso dos personagens, atentando-se para o modo com o qual Sócrates se comporta em relação à Gláucon, e como este responde à inquirição socrática.

O terceiro e o quarto capítulos são dedicados à análise filosófica, refletindo, cada um deles, as considerações literárias dos dois primeiros. O terceiro capítulo discorre sobre como se dá a formação filosófica em pessoas com características tais como as tecidas no primeiro capítulo, explorando duas narrativas, ambas, de certa maneira, subsumidas à representação da imagem da Caverna, quais sejam, o percurso filosófico de Gláucon e o de Sócrates.

Por fim, o último capítulo é dedicado a uma análise atenta do Livro VII, especialmente da imagem da Caverna, porque ali o vocabulário da força é proeminente. O núcleo da reflexão é precedido por uma consideração a respeito do uso imagético. Para fins argumentativos, o que implica o uso de imagens? Em que medida a imagem compõe o argumento filosófico? E

então nosso trabalho volta-se inteiramente para a temática da força, explorando possíveis sentidos que ela exerce nos contextos específicos em que ocorre.

Este capítulo representa o esforço em desentrelaçar temas filosóficos e níveis narrativos, apresentados no texto de forma simultânea e conjunta. Assim, a nossa proposta interpretativa compreende, na verdade, duas leituras paralelas da imagem da Caverna: uma que privilegia a perspectiva epistemológica, e outra, a perspectiva ético-política²⁹, nas quais a força desempenha funções distintas.

Em suma, ao assumirmos o horizonte hermenêutico dialógico para nossa análise, sem, de início, restringir a pesquisa a uma área específica do conhecimento, exploramos uma multiplicidade de temas. Sem perder de vista o rigor acadêmico, nos deixamos guiar pelo movimento literário e argumentativo do texto, e por esta razão a ordenação e classificação das partes que compõe o nosso trabalho não segue um padrão linear. Se, entretanto, aprendemos algo com Platão, desde o primeiro contato com a *República*, e se, durante o desenvolvimento desta pesquisa, os nossos olhos, do corpo e da alma, estiveram corretamente direcionados, acreditamos que este incômodo nos conduziu a um estado intelectual um pouco mais elevado, no qual foi possível propor uma interpretação. O resultado não pretende ser mais do que o enunciado: uma proposta de leitura, de modo a manter o diálogo sempre aberto, afinal, para ouvir tais discussões, a medida é a vida toda.

²⁹ As questões éticas e políticas foram consideradas, para fins desta pesquisa, como partes de um mesmo domínio, no mesmo sentido, por exemplo, do capítulo X, de “Ética e política in Platone”, de Trabattoni (2009, p. 109-132).

PARTE I . ANÁLISE LITERÁRIA

CAPÍTULO 1. LEITURA DIALÓGICA DA REPÚBLICA

1.1 Gênero textual

Dentre os muitos debates suscitados pela *República*, um deles diz respeito a características e regras de composição textual, ou, colocando em termos atuais, a teoria dos gêneros literários. Em textos anteriores, como Homero e Hesíodo, há elementos poéticos que regulam a composição, mas, conforme observa Jacyntho Brandão “nenhum escritor, até Platão, chegou a elaborar uma teoria explícita da literatura, a qual não se reduz a pensar o processo de produção do próprio texto, mas pretende a generalidade que a construção de um modelo teórico permite”³⁰.

A definição da forma literária dialógica é dada no interior do próprio texto, descrita a propósito dos poemas épicos pela primeira vez em toda a literatura grega, no Livro III³¹. Trata-se de um misto entre narrativa e imitação: a forma diegético-mimética, composta por um enquadramento narrativo no interior do qual são inseridas falas dialógicas em forma de discurso direto³².

Esses dois gêneros narrativos podem ser associados a uma série de círculos concêntricos de interações ao longo do diálogo³³. O primeiro deles, e o mais íntimo, é aquele formado por Sócrates e seus companheiros na casa de Polemarco, os que participam ativamente da discussão. Este primeiro nível, em termos de gênero textual, corresponde à forma mimética, a forma predominante do diálogo. O segundo é formado pelos interlocutores externos para os quais Sócrates narra, provavelmente aos atenienses, o encontro do dia anterior, ao iniciar o diálogo com “Desci ontem ao Pireu com Gláucon [...]”³⁴. Este segundo nível corresponde à forma diegética, uma vez que Sócrates narra o diálogo inteiro, isto é, é ele quem reproduz a fala de cada personagem, descreve o contexto, o ambiente da conversa e as reações de todos os envolvidos no diálogo.

Em termos de composição formal, não há dúvidas de que a *República* se inscreve na categoria do diálogo misto, predominantemente mimético, mas os problemas quanto à

³⁰ BRANDÃO, J. [s.d]. “A teoria dos gêneros literários e o estatuto da narrativa simples em Platão”. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/jlinsbrandao/JLB_teoria_generos_literarios.pdf. Acesso em: 08/12/2022. (s.d, p. 2). Aliás, conforme Brandão (2010, p. 31) o próprio termo literatura “jamais existiu em grego, exigindo dos teorizadores, a cada momento, a explicitação de um recorte capaz de reunir o *corpus* sobre o qual se reflete”. Cf. Brandão (2007).

³¹ *Rep.*, III. 394c.

³² Vegetti, 2002, p. 24.

³³ Clay, 1988, p. 23-24.

³⁴ *Rep.*, I. 327a.

classificação textual surgem quando a nossa perspectiva se desloca para um nível mais específico, tomando como objeto cada um dos elementos da forma mista.

Mesmo depois de muitos estudos, Victor Goldschmidt afirma que “o diálogo, como literário, ainda não foi definido”³⁵. O autor ressalta que não conhecemos, com certeza, características essenciais do gênero, como a história, objetivos – sejam eles pedagógicos, literários ou políticos –, as leis de sua composição, o vocabulário, e conhecemos ainda menos os processos dialéticos do texto, todos estes, elementos importantes para a interpretação filosófica. Assim, podemos afirmar apenas que os diálogos platônicos se encaixam em um gênero literário que inclui espécies diferentes.

No que concerne ao elemento diegético, isto é, qual a natureza da narrativa de Sócrates, e, sobretudo quais as consequências hermenêuticas desta classificação, a identificação do tipo textual não é clara. A voz narrativa que cita os discursos do diálogo não é a do autor, mas a do personagem de Sócrates, isto é, uma figura dramática ficcional, que coloca os discursos diretos na boca de outros personagens. Este traço coloca uma primeira questão a propósito das características formais da *República*, porque diferentemente de Homero e Hesíodo³⁶, a voz narrativa que compõe o elemento diegético é a de um personagem ficcional. Assim, a relação entre autor e leitor é sempre intermediada por um estrato textual. Trata-se de um terceiro círculo de interações, estabelecido entre autor e leitores, externos e indefinidos, aos quais Platão se dirige através do diálogo como um todo, expondo argumentos e ações³⁷.

Em relação ao elemento mimético, Blondell observa que muitos estudiosos classificam as obras de Platão como dramáticas pelo fato de elas apresentarem pontos de vista conflitantes, mas a classificação dos diálogos como dramáticos não explica qual é a peculiaridade dos textos platônicos em relação ao gênero³⁸. O uso do termo *drama* para designar o conflito de ideias é apenas secundário, porque no sentido primário, é preciso a observância de mais um critério: o de que o conflito de ideias esteja encarnado em personagens, de modo que a caracterização do drama é a apresentação imaginativa de pessoas. Segundo esse critério, a afirmação de que o diálogo platônico é dramático nos parece

³⁵ GOLDSCHMIDT, V. “Sur le problème du système de Platon”. *Rivista Critica Di Storia Della Filosofia*, v. 5, n. 3, p.169-78, 1950 (p. 173, tradução nossa).

³⁶ No caso destes dois poetas, a consideração sobre a forma textual, de algum modo, está presentes na invocação às Musas. Conforme Brandão (*s.d.* p. 2), “as invocações à Musa, em Homero, fazem supor uma compreensão sobre os processos de composição dos poemas, assentada no que poderíamos chamar uma poética implícita da inspiração. O mesmo se poderia dizer de Hesíodo, quando esclarece no prólogo da *Teogonia* e dos *Trabalhos e dias* suas motivações”. Para mais a respeito, *cf.* Brandão (2005).

³⁷ Clay, 1988, p. 23-24.

³⁸ Blondell, 2002, p. 15-16.

incontestável, e por isso os discursos que ele contém, no sentido puramente formal, podem ser aproximados dos discursos típicos do gênero teatral.

Mas esta aproximação não se sustenta para além da formalidade, porque os personagens de Platão se comportam de maneira bem diferente daqueles da tragédia e da comédia, por exemplo. Os personagens platônicos também *fazem* coisas, tais com passear, comer e beber, fazer discursos, assim como os personagens dos outros gêneros, mas eles, além disso, *fazem* filosofia, de maneira crítica e criativa, por vezes ultrapassando opiniões comuns e propondo ideias originais. Para Blondell, as “explorações filosóficas são inequivocamente marcadas como tal, e constituem, de longe, o maior componente de todos os diálogos”³⁹. O fato de que as pessoas representadas estão filosofando é um ponto central que torna os diálogos platônicos distintos das obras filosóficas de literatura.

Em relação à classificação dos discursos diretos, Andrea Nightingale esclarece que as falas dialógicas são do gênero discursivo próprios da filosofia, definido por Platão como dialético, em oposição ao discurso da poesia e da retórica. No entanto, os diálogos nunca se limitam à dialética, mas misturam gêneros tradicionais. O gênero do discurso é particularmente importante porque não se trata meramente da forma artística, mas de uma forma de pensamento que é melhor expressa por um meio do que por outro⁴⁰.

Monique Dixsaut, por sua vez, afirma categoricamente que “o diálogo não é um gênero literário”⁴¹. A partir da constatação de que a forma literária é inseparável do conteúdo, a definição dos diálogos platônicos não pode ser dada segundo o critério formal, considerando-os como um gênero literário, mas, antes, pela sua natureza filosófica. Segundo a autora, encontramos nos diálogos uma grande variedade de estilos, justamente porque o diálogo coloca à prova uma variedade de discursos.

Em suma, a classificação do gênero textual da *República* pode ser abordada sob dois níveis. Sob uma perspectiva mais geral, a *República* é uma obra do gênero diegético-mimética, um misto entre narrativa e mimesis, conforme nos é ensinado por Platão no interior do próprio diálogo. Os problemas de interpretação, entretanto, surgem relativamente à classificação do gênero específico de cada um desses tipos textuais. A parte narrativa, interpretada por Sócrates, coloca, dentre outras, a questão do anonimato platônico, e a parte mimética, por sua vez, coloca em evidência a dificuldade em definir o discurso filosófico, em oposição a outros tradicionalmente conhecidos, como o poético e o sofístico, na medida em

³⁹ Blondell, 2002, p. 37, tradução nossa.

⁴⁰ NIGHTINGALE, A. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁴¹ DIXSAUT, 2001, p. 29, tradução nossa.

que o filosófico mistura características próprias de diferentes gêneros. Nesse segundo nível, portanto, não é possível proceder a uma classificação taxativa do gênero discursivo da *República*, e o reconhecimento dessa abertura, e por vezes a tensão entre os diferentes gêneros, nos parece essencial para a leitura e interpretação dos diálogos platônicos.

1.2 Personagens

Um dos corolários da leitura diegético-mimética é o reconhecimento de certa autonomia dos personagens em cena, característica acentuada na *República*. Não se trata, simplesmente, do reconhecimento da habilidade literária com a qual Platão escolhe, constrói e apresenta cada um dos seus personagens, com ações e falas pertinentes ao caráter que eles encarnam, mas, sobretudo, da representação da sociedade e cultura de um contexto específico. A *sociedade dialógica* – nos termos de Vegetti⁴² – representa uma geração anterior em relação àquela dos destinatários imediatos do diálogo, já ausentes, que uma vez colocada em cena, oferece a oportunidade para que seus rumos sejam avaliados e repensados. Ao mesmo tempo, tal configuração dramática possibilita um distanciamento crítico em relação ao tempo presente, na medida em que significa um retorno ao passado e permite que se imagine um futuro possível.

No que concerne à escolha dos personagens, ambientação e temáticas abordadas, os diálogos platônicos ocupam um lugar intermediário entre história e ficção, e como tal, são perfeitamente adequados para reinterpretar a tradição. Platão, assim como dramaturgos e historiadores, representa figuras reais, conhecidas pelo público imediato, mas o faz com considerável liberdade, estabelecendo um paralelo entre dramaturgia e história. Blondell nomeia este recurso literário como *ironia histórica*, o que permite, por exemplo, que se explore o conhecimento do seu público sobre eventos subsequentes e, mais importante, ao colocar em cena personagens que já haviam morrido na época de divulgação, Platão comunica indiretamente os resultados e consequências das vidas e atitudes de seus personagens⁴³.

Um exemplo do uso desse recurso é a exposição do caso familiar de Polemarco. Ao chegar na casa de Polemarco, Céfalo e Sócrates ficam felizes com o encontro, Céfalo, já mais velho, em razão do prazer de conversar com um amigo, e Sócrates, por conversar com alguém mais experiente. Sócrates sugere que o motivo da tranquilidade na velhice de Céfalo é a posse de uma fortuna, e o meteco explica que o avô, tendo herdado uma fortuna quase do tamanho que ele possui atualmente, aumentou-a, ao passo que seu pai, a diminuiu. Ele, por sua vez, tornou a aumentá-la, de modo que o esquema da fortuna familiar ao longo de três gerações

⁴² Vegetti, 2002, p. 24-26.

⁴³ Blondell, 2002, p. 32-33.

seria: aumento-diminuição-aumento. No entanto, ouvintes e leitores da *República* sabem que Céfalo terminou a vida sem fortuna, em razão do confisco pelos Trinta Tiranos. Assim, se Céfalo é representante de uma tradição em que a fortuna é tomada como um valor, então, no que diz respeito à formação dos jovens, o valor desta tradição diminuiu⁴⁴.

No mesmo sentido é a escolha de Polemarco, e não de Lísias, como herdeiro do lugar ocupada por Céfalo na discussão com Sócrates, possivelmente, por duas razões. Céfalo, em certa medida, defende uma posição moral tradicionalista, segundo a qual Polemarco e Lísias foram educados, no entanto, é Polemarco quem demonstra interesse pela filosofia⁴⁵, ao passo que Lísias, orador conhecido, era bem sucedido no século IV, o que deixa menos espaço para a *ironia histórica*⁴⁶.

Ademais, Polemarco foi condenado à morte, fato amplamente conhecido pelos atenienses⁴⁷. Lísias é personagem silente do diálogo, escutando a discussão sem intervir, como testemunha, tanto na obra quanto em realidade, do seu caso familiar⁴⁸. Polemarco, no desenvolvimento da argumentação do Livro I, se torna aliado de Sócrates contra a tese da moral tradicional proposta inicialmente por Céfalo: “[*Sócrates*]: Ah! Lutaremos, disse eu, lado a lado, tu e eu, se alguém afirmar que isso é o que disse, ou que Simônides ou Bias ou Pítaco ou outro dos nossos sábios e veneráveis varões. [*Polemarco*]: Quanto a mim, estou disposto a ser teu companheiro nessa luta”⁴⁹. Segundo Vegetti, esta aliança é particularmente significativa aos olhos do público, em razão das circunstâncias nas quais aconteceram as mortes de Sócrates e Polemarco, e que vê, portanto, os dois aliados na defesa da justiça, indicando a necessidade de superação do fato em direção ao projeto da cidade justa que Sócrates irá delinear no diálogo⁵⁰.

O reconhecimento da autonomia dos personagens, entretanto, não significa em absoluto, que devemos ler a *República* como um relato biográfico dos personagens. A nosso ver, a escolha dos personagens, tanto os falantes quanto os silentes⁵¹, é relevante, se quisermos uma compreensão aprofundada da obra, da mesma maneira que o é a escolha da ambientação, e de todos os outros elementos que compõe a cena dramática, mas é preciso não

⁴⁴ MOTTA, G. D. “Gláucon, Adimando e a necessidade da Filosofia”. *Kleos*, v. 9-10, p. 87-113, 2006/2005 (p. 97).

⁴⁵ *Rep.*, I. 327b-328a.

⁴⁶ Blondell, 2002, p. 174.

⁴⁷ Polemarco foi vítima do regime tirânico dos Trinta. Para mais detalhes, cf. Nails (2002, especialmente p. 251).

⁴⁸ No discurso jurídico “Contra Eratóstenes”, Lísias aborda a morte de Polemarco pelos Trinta e o confisco dos bens de sua família. Para mais sobre o assunto, cf. Howland (2004).

⁴⁹ *Rep.*, I. 335e.

⁵⁰ Vegetti, 2002, p. 7.

⁵¹ A presença de personagens silentes parece alargar o círculo de interação entre autor e leitor. Ademais, elas evidenciam a dimensão educacional do diálogo (e.g. *Rep.*, I. 338a, 344d, II. 368c, IV. 427d, VI. 498cd).

perder de vista, de acordo com Nails, “que qualquer configuração de detalhes específica ou particular – certamente nenhuma do contexto histórico de Platão – oferece a chave para desvendar o significado de qualquer diálogo. Algumas das piores leituras de Platão foram fundamentadas neste pressuposto indefensável”⁵².

Do Livro II em diante, salvo pequenas intervenções, o diálogo se desenvolve entre Sócrates, Gláucon e Adimanto, motivo pelo qual nossa análise será restrita a estes personagens. No Livro VII, apenas Sócrates e Gláucon estão em cena, no entanto, considerando a continuidade temática entre os Livros VI e VII, em que Adimanto também está presente, optamos por abordar as características dos dois irmãos, marcando, sempre que pertinente, as diferenças entre eles.

1.2.1 Sócrates

Talvez o exemplo mais emblemático entre os personagens da *República* é o de Sócrates. Em primeiro lugar, porque Sócrates é uma figura histórica, situado em determinado tempo e espaço, mestre de Platão, cuja trajetória filosófica influenciou de maneira significativa a vida do seu discípulo. Em segundo lugar, há diversas maneiras com as quais podemos ler as diversas figuras de Sócrates que Platão apresenta, como resultado da sua criação literária e filosófica.

Segundo Samuel Scolnicov, é preciso distinguir entre o *Sócrates de Platão*, isto é, Sócrates como Platão o entendeu e relatou, e o *Sócrates platônico*, que não é porta-voz de Platão, e seus fins e recursos filosóficos podem ser diferenciados, em maior ou menor grau, de seu predecessor. Esta distinção não é causa e nem resultado da conhecida classificação dos diálogos em iniciais, médios e tardios, mas “a linha divisória enquanto exista não passa necessariamente entre os diálogos, mas dentro deles”⁵³. Frequentemente no desenvolvimento argumentativo, Sócrates é uma figura complexa, com características de um e de outro, como é o caso da *República*⁵⁴.

A complexidade que caracteriza a figura socrática reside no fato de que as muitas representações do *Sócrates platônico* são todas nomeadas Sócrates, associadas a uma única identidade formal e histórica, causando uma expectativa de adesão ao cerne desta identidade, parcialmente satisfeita em certas representações em diferentes diálogos. No entanto, o *Sócrates platônico* é mais do que uma coleção de figuras que levam o mesmo nome e

⁵² Nails, 2002, p. XXXVIII, tradução nossa.

⁵³ SCOLNICOV, S. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006 (p.18).

⁵⁴ Esta ideia já havia sido apresentada anteriormente por Scolnicov (1988), em um livro intitulado *Plato's metaphysics of education*. Para ele, a discussão sobre a filosofia platônica da educação não pode ser dissociada da discussão de Sócrates.

aparecem em uma variedade de obras, e, dada a sua forte presença e variação de caráter, é uma das mais significativas da obra de Platão⁵⁵.

Diante disso, o *Sócrates platônico* de cada diálogo deve ser avaliado sob uma dupla perspectiva: em seus próprios termos, isto é, como uma nova criação literária e filosófica, e também, mais ou menos distante relativamente dos Sócrates de outros diálogos. As semelhanças e diferenças entre as várias representações podem ser importantes para a compreensão de obras individuais e a manifestação do Sócrates que ela contém⁵⁶.

Gregory Vlastos identifica duas personalidades do *Sócrates platônico*, radicalmente diferentes uma da outra em relação aos propósitos filosóficos, tanto no que diz respeito ao conteúdo quanto ao método⁵⁷. A distinção de Vlastos tem como fundamento a classificação dos diálogos em iniciais, médios e tardios, cada um desses grupos correspondentes a uma fase de desenvolvimento da criação intelectual de Platão, ordenando-os segundo temas e conteúdos filosóficos que aparecem nas obras⁵⁸. As duas personalidades de Sócrates recaem sob os dois primeiros grupos: há um Sócrates do período inicial e um Sócrates do período médio⁵⁹.

Vlastos apresenta uma lista de dez teses, referentes à caracterização de Sócrates, cada uma delas associada exclusivamente ao Sócrates do período inicial ou ao do período médio⁶⁰. As dez teses versam sobre temáticas e métodos filosóficos, identificando, de modo geral, o primeiro como um filósofo que afirma não ter conhecimento sobre assunto algum, ocupado exclusivamente com questões morais a serem investigadas por meio do método elêntico⁶¹. O segundo, por sua vez, ocupa-se de um campo filosófico mais alargado, incluindo a moral, metafísica, epistemologia, ciência, linguagem, religião, educação e arte. Este Sócrates é quem apresenta a teoria das ideias, a tripartição da alma e o conhecimento como reminiscência, bem como a classificação das constituições, teorias que o Sócrates inicial desconhece.

⁵⁵ Blondell, 2002, p. 9-10.

⁵⁶ Scolnicov, 2006, p. 10.

⁵⁷ VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, 1991 (p. 46 *et seq.*).

⁵⁸ A ordenação dos diálogos aceita por Vlastos é baseada no conteúdo filosófico das obras (1991, p. 46, n. 2). Para uma crítica, cf. Nails (1995, p. 70, n. 4).

⁵⁹ Há ainda, para Vlastos (1991, p. 46 n. 4), um subgrupo, que representaria a transição de personalidade entre o Sócrates inicial e o médio, referindo-se aos diálogos em que a condução da investigação é elêntica, mas abruptamente o deixa de ser. Este grupo é composto pelos diálogos: *Eutidemo*, *Lísias* e *Hípias Maior*. Para Blondell (2002, p. 115), estes são os casos que não podem ser claramente demarcados, porque falta a Sócrates algumas características essenciais do Sócrates elêntico.

⁶⁰ Vlastos, *op. cit.*, p. 47-49.

⁶¹ Trata-se de um método de investigação. *Elenchus* (ἐλεγχος) em sentido amplo, observa Robinson (1980, p. 78), significa examinar uma pessoa com relação a uma afirmação que ela fez, opondo-lhe questões em busca de outras afirmações, na esperança de que elas [as outras afirmações] irão determinar a significação e o valor de verdade de sua primeira afirmação. Vlastos (1993) trata desta questão com mais detalhes no texto intitulado "The Socratic elenchus: Method is all". Aliás, Vlastos dedicou grande parte dos seus estudos à figura de Sócrates, chegando a afirmar que "Sócrates tem sido e sempre será meu herói filosófico" (1994, p. 133).

O argumento de que há uma oposição clara entre duas representações de Sócrates é fundamentado em passagens do *corpus* platônico e em evidências externas, sugerindo uma aproximação da filosofia de Sócrates do período inicial com o Sócrates histórico, “recriada por Platão em conversas inventadas que explora seu conteúdo e exhibe seu método”⁶². De acordo com essa perspectiva, nas primeiras obras, Platão compartilha com o Sócrates histórico algumas convicções filosóficas, as quais ele teria recriado nos diálogos, destacando os pontos que lhe interessam, e depois, nos diálogos médios, pela boca do personagem Sócrates, ele apresenta a sua própria filosofia. Segundo Vlastos, o principal fundamento distintivo que opõe as duas personalidades de Sócrates é temático: apenas nos diálogos do período médio, Platão apresenta teorias de ordem metafísica e ontológica, como a da transmigração da alma e a teoria das ideias⁶³.

O ponto mais sensível da hipótese de Vlastos, como aponta Nails, é a sua circularidade: a ordem cronológica dos diálogos é invocada para estabelecer fatos sobre Sócrates histórico, e sua percepção sobre Sócrates histórico é invocada para estabelecer a cronologia dos diálogos⁶⁴. De qualquer modo, sem adentrarmos na discussão sobre a filosofia e a personalidade do Sócrates histórico, e muito menos sobre a ordenação dos diálogos, nos importa a figura do *Sócrates platônico*, isto é, a retratação do personagem Sócrates e como ele aparece nos diálogos.

Considerando apenas estes, Blondell identifica três representações de Sócrates⁶⁵. O primeiro deles é a figura máxima, geral, que emerge do *corpus* como um todo, com o mínimo de uma identidade e nome, a quem todas as ideias e traços lhe são atribuídos. Trata-se de uma generalização, denominada pela autora de *Sócrates de Platão*, *Sócrates platônico* ou apenas *Sócrates*⁶⁶. O segundo é o *Sócrates elêntico* ou *aporético* (daqui por diante designado Sócrates elêntico), aquele que figura nos diálogos *Carmides*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Ion* e *Laques*, obras na qual Sócrates emprega o método elêntico, tal como descrito na *Apologia* como sua missão de vida⁶⁷.

A caracterização dos personagens que contracenam com o Sócrates elêntico é particularmente importante, sobretudo em função da natureza *ad hominem* de sua abordagem.

⁶² Vlastos, 1991, p. 49, tradução nossa.

⁶³ *Ibid.*, p. 53 *et seq.*

⁶⁴ Nails, 1995, p. 70.

⁶⁵ Blondell, 2002, p. 10-11.

⁶⁶ Ruby Blondell explica no prefácio do livro *The Play of Character in Plato's Dialogues* (2002, p. X) a opção pelas formas transliteradas dos nomes de figuras literárias e dramáticas, incluindo as personagens das obras de Platão, e por isso o uso de *Sokrates*, e não Sócrates.

⁶⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4ed. Belém: EDUFPA, 2023 (21b-23b).

O Sócrates elêntico examina não só os argumentos, mas as pessoas individuais que os apresentam, lançando dúvidas tanto sobre suas crenças, como também sobre a personalidade, modo de vida e papéis sociais que condicionam e são condicionados por essas crenças. Em contrapartida, nessas conversas, Sócrates constantemente se esforça para identificar talentos filosóficos promissores, de modo que a pressão do questionamento socrático expõe características pessoais que determinam a capacidade de cada interlocutor, por um lado, para aprender com ele através de seu método, e por outro, para contribuir com o sucesso da sua missão divina. Os diálogos ditos socráticos dramatizam as tentativas mal sucedidas nesse sentido, e assim Platão nos oferece um inventário exemplificativo de interlocutores que demonstram as muitas e variadas falhas humanas, sejam elas morais, intelectuais ou circunstanciais, que interferem na habilidade de responder positivamente ao desafio socrático⁶⁸.

Por fim, o terceiro e último é o *Sókrates construtivista* (daqui por diante designado Sócrates construtivista), personagem que domina os diálogos tais como o *Fedro*, *Fédon*, *Banquete* e a maior parte da *República*. Este Sócrates é caracterizado pela disposição em desenvolver ideias positivas e sustentá-las, discursando sobre uma variedade de assuntos, com grande poder dramático e retórico. Ele apresenta ideias originais e por muitas vezes controversas, complementando-as, muitas vezes, com o recurso de imagens criativas e mitos, em um estilo poético e de considerável extensão. O nome *construtivista* não corresponde exatamente ao seu modo de pensar, mas é usado em oposição à estratégia do Sócrates elêntico, por articular e criticar ideias de maneira autônoma, a partir de opiniões de pensadores ausentes ou opositores imaginários.

Em alguma medida, podemos traçar uma equiparação entre a classificação de Vlastos e Blondell no que diz respeito ao Sócrates elêntico e ao construtivista, uma vez que não há disputa sobre qual personalidade de Sócrates domina determinado grupo de diálogos⁶⁹, mas há consideráveis diferenças. Em primeiro lugar, diferentemente da proposta de Vlastos, a classificação de Blondell nada tem a ver com elementos extrínsecos ao próprio *corpus*, ou seja, as diferenças das características do Sócrates elêntico e do construtivista permanecem sem qualquer suposição sobre a cronologia das obras. Além disso, no caso da *República*, ambos defendem a representação de duas personalidades de Sócrates, mas, para Blondell, há uma tensão entre eles, e não uma distinção radical. Essa tensão se dá, por um lado, porque não

⁶⁸ Blondell, 2002, p. 113-114.

⁶⁹ Exceto pelo fato de que a classificação de Blondell não há a categoria de diálogos transitórios, presente em Vlastos.

há indícios de que Platão parou de acreditar, em algum momento, no valor do argumento elêntico para certos propósitos. O que há são sinais de que ele estava desconfortável com o método elêntico, por vezes inoportuno, e por vezes falho, em gerar resultados positivos⁷⁰.

A *República* é um caso interessante porque o mesmo diálogo apresenta duas personalidades de Sócrates. No Livro I está em cena o Sócrates do período inicial, ou Sócrates elêntico, e no restante da obra, dos Livros II – X, é o Sócrates do período médio, ou o construtivista⁷¹. Vlastos aponta que no Livro I Sócrates está interessado em questões morais, indicadas pelas afirmações⁷²: “(...) ou crês que se trata de definir assunto de pouca monta e não o percurso de nossa vida, aquele que cada um de nós deve percorrer para viver uma vida muito profícua?”, “(...) pois não discutimos um assunto qualquer, mas qual deve ser o nosso modo de vida”⁷³.

No Livro I não há nenhuma menção à teoria das ideias, a tripartição da alma ou a formas de governo. Do Livro II em diante, o comportamento de Sócrates, bem como a configuração dramática, altera significativamente, a começar pelo método investigativo. Sócrates abandona o método elêntico e apresenta as complexas teorias já mencionadas para os interlocutores Gláucon e Adimanto que, ao contrário de Trasímaco, não representam uma forte oposição e não apresentam teorias por si mesmos. Vlastos corrobora a decisão de tratar o Livro I da *República* separadamente dos demais com o argumento baseado na estilometria, embora reconheça que essa separação não é consensualmente aceita pelos estudiosos, mas, de todo modo, afirma que o conteúdo do Livro I deixa claro a sua classificação como um diálogo inicial, ao contrário dos Livros II – X⁷⁴.

No Livro I, Céfalo, Polemarco e Trasímaco são os interlocutores de Sócrates, representando, cada um deles, três tipos comuns de respondentes do Sócrates elêntico, nos quais se destacam as características da sabedoria, entusiasmo juvenil e expertise profissional, respectivamente. Os demais personagens presentes no Livro I representam uma reunião de intelectuais de Atenas, jovens da elite que receberam uma educação tradicional, e espera-se que eles desempenhem um papel significativo na vida pública⁷⁵.

⁷⁰ Blondell, 2002, *passim*.

⁷¹ A propósito, cf. Kahn (1993).

⁷² Vlastos, 1991, p. 248-250.

⁷³ *Rep.*, I. 334e, 352d.

⁷⁴ Sobre este ponto estamos de acordo com Annas (1981, p. 17), para quem a questão não é relevante. Ainda que o Livro I tenha sido escrito separadamente, ele serve adequadamente como uma introdução da discussão principal. Para Vlastos (1991, n. 2.1, p. 248-251), segundo as suas dez teses - critérios temáticos que separam os diálogos em grupos -, o Livro I é considerado separadamente do restante da obra.

⁷⁵ Blondell, 2002, p. 167.

A atuação de Trasímaco, em especial, expõe a falha do método elêntico. Trasímaco abandona a conversa e impede a realização de uma das principais funções do método: a educação do interlocutor, demonstrando a impossibilidade de qualquer avanço pedagógico pessoal sem um sério comprometimento, por mais que Sócrates estivesse disposto a dialogar. A recusa de Trasímaco em responder às questões não invalida os argumentos de Sócrates, mas demonstra que a falta de habilidade em refutar Sócrates não se traduz automaticamente na aceitação de seus argumentos ou de suas convicções⁷⁶.

Com isso, Platão demonstra a condição para o sucesso do método elêntico: as qualidades pessoais, tanto morais quanto intelectuais, do interlocutor. No final do Livro I, é Trasímaco quem conduz o questionamento, levando Sócrates a uma situação de aporia: “Sendo assim, nada sei, e isso foi o que resultou do nosso diálogo”⁷⁷. Platão evidencia as limitações do método, privando Sócrates de contracenar, neste momento, com um interlocutor disposto a responder aos seus questionamentos com sinceridade, e, diante do silêncio de todos os outros personagens, Sócrates mesmo constata as falhas do seu argumento⁷⁸. No mesmo sentido aponta Scolnicov, ao afirmar que Sócrates considerava o individual como objeto de educação, de modo que as condições necessárias para o sucesso da educação eram o esforço, a convicção e o comprometimento pessoal⁷⁹.

É claro, como observa Blondell, é sempre Platão quem conduz o argumento, conferindo quaisquer características, habilidades e posturas aos interlocutores de Sócrates⁸⁰, apresentando, assim, uma variedade de ideias, representações de uma classe ou tendências sociais e intelectuais, podendo até desenvolver o argumento melhor do que se esperaria na vida real⁸¹. Tais recursos literários conferem um sentido mais geral para os argumentos apresentados na obra, mas, fato é que o Sócrates platônico se compromete com o confronto e com o aprendizado individual de pessoas. Essa limitação da argumentação socrática é reforçada pelo uso da forma dialógica, na medida em que cada conversa é dramatizada como um confronto direto entre Sócrates e um interlocutor de cada vez. O caráter pessoal do inquérito socrático é, portanto, uma limitação metodológica, porque seu sucesso depende de

⁷⁶ Blondell, 2002, p. 183.

⁷⁷ *Rep.*, I. 354c.

⁷⁸ Blondell, *op. cit.*, p. 185.

⁷⁹ SCOLNICOV, S. *Plato's Metaphysics of Education*. New York: Routledge, 1988 (p. 3).

⁸⁰ Blondell, *op. cit.*, p. 185.

⁸¹ Vegetti (2002, p. 26-27) afirma que é este o caso, relativamente à argumentação de Trasímaco na *República*. Para ele, “Platão está interessado em tornar a posição teórica dos interlocutores de Sócrates tanto quanto mais rigorosas possíveis para elevar o nível da confrontação - inclusive a custo de ter que registrar “jogadas” significativas, como aquela de Sócrates frente à Trasímaco no livro I”.

crenças, perspectivas e qualidades intelectuais do interlocutor, e, de forma mais geral “também porque depende do projeto impossível de conquistar cada pessoa, uma a uma”⁸².

A dramatização de Platão evidencia o fracasso do empreendimento socrático, mas aponta como razão disto a personalidade dos interlocutores, e não Sócrates e seu método. Os três principais interlocutores do Livro I mostram-se problemáticos por razões que estão enraizadas em seus caracteres individuais, dos quais Trasímaco é o mais problemático. Em certo sentido, há uma espécie de declínio do movimento argumentativo, porque o último expõe de maneira mais evidente o fracasso do empreendimento socrático. Mas, por outra perspectiva, como observa Blondell, a mesma passagem representa uma ascensão, na medida em que cada um dos interlocutores melhora a argumentação em relação ao anterior, cada um mais ativamente envolvido com questões fundamentais de ética, política e educação, apresentando uma argumentação mais articulada, inteligente e eficaz. A formulação da posição de Polemarco é claramente melhorada em relação à de Céfalo, e a de Trasímaco, por sua vez, é melhor do que a de Polemarco. Trasímaco parece exemplificar a observação de Sócrates de que as melhores naturezas são as que têm melhores chances de resultar nos piores fracassos⁸³.

Aliás, a figura de Trasímaco representa um exemplo importante da definição do sofista⁸⁴, porque ele defende uma posição genuinamente intelectual sobre a natureza da justiça⁸⁵. Marina McCoy argumenta que a noção do filósofo é construída dialeticamente, em oposição à do sofista, diferenciando-se deste no que diz respeito à orientação em direção às ideias⁸⁶. Para a autora, no Livro I, Sócrates apresenta características similares a de sofistas, e Trasímaco, a de filósofos, ao passo que nos Livros VI e VII, Platão sugere que filósofo e sofista têm a mesma natureza, diferenciando-se pelo amor ou desejo que cada um possui, sendo o amor pelas ideias o traço distintivo do filósofo.

Além da representação do sofista, Trasímaco parece representar também um potencial tirano. Segundo David K. O’Connor, as mesmas virtudes naturais que são os pré-requisitos para a filosofia também são capazes de expor alguém a tentações irresistíveis para a tirania⁸⁷.

⁸² Blondell, 2002, p. 185, tradução nossa.

⁸³ *Ibid.*, p. 187-189.

⁸⁴ O termo *sofista* é usado aqui de forma ampla, no sentido platônico, isto é, tal como Platão o compreende. Sob a perspectiva platônica, há uma diferença substancial entre filósofos e sofistas, e esta diferença está em questão aqui. A propósito, cf. McCoy (2008). Sobre os sofistas, em geral, cf. G. B. Kerferd (1981) e Cassin (2005).

⁸⁵ A bibliografia a propósito da posição de Trasímaco inclui trabalhos tais como o Beversliu (1976), Kerferd (1947), Reeve (1985), Trabattoni (2011).

⁸⁶ MCCOY, M. *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 (p. 111 *et seq.*).

⁸⁷ O’CONNOR, D.K. “Rewriting the Poets in Plato’s Characters”. In: FERRARI, G.R.F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 55-89.

As piores naturezas só podem advir da corrupção das melhores, tal qual uma semente, de planta ou animal, no caso de não encontrar alimentos, clima e local que a convenha⁸⁸. O potencial filósofo, portanto, é também um potencial tirano⁸⁹.

Com efeito, o modo com que os personagens se comportam é significativo. Sócrates sugere que o desenvolvimento da discussão não tome como modelo aquele dos torneios, em que ideias são contrapostas até que uma autoridade defina quem é o vencedor, mas que se proceda um exame comum, no qual a validade das ideias é determinada pelos próprios participantes. Segundo Olímpio Pimenta, trata-se de uma diferença simples, mas crucial. Com essa atitude, Sócrates enfatiza um importante aspecto da filosofia platônica: a troca, o compartilhamento, e as correções mútuas do percurso, ao invés de tomarem os discursos como incompatíveis e definitivos, de modo que o sucesso de um resultaria na refutação do outro. A fundamentação dos argumentos é o meio pelo qual circulam as ideias, no entanto o que é mais importante é a disposição em direção à construção em comum dos resultados da investigação. O convencimento depende, é claro, de boas razões, “mas também de uma atitude existencial que favoreça a admissão de razões como mediação constitucional da prática dialógica em curso”⁹⁰.

A mudança da caracterização do Sócrates da *República*, que se dá entre os Livros I e II, nos é importante na medida em que o Sócrates do Livro VII é o construtivista. Em termos da representação do personagem socrático, a especificidade do Livro VII só pode ser compreendida a partir das mudanças que buscaremos expor aqui, através da contraposição do Sócrates do Livro I e o dos Livros II – X.

Além disso, em se tratando de um texto dialógico, a personalidade e as características de Sócrates não podem separar-se daquelas de seus interlocutores. Por isso é preciso analisar com mais atenção a caracterização de Gláucon e Adimanto, porque eles assumem a difícil tarefa de dialogar com Sócrates a partir do Livro II em diante.

1.2.2 Gláucon e Adimanto

A passagem para o Livro II apresenta uma clara mudança no método de investigação socrático, acompanhada por uma mudança estilística do texto e pela alteração dos interlocutores de Sócrates, que passa a dialogar, até o final da obra, com os irmãos de Platão,

⁸⁸ *Rep.*, VI. 491d-e.

⁸⁹ A consideração de O'Connor (2007, p. 66) se insere na discussão sobre a natureza e caracterização de Gláucon, que é atraído, em alguma medida, por honras e pelo desejo erótico. No mesmo sentido, acreditamos que o argumento vale perfeitamente para o caso da caracterização de Trasímaco.

⁹⁰ PIMENTA, O. “Como devemos viver? Duas formulações do tema a partir do Livro I da ‘República’”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 144, p. 657-669, dez., 2019.

Gláucon e Adimanto⁹¹. Em se tratando dos diálogos, importa considerar não apenas os tipos de argumentos apresentados, mas também que tipo de pessoa o defende, se opõe, ou o corrobora, e em qual momento da discussão. O'Connor observa que Sócrates começa a conversa com os irmãos dizendo que ele responderia de maneira diferente, caso eles tivessem uma visão ou personalidade diferente⁹². No Livro VII, é Gláucon quem assume com exclusividade o lugar de interlocutor direto de Sócrates.

Logo de início, a natureza dos irmãos é elogiada por Sócrates, por serem corajosos em batalha e eloquentes em defender um argumento independentemente da crença pessoal: “Filhos de Ariston, estirpe divina de um varão ilustre, elogio, meus amigos, que me parece merecido. É que algo divino deve ter agido em vós se, embora não estejais convictos de que a injustiça tem mais valor do que a justiça, podeis defendê-la dessa maneira”⁹³. Blondell observa, baseada em passagens tais como esta, que é tentador atribuir aos personagens de Gláucon e Adimanto uma autorreferência, porque Platão também é filho de Ariston e tem, como é claro, a eloquência de criar todos esses discursos e muitos outros, sem, entretanto, se comprometer com a perspectiva que eles promulgam⁹⁴.

Segundo David Sedley, mais um detalhe contribui para a hipótese de autorreferência: é que cada um dos irmãos é chamado pelo patronímico *filho de Ariston* em apenas uma ocasião, Adimanto no Livro IV e Gláucon no Livro X⁹⁵, ambas as ocorrências em pontos fundamentais da discussão, em que Sócrates lhes dá crédito pela descoberta. Literalmente, *filho de Ariston* refere-se a Adimanto na primeira ocorrência e a Gláucon na segunda, mas ele também pode remeter ao irmão mais famoso, Platão, em celebração aos momentos de glória das conclusões atribuídas ao *filho de Ariston*⁹⁶.

Mas talvez a característica mais marcante nesse sentido seja a habilidade em defender um ponto de vista com o qual não se concorda. No Livro II, assim que Gláucon assume a posição antes ocupada por Trasímaco, ele deixa claro não concordar com o ponto de vista que está prestes a defender, qual seja, a de que a vida do injusto é melhor que a do justo⁹⁷. A fala de Gláucon, juntamente com o uso de recursos literários, marca uma dissociação dos

⁹¹ Além da *República*, Gláucon é personagem platônico em mais dois outros diálogos, *Parmênides* (126a) e *Banquete* (173a). Adimanto, por sua vez, é personagem do *Parmênides* (126a) e da *Apologia* (34a).

⁹² O'Connor, 2007, p. 55.

⁹³ *Rep.*, II. 368a.

⁹⁴ Blondell, 2002, p. 190.

⁹⁵ *Rep.*, IV. 427c-d e *Rep.*, X. 80b.

⁹⁶ SEDLEY, D. “The dramatis personae of Plato's Phaedo”. In: *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, SMILEY, T. J. (ed.), 1995, p. 3-26.

⁹⁷ *Rep.*, II. 358c. Ao longo do seu discurso, Gláucon reforça a posição de não concordar com o ponto de vista que ele está defendendo (*Rep.*, II. 358c, 359b, 360c, 360d e 361e), e Adimanto faz o mesmo (*Rep.*, II. 367a).

argumentos defendidos em relação à pessoa que os defende, sugerindo a necessidade de superação de crenças e convicções pessoais em direção à uma maior abstração dos argumentos. Nesse contexto, o desejo do Sócrates elêntico para que as respostas sejam dadas com sinceridade não mais tem lugar, porque ao contrário de Trasímaco, os irmãos expressamente não estão comprometidos com o ponto de vista que defendem. Em contrapartida, Sócrates não pode refutar os interlocutores pessoalmente, mas deve mostrar o que há de errado com aquele ponto de vista em si mesmo⁹⁸.

Na verdade, como observa Scolnicov, responder de acordo com convicções pessoais não é exatamente um desejo do Sócrates elêntico, mas uma exigência⁹⁹. Para este Sócrates, aquele que apresenta uma ideia é pessoalmente responsável por ela, e nenhuma opinião, cujo fundamento é a autoridade e confiança, deve ser mantida. Dizendo de outro modo, a autoridade, por si só, não é suficiente, quer seja a autoridade do rico, nobre ou a do sábio, e, em última instância, a autoridade dos muitos, na forma da tradição.

Diante da postura de Gláucon e Adimanto, Sócrates então reconhece a importância de provar seu argumento de forma mais convincente e para um público maior, mostrando-se insatisfeito com os argumentos expostos anteriormente¹⁰⁰. Gláucon e Adimanto, portanto, desafiam não apenas o fracasso dos argumentos de Sócrates no Livro I, mas, relacionado a isto, a eficácia da abordagem como método para descobrir e ensinar a verdade moral¹⁰¹.

Para Peter Rose, a mudança estilística que marca a passagem do Livro I para II é lida como uma proposta de um novo começo da discussão, partindo de uma reflexão consciente da inadequação do método dialógico empregado anteriormente¹⁰². O Livro II começa com os dois jovens interlocutores dispostos a aprender com Sócrates, compartilhando a premissa epistemológica fundamental de que existe tal coisa como a justiça em si mesma, independentemente das consequências e de qualquer pessoa ou ação particularmente justa.

Nestes termos, Gláucon e Adimanto reafirmam outra exigência já apresentada por Trasímaco, a de que Sócrates apresente uma alternativa positiva à defesa da justiça. Gláucon, no mesmo momento em que afirma defender um ponto de vista diferente da sua convicção,

⁹⁸ Blondell, 2002, p. 190.

⁹⁹ Scolnicov, 1988, p. 14.

¹⁰⁰ *Rep.*, II. 362d, 368a-c.

¹⁰¹ Blondell, *op. cit.*, p. 192. Um indício desta afirmação é a fala de Trasímaco, no início do Livro V (450ab), com um comportamento bastante diferente do Livro I, agora de maneira amigável e disposto a ouvir o discurso. O que parece tê-lo feito mudar de atitude é a diferença da abordagem de Sócrates. Com isso, implicitamente, Platão critica e expõe a ineficácia do método elêntico, mas o faz por recursos literários, e não diretamente, porque é Trasímaco quem expõe a falha do método elêntico (Blondell, 2002, p. 193-196).

¹⁰² ROSE, P. *Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992.

explica que assim o faz porque quer ouvir de Sócrates uma resposta positiva sobre o assunto: “[...] um discurso em defesa da justiça, que diga que ela é melhor que a injustiça, isso ainda não ouvi de ninguém, de maneira que eu quero. Quero ouvir um elogio pelo que ela mesma é e penso que de ti eu ouviria isso”¹⁰³. Adimanto, também, expressa seu desejo em ouvir de Sócrates, e por isso fala com o máximo empenho de que é capaz¹⁰⁴.

Diante disso, Sócrates trata os irmãos como colaboradores na fundação da cidade, pedindo pela sua aprovação passo a passo, e atribuindo a eles muitas de suas ideias¹⁰⁵. No entanto, apesar do clima colaborativo, a empreitada dialética se torna manifestamente hierarquizada. Sócrates está em busca de conhecimento que ele afirma não o ter¹⁰⁶, mas ele o faz pensando alto enquanto os outros escutam, questionam e absorvem suas ideias, o que o coloca, na prática, como responsável pela produção de todas as ideias.

O discurso positivo demandado pelos irmãos, e a sua respectiva recepção, são representados como elementos complementares de uma relação hierárquica. O resultado, em termos dramáticos, é a representação de diferentes tipos de interação na qual a responsabilidade primária do subordinado é entender o que lhe é dito e auxiliar na construção do desenvolvimento. Esse tipo de pedagogia exige não apenas a aceitação, mas a confiança na autoridade do guia¹⁰⁷.

Assim, a mudança de método de Sócrates é acompanhada pela mudança radical da personalidade de seus interlocutores. Gláucon e Adimanto, cidadãos atenienses, eram membros de uma alta classe social e política e Gláucon demonstra certa inclinação para a vida filosófica. Quando ele brevemente assume o lugar de questionador, por exemplo, ele usa exemplos tipicamente socráticos, sugerindo que ele aprendeu observando Sócrates. Adimanto também permanece entusiasmado durante a discussão, atento e comprometido com o argumento, mas a característica crucial para o sucesso filosófico é o olhar fundamentalmente socrático dos irmãos, compartilhando interesses e convicções, eles admiram Sócrates e são admirados por ele¹⁰⁸.

Outra função do papel desempenhado pelos irmãos no curso dos livros II – X é a representação das reações e sentimentos do leitor externo ao diálogo, demonstrando muitas vezes incompreensão, perplexidade e estranheza. Essas reações permitem que o leitor se

¹⁰³ *Rep.*, II. 358d.

¹⁰⁴ *Rep.*, II. 367a.

¹⁰⁵ *Rep.*, V. 463c.

¹⁰⁶ *Rep.*, I. 354b-c, IV. 432b-c.

¹⁰⁷ Blondell, 2002, p. 200.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 205.

coloque no lugar de Gláucon e Adimanto e analisem os argumentos a partir de sua perspectiva.

O Sócrates construtivista precisa de interlocutores talentosos, atentos e simpáticos, que contribuam para o fluxo criativo de suas ideias e fomentem seu pensamento. O surgimento da personalidade autoritária de Sócrates é, portanto, inseparável do caráter dos novos interlocutores fornecidos por Platão¹⁰⁹.

Gláucon e Adimanto, não obstante apresentarem inclinações filosóficas, estão também ligados a aspirações tirânicas, a exemplo da natureza erótica de Gláucon¹¹⁰. A disposição em participar do diálogo e aprender como Sócrates, por si só, não é suficiente para alcançar a virtude filosófica, de modo que o caráter virtuoso, assim como a opinião correta, ainda deve ser fortalecida por meio do aprendizado dialético sobre o que é a justiça. Por outro lado, tais questões não devem ser abordadas até que a opinião correta tenha atingido a alma. O que é mais significativo a propósito da representação dos irmãos é que a formação filosófica deles ainda está em disputa, embora eles ainda não estejam prontos para os alcances mais altos do aprendizado dialético, a conversa com Sócrates é parte do processo contínuo que os levará a uma compreensão maior. Gláucon e Adimanto estão posicionados em um estágio crucial de seu desenvolvimento moral e filosófico¹¹¹.

Dos dois, Gláucon é mais marcadamente caracterizado como um potencial filósofo. Um desses indícios, como observa Blondell, é a comparação entre os dois longos discursos de cada um. O discurso de Adimanto dá maior destaque à influência da poesia, o que demonstra a importância do tema educacional e introduz o programa de censura de Sócrates a propósito dos poetas, do qual Adimanto é o interlocutor. A passagem também sugere que Adimanto é mais suscetível à influência perigosa da poesia. Talvez seja este o motivo de ele apresentar maior resistência a Sócrates, porque seu potencial filosófico é reduzido¹¹².

¹⁰⁹ Blondell, 2002, p. 207-209.

¹¹⁰ *Rep.*, IX. 572d-575a. Segundo Nails (2002, p. 155), Gláucon era um ἐρώμενος no tempo de composição da obra, anterior à divulgação da *República*. A orientação sexual de Gláucon possivelmente é mais marcada do que a dos outros personagens presentes porque ele foi destacado para ser provocado: “O que tem nariz curto e chato será chamado de simpático e será objeto de vossos elogios; se tem nariz aquilino, afirmas que tem porte de rei, e daquele cujo nariz fique entre os dois tipos se dirá que é muito bem proporcionado; dos morenos, que são viris, dos claros, que são filhos de deuses...E os de tez cor de mel? Essa expressão quem a criou não foi outro senão um amante, ao referir-se com carinho a uma lividez que não causa preocupação, se o amado é jovem? Numa palavra, usais de todos os pretextos, de todos tons de voz, para não perder nenhum dos que estão na flor da idade” (*Rep.*, V. 474d-475a). Para uma análise geral sobre o tema, cf. Dover (1989). Além disso, segundo as *Memoráveis* de Xenofonte (3.6), Sócrates teria dissuadido Gláucon de participar da vida política. Leo Strauss (1978, p. 65) nota que a permanência de Sócrates e Gláucon no Pireu foi para o bem e a pedido de Gláucon, e relaciona a *República* com o fato mencionado por Xenofonte: “Certain it is that the *Republic* supplies the most magnificent cure ever devised for every form of political ambition”.

¹¹¹ Blondell, *op.cit.*, p. 212-214.

¹¹² *Ibid.*, p. 219-222.

Além disso, O'Connor observa que Adimanto se mostra incomodado com a tradição poética, especialmente Hesíodo, sobre a dificuldade de uma vida virtuosa¹¹³. Ele reclama que o poeta trata o caminho vicioso como fácil, curto e leve, em oposição ao caminho virtuoso, descrito como longo, áspero e íngreme¹¹⁴. Nesta passagem, Adimanto retoma a questão proposta por Sócrates, ao iniciar a conversa com Céfalo: “Eu fico contente quando converso com pessoas bem idosas. Como percorreram um caminho onde talvez nós também tenhamos de passar, acho que é preciso fazer-lhes uma pergunta: será esse caminho áspero e penoso ou suave e fácil?”¹¹⁵. No final do diálogo o assunto é retomado, e Er conta que, no momento de escolha da nova vida, muitos que vêm do céu escolhem apressada e imprudentemente uma vida cheia de desgraças, “porque não tinham o treino que vem do trabalho duro; os que vinham da terra, porém, a maioria, tendo passado pelo trabalho duro e presenciado o dos outros, não fazia sua escolha às carreiras”¹¹⁶. O aprendizado vem através do sofrimento e por isso as almas que vinham da terra escolhiam melhores vidas do que as que vinham do céu. Sócrates está de acordo com Hesíodo: o caminho bom não é curto, suave e fácil. Em termos da imagem da Caverna, somos arrastados para fora dela, contrariados e dolorosamente. No Livro VII, Sócrates diz a Gláucon que o caminho a ser percorrido das sombras até a claridade do sol é áspero e abrupto¹¹⁷, ou seja, Gláucon recebe e aceita as mesmas palavras que Adimanto rejeita.

Roberto Bolzani Filho examina a caracterização de Gláucon e argumenta que o irmão de Platão personifica qualidades semelhantes àquelas exigidas dos guardiões-filósofos¹¹⁸. Sócrates indica quais as virtudes são necessárias a um filósofo em diversos momentos, tais como a coragem, moderação, piedade, a veracidade ou sinceridade¹¹⁹. Não é o caso de afirmar que Gláucon atende plenamente a esta descrição, mas não podemos deixar de reconhecer que o jovem apresenta traços que dela o aproximam. O'Connor defende um posicionamento semelhante¹²⁰. A natureza da alma de Gláucon parece atender à caracterização que Sócrates faz dos guardiões-filósofos¹²¹, ou talvez, mais precisamente, a descrição do filósofo ideal é

¹¹³ O'Connor, 2007, p. 76-77.

¹¹⁴ *Rep.*, II. 364d. No original: ὁδὸν μακρὰν τε καὶ τραχεῖαν καὶ ἀνάντη. Adimanto cita o poema *Trabalhos e Dias* (287-289), no qual Hesíodo diz que o caminho virtuoso é longo e íngreme e áspera no início, mas quando se chega ao topo, é fácil, mas Adimanto se detém na parte da dificuldade.

¹¹⁵ *Rep.*, I. 328d-e.

¹¹⁶ *Rep.*, X. 619d.

¹¹⁷ *Rep.*, VII. 515e, *Rep.*, V. 485c.

¹¹⁸ BOLZANI FILHO, R. “Glauco, guardião do *logos*”. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 10, n. 2, p.11-32, out., 2013.

¹¹⁹ *Rep.*, III. 395e.

¹²⁰ O'Connor, *op. cit.*, p. 65.

¹²¹ *Rep.*, VI. 485b-487a.

também uma idealização de Gláucon, na medida em que destaca a sua aspiração à filosofia ao invés de apresentá-lo como ele é.

Além dessas, Gláucon demonstra com frequência possuir as qualidades intelectuais da boa memória e da facilidade em aprender¹²². Um exemplo disto é a forma com que ele se mostra capaz de sintetizar a argumentação de Trasímaco do Livro I, ao assumir o protagonismo como interlocutor de Sócrates, mesmo não endossando tal posicionamento. Ademais, no final do Livro VI, Gláucon sintetiza o que Sócrates havia dito sobre a Linha, assimilando com facilidade o vocabulário, e por essa razão é elogiado: “Entendestes de modo mais que suficiente”¹²³.

Gláucon é o único interlocutor de Sócrates do Livro VII, referente ao aprendizado filosófico. Ele parece apresentar as virtudes necessárias de uma alma filosófica, mas James L. Kastely argumenta em sentido contrário. Para ele, embora inteligente e bem intencionado, Gláucon talvez não possua o caráter filosófico. O diálogo o apresenta como corajoso, erótico e movido por um senso de honra, o que sugere que seu caráter seja próximo ao de um guardião, mas não ao de um filósofo¹²⁴.

O’Conner sintetiza a detalhada caracterização que Platão faz da personalidade de Gláucon¹²⁵. Sócrates o descreve como muito valente e dotado de coragem militar, talentoso para a música, e com forte paixão erótica¹²⁶. Ele também demonstra inteligência através do diálogo, sem contar, por vezes, a sagacidade sarcástica à custa de Sócrates¹²⁷. Sua personalidade combina amor pelas honras e características de excelência militar, com interesse musical e disposição erótica, uma combinação raramente encontrada¹²⁸.

Mas, ao que tudo indica, os irmãos são mais caracterizados como variações do mesmo personagem do que como intrinsecamente diferentes, do qual Gláucon é um exemplo superior e mais plenamente desenvolvido. O movimento em direção à homogeneidade da *República* em relação aos interlocutores de Sócrates a partir do segundo Livro, em oposição à caracterização marcante de cada personagem do primeiro, sugere que Sócrates estaria perdendo tempo conversando sobre filosofia indiscriminadamente com qualquer pessoa que ele encontre. Ademais, conforme mencionamos, o tipo de argumentação de Sócrates no desenvolvimento do Livro II em diante está menos relacionado com quem o apresenta, e por

¹²² *Rep.*, VI. 486c-d, 503c-d.

¹²³ *Rep.*, VI. 511c-d.

¹²⁴ KASTELY, J. *The Rhetoric of Plato’s ‘Republic’*: Democracy and the Philosophical Problem of Persuasion. Chicago, London: University of Chicago Press, 2015.

¹²⁵ O’Connor, 2007, p. 64.

¹²⁶ *Rep.*, II, 357a, 368a, III. 398e, 402d-e, V. 468b-c, 474d, 475a.

¹²⁷ *Rep.*, VI 509c, VIII. 547a-b, X. 595c e 596d.

¹²⁸ *Rep.*, II. 375c-376c, V. 475a-b, VI. 485b, 503c-e VIII. 548d-e.

isso Gláucon e Adimanto são exemplos de um tipo de personagem essencialmente semelhante.

Além disso, há outro ponto fundamental que diferencia a dinâmica que Sócrates mantém com Gláucon e Adimanto, por um lado, e Trasímaco, por outro, qual seja, a dimensão erótica da filosofia. No *Banquete*, Sócrates afirma não conhecer nada além das τὰ ἐρωτικά¹²⁹, e no *Fedro*¹³⁰, a filosofia é descrita como um delírio erótico, explicitando a íntima relação entre filosofia e ἔρος. É claro, a perspectiva da *República* em relação a este tema é diferente daqueles diálogos, e talvez por isso, neste primeiro Livro, a importância do erotismo na educação filosófica aparece em segundo plano. No entanto, o nosso esforço de leitura consiste em prestar atenção aos indícios, mais ou menos explícitos, que a encenação dramática oferece.

Trasímaco irrompe no diálogo de forma violenta, tal qual um animal feroz, despertando medo em Sócrates e, no curso da conversa, ele se mantém nervoso, ficando inclusive com o rosto ruborizado. O comportamento de ambos indica que a investigação sobre o que é justiça não está fundamentada em um afeto mútuo, mas ao contrário, em uma disputa de domínio, com o objetivo de refutar o outro¹³¹. Quando há afeto, ao contrário, são contrapostos e colocados em exame argumentos e posições diferentes com o objetivo de compreender melhor sobre determinado assunto, e quanto mais abertura afetiva, mais abertura para a discussão.

É exatamente o que acontece no momento em que Gláucon e Adimanto assumem a discussão. Paralelamente à consideração sobre as características individuais de cada um deles, bem como a mudança metodológica de Sócrates, a reabertura da discussão marca a reinserção da dimensão afetiva na discussão sobre a justiça, e não por acaso, a conversa se desenvolve no curso dos nove Livros seguintes. Nesse sentido, David L. Roochnik declara que o discurso

¹²⁹ PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e notas de Irley F. Franco e Jaa Torrano. Apresentação de Irley F. Franco. São Paulo: Edições Loyola, 2021 (177d).

¹³⁰ PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016 (249d-e).

¹³¹ Aliás, Trasímaco volta ao diálogo, com outra postura, mais à frente. No Livro I ele se recusa a continuar como interlocutor de Sócrates no final do Livro I, abandonando a conversa e impedindo que Sócrates continue a desenvolver a argumentação, ficando em uma situação de aporia. No início do Livro V, entretanto, Trasímaco volta à cena, com uma postura diferente, amigável e disposto a ouvir a discussão, que se desenvolve no curso dos Livros II - X. Disso depreende-se que é possível defender a justiça por si mesma, mas não tendo Trasímaco, tal qual ele comportava-se no Livro I, como interlocutor. A causa da aporia final do Livro I, em alguma medida, é a natureza do interlocutor, e não a falta de validade dos argumentos de Sócrates.

filosófico é originariamente erótico, uma vez que ἔρως e λόγος estão indissociavelmente conectados¹³².

De qualquer modo, o mais importante sobre a caracterização de Gláucon e Adimanto não são as idiossincrasias, mas a receptividade filosófica, a disposição e o afeto, que difere mais em grau do que em espécie. Este é um efeito, ou também uma causa, do uso com o qual Platão faz, nos Livros II – X, de dois interlocutores alternados, mas relativamente semelhantes, em oposição aos interlocutores marcadamente diferenciados do Livro I¹³³.

Essas breves considerações acerca dos aspectos dramáticos são significativas para a compreensão filosófica do diálogo. Bolzani Filho conclui que os dois irmãos – sobretudo Gláucon –, são interlocutores necessários de Sócrates, que não mais pode desenvolver a investigação sem o seu auxílio. A procura pelo perfil intelectual ideal do guardião e do governante exige que tal perfil se manifeste nesta procura. O diálogo só alcança seus objetivos caso seus participantes, beneficiados e educados por seus efeitos, exerçam, juntamente com o mestre, um papel de destaque, “efetivamente influenciando na marcha do *lógos*, talvez quase tanto quanto o próprio Sócrates. Nesse caso, é como se a pintura do retrato do filósofo consistisse também na descoberta, pelo interlocutor, de que esse retrato se refere a ele próprio. Isso os torna, ao mesmo tempo, *interlocutores ideais*”¹³⁴.

1.3 Assunto

Não obstante a multiplicidade dos temas abordados na obra, segundo Vegetti, a composição do diálogo apresenta, à primeira vista, um andamento linear¹³⁵. De maneira bem sucinta, no Livro I se desenvolve uma discussão originada pela pergunta *O que é a justiça?*, na qual são consideradas as posições de Céfalo, Polemarco e Trasímaco. O Livro II retoma a discussão sobre a justiça, uma vez que Gláucon e Adimanto se mostram insatisfeitos com a refutação a Trasímaco, especialmente com o argumento de que a vida do injusto é melhor do que a do justo. Sócrates se esforça para defender o valor da justiça por si só, independentemente das consequências que dela podem resultar, mas ao invés de proceder uma reflexão abstrata sobre a justiça, Adimanto pede que se discorra sobre os efeitos da justiça e da injustiça na vida de uma pessoa¹³⁶. Sócrates então propõe que se investigue acerca da justiça em uma perspectiva mais ampla do que a de um indivíduo, ou seja, na comunidade

¹³² ROOCHNIK, D. L. The Erotics of Philosophical Discourse. *History of Philosophy Quarterly*, v. 4, n. 2, p. 117-129, 1987.

¹³³ Blondell, 2002, p. 223.

¹³⁴ Bolzani Filho, 2013, p. 26.

¹³⁵ Vegetti, 2002, p. 18.

¹³⁶ *Rep.*, II. 362e 367e.

política¹³⁷, porque a questão é melhor decifrável em um texto de letras maiores, “das quais a leitura poderia revelar-se útil também para definição da justiça individual, no caso de os dois textos vierem a revelar-se homólogos”¹³⁸.

Os Livros II e III são dedicados à formação da πόλις. A fundação da cidade baseia-se no pressuposto de que cada um de nós não é autossuficiente, e assim, cada um executa melhor a tarefa para a qual é predisposto, dando origem às classes dos agricultores, construtores, artesãos, criadores de bois e ovelhas e comerciantes¹³⁹. Gláucon acusa a simplicidade da cidade, referindo-se ao estilo de vida e à alimentação dos seus habitantes. Sócrates abandona o modelo, e passa a descrever uma cidade luxuosa, na qual se faz necessário ampliar as classes de habitantes, incluindo uma classe de guardiões¹⁴⁰. A classe dos guardiões surge da necessidade de garantia da justiça na cidade luxuosa e a consideração sobre as características desejáveis aos guardiões impõe a conclusão de que eles devem, também, ser naturalmente filósofos, para que saibam discernir o que é bom do que não é¹⁴¹. É preciso refletir, então, sobre o modelo educacional mais adequado, de modo a incluir o treinamento do corpo e da alma, para que os guardiões aprendam a amar a verdade e odiar a mentira.

O Livro III dá sequência à educação dos guardiões, descrevendo as virtudes exigidas daquela classe. Dentre esses, Sócrates propõe uma nova divisão, entre aqueles que governarão e os que serão governados¹⁴². Para que a harmonia da cidade seja garantida, é preciso contar uma nobre mentira, o mito dos nascidos da terra¹⁴³. Atentos ao princípio da especificidade das funções, a classe de guardiões, além da educação formal, deve ter acesso a moradia e outros bens necessários, como alimentação e vestuário, fornecidos pela cidade, devem viver em comunidade e não podem possuir qualquer tipo de propriedade privada¹⁴⁴.

O Livro IV apresenta, de modo geral, a estrutura da cidade. O Livro tem início com o questionamento de Adimanto pela felicidade dos guardiões, e Sócrates esclarece que o objetivo deles, como os fundadores da cidade, é garantir a felicidade não apenas a uma classe, mas a toda a cidade. A cidade deve conservar a sua unidade, sem permitir a divisão entre pobres e ricos¹⁴⁵. Sócrates reitera a importância da educação, explicando qual o tipo de conteúdo lhes serão ensinados, a fim de que eles sejam moderados. Os guardiões não poderão

¹³⁷ *Rep.*, II. 368e-369b.

¹³⁸ Vegetti, 2002, p. 18, tradução nossa.

¹³⁹ *Rep.*, II, 369d-372c.

¹⁴⁰ *Rep.*, II, 372d-374a.

¹⁴¹ *Rep.*, II. 376a.

¹⁴² *Rep.*, III. 412b-414b.

¹⁴³ *Rep.*, III. 415a.

¹⁴⁴ *Rep.*, III. 416c-417b.

¹⁴⁵ *Rep.*, IV. 419a-423b

constituir família, incluindo a proibição de casamento e de filhos, porque “todas essas coisas devem, tanto quanto possível, ser consideradas comuns entre amigos”¹⁴⁶. Com a cidade fundada, Sócrates passa a examinar onde, afinal, está a justiça e a injustiça. A cidade perfeita é sábia, corajosa, temperante e justa. As três primeiras virtudes estão relacionadas com as três classes: a sabedoria é a virtude própria dos guardiões-governantes, a coragem, dos guardiões responsáveis pela proteção da cidade, e a temperança ou moderação, típica dos artesões, mas que pertence, simultaneamente, a todas as classes. Por fim, a última virtude, a justiça, consiste em que cada classe exerça a atividade que lhe é própria¹⁴⁷. Encontrada a justiça na cidade, Sócrates retoma a analogia entre indivíduo e cidade, afirmando a correspondência entre ambas. Ele relaciona as mesmas virtudes com partes ou elementos da alma: a racional, que compete governar a conduta, a impulsiva ou irascível, que deve auxiliar a racional e apoiar suas escolhas, e a desiderativa, que deve obedecer às primeiras. Sócrates afirma que há apenas uma forma da virtude, mas muitas de vícios, das quais vale mencionar cinco, cada uma delas correspondente à uma forma de governo¹⁴⁸. No mesmo sentido do que Sócrates havia concluído a propósito da cidade, a alma justa é aquela em que comando e obediência estão distribuídos equilibradamente, e a injusta, ao contrário, aquela na qual a razão está subordinada à cólera ou ao desejo do prazer¹⁴⁹.

Segundo Vegetti, o Livro IV oferece uma resposta conclusiva, articulada e complexa à questão da justiça levantada no Livro I, se não fosse pela promessa de Sócrates, no final do Livro, de falar sobre a forma de sociedade e a alma injusta¹⁵⁰. A discussão sobre as formas de governo, no Livro V, é interrompida por Adimanto, solicitando que se esclareça sobre a comunhão de mulheres e crianças, determinada para a classe dos guardiões. Sócrates hesita e, incentivado pelos ouvintes, dá início a uma espécie de digressão, que contém, todavia, o desenvolvimento teórico central da *República*, encerrado somente no Livro VII. Ele anuncia as três ondas: a igualdade funcional entre homens e mulheres¹⁵¹, a comunidade de mulheres e por fim, a necessidade de o governo ser exercido por filósofos¹⁵². O núcleo da argumentação do Livro V consiste no desenvolvimento dessas três ondas, assim chamadas por representarem posições contrárias ao que é socialmente comum.

¹⁴⁶ *Rep.*, IV. 424a.

¹⁴⁷ *Rep.*, IV. 427d-434c.

¹⁴⁸ *Rep.*, IV. 435a-445e.

¹⁴⁹ Vegetti, 2002, p. 19.

¹⁵⁰ A discussão é retomada somente nos Livros VIII e IX.

¹⁵¹ Para uma análise específica da primeira onda, cf. Marques (2010).

¹⁵² *Rep.*, V. 451c-457b, 457b-473b, 473b-480a.

O Livro VI, por sua vez, procura definir a natureza intelectual do filósofo e da filosofia. A formulação da terceira onda exigiu de Sócrates que assim o fizesse. No desenvolvimento da argumentação sobre as virtudes próprias do filósofo, Sócrates afirma que o aprendizado mais importante é o relativo à ideia do Bem, porque é por meio “dela que as ações justas e as outras ações se tornem úteis e proveitosas”¹⁵³. Diante do pedido de Gláucon em saber mais a respeito, Sócrates afirma não ter ânimo para tanto, e passa então a tratar sobre o filho do Bem, que é muito semelhante a ele. O que se segue, até o final do Livro VI, é a exposição das imagens do Sol e da Linha. A imagem do Sol elabora uma analogia entre o Sol e o Bem, o primeiro como causa da visão e de tudo que é visto no domínio do sensível, e o outro, causa de tudo que é bom e belo, no domínio do inteligível. A Linha, complementar à explicação do Sol, trata dos diferentes níveis de conhecimento, relacionando objetos de conhecimento à estados de alma.

A transição do Livro VI para o VII, por um lado, sugere a continuidade da discussão sobre a filosofia, na medida em que se mantém no nível imagético, posicionando a imagem da Caverna imediatamente depois da Linha. Ademais, não há nenhuma menção expressa da parte das personagens afirmando a ruptura temática. Mas, ao mesmo tempo, o início do Livro VII é marcado por uma mudança de perspectiva, dramática e discursiva, privilegiando o tema da educação.

De tudo isso, uma característica geral do diálogo resta clara: a reflexão de caráter ético-política se entrelaça com a epistemológica e ontológica nos Livros centrais. A multiplicidade dos temas filosóficos revela-se, por sua vez, no entrelaçamento literário de discursos e narrativas. Diferentemente das correntes que privilegiam uma perspectiva em detrimento das outras, a nossa interpretação não desvincula os temas abordados tomando-os, de início, como independentes uns dos outros, mas os considera indissociáveis, motivo pelo qual a nossa separação analítica é guiada, antes, pelo movimento literário do texto. Dito isso, passemos a análise do tema da força especificamente no Livro VII.

¹⁵³ *Rep.*, VI. 505a.

CAPÍTULO 2. A FORÇA NO LIVRO VII

2.1 Análise semântica

Diógenes Laércio declara que Platão usa termos diferentes com o objetivo de tornar seu trabalho menos acessível aos ignorantes¹⁵⁴. Mas o motivo para isto talvez seja mais complexo. Uma primeira dificuldade consiste no fato de que a terminologia de Platão não é fixa e nem sistemática, isto é, os termos filosóficos não assumem o mesmo significado em todas as vezes em que eles ocorrem. Um dos motivos para isto, segundo G. Vailati, é própria da esfera da filosofia, em que as transformações na nomenclatura geralmente surgem a partir da incapacidade dos termos, que se referem a ideias abstratas, de manter por um longo período o significado preciso que lhes foi atribuído, e tendem a se tornar impregnados com associações incompatíveis com a função originária¹⁵⁵.

Para além disso, segundo Dixsaut, o uso da terminologia por Platão é dialético, no sentido de que exige da nossa parte uma compreensão da maneira segundo a qual as palavras significam, e um ponto é fundamental: há nos diálogos uma certa circularidade, uma linguagem e, portanto, o uso de uma linguagem, “que não é natural, sem ser convencional, um uso preciso sem ser fixado, e um uso diferenciado sem ser hesitante, sem pular de um sentido a outro”¹⁵⁶. Dessa constatação, o que se segue é que o método de análise dos diálogos deve ter como atenção principal o aspecto semântico, mais do que temático ou estrutural.

Dixsaut explica que há duas razões pelas quais o estudo semântico é adequado para a interpretação filosófica. A primeira delas é o efeito de neutralizar os textos, porque quando nos atentamos para as ocorrências textuais, a tendência é abandonarmos preconceitos sobre os significados filosóficos daquela passagem. Este primeiro esforço revela que as ênfases dadas a determinado tema frequentemente se deslocam. Esta razão nos parece particularmente útil, em função dos incontáveis estudos cuja temática é a imagem da Caverna.

Ademais, a análise semântica fornece uma distinção entre o contexto de uma parte, e campos de semelhança das relações significantes, que Dixsaut chama de *vizinhança*, *entrelaçamento* ou *constelação*¹⁵⁷. Não podemos afirmar o significado de uma palavra sem conhecermos as suas relações de *vizinhança*, porque essas relações são constitutivas do sentido que aquela palavra assume naquele campo, que por sua vez, é determinado por essas relações. Nos diálogos platônicos, o movimento que confere significado às palavras é circular:

¹⁵⁴ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury, 2ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008 (III. 63).

¹⁵⁵ VAILATI, G. “A Study of Platonic Terminology”. *Mind*, New Series, v. 15, n. 60, p.473-485, out., 1906.

¹⁵⁶ Dixsaut, 2001, p. 34, tradução nossa.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 35, tradução nossa.

o uso das palavras determina o campo, que por sua vez é por elas determinado. Portanto, a segunda razão da pertinência do estudo semântico é a de estabelecer relações entre o contexto de uma parte, e a *vizinhança* de outra. Há um contexto específico de cada diálogo, que envolve as circunstâncias, a natureza das personagens e o lugar, todos esses elementos são indicativos de onde e como cada termo deverá ser interpretado.

No entanto, o trabalho de identificação de possíveis significados e dos campos semânticos em um dado contexto, embora imprescindível, esgota os limites do uso da semântica para fins da análise filosófica. Isso porque a determinação dos campos de significados não pode ser um fato cultural e histórico, ao contrário, ela é um desenraizamento dos campos constituídos pela cultura e pela história¹⁵⁸. A atividade filosófica consiste justamente na interrupção do uso de campos de significados, na diluição deles e na definição de outra maneira, isto é, confere outro significado às palavras¹⁵⁹. Por isso, afirma Dixsaut, “falar de filosofia é usar um termo que não é equívoco, mas plurívoco. A filosofia é de uma só vez essa força de desorganização e de reorganização dos campos, de um campo particular, e também de um termo constituído por os seus múltiplos entrelaçamentos”¹⁶⁰.

Se a filosofia é uma força que modifica campos de significados, é certo que o método semântico não pode ir além do que o estabelecimento de um inventário das relações significantes, que, se valiosos para a análise de uma língua natural, o deixa de ser em relação a uma linguagem filosófica, onde todo o esforço consiste precisamente em repensar essas relações. Em conclusão, é importante reter o que já foi apresentado nos diálogos¹⁶¹: a ideia de que o sentido não é uma propriedade dos nomes, mas é dado em função de entrelaçamentos, que definem os campos de significados da mesma forma que são determinados por eles¹⁶².

Assim, retomando a divisão entre os momentos narrativos: (a) imagem da Caverna, e (b) treinamento dos guardiões, a nossa análise semântica do termo *ἀνάγκη* será feita paralelamente entre (a) e (b), considerando em ambos os contextos os movimentos literais e metafóricos relacionados à libertação, subida e descida, a começar pelo último.

¹⁵⁸ Um exemplo nesse sentido é apontado por Jacyntho Brandão (*s.d.* p. 3) a propósito da teoria literária empreendida por Platão em a *República*: “Do ponto de vista da teoria platônica dos gêneros literários, isso deve levar-nos a admitir que, não sendo ela mero catálogo descritivo dos gêneros existentes, resvala do histórico para o teórico, isto é, dá conta de pensar certos gêneros históricos apenas da perspectiva de gêneros teóricos, independentemente de se historicamente existentes ou não”.

¹⁵⁹ Para um estudo que exemplifica a afirmação, *cf.* Vailati, G (1906).

¹⁶⁰ Dixsaut, 2001, p. 35, tradução nossa.

¹⁶¹ PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. Paulo: Paulus, 2014 (439b).

¹⁶² Dixsaut, 2001, p. 35-36.

2.1.1 O paralelo entre a obrigação de governar e a descida à Caverna

Muitos estudos abordam a temática da força apenas no momento de retorno à caverna, relacionando-a a obrigação de governar, perguntando pela natureza, fundamento e os sentidos da obrigação imposta ao filósofo. Julia Annas, por exemplo, a compreende em um sentido fraco, argumentando que filósofos obedecerão a lei que os obriga a governar, por transcenderem os seus próprios interesses e reconhecerem, na obrigação, um bem impessoal¹⁶³. Ao reconhecerem o bem impessoal, e não o bem relativamente aos interesses de qualquer um, filósofos agem de acordo com aquele, cumprindo voluntariamente a parte que lhes cabe no governo.

Christopher Buckels segue outra via e, diferentemente de Annas, não deflaciona o sentido da obrigação de governar¹⁶⁴. Para ele, a imposição é demasiadamente enfatizada para ser enfraquecida. Além das duas referências no Livro VII¹⁶⁵, no Livro VI, Sócrates deixa claro a necessidade de filósofos, por terem contemplado o Bem, de criar hábitos virtuosos nas outras pessoas¹⁶⁶. Uma educação voltada para a virtude não é apenas própria da formação dos filósofos, mas, por meio deles, de toda a cidade. No entanto, Sócrates também diz que os melhores governantes são aqueles que menos querem governar, e filósofos não querem se envolver em assuntos humanos¹⁶⁷. Buckels aborda a problemática a partir de três questões¹⁶⁸ e conclui que a obrigação deriva de uma exigência da justiça, à qual filósofos irão obedecer, não importa o que elas prescrevem, uma vez que agir justamente é agir de modo a harmonizar a alma, e filósofos sempre agem neste sentido.

As considerações de Annas e Buckels têm como foco a obrigação imposta ao filósofo ao final do percurso educacional, representada pelo movimento de descida, e parecem desconsiderar a relação com a primeira parte da narrativa, notadamente a que trata do percurso de subida.

A propósito da discussão, Ellen Wagner identifica ao menos cinco possibilidades semânticas do termo que impõe a obrigação em governar¹⁶⁹. O primeiro deles, a começar pelo

¹⁶³ ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press. 1981, p. (p. 253).

¹⁶⁴ BUCKELS, C. "Compulsion to Rule in Plato's Republic". *Apeiron*, v. 46, n. 1, p. 63-83, 2013.

¹⁶⁵ *Rep.*, VII. 519c-d; 540a.

¹⁶⁶ *Rep.*, VI. 500d.

¹⁶⁷ *Rep.*, VII. 520d, 517c.

¹⁶⁸ Em primeiro lugar, Sócrates deveria demonstrar os benefícios de sempre agir justamente, mas o que ele faz é enaltecer os benefícios de se ter uma alma justa. Segundo, Sócrates supostamente demonstra que a justiça é sempre benéfica para quem a pratica, no entanto, filósofos, que tiveram que abrir mão de uma vida dedicada à contemplação para governarem, parecem ter sido prejudicados. E em terceiro lugar, parece incongruente que filósofos, como pessoas justas, que deveriam aproveitar a oportunidade de governar, tenham que ser obrigados a assim o fazerem (Buckels, 2013).

¹⁶⁹ WAGNER. "Compulsion Again in the Republic". *Apeiron*, v. 38, n. 3, p. 87-102, 2005.

sentido mais fraco, é a obrigação hipotética, ou seja, a necessidade de forçar uma prática para atingir um objetivo. O segundo sentido refere-se à exortação e a admoestação pedagógica, direcionada aos estudantes, na medida em que eles progridem nas etapas de sua educação. O terceiro é o da obrigação legal. Filósofos são obrigados a governar e o assim o fazem, porque são pessoas justas que desejam agir de maneira justa, e, portanto, cumprem a lei.

O quarto sentido refere-se a uma pressão interna, e em alguma medida confunde-se com o primeiro e com o segundo, visto que o resultado é o mesmo, no entanto, neste caso, o foco não é a aceitação da conclusão lógica ou do dispositivo legal, mas a *necessidade* decorrente do sentimento na alma de cada um. A alma de pessoas justas e honráveis reconhece a aceitação do comprometimento com a cidade, em uma atitude de retribuição do bem que receberam da cidade. Esta é a posição defendida, por exemplo, por Terence Irwin¹⁷⁰. Para ele, os filósofos, considerando tudo, escolhem assumir a posição de governante, porque sendo pessoas justas, são capazes de reconhecer a exigência como uma demanda da justiça, ainda que reconheçam a ação como necessária, e não boa¹⁷¹. Eles então aceitam a *necessidade*, porque só assim eles podem expressar a filosofia na cidade. A necessidade em questão não é a do tipo lógica, legal, e nem a coerção física, imposta pelos fundadores, porque filósofos reconhecem que governar é necessário, e esse tipo de necessidade não envolve coerção.

No mesmo sentido defende Kraut, para quem as declarações sobre a obrigação “não podem significar que os filósofos estão sendo realmente coagidos a aceitar o encargo político”¹⁷². Os filósofos não são ameaçados a exercerem o cargo político, sob pena de punição, mas ao contrário. Platão oferece um argumento do porquê eles devem governar, e é a aceitação deste argumento que os persuade a aceitar o cargo. Trata-se de um caso de persuasão, e não de coerção. Kraut corrobora seu posicionamento lembrando que os filósofos são perfeitamente capazes de compreender o argumento que os leva a governar, o de que a justiça coincide com o autointeresse, e assim, reconhecem que não estão sacrificando o seu bem estar pessoal¹⁷³.

¹⁷⁰ IRWIN, T. *Plato's ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

¹⁷¹ *Rep.*, VII. 520e, 540b.

¹⁷² KRAUT, R. “Return to the Cave: Republic 519-521”. In: FINE, G. (ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford University Press, 1999, p. 235-254 (p. 238). Wagner (2005, p. 90) classifica a posição de Kraut como a do primeiro caso: a obrigação hipotética, no entanto, Kraut enfatiza a dimensão persuasiva e a aceitação do imperativo que determina o exercício do governo, motivo pelo qual o incluímos no quarto caso: a aceitação da obrigação por razões internas.

¹⁷³ Ademais, na passagens 519e e 421c, Platão indica claramente que é possível fazer com que as pessoas ajam de duas formas, pela persuasão e pela força. Em ambas as passagens, os verbos usados são *πειθώ* e *ἀνάγκη*.

Por fim, o quinto sentido, e o defendido por Wagner, é a obrigação externa, envolvendo, caso necessário, o uso da força física¹⁷⁴. A obrigação de governar é enfatizada por Sócrates em duas passagens:

A tarefa que cabe a nós, fundadores que somos, disse eu, é obrigar que as melhores naturezas cheguem ao aprendizado que, no que falávamos há pouco, dávamos como o melhor de todos, isto é, ver o bem e fazer aquela caminhada para o alto e, depois que a fizerem e já tiverem contemplado suficientemente o bem, não devemos permitir-lhes o que hoje permitimos. – O quê? – Que permaneçam lá, disse eu, e não queiram descer outra vez para junto daqueles prisioneiros [...]¹⁷⁵.

Chegados aos 50 anos, os que sobreviveram e, em tudo e de todos os pontos de vista, foram os primeiros nos trabalhos e na ciências já devem ser conduzidos ao seu termo final e forçados a abrir os olhos da alma e a contemplar aquilo que, por si mesmo fornece a luz para todos. Tendo visto o próprio bem, servindo-se dele como modelo, deverão manter em ordem a cidade, os que habitam e a si mesmos, durante o resto da vida, cada um por sua vez, dedicando à filosofia a maior parte de seu tempo. Quando, porém, chegar sua vez, cada um suportará o peso da ação política e exercerá o governo em favor da cidade, não porque isso é algo honroso, mas algo inevitável [...]¹⁷⁶.

Além destas duas passagens, Sócrates aborda, de algum modo, a obrigação de retorno e exercício do governo imposta aos filósofos por oito vezes¹⁷⁷, a propósito da discussão do autossacrifício da vida dedicada à filosofia em prol da felicidade da cidade como um todo. Todas estas passagens são marcadas pela ocorrência de termos cognatos do substantivo ἀνάγκη ou do verbo ἀναγκάζω.

No mesmo sentido, Giovanni Casertano afirma que as pistas relativas a esse tipo de coerção estão espalhadas nos Livros que antecedem, desde o Livro I, a declaração da obrigação de governar do Livro VII¹⁷⁸. No Livro I, por exemplo, Sócrates declara que nenhuma ciência tem em vista e é vantajosa para o mais forte, mas o é para aquele que é governado por ela¹⁷⁹. Aqueles que estão no comando determinam o que é útil para os comandados, e não para si mesmos, a exemplo do médico e do piloto, que tem em vista o doente e os marinheiros¹⁸⁰. Uma vez que o governo não é exercido em benefício próprio, é

¹⁷⁴ Wagner, 2005, p. 91.

¹⁷⁵ *Rep.*, VII. 519c-d. No original: ἡμέτερον δὴ ἔργον, ἣν δ' ἐγώ, τῶν οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκεῖνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὴν ἀναβάντες ἰκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται

¹⁷⁶ *Rep.*, VII. 540a-b. No original: γενομένων δὲ πενηκοντοῦτῶν τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντη ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἢ δὴ ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον (...) ὅταν δὲ τὸ μέρος ἦκη, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἔνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι ἄλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας.

¹⁷⁷ São as passagens: *Rep.*, VI. 499b, 500d, VII. 519e, 520a, 521b, 539e, 540b.

¹⁷⁸ CASERTANO, G. “La caverne: entre analogie, image, connaissance et práxis”. In: DIXSAUT, M. (org.). *Études sur la République de Platon*, vol. 2: De la science, du bien et des mythes. Paris: Vrin, 2005, p. 39-70 (p. 24).

¹⁷⁹ *Rep.*, I. 342d-e.

¹⁸⁰ *Rep.*, I. 345b-e.

preciso que haja algum tipo de coerção ou castigo, sendo o maior deles, afirma Sócrates, ser governado por alguém inferior, caso o filósofo não consinta em assumir o cargo¹⁸¹. O verdadeiro governante, por causa da sua natureza, não tem em vista a sua própria utilidade, mas a dos governados.

Além disso, como observa McCoy, Sócrates diz que os filósofos-governantes não se dedicam exclusivamente ao governo, mas revezam entre si¹⁸², de modo que não há razão para supor que eles não possam se mover livremente, nos termos da imagem, para dentro e para fora da caverna¹⁸³. Sócrates nunca proibiu que a ascensão ocorra de novo, apenas que o movimento inicial que impõe o governo deve ser resultado de obrigatoriedade, assim como é o caso da ascensão inicial da Caverna¹⁸⁴.

A acusação de Gláucon, no sentido de que a imposição de retorno à caverna atentaria contra a felicidade daqueles que foram libertados¹⁸⁵, é rejeitada por Sócrates, uma vez que o objetivo da lei é fazer imperar o bem estar de toda a cidade, e não apenas de uma classe¹⁸⁶. Mas Sócrates vai além. Ele diz que tal medida é necessária, quer pela persuasão, quer pela força, para que todos possam se beneficiar da vida em uma cidade harmônica. No contexto da cidade ideal, tendo o filósofo recebido a sua formação, ele busca o governo porque compreende que só assim a cidade será bem governada, ou seja, é apenas no contexto de uma cidade bem governada que todos podem se beneficiar das contribuições que cada um pode oferecer, inclusive o filósofo. Sócrates parece reformular a noção de felicidade apresentada por Gláucon, alterando seu valor. A felicidade do filósofo não corresponde a uma vida

¹⁸¹ *Rep.*, I, 347b-d.

¹⁸² *Rep.*, VII, 520c-d.

¹⁸³ MCCOY, M. *Image and Argument in Plato's Republic*. Albany: State University of New York Press, 2020, p. 236.

¹⁸⁴ O vocabulário utilizado por McCoy (2020) transita livremente entre a imagem da Caverna e o processo educacional do guardião-filósofo, alternando os sentidos das duas partes da narrativa indiscriminadamente. Tal operação pressupõe a equivalência entre dois momentos narrativos.

¹⁸⁵ *Rep.*, VII, 519d.

¹⁸⁶ Essa é uma objeção crucial à cidade ideal para Leo Strauss (1978). O autor ressalta a necessidade da obrigatoriedade do exercício do governo, porque filósofos não desejam governar, e a partir daí conclui pela impossibilidade da cidade ideal. Ele afirma que filósofos não podem ser persuadidos, mas devem ser obrigados a governar, e apenas os não-filósofos podem fazê-lo. Mas, diante do prejuízo contra os filósofos, como aponta Gláucon, essa obrigação não teria lugar caso os filósofos, em primeiro lugar, não persuadissem os não-filósofos a obrigar os filósofos a os governarem, e esta persuasão, por sua vez, não teria lugar, dada a vontade dos filósofos em não governar. Dito isso, Strauss concluiu pela impossibilidade de existência da cidade ideal (1978, p. 124). Roochnik (2003, p. 69) chega à mesma conclusão, mas por outra via. O autor argumenta que na cidade ideal, é exigido que filósofos se tornem governantes, mas, conforme a tripartição da alma do Livro IV sugere, a cidade construída em palavras por Sócrates não pode realmente sustentar o desenvolvimento dos filósofos, principalmente pelo fato de que a filosofia é essencialmente erótica, e essa força erótica seria suprimida pela rígida regulamentação dos Livros II – IV.

dedicada exclusivamente à contemplação, mas que envolva também o exercício de bondade e sabedoria, que só é possível em uma cidade justa e bem governada¹⁸⁷.

Voltando à análise semântica, de acordo com *The Cambridge Greek Lexicon*, o substantivo ἀνάγκη pode assumir até oito sentidos, variando entre necessidade lógica e o uso da força física¹⁸⁸. Segundo Anatole Bailly, no *Dictionnaire Grec Français*, o termo ἀνάγκη compreende quatro sentidos: (1) Necessidade, coerção pela força, o que é necessário, destino inevitável; (2) necessidade física, lei da natureza; (3) necessidade lógica; (4) miséria, sofrimento, necessidade que coage, meio de constrangimento¹⁸⁹. O verbo ἀναγκάζω, por sua vez, significa forçar, constranger à força, ou pelo rigor de um raciocínio, afirmar algo como uma coisa necessária, indiscutível, impor à força, torturar. Dada a variação semântica que o termo comporta, o sentido específico de cada ocorrência deve ser auferido senão naquele contexto, caso a caso.

Os termos cognatos ἀνάγκη e ἀναγκάζω são recorrentes ao longo do diálogo, no entanto, Wagner chama a atenção para a relação do uso nas duas passagens principais que impõe a obrigação com o que Sócrates estava dizendo, ao descrever o prisioneiro sendo libertado e arrastado para o exterior da caverna: “[...] Sempre que um deles fosse liberado dos grilhões e obrigado a pôr-se de pé de repente, a virar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, tudo isso o faria sofrer e, sob a luminosidade intensa, ficaria incapaz de olhar para aqueles objetos cujas sombras havia pouco estava vendo”¹⁹⁰. Este prisioneiro, conseguindo enxergar melhor, seria interrogado sobre o que vê e obrigado a dizer o que são as coisas. Ele então é forçado a olhar para a luz, o que lhe causa dor e o faz querer fugir de volta¹⁹¹. Apenas entre as passagens 515c-e o termo ἀνάγκη ocorre três vezes: no momento em que o prisioneiro é obrigado a levantar-se, a responder às perguntas sobre o que são as coisas que vê, e, já na parte exterior, quando é forçado a olhar para a luz.

Se, por um lado, na parte que trata da obrigação de governar dos filósofos¹⁹², o sentido da coerção é vago e controverso, por outro, no caso da descrição da caverna, a obrigação em retornar assume um sentido forte, uma vez que as ocorrências do vocábulo ἀνάγκη estão no mesmo campo semântico de termos que denotam ações violentas. Wagner auferiu o sentido da obrigação de governar por meio do estabelecimento das relações de semelhança, em primeiro

¹⁸⁷ *Rep.*, VII. 521a.

¹⁸⁸ DIGGLE, J., et al. (org.). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 (p. 89, tradução nossa).

¹⁸⁹ BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000 (p. 118, tradução nossa).

¹⁹⁰ *Rep.*, VII. 515c, destaque nosso. O termo em destaque traduz ἀναγκάζοιτο.

¹⁹¹ *Rep.*, VII. 515d-e, destaque nosso. Os termos em destaque traduzem ἀναγκάζοι e ἀναγκάζοι, respectivamente.

¹⁹² *Rep.*, VII. 519c-d e 540a-b.

lugar, do filósofo com o prisioneiro, e em segundo, no registro da Caverna, entre saída e retorno.

Para descrever a libertação do prisioneiro são utilizados os verbos λύσις e λύω, que, de acordo com Liddell, H. G. e Scott, R., no dicionário *Greek-English Lexicon* (daqui por diante citado como LSJ), podem significar, respectivamente, desacorrentar ou desatar e libertar de uma prisão¹⁹³. Na passagem 515c-516a, além de três ocorrências de ἀναγκάζω, há pelo menos cinco ocorrências de termos associados à noção de sofrimento e a alguma forma de violência. O prisioneiro é colocado em pé à força, seu pescoço é virado, e ele é forçado a andar e olhar para luz, sentido dor corporal, e em seguida:

Então, também se alguém o obrigasse a olhar para a própria luz, não sentiria *doerem-lhe* os olhos, não tentaria escapar voltando-se para os objetos para os quais podia olhar? Não os julgaria realmente mais nítidos do que os que estavam sendo mostrados? – É o que penso, disse. – E se, disse eu, alguém o *arrastasse dali à força* pela ladeira áspera e abrupta e não o largasse antes de conseguir *arrastá-lo* para fora e expô-lo à luz do sol, será que ele não *sofreria dores*, não se indignaria por o arrastarem e, quando chegasse até a luz, com os olhos ofuscados pelo fulgor, nada seria capaz de ver do que agora *lhe dissessem ser verdadeiro*?¹⁹⁴

Há duas ocorrências do verbo ἀλγέω, que segundo o LSJ, significa dor física, a primeira empregada na terceira pessoa do presente optativo, a segunda no infinitivo, uma ocorrência do verbo ἔλκω, que significa arrastar, usada na terceira pessoa do presente optativo e por fim, uma ocorrência do verbo ἐξέλκω, cujo significado é arrastar para fora, usado na terceira pessoa singular aoristo optativo¹⁹⁵. Ademais, o termo βία é empregado para descrever o modo com o qual o prisioneiro é arrastado para fora, o que não deixa dúvidas sobre o sentido violento da força no contexto da saída da caverna¹⁹⁶.

Como se vê, a relação entre as duas partes da narrativa da Caverna, saída e retorno, são marcadas pelo uso de um vocabulário similar, da mesma maneira com que, em certa perspectiva, o percurso do prisioneiro liberto é análogo ao percurso educacional dos filósofos na cidade ideal. Dizendo de outro modo, saída e retorno da caverna são marcados pelo uso da força, assim como o processo educacional e o exercício do governo, porque nos dois casos as pessoas “estão sendo empurradas em um tipo de revelação iniciática que vai revisar completamente seu estado epistêmico”¹⁹⁷. Prisioneiro e filósofo são ambos obrigados a

¹⁹³ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

¹⁹⁴ *Rep.*, VII. 515e-516a, destaque nosso. Os termos em destaque traduzem: ἀλγεῖν, ἔλκοι τις αὐτὸν βία, ἐξελκύσειεν, ἐλκόμενον.

¹⁹⁵ Segundo o LSJ. Aliás, a maioria dos verbos principais da narrativa da imagem está no optativo, um dos quatro modos próprios em língua grega. De um modo geral, dentre outros usos, o modo optativo exprime, por si só, desejo (Smyth, 1920, 406-409, Ragon, 2016. p.73).

¹⁹⁶ *Rep.*, VII, 515e. No original: εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάπτους, καὶ μὴ ἀνεῖη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς [...].

¹⁹⁷ Wagner, 2005, p. 92.

direcionar o olhar para o que é atualmente inimaginável para eles. No mesmo sentido, Rachel Barney alerta que, não obstante o intenso debate interpretativo sobre a obrigação de retornar à caverna, “pouco se notou o fato de que a obrigação de voltar é apenas a segunda metade da história – a obrigação já era desde antes proeminente no percurso ascendente”¹⁹⁸.

Seguindo os ensinamentos de Dixsaut, o sentido dos termos deve ser auferido segundo os campos de semelhança das relações significantes e, de fato, a força está presente nos dois sentidos, como diz Sócrates: “Alguém inteligente estaria lembrado que os olhos estão sujeitos a dois tipos de perturbação que ocorrem em dois momentos diferentes, isto é, quando eles passam da luz para escuridão e da escuridão para luz”¹⁹⁹. Se, então, no contexto da Caverna, saída e retorno estão intimamente relacionados, o processo educacional e a obrigação de governar, devem ser compreendidas levando em conta as relações significantes que a imagem nos fornece.

Annas descreve a Caverna como a mais bela e otimista imagem do poder libertador da filosofia em direção à iluminação²⁰⁰. O prisioneiro liberto é alguém que começou a pensar, em um ato de ruptura com o conformismo e com a experiência comum. Neste sentido, o ato inaugural do processo que leva à saída da caverna coincidiria com o início do próprio pensamento do prisioneiro. Annas reconhece que o trajeto de saída exige um grande esforço da parte de quem o executa, mas em relação ao início do processo, diz que a primeira soltura é “admitidamente misteriosa”²⁰¹.

Não nos parece ser este o caso. Embora Sócrates diga que o conhecimento das ideias é profundamente apropriado à natureza humana, a situação dos prisioneiros no interior da caverna só se altera quando alguém solta um deles e o força a endireitar-se, a virar o pescoço, a andar, em um processo que é doloroso. Não é o prisioneiro, que por si só, dá início ao processo de libertação. É dito claramente que o prisioneiro é forçado a sair pela ação de alguém, o mesmo agente que continua a exercer certa violência durante todo o processo de saída. A presença de um agente externo, responsável pelo exercício da força, ecoa o argumento de Wagner ao classificar o sentido da força coercitiva precisamente pela sua exterioridade.

¹⁹⁸ BARNEY, R. “Eros and Necessity in the Ascent From the Cave”. *Ancient Philosophy*, v. 28, n. 2, p.357-372, 2008 (p. 359).

¹⁹⁹ *Rep.*, VII. 518a.

²⁰⁰ Annas, 1981, p. 253.

²⁰¹ A afirmação de Annas parece ecoar o que diz Platão, no *Teeteto* (155c-d), no sentido de que a origem (ἀρχή) da filosofia se encontra numa experiência (πάθος) de maravilhamento (θαυμάζειν).

Ademais, Sócrates diz que a libertação dos grilhões e a cura da ignorância ocorrem de forma natural²⁰². A propósito desta afirmação, Adam explica:

Devemos lembrar que a condição dos prisioneiros, privados como estão da luz e da verdade no meio da escuridão da caverna, não é natural (παρὰ φύσιν) no sentido platônico da palavra (ver IV 443B nota). A soltura deles é, portanto, um retorno a sua verdadeira natureza, e pode ser descrita, por essa razão como ‘natural’. Isso, me parece, é o que Platão sugere por φύσει. É verdade, como nos é dito (515 E βία), que força tem que ser empregada a fim de arrastar os prisioneiros para o alto; mas a libertação deles é, no entanto, ‘natural’ no modo de pensar de Platão²⁰³.

Adam, interpretando o sentido de φύσις, sugere que a soltura dos prisioneiros representa uma volta ao verdadeiro estado natural que lhes é próprio, e a seguir, consoante a ocorrência da palavra βία, em 515e, observa que para a mudança de um estado não-natural para um que o seja é necessário o uso da força.

Em resumo, a obrigação do prisioneiro em retornar à escuridão da Caverna, no que diz respeito ao uso da força, parece representar imagetivamente a obrigação em governar imposta ao filósofo, ao termo do seu processo educativo, assumindo um sentido forte. Isso porque há um paralelo entre as palavras inseridas nos campos de semelhanças das relações significantes associadas ao uso da força, em primeiro lugar, entre prisioneiro e filósofo, e em segundo, entre saída e retorno à caverna. Nos dois casos, é preciso que uma força externa seja aplicada para que a situação se altere, obrigando o prisioneiro a retornar à caverna e o filósofo a governar.

2.1.3 O paralelo entre o treinamento dos guardiões e a subida da Caverna

Depois de concluída a narrativa da Caverna, Sócrates passa a discorrer sobre o currículo a ser adotado na educação dos guardiões, e o vocabulário que compõe o campo semântico da força muda de tom. Por um lado, as disciplinas a serem estudadas são de caráter obrigatório e elas obrigam os olhos da alma a se voltarem para o que é, o que estabelece uma relação entre os campos de semelhança das relações significantes entre Caverna e o restante do Livro VII. Por outro lado, no contexto da educação superior, a linguagem da obrigação é complementada por uma presunção de participação voluntária e ativa por parte do aluno²⁰⁴.

Sócrates afirma que nenhum aprendizado é duradouro se imposto à força, e por isso declara: “Não uses da força, meu excelentíssimo amigo, com as crianças durante as lições, mas deixe-as brincar, a fim de que possas observar qual é a inclinação natural de cada

²⁰² *Rep.*, VII. 515c, No original: εἰ φύσει τοιαύδε συμβαίνοι αὐτοῖς.

²⁰³ ADAM, J. *The Republic of Plato*. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1902 (p. 91, tradução nossa).

²⁰⁴ Blondell, 2002, p. 216.

uma”²⁰⁵. Além disso, as disciplinas, obrigatórias e capazes de arrastar o olhar em certa direção, são também referidas como colaboradoras e auxiliares, elas obrigam a alma a *voltar-se*, *convidam* a inteligência à reflexão, *incitam* a inteligência²⁰⁶. Como se vê, durante o processo educacional dos guardiões-filósofos não existe uma figura equiparável ao agente externo da Caverna, responsável, naquele contexto, por arrastar e impedir que o prisioneiro retorne ao estado de aprisionamento anterior.

A mudança de tratamaneto em relação à força por parte de Sócrates, ao discorrer sobre a formação dos guardiões no contexto da cidade ideal, é clara. O que altera de uma situação para a outra? Lembremos que havíamos distinguido três momentos narrativos, tanto na (a) narrativa da Caverna, como na (b) formação dos guardiões: (a.1) (b.1) a libertação e o direcionamento da alma, (a.2) (b.2) o percurso ascentente e o processo de formação, (a.3) (b.3) e a descida e a obrigação de governar.

Ao que tudo indica, a narrativa da Caverna, no que diz respeito à descida (a.3), aparentemente se converte à formação filosófica (b.3), isto é, a obrigação de governar do filósofo está indissociavelmente relacionada à representação de descida do prisioneiro liberto. Um dos indícios é a falta de clareza do motivo pelo qual o prisioneiro deve retornar à caverna. Quando Sócrates fala do retorno, ele incentiva Gláucon a refletir sobre as consequências de tal ação, sugerindo que os olhos desta pessoa estariam sujeitos à perturbação de quem passa da claridade para a escuridão. Se, ainda com a visão enfraquecida, tivesse que dizer o significado das sombras, seria motivo de riso entre os prisioneiros, porque estes acreditariam que ele voltou com os olhos lesados, e por fim, caso tentasse libertar algum deles, a sua vida correria perigo²⁰⁷. As consequências depreendidas pelo retorno enfatizam a temática do conhecimento, reforçando a aproximação das narrativas entre prisioneiro e filósofo.

Mas, no que diz respeito à saída da Caverna (a.2) e ao treinamento dos guardiões (b.2), não ocorre o mesmo. Nos dois casos, a força só está presente no momento inicial de conversão, que se dá (a.1) com a libertação dos grilhões, e (b.1) com o redirecionamento da alma em certa direção. Dizendo de outro modo – e vale lembrar, apenas em relação à força –, o doloroso processo de saída do prisioneiro da caverna não corresponde exatamente aos anos de formação dos guardiões-filósofos.

Neste caso, ao contrário da conclusão que estabeleceu o paralelo entre filósofo e prisioneiro no que diz respeito à obrigação de governar, há uma diferença sutil entre as duas

²⁰⁵ *Rep.*, VII. 536e - 537a. No original: μή τοίνυν βία, εἶπον, ὃ ἄριστε, τοὺς παῖδας ἐν τοῖς μαθήμασιν ἀλλὰ παίζοντας τρέφε, ἵνα καὶ μᾶλλον οἷός τ' ἦς καθορᾶν ἐφ' ὃ ἕκαστος πέφυκεν.

²⁰⁶ *Rep.*, VII. 533d, 526e, 523b, 524d.

²⁰⁷ *Rep.*, VII. 516e - 517a.

narrativas, e por isso, é preciso marcar a diferença entre o momento da libertação e a subida para fora da caverna, e o da conversão do olhar e da formação filosófica, nas narrativas do prisioneiro e filósofo, respectivamente.

Caso contrário a força se apresentaria de maneira ambígua, aparentemente contraditória, na medida em que as disciplinas são capazes de arrastar a alma e obrigá-la a olhar em certa direção, mas nenhum ensinamento deve ser imposto à força. De maneira divergente, no caso da libertação do prisioneiro, há um agente externo exercendo uma força violenta desde o início do processo de saída até o final.

Para concluir, o momento inicial da libertação do prisioneiro representa imagetivamente a conversão do olhar do filósofo, na medida em que ambos estão sendo obrigados a olhar em certa direção. No entanto, no que se segue, o paralelo não se mantém. A subida do prisioneiro não corresponde à formação filosófica, uma vez que os campos de semelhança dos termos associados à força são diferentes em ambos os casos.

2.2 Análise dramática

O elemento dramático na imagem da Caverna – a atuação dos personagens, o tipo de discurso, a escolha de palavras, as referências – corrobora o argumento semântico. Na imagem, a função do agente responsável pela libertação dos prisioneiros e pela coerção em retornar é exemplificada pela dramatização da cena. Lembremos que a descrição da imagem da Caverna tem lugar a partir de uma conversação entre Sócrates e Gláucon, apontando para dois níveis de interpretação indissociáveis: um discursivo, ou teórico, relacionado ao conteúdo das falas dos personagens, e outro prático, relacionado à encenação dramática. Neste sentido, Sócrates demonstra o que é o processo de educação não só teoricamente mas também pelo modo com que seu discurso é cuidadosamente construído, desempenhando o papel de agente libertador no que diz respeito à formação filosófica de Gláucon.

A forma com que Sócrates inicia a narrativa sugere a intenção de envolver Gláucon no discurso, anunciando o tema a ser tratado, “*compara* nossa natureza, conforme seja ou não educada, com a seguinte situação: *imagina* homens em uma morada subterrânea em forma de caverna”²⁰⁸. Os dois primeiros verbos usados por Sócrates são ἀπεικάζω e εἶδον, segundo o LSJ, ambos na forma do aoristo imperativo, o primeiro indica uma comparação a partir de um modelo, imaginação, e o sentido do segundo pode ser tanto ver quanto saber²⁰⁹, ambiguidade que captura exatamente a relação a ser explorada nesta passagem, entre visão e conhecimento.

²⁰⁸ *Rep.*, VII. 514a, destaque nosso.

²⁰⁹ Segundo o LSJ.

A escolha pela forma verbal do imperativo sugere que, desde o princípio, Sócrates incita Gláucon a tomar parte na descrição que se segue.

Diante do estranhamento de Gláucon, Sócrates identifica a si mesmo e seu interlocutor à situação descrita: “Semelhantes a nós”²¹⁰. A resposta é provocativamente ambígua, na medida em que *nós* pode tanto apontar para as personagens do diálogo, isto é, Sócrates e Gláucon, ou ainda, para os demais ouvintes em cena, como para um sentido ainda mais geral, incluindo os leitores desconhecidos de Platão.

Ademais, conforme discutimos no capítulo anterior, há uma hierarquia que marca a relação entre o Sócrates do Livro VII – o construtivista – e Gláucon, o jovem em processo de formação. Neste momento, Gláucon ainda não está totalmente convencido da tese central de Sócrates, demonstrando hesitação e dúvida enquanto escuta a narrativa. Ele afirma que o quadro é estranho e concorda com as falas de Sócrates com hesitação.

Este elemento hierárquico é reforçado pelo modo com o qual ele continua a formular as questões, não apenas narrando uma história, mas envolvendo Gláucon a cada passo por meio de perguntas construídas na maioria das vezes de forma hipotética, tais como, “Em primeiro lugar, pensas que tais homens já viram de si mesmos...”, “Não achas que eles pensariam que, ao dar nome ao que estavam vendo...”²¹¹. A construção discursiva de Sócrates é marcante, envolvendo Gláucon não apenas como espectador, ouvinte externo à narrativa, mas pedindo seu assentimento passo a passo.

Uma das questões exploradas nesta passagem por Sócrates, complementar ao que já foi dito no Livro VI sobre o conhecimento por intermédio do Sol e da Linha, é a de como nós, seres humanos, podemos conhecer os diferentes níveis de realidade, e essa possibilidade é dada senão por uma educação adequada. A concepção de educação apresentada, entretanto, não é o que muitos pensam que ela é. Na discussão sobre a justiça no Livro I, Sócrates pede a Trasímaco que ele apresente os argumentos da posição que defende, relativa à natureza e às vantagens da injustiça, ao que Trasímaco responde, “E como, disse ele, persuadir-te? Se não estás persuadido com o que há pouco dizia, o que posso fazer-te ainda? Pegar minha argumentação e enfiá-la dentro de tua alma?”²¹².

Sócrates argumenta contrariamente à concepção de educação representada por Trasímaco, para quem persuadir seria algo como colocar um conteúdo em um recipiente vazio. O argumento final de Sócrates na imagem da Caverna é o de que a educação não é algo

²¹⁰ *Rep.*, VII. 515a. No original: ὁμοίους ἡμῖν. Para uma análise a propósito desta passagem, cf. Smith (1997).

²¹¹ *Rep.*, VII. 515a-b.

²¹² *Rep.*, I. 345b. Aliás, segundo o LSJ, o verbo usado por Sócrates em 518c e por Trasímaco, em 345b é o mesmo, ἐντίθημι, no primeiro caso na forma infinitiva (ἐντιθέναι) e na segunda no aoristo subjetivo (ἐνθῶ).

como colocar visão em olhos cegos, mas é a contemplação das coisas que são, por meio de um complexo processo de conversão da alma do devir em direção às ideias. O processo de educação não se dá em termos de aquisição de conhecimentos ou habilidades, mas de um longo processo de reorientação do olhar no qual a alma é direcionada para o que é²¹³, e por isso é tão importante para Sócrates que Gláucon participe ativamente, se deixe envolver. Há, no nível dramático, a encenação do que o processo teoricamente descrito implica. Sócrates demonstra, não só teoricamente, mas no modo com que o diálogo é construído, que a educação não significa “enfiar na alma o conhecimento que nela nem existe”²¹⁴.

Além disso, o ponto de vista a partir do qual a narrativa é contada representa uma mudança em relação às imagens imediatamente anteriores. As imagens do Sol e da Linha descrevem uma situação estática, a partir de um ponto de vista externo, cujo acesso é dado a tudo que elas descrevem, ao passo que a descrição da Caverna é contada a partir de um ponto de vista mais restrito. Em certo sentido, a narrativa da Caverna apresenta uma visão do todo, isto é, a pessoa que escuta Sócrates tem uma visão da jornada do prisioneiro para cima e para baixo, e é capaz de compreender como cada parte da educação se encaixa na narrativa maior. Mas ela também apresenta várias perspectivas que diferentes pessoas assumem neste todo, onde as pessoas estão em posições diferentes, tanto epistemologicamente quanto politicamente²¹⁵.

Em um primeiro momento, Sócrates descreve a situação no interior da caverna, lugar das sombras e do aprisionamento, e os prisioneiros que lá estão não tem consciência do estado em que se encontram, da mesma maneira que eles não têm consciência alguma da existência de um lugar do lado de fora. Na imagem, os prisioneiros acorrentados e imobilizados representam aqueles cuja alma está em um estado de ignorância, de modo que a situação de qualquer um deles só se modifica quando alguém o solte, o force a endireitar-se, a subir e olhar em direção à luz. Dentre as pessoas acorrentadas, apenas uma delas é libertada, o que estreita ainda mais a perspectiva. Ela é imediatamente obrigada a levantar-se, virar-se e olhar em direção à luz, o que lhe causa confusão e perturbação emocional. Ela ainda não consegue ver os objetos com clareza, se sente confusa, sofre, se revolta por ser tratada daquela maneira

²¹³ A palavra que descreve a conversão é *περιαγωγή*, cujo sentido é o voltar, virar. É curiosa a semelhança com a palavra *ψυχαγωγέω*, usada em outros diálogos, uma vez que a educação da *República* também envolve uma conversão da alma como um todo.

²¹⁴ *Rep.*, VII. 518b-c. De fato, o Livro VII continua desenvolvendo a reflexão ao tratar de quais conteúdos devem compor o currículo de ensino, e todos eles têm em comum o fato de obrigarem a alma a operar em um nível de abstração além do que está no plano do sensível e da utilidade prática que deles possa advir. Música, ginástica e as artes são agora dispensadas do processo de formação dos guardiões-filósofos porque estão relacionadas com o que nasce e o que perece, com o que é sensível e não tem a capacidade de obrigar a alma a se reter no que é.

²¹⁵ McCoy, 2020, p. 221.

e tenta fugir de volta para a caverna²¹⁶. A atenção que Sócrates despende em descrever o estado emocional é notória.

Em um segundo momento, a perspectiva passa a ser a de apenas de um destes prisioneiros que é liberto, perspectiva mais estreita, portanto, porque passa a ser individual, descrevendo o difícil processo ao qual ele, sozinho, é submetido. Disso depreende-se que a função desta narrativa parece não ser a de apresentar uma teorização geral sobre as consequências da educação ou a falta dela na alma, mas antes, a de descrever certa perspectiva de alguém que vivencia o processo educativo²¹⁷.

Segundo Werner Jaeger, na imagem da Caverna, a *παιδεία* não é focalizada no ponto de vista do absoluto, mas do ponto de vista da pessoa, como transformação e purificação da alma em direção à contemplação do ser²¹⁸. O recurso literário, ao desviar a atenção do *μετά* para o *πάθος* do processo interior de cultura, aproxima-nos da trajetória metodológica platônica, do ensino da matemática e da dialética, deixando-nos participar das reflexões dos Livros seguintes, sobre o valor deste estudo para a formação do ser humano, antecipando, assim

a essência e os efeitos de todo o processo espiritual, mediante a visão da ascensão da alma à região da luz e da verdadeira realidade. Faz-nos viver pelo sentimento a dinâmica desse *pathós* e põe em relevo, na metamorfose operada na alma, a obra de libertação de conhecimento, que ele chama *paideia* no mais alto sentido da palavra.

Sócrates se detém em descrever o estado de confusão e perturbação emocional pelo qual este prisioneiro passaria. Ele sente dor e tenta fugir de volta para a caverna e por isso ele precisa ser arrastado à força. Ele é obrigado a voltar-se para a luz do sol, sua vista é ofuscada e ele é incapaz de enxergar, sugerindo que, para conhecermos, não é suficiente estar sob a luz do sol, diante das coisas que são, mas passar por este período de acalmar-se, deixar de revoltar-se com a situação anterior e habituar-se à nova situação.

A saída da caverna implica uma capacidade de suportar o sofrimento e habituar-se à luz, como partes do processo, mas que só são reconhecidas como tais ao seu termo. Apenas depois da descrição de todo esse doloroso processo, Gláucon se vê convencido da superioridade da vida filosófica. Diante da pergunta sobre o sentimento deste prisioneiro, depois de habituado à luz, quando se lembrasse do interior da caverna e daqueles que estão lá aprisionados, ele concorda que, além da felicidade pela mudança, ele sentiria compaixão para com os outros. Sócrates então o pergunta:

²¹⁶ *Rep.*, VII. 515c-516a.

²¹⁷ McCoy, 2020, p. 213.

²¹⁸ JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Se, naquele tempo, entre eles havia honras, louvores e também prêmios concedidos a quem observasse com um olhar mais aguçado os objetos que desfilassem diante deles e se lembrasse melhor do que costumava vir antes, depois ou simultaneamente e, a partir disso, tivesse mais capacidade para adivinhar o que estivesse por vir, na tua opinião, não achas que ele cobiçaria essas recompensas e invejaria os que, entre eles, fossem honrados e tivessem poder? Ou achas que ele passaria pela experiência de que fala Homero e preferiria, *no trabalho da terra, sendo escravo de outro homem sem posses*, sofrer qualquer coisa que fosse, a ter aquelas opiniões e a viver daquela maneira?²¹⁹

Este momento dramático marca uma mudança em relação ao desenvolvimento pessoal de Gláucon. Sócrates se refere, por meio do discurso, a uma verdadeira mudança de valores do prisioneiro, antes, no interior da caverna, atraído por honras, louvores e poder e, depois de percorrido o doloroso trajeto, ele se sente feliz e por ter alcançado o conhecimento verdadeiro e não gostaria de voltar a viver daquela maneira. A intenção de Sócrates pode ser lida por um duplo viés, na medida em que, neste momento, ele se assegura de que Gláucon não apenas dê assentimento aos argumentos teóricos, mas se estivesse hipoteticamente naquela situação, ele estaria disposto a passar por todo aquele sofrimento, ao que conclui Gláucon, “É também o que eu penso, aguentaria tudo, para não voltar a viver daquele jeito”²²⁰.

Gláucon passa de um estado de estranhamento e confusão para um em que ele está completamente persuadido de que sair da caverna, mesmo com todo o sofrimento implicado, é o melhor a ser feito. Só então a descrição volta a incluir os outros prisioneiros, quando Sócrates pergunta qual seria a reação deles no caso de retorno daquele que havia sido libertado.

É de se notar a declaração, na mesma passagem supracitada, de que havia prêmios e louvores para aqueles que, no interior da caverna, conseguiram se lembrar dos objetos “que costumava vir antes, depois ou simultaneamente e, a partir disso, tivesse mais capacidade para adivinhar o que estivesse por vir”²²¹. Para Adam, Platão tem em mente principalmente os políticos, aqueles em exercício e nos cientistas políticos, que preveem o futuro a partir do presente e do passado, mas limitam o horizonte intelectual pela sua própria experiência e, portanto, não sabem nada sobre a real causa dos eventos²²².

²¹⁹ *Rep.*, VII. 516c-d, destaque nosso.

²²⁰ *Rep.*, VII. 516e.

²²¹ *Rep.*, VII. 516c-d.

²²² Adam, 1902, n. 516c. Jaeger (2013, p. 892, n. 67) segue a mesma proposta de Adam, ao identificar a crítica platônica direcionada aos políticos, que seguem a norma da rotina: “É evidente que Platão põe aqui [516c] em contraste a política no sentido de conhecimento das ideias, que culmina na contemplação do divino, com a política da mera experiência. O emprego da palavra εἰώθει (516d) para caracterizar os políticos no sentido tradicional, não em sentido socrático, é característico disso”. No mesmo sentido, Schofield (2007, p. 223-224) também identifica a crítica aos políticos.

Grace Ledbetter propõe uma interpretação diferente²²³. Para ela, esta passagem é preparatória ao que se segue, o pedido de Sócrates para que Gláucon interprete a imagem, tendo como uma primeira função a destituição da autoridade convencional dos poetas. Segundo a descrição de Sócrates, a Caverna é um espaço da vida convencional imersa no erro, em que os habitantes conferem honras, louvores e prêmios para aqueles que não o merecem, em razão da habilidade em lembrar-se da ordem das sombras dos objetos que se apresentam, ou seja, de quais vieram antes, depois ou simultaneamente, e em adivinhar o futuro. O que Sócrates parece ter em mente são as autoridades poético-religiosas, capazes de compreender sinais adivinhatórios. O vocabulário usado por Platão neste contexto é familiar ao vocabulário usado nas invocações que conferem autoridade poético-religiosas no que diz respeito aos acontecimentos passados, presentes e futuros, a exemplo do discurso de Hesíodo, na *Teogonia*. As Musas contam a Hesíodo “o que será e foi”²²⁴, compreendendo dois tempos, o futuro e o passado. A Zeus, elas dizem “o que é, o que será e o que foi antes”²²⁵, incluindo o tempo presente, reservado ao conhecimento da divindade.

Esta, dentre outras tantas, é uma referência, ou apropriação, do gênero discursivo dos poetas. Trata-se, de acordo com o que falávamos no capítulo anterior, de um exemplo do uso de Platão do discurso tipicamente poético, incluído no contexto de outro tipo de discurso que mais tarde será nomeado por Aristóteles como epidídico²²⁶. O ponto de vista privilegiado do poeta, por ter ouvido a narrativa diretamente das Musas, é transposto, no âmbito da *República*, para o filósofo, aquele que sai da caverna e consegue ver o que verdadeiramente é, não mais pela inspiração divina, mas pelo árduo e difícil percurso que culmina com a contemplação das ideias. Considerando o paralelo com o texto hesiódico, é de se notar que o conhecimento do prisioneiro liberto se equipara ao ponto de vista privilegiado de Zeus, e não ao do poeta, porque compreende o conhecimento sobre as coisas que costumavam vir antes, depois ou simultaneamente.

Assim, Ledbetter sugere que a fala de Sócrates refere-se às autoridades poético-religiosas, tradicionalmente associadas com a poesia épica, e, de uma maneira mais geral, com todos os poetas, rapsodos e artistas, que reivindicam a autoridade sobre o passado, o presente e o futuro²²⁷. Essa autoridade não mais tem lugar no contexto em que Sócrates descreve.

²²³ LEDBETTER, G. “The Power of Plato’s Cave”. In: Plato and the power of images. EDMONDS III, R. e DESTREE, P. (ed.). Leiden: Brill, 2017. p.121-137 (p. 130).

²²⁴ HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007 (v. 34).

²²⁵ *Ibid.*, v. 38.

²²⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto, Manuel Alexandre Junior; Abel do nascimento Pena. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 (1358b).

²²⁷ Ledbetter, *op. cit.*, p. 130.

Nesta mesma passagem, a referência homérica “no trabalho da terra, sendo escravo de outro homem sem posses” retoma o que Platão havia discutido no Livro III²²⁸, quando da expulsão dos poetas da cidade. A referência á Odisséia²²⁹, os dizeres da sombra de Aquiles a Odisseu, quando este desce ao Hades, é o primeiro exemplo a ser censurado, porque descreve o Hades como um lugar terrível, capaz de provocar nos ouvintes a falta de coragem e o medo da morte. A mesma referência que antes havia sido censurada é retomada em favor do seu argumento. Aquiles lamenta o fato de estar morto e diz preferir viver em condições servis a estar no Hades, e na versão de Sócrates, é o prisioneiro liberto que preferiria ser um escravo sem posses a compartilhar o sofrimento e a opinião com os demais habitantes da caverna, ou, com as pessoas convencionais da cidade. O *sentimento*, Ledbetter destaca a dimensão emocional, nesta comparação se aplica a ambos, a Aquiles e ao prisioneiro: os dois prefeririam ser servos sem posses, em um lugar que não é o desejado por eles. Mas a analogia não funciona tão bem quando seguimos adiante, porque o contexto da citação parece inverter a proposta homérica. A ideia apresentada por Aquiles é a de que é preferível viver, mesmo que em más condições, do que estar morto. O prisioneiro que foi libertado da caverna, entretanto, uma vez alcançado o estágio contemplativo, evitaria a vida comum, convencional, a todo custo. Assim, segundo a versão de Sócrates, Aquiles parece preferir morar na caverna a percorrer o caminho árduo que leva à saída. Ledbetter observa, por fim, que a inversão claramente não é perfeita, na medida em que Aquiles quer evitar a morte a todo custo, até mesmo se isso significar ter uma vida comum, e o prisioneiro liberto quer evitar a vida convencional a todo custo, mas, não prefere morrer por isso²³⁰.

A importância dos poemas homéricos no que diz respeito ao conhecimento e à educação no contexto grego é amplamente reconhecida. Os poemas são “uma verdadeira instituição que serve de memória social, de instrumento de conservação e comunicação do saber, cujo papel é decisivo”²³¹. A passagem homérica é importante no contexto da Odisséia: Aquiles fala sobre o significado da vida a partir de uma perspectiva de quem obteve a sabedoria da morte²³². A escolha da citação paradigmática indica que o que está em questão no texto platônico é igualmente importante, e ao inserir e interpretar a citação sobre o sentido da vida no contexto da discussão sobre a educação, Platão associa os dois temas. A imagem

²²⁸ *Rep.*, III. 386c. Para uma análise sobre esta passagem, cf. O’Connor (2007, p. 58 *et seq.*).

²²⁹ HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 (XI, 489-490).

²³⁰ Ledbetter, 2017, p. 131.

²³¹ VERNANT, Jean Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D’ Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (p. 16).

²³² Para uma análise sobre a passagem homérica, cf. Assunção (2003).

da Caverna não oferece apenas uma visão sobre o que é a verdadeira educação, mas também apresenta uma visão sobre o valor da vida. Ao contextualizar a fala homérica, revertendo seu sentido original, Platão reivindica a sua vantagem como autoridade sobre o sentido da vida. Aquiles enuncia a perspectiva homérica de que a vida é valiosa em qualquer uma de suas formas, ao passo que Platão sugere que a vida daquele que foi libertado da caverna é mais valiosa.

A intenção desta passagem, considerando-a como um todo e o papel que ela desempenha na apresentação da imagem da Caverna, segundo Ledbetter, é não apenas a rejeição da opinião comum, mas a identificação desta com a opinião da autoridade poética e religiosa²³³. Tradicionalmente, as Musas, e por meio delas os poetas, sabem a ordem das coisas: passado, presente e futuro, mas na estrutura platônica é o prisioneiro liberto que sabe a verdadeira ordem. Platão ataca aqui não apenas os poetas, mas todas as fontes tradicionais da autoridade poética. A crítica à autoridade poética vai além, na medida em que submete Homero a uma estrutura platônica: é o personagem homérico que expressa a visão platônica do que torna a vida significativa.

Assim, a crítica à concepção educacional dirigida aos poetas e autoridades religiosas proposta no Livro III é retomada indiretamente no Livro VII, mas, além disso, e talvez com mais veemência, Platão retoma a crítica ao modelo educacional sofístico. No Livro VI, ao defender o valor da filosofia para a educação, Sócrates alerta para os perigos de uma alma filosófica ser educada de maneira inadequada, de modo a não permitir alcançar a virtude total:

Sendo como a imaginamos, a natureza do filósofo, penso eu, se conseguir ter a instrução que lhe cabe, necessariamente se desenvolverá e chegará à virtude total. Mas, se não for semeada, plantada e nutrida em solo adequado, irá dar no oposto total, a não ser que um deus venha socorrê-la. Ou também tu julgas, como a maioria, que certos jovens estão sendo corrompidos por sofistas e que quem os corrompe são certos sofistas de quem o que importa dizer é que são homens comuns?²³⁴

Sócrates diz ainda não ter mencionado a coerção maior²³⁵, aquelas que os sofistas exercem com atos, quando suas palavras não conseguem persuadir, tais como multa e pena de morte. A imagem do grande animal complementa a crítica. Reconhecer o que agrada ou desagrade um grande animal, provocando mais agressividade ou docilidade, não é sabedoria, na medida em que toma a opinião e os desejos dele como critério de conhecimento. A opinião e o desejo do

²³³ Ledbetter, 2017, p. 132.

²³⁴ *Rep.*, VI. 492a.

²³⁵ *Rep.*, VI. 493d. No original: τὴν μεγίστην ἀνάγκην.

grande animal em nada são capazes de revelar o belo ou o feio, bom ou mau, justo ou injusto²³⁶.

O vocabulário bestial parece realçar a dimensão da força, como característica do contexto educacional nos moldes dos sofistas, e a imagem da Caverna, mais uma vez, faz eco a esta crítica. McCoy chama a atenção para um elemento presente na cena inicial da Caverna: a existência de um grupo de pessoas livres das correntes, podendo mover-se, mas aparentemente alheios ao processo de saída da caverna, como fará o filósofo²³⁷. Elas carregam artefatos, estátuas de homens e de animais, feitas de pedra e madeira. Algumas falam, outras não²³⁸. As sombras que os prisioneiros enxergam na parede da caverna são reflexos destas estátuas, que por sua vez, são sombras dos objetos reais.

Esta classe de pessoas é responsável por carregar as estátuas que projetam as sombras na parede e produzem os sons que os prisioneiros escutam. Sócrates usa o termo *θαυματοποιός* para descrevê-las. Elas estão localizadas em uma posição intermediária entre o fundo da caverna, onde estão os prisioneiros, e o lado de fora, como se tivessem feito uma jornada parcial, mas sem buscar a liberdade completa. Sócrates não identifica essas pessoas, de modo que elas podem ser interpretadas como poetas, sofistas ou qualquer outro que se coloque na posição de educador. McCoy nota que Platão acabou de caracterizar, no Livro VI²³⁹, os sofistas como corruptores da alma, aqueles que educam com base na opinião e desejo dos muitos²⁴⁰. Nos termos da Caverna, eles são aqueles que permanecem no interior, sem os grilhões, mas também sem concluir a jornada para fora. A descrição dos sofistas se encaixa perfeitamente com a imagem daqueles que não são o público passivo, representados pelo prisioneiro, mas ainda assim eles estão em um ponto do caminho de não completa liberdade, na medida em que permanecem no interior escuro da caverna.

Platão, por meio de diversos recursos, reitera o argumento fundamental de que a educação não é o que pensam que ela é. E para tanto, usa termos propositalmente vagos, tal como *θαυματοποιός*, porque podemos interpretá-lo como sendo qualquer pessoa que se coloque em posição de educador. Mas, além disso, em outros momentos, ele explicitamente nomeia o alvo de suas críticas, como o faz em relação aos poetas, no Livro III, e aos sofistas, no VI, tecendo críticas específicas para cada um desses modelos educacionais. O Livro VII

²³⁶ *Rep.*, VI. 493a-c.

²³⁷ McCoy, 2020, p. 229.

²³⁸ *Rep.*, VII. 514c-51a.

²³⁹ *Rep.* VI. 492a, 493a-b.

²⁴⁰ McCoy, 2020. p. 299.

reverbera essas críticas, e por isso, o uso de um vocabulário impreciso, mais geral, capaz de subsumir todos esses casos.

Uma discussão aprofundada sobre a disputa entre poesia e filosofia, bem como filosofia e sofística, extrapola os objetivos desta pesquisa. Para os nossos fins, limitamo-nos a sugerir possíveis sentidos das referências poéticas, homéricas e hesiódicas, bem como a identificação dos sofistas como os θαυματοποιός. Essas possibilidades interpretativas indicam a intenção de Platão em destituir a autoridade poética-religiosa, bem como a dos sofistas, e a substituição delas pela filosófica. Nossa intenção, em última instância, foi a de apresentar uma possibilidade interpretativa, que associa o papel que Sócrates exerce em relação à educação filosófica de Gláucon a do agente libertador descrito na imagem. E, como consequência, indica a associação de Gláucon com o prisioneiro.

PARTE II. ANÁLISE FILOSÓFICA

CAPÍTULO 3. DA ESCURIDÃO PARA A LUZ E DA LUZ PARA A ESCURIDÃO: O PERCURSO FILOSÓFICO DOS PERSONAGENS

3.1 O percurso filosófico de Gláucon

A narrativa da Caverna é um caso exemplar do entrelaçamento intrínseco entre forma literária e conteúdo filosófico. Falávamos, no capítulo anterior, sobre os elementos textuais da imagem presentes no diálogo entre Sócrates e Gláucon, sugerindo, naquele primeiro momento, a identificação de Sócrates com o agente libertador em relação à educação de Gláucon, sem o qual a saída da caverna não é possível. A atuação dos dois personagens representa, na prática, o vir a ser da educação filosófica.

Para tanto, em primeiro lugar, destacamos o papel do educador, uma vez que o processo de libertação só é iniciado pela ação de *alguém*, ou seja, o prisioneiro não se liberta, mas é libertado. Em segundo lugar, nossa atenção voltou-se para o modo e as circunstâncias em que a libertação ocorre. O percurso ascendente envolve uma série de ações violentas, causadoras de dor física e desconforto psíquico, e tem lugar no campo do que é totalmente desconhecido pelo prisioneiro. Ele nunca antes havia visto a luz do sol, porque “lá estão eles, desde a infância”²⁴¹.

No domínio da Caverna, segundo nos parece, a ação violenta de *alguém* é uma condição necessária para a libertação e a saída. Essas ações não são motivadas pela espontaneidade do pensamento e pelo esforço do prisioneiro, mas por uma força externa exercida por um agente. No caso da formação dos guardiões-filósofos, a função desempenhada pelo agente é desempenhada pela capacidade das disciplinas em redirecionar o olhar da alma em certa direção, mas, a analogia não se mantém para além deste momento inicial, porque durante o processo de formação, a própria alma, dotada de capacidades inatas, eleva-se até atingir o alto.

A imagem da Caverna reflete a ideia de que as pessoas só dão início aos estudos filosóficos com a ajuda de um guia ou mestre. Na cultura grega, a noção de mestre e discípulo era comum, e Platão reconhece a importância desempenhada pelo mestre na educação do discípulo. Mas, de um modo geral, Platão deixa claro a sua oposição em relação ao que ele julga ser a opinião corrente de παιδεία, segundo a qual o conhecimento é derramado na alma do discípulo, uma vez que, para ele, a verdadeira educação consiste em despertar capacidades da alma. Assim como os olhos, juntamente com todo o corpo, devem estar voltados para a luz

²⁴¹ Rep., VII, 514a.

para que seja capaz de ver, toda a alma deve ser direcionada para o ser. Há, então, uma especificidade da função desempenhada pelo mestre em relação ao discípulo na concepção de educação platônica, representado imagetivamente pelo agente libertador.

Na imagem, o mesmo agente responsável pela soltura continua a obrigar o prisioneiro a persistir no caminho de ascensão e, ao fim, é ele quem o obriga a voltar.

Uma das razões pelas quais a Caverna é uma imagem altamente persuasiva é a forma com que Sócrates mobiliza elementos retóricos para envolver Gláucon na narrativa. O que Sócrates oferece não é apenas uma descrição ou o encadeamento de raciocínios, mas uma *experiência* sobre a nossa natureza, relativamente à educação ou a sua falta.

Considerando a encenação dramática e a estrutura literária da narrativa, Ledbetter identifica que o paralelo entre Gláucon e o prisioneiro se dá em um duplo registro: um epistemológico e outro emocional²⁴². O primeiro elemento diz respeito ao estado de ignorância de ambos. Na cena inicial da Caverna, os prisioneiros enxergam apenas as sombras de objetos e estátuas projetadas na parede. Eles desconhecem a existência dos verdadeiros objetos, animais e pessoas, e, de maneira semelhante, durante a exposição da narrativa, Gláucon desconhece o que é a verdadeira educação, uma vez que Sócrates só a revela no final. Assim como as sombras estão para os prisioneiros no interior da caverna, até então, a educação foi tratada em termos do que os outros pensam que ela é, ou seja, nos dois casos algo que é – as coisas elas mesmas e a verdadeira educação –, são tomadas por algo que não é, sombras ou um conjunto de conhecimento.

O segundo elemento do paralelo é relativo à dimensão emocional. Gláucon não é incentivado apenas a compreender a situação em termos epistemológicos, mas a pensar e a sentir como os personagens da experiência de imaginação. De fato, os personagens de Platão representam mais do que pessoas expondo argumentos, eles representam seres humanos completos, com personalidade, uma história de vida e senso de moralidade. Eles fazem mais do que revelar a lógica de um argumento, e, por essa razão, é tão importante que o apelo de Sócrates vá além da exposição de argumentos, sendo convincente em relação a todos os aspectos da vida humana²⁴³.

Gláucon é levado a imaginar e, através desta experiência – *πάθος* –, a pensar como os prisioneiros pensariam se estivessem naquela situação²⁴⁴. E, além disso, Sócrates pergunta o

²⁴² Ledbetter, 2007, p. 124-125.

²⁴³ O'Connor, 2007, p. 55.

²⁴⁴ Nesse mesmo sentido, O'Connor (2007, p. 62 *et seq.*) destaca que o aspecto dramático da narrativa da Caverna encena a história da educação, em que Sócrates atua como guia de Gláucon na ascensão da caverna.

que eles veriam, o que imaginariam, como eles se sentiriam: “...não sentiria dor nos olhos...?”, “...não te parece que sofreria bastante e se revoltaria por ver-se tratado daquele modo?”²⁴⁵.

O discurso de Sócrates indica que o erro deste prisioneiro é tanto emocional quanto intelectual. Na imagem, a alma, composta de dois elementos não racionais, está perturbada e, sendo arrastada pela ladeira áspera e abrupta, tenta voltar à prisão, porque ainda não é o elemento racional que a guia. O prisioneiro liberto, durante a subida, ainda não consegue ver com clareza e distinguir as sombras dos verdadeiros objetos, e, além disso, ele sente dor e tenta fugir de volta para a caverna. O erro dele não está em apenas desconhecer o ambiente a sua volta, mas também pelo *desejo* de voltar à situação de aprisionamento. O erro é, sem dúvidas, de natureza epistemológica, mas é sobretudo psicológica. Casertano afirma que a ênfase das observações psicológicas nesta passagem ilustra a resistência de todos nós em aceitar o novo, mesmo quando é óbvio²⁴⁶.

Neste momento, Gláucon ainda está confuso, assim como o prisioneiro, uma vez que a visão imediata do lado de fora da caverna não é suficiente para aliviar a perturbação. É preciso que os olhos estejam ajustados. Em certo sentido, a metáfora da visão ilustra o impacto que o contato com Sócrates causa nos seus interlocutores, provocando momentos de confusão, perturbação e até mesmo raiva²⁴⁷.

No primeiro capítulo tratávamos sobre a caracterização de Gláucon, destacando os elementos que indicam a sua disposição para a vida filosófica. Se, considerando a obra como um todo, podemos discutir se Gláucon é ou não a representação perfeita do filósofo natural, vale notar que neste momento, mesmo confuso, ele não foge da discussão. Ele parece saber que o estado de confusão é parte da progressão em direção ao conhecimento e está disposto a enfrentá-lo. Gláucon parece ter aprendido, por meio do diagrama da Linha, que embora as sombras e imagens estejam no nível mais baixo do conhecimento, elas não são dispensáveis em absoluto, e a confusão se dá porque ele ainda não é capaz de ver o processo concluído.

Depois de ter concluído a narrativa, quando Sócrates passa a examinar como os filósofos voltam suas almas para o ser, ele propõe o exemplo dos dedos da mão. Trata-se de como, a partir de situações e fatos sensoriais, a alma eleva-se em direção a um nível mais

²⁴⁵ *Rep.*, VII. 515e-516a. O reconhecimento da dimensão emocional como parte da educação está em consonância com o que diz Platão em outras partes da obra. Para citar um exemplo, lembremos que muito embora a nossas almas, como descritas no Livro VI, é composta de duas partes não racionais, a educação consiste na conversão da alma como um todo. Ao guardião não cabe apenas conhecer a verdadeira natureza de todas as coisas, mas ele deve aprender a *amar* a verdade e a *odiar* a mentira.

²⁴⁶ Casertano, 2006, p. 19.

²⁴⁷ McCoy, 2020, p. 230.

próximo ao conhecimento²⁴⁸. Para além da argumentação propriamente dita, a passagem demonstra a habilidade de Gláucon para acompanhar o raciocínio. Inicialmente confuso sobre os objetos sensoriais que conduzem ou não à reflexão, Gláucon ouve as explicações de Sócrates: objetos que nos provocam sensações opostas ao mesmo tempo deixam a alma perplexa e despertam a necessidade do auxílio da reflexão e do raciocínio. Sócrates pede a ele que diga se os números e a unidade são do tipo que incitam ou não a reflexão, indicando que Sócrates reconhece a capacidade de seu interlocutor. Logo, com o auxílio de Sócrates, Gláucon conclui que tal processo intelectual deve levar-nos a reconhecer “números que só podem ser pensados e não podem ser tratados de outra maneira”²⁴⁹.

Aliás, a reação de estranhamento de Gláucon diante da imagem é similar à estranheza da alma diante da contradição no nível das sensações. Gláucon, ao ouvir a descrição de Sócrates, afirma que os prisioneiros estão *fora de lugar* – ἄτοποι –, e cabe a ele enfrentar essa estranheza, ir a fundo à questão e se perguntar sobre as próprias faculdades de discernimento, sobre o que percebe e o que é verdadeiro. É justamente o fato de estar em uma situação de estranheza que o processo de pensamento pode começar, quando o conhecimento dos sentidos não é suficiente. Pouco depois, ao apresentar o exemplo dos dedos, Sócrates diz que as informações estranhas – ἄτοποι – são aquelas que precisam de investigação²⁵⁰. Portanto, a estranheza é o primeiro motor do conhecimento²⁵¹. Em resposta à Gláucon, Sócrates diz que essas pessoas *fora do lugar* são pessoas comuns, assim como nós, que ainda não contemplaram a verdade.

No contexto da discussão acerca da aparência, Marcelo Marques aborda o lugar e a importância dos recursos imagéticos utilizados *República*²⁵². As imagens, apesar de duramente criticadas, têm função decisiva na compreensão e na transmissão do que é a dialética, de modo que não é *apesar* da imagem que é possível pensar, mas *por causa* e *a partir* delas, na medida em que elas explicitam, como metáfora visual, o invisível. Sócrates diz que “no mundo cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quanto

²⁴⁸ *Rep.*, VII. 521c et seq.

²⁴⁹ *Rep.*, VII. 526a. Diversas passagens corroboram o reconhecimento das qualidades filosóficas de Gláucon, cabendo, além das já citadas, mencionar mais uma. No Livro V, quando Sócrates anuncia o difícil e polêmico da comunidade de mulheres e filhos e hesita em continuar, Gláucon o incentiva, dizendo: “Ora, para ouvir tais discussões, Sócrates, quando se tem senso, a medida é a vida toda. Vamos!” (450b)

²⁵⁰ *Rep.*, VII. 515a e 524b.

²⁵¹ MARINO, S. “Imagem da caverna e experiência da estranheza na República de Platão”. In: PAGOTTO-EUZABIO, M. S., ALMEIDA, R. (Orgs.). *Experiência e formação no mundo antigo*. São Paulo: FEUSP, 2022, p. 54-66 (p. 61).

²⁵² MARQUES, M. P. “Aparecer e imagem no livro VI da República”. In: PERINE, M. (Org.). *Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-166.

é reto e belo [...]”²⁵³. Disso, depreendemos que Sócrates teve algum vislumbre das ideias e usa a linguagem imagética para comunicar a experiência da natureza do ser, de modo a permitir aos que ainda não tiveram essa experiência, por eles mesmos, tenham uma imagem que é comparável, mas não idêntica, à experiência filosófica que alguém como Sócrates teve²⁵⁴.

Assim, o objetivo da narrativa da Caverna, segundo Ledbetter, é o de incentivar Gláucon na busca pelo conhecimento, no contexto do desenvolvimento dramático da obra, e em última instância, os leitores indiretos, contemporâneos de Platão ou não, a persistir no árduo caminho da busca pelo conhecimento filosófico²⁵⁵. A conclusão de Nightingale segue o mesmo sentido. Para a autora, a narrativa da caverna é um

discurso protréptico que exorta o leitor a abraçar a vida da teoria filosófica. Distanciando-nos da nossa visão de mundo tradicional, encoraja-nos a acompanhar o filósofo mítico no seu caminho para as Formas. Se o leitor aceitar esse convite retórico, ele partirá de seu ponto de vista atual (e, em certo sentido, do mundo familiar em que vive) e entrará na aporia e atopia que caracterizam a atividade da teorização filosófica²⁵⁶.

Kasteley entende o uso retórico em a *República* de maneira semelhante²⁵⁷. Sócrates se vale desta experiência de pensamento para ilustrar para seus interlocutores o que, naquele momento, não pode ser entendido completamente. Ele fala para Gláucon, alguém que ainda não contemplou as ideias tal como ele possivelmente o fez, e por isso a necessidade de que a linguagem usada seja adequada ao entendimento de que Gláucon é capaz de capturar. Nesse sentido, a *República* é destinada para um público que não entende, ou ainda não entendeu, a verdadeira natureza da filosofia. A audiência é composta por não filósofos, compreendendo pelo menos dois tipos de indivíduos: aqueles que potencialmente se tornarão filósofos, por assim desejarem e suportarem o seu rigor, e os que não têm paixão ou habilidade para tanto. O diálogo, portanto, tem que falar para dois públicos diferentes, tanto incentivando aqueles que se dedicarão aos estudos filosóficos, quanto explicando aos que não a seguirão, o que a filosofia tem para oferecer.

De todo modo, a ideia, em si mesma, não pode ser apreendida por nós completa e diretamente, e nossa linguagem reflete irremediavelmente esta limitação. Diferentemente de Kasteley, para McCoy, o uso do recurso imagético na *República* vai além do propósito retórico e pedagógico, integrando os argumentos propriamente filosóficos sobre os temas centrais, tais

²⁵³ *Rep.*, VII. 517c.

²⁵⁴ McCoy, 2020, p. 227.

²⁵⁵ Ledbetter, 2017, p. 136.

²⁵⁶ Nightingale, 2009, p. 96, tradução nossa.

²⁵⁷ Kasteley, 2015, p. 134.

como a justiça e a natureza das ideias²⁵⁸. A linguagem das imagens surge na interseção entre o que verdadeiramente é e a natureza humana, entre o ser e o ser humano, sendo capaz de revelar o ser, ainda que parcialmente e em perspectiva.

A inevitável limitação linguística não significa em absoluto a mitigação da conotação filosófica. Reconhecer o lugar das imagens como algo entre o sensível/visível e o inteligível/conhecimento é reconhecer a nossa própria natureza, suas possibilidades e limitações. E somos convidados, juntamente com Gláucon, a fazê-lo por meio da identificação com um dos prisioneiros. Desse modo, o forte apelo emocional, segundo nos parece, no contexto de uma passagem destinada a tratar dos efeitos da educação em um diálogo direto com Gláucon, funciona como um modelo que se propõe a encorajar e exortar aqueles que, assim como Gláucon e nós mesmos, ainda não realizaram o percurso filosófico²⁵⁹. A propósito da imagem da Caverna, Nightingale afirma que Platão personifica a mente do filósofo, e faz com que o leitor imagine um ser humano saindo da caverna. É, de fato, o *olho da mente* que realiza a jornada filosófica e sente a dor de uma luz ofuscante repentina²⁶⁰.

A Caverna pode ser entendida como discurso que atua sobre os desejos de Gláucon, redirecionando-os em direção às ideias, ao invés de bens inferiores. Para tanto, McCoy aponta que Sócrates apresenta o filósofo liberto como tendo características valorizadas por Gláucon, comparando-o ao ideal ateniense de um homem livre, ao passo que o não filósofo é representado como um prisioneiro passivo²⁶¹. A representação das duas classes de pessoas é marcadamente acentuada. O prisioneiro liberto literalmente eleva-se acima dos demais, que permanecem acorrentados no interior da caverna, enquanto ele tem acesso ao ambiente exterior. Pode-se imaginar o interesse de Gláucon por esta versão de uma aristocracia, em que os melhores são definidos pelo conhecimento, e não pela classe social, posição ou poder político. Até a dor e a dificuldade vivenciada pelo prisioneiro pode ser um forte apelo para Gláucon, que parece gostar de desafios, tanto em batalha militar quanto em relação a conquistas amorosas. Ao final da narrativa, Gláucon concorda com Sócrates, tanto quanto é capaz, de que uma pessoa sábia deve ver a ideia do Bem para agir bem.

Aliás, durante toda a narrativa, Gláucon indica aquiescência aos argumentos de Sócrates. Ele concorda, por exemplo, com o argumento de que as razões pelas quais eram concedidas honras, louvores e prêmios no interior da caverna não tem valor do lado de fora²⁶².

²⁵⁸ McCoy, 2020, p. 2-3.

²⁵⁹ A respeito do tema, cf. Gallagher (2004).

²⁶⁰ Nightingale, 2017, p. 42.

²⁶¹ McCoy, 2008, p. 136.

²⁶² *Rep.*, VII. 516c-e.

Como dizíamos no capítulo anterior, Sócrates associa estes valores com a tradição pedagógica poética e sofística, substituindo-as pela filosófica, e Gláucon o acompanha.

Segundo O'Connor, Gláucon conclui seu ritual iniciático no momento em que Sócrates, depois de ter enumerado as ciências a serem estudadas, compara a dialética como uma melodia²⁶³. Depois de um longo prelúdio, Gláucon pede a Sócrates que discorra sobre a melodia em si mesma, ou seja, que faça uma consideração sobre a verdadeira arte filosófica: a dialética²⁶⁴. Qualquer que seja o termo da iniciação filosófica de Gláucon, este passo é, através de Sócrates, concluído.

3.2 A ἀνάβασις e a κατάβασις de Sócrates

Assim como Gláucon realiza um percurso filosófico no desenvolvimento da obra, Sócrates também o faz. Para Jacob Howland, a estrutura composicional da *República* enfatiza os temas da recordação filosófica e o do desejo, o ἔπος filosófico²⁶⁵. Esses temas, por sua vez, estão entrelaçados com a temática da subida e descida, assumindo o sentido tanto literal quanto metafórico, que atravessa o diálogo. Para o autor, “o uso de Platão desses temas indica que Sócrates é um herói – e, como narrador, em alguma medida também o autor – de um épico filosófico na forma de drama filosófico”²⁶⁶. A composição da *República* reproduz de algum modo as narrativas de iniciação aos mistérios.

Jacyntho Brandão observa que a fala de abertura do diálogo, “Desci ontem ao Pireu” – κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ –, informa tratar-se de uma narrativa em primeira pessoa, iniciada de súbito, sem maiores enquadramentos, com uma frase em que tanto o verbo – κατέβην – quanto o advérbio – χθὲς – se encontram em posição destacada. Apenas mais à frente, quando Polemarco diz: “Sócrates, parece-me que vais indo embora para a cidade”, e a resposta: “Não erraste, disse eu”²⁶⁷, o narrador é identificado com Sócrates²⁶⁸.

Platão explora os sentidos literais e metafóricos dos termos *subida* e *descida* através da obra, inclusive no que diz respeito ao desenvolvimento intelectual e filosófico dos personagens. O caso de Sócrates é o mais relevante nesse sentido. Vegetti constata que a descida – κατάβασις – que ele empreende no início para o Pireu não tem o propósito de revelar ao público que ele vá manifestar uma verdade que já possuiu, mas antes – segundo a

²⁶³ O'Connor, 2007, p. 77.

²⁶⁴ *Rep.*, VII. 532d.

²⁶⁵ HOWLAND, J. *The Republic: The Odyssey of Philosophy*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2004.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁶⁷ *Rep.*, I. 327a, 327c.

²⁶⁸ BRANDÃO, J. “O filósofo na casa de um homem justo (comentários a República 327a-331d, parte 1)”. *VirtuaJus*, v.12, p. 8-30, 2016 (p. 13).

tradição precisamente do percurso de *κατάβασις*²⁶⁹ – reveste os valores simbólicos de uma viagem de iniciação, em direção a uma verdade a ser conquistada²⁷⁰.

Na literatura filosófica antiga, segundo Gabriele Cornelli, o percurso de iniciação da *κατάβασις* é compreendido como um movimento fundamental do itinerário intelectual de formação de um sábio²⁷¹, e essas narrativas estão fortemente presentes nos diálogos platônicos²⁷², repletos de mitos de descida para o mundo dos mortos. É na *República*, entretanto, que o percurso de *κατάβασις* se torna o próprio movimento do filósofo, o itinerário é o método expresso com clareza em dois momentos: na construção dramática do diálogo completo, e na imagem da Caverna.

No primeiro caso, a frase inaugural da *República* – “Desci ontem ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, para fazer minhas preces à deusa, e ao mesmo tempo, ver como fariam a festa, porque então a celebravam pela primeira vez”²⁷³ – declara o movimento de descida de Sócrates, para um lugar outro, que não Atenas, em uma celebração religiosa da deusa Trácia Béndis. A experiência de Sócrates se dá no campo do desconhecido, assim como é o percurso de subida do prisioneiro da caverna, que lá vivia desde a infância. A metáfora do caminho a ser percorrido por Sócrates nesta primeira cena é a alegoria da busca pela sabedoria individual²⁷⁴.

Com efeito, o saber que Sócrates demonstra possuir no Livro I se limita à analogia técnica: o modelo de comportamento justo é aquele do profissional competente, como o médico e o capitão da nau, e por isso Sócrates se vê incapaz de defender a justiça por si mesma. A partir do Livro II, ele decide continuar, na medida de suas forças, motivado por Gláucon, Adimanto e pela intuição da necessidade de promover a defesa da justiça no plano individual, transpondo-o ao da cidade, por meio da analogia com as letras pequenas e grandes. Essa intuição, que guia todo o desenvolvimento do diálogo, já havia sido colocada na ocasião da intervenção de Trasímaco e reiterada pelos dois irmãos, na qual a dimensão política do problema já estava notadamente delineada. Este, conforme Vegetti, é o primeiro passo de iniciação de Sócrates na *República*, não por obra de uma divindade, “mas através do terreno insidioso do conflito intelectual, da rivalidade teórica e moral”²⁷⁵. O embate com Trasímaco e as críticas de Gláucon e Adimanto irão conferir ao diálogo desenvolvimentos imprevistos,

²⁶⁹ Para uma sucinta e consideração sobre o tema, cf. Bernabé (2015).

²⁷⁰ Vegetti, 2002, p. 29-30.

²⁷¹ CORNELLI, G. “Filosofia Antiga Underground: da Katábasis ao Hades à Caverna de Platão”. **Revista de Estudos da Religião**, ano 7, p. 94-107, set., 2007.

²⁷² A título de exemplo, cf. Brisson (1998); Cornelli (2005); Droz (1997) e Morgan (2000)

²⁷³ *Rep.*, I. 327a.

²⁷⁴ Cornelli, 2007, p. 99.

²⁷⁵ Vegetti, *op. cit.*, p. 29.

digressões, tensões intelectuais, até que no Livro VI, Sócrates confessa a incapacidade de dizer a natureza do Bem. No Livro X, para concluir o caminho da ἀνάβασις, a ascensão para a luz, ele recorre à improvável história de um personagem obscuro como Er de Panfílio. De tudo isso, certo é que o Sócrates da metade até o final do diálogo não é mais aquele mesmo do início: “a travessia da política, primeiro, e da dialética, depois, o fizeram um personagem diferente, mais complexo embora mais distante de certezas definitivas. A *República* parece então como um *Bildungsroman*, uma história de formação filosófica de Sócrates”²⁷⁶.

A temática da rememoração, por sua vez, é indicada pelo uso do advérbio χθές, a segunda palavra do diálogo. Howland destaca que a *República* é narrada por Sócrates para um público não especificado no dia seguinte em que o encontro teve lugar. A narrativa em primeira pessoa e o uso do advérbio χθές na primeira oração assinala o nosso acesso indireto à ação, por meio da rememoração, da conversa tal como Sócrates registrou e editou mentalmente. Ele ocasionalmente revela alguns dos seus pensamentos privados, impressões e reações dos outros personagens²⁷⁷.

Disso depreende-se que Platão enfatiza a apropriação que Sócrates teve da experiência do dia anterior, ao apresentá-la no ato de rememoração, e destaca os passos que ele dá ao recolher e sintetizar esse material em uma história unificada. A rememoração de Sócrates não é passiva e nem ocorre de forma fragmentada, ela busca compreender a coerência interna da experiência, sendo a narrativa o meio pelo qual ele articula a sua compreensão filosófica. Em outras palavras, é o ato de rememoração literal com o qual ele preserva e apresenta o diálogo, antecipando o tema em um sentido estendido, isto é, no sentido filosófico²⁷⁸. Na discussão sobre o filósofo no Livro VI, Sócrates afirma que dentre as virtudes de uma alma filosófica a boa memória é indispensável: “Ah! Se a alma carecer de memória, jamais a incluíamos entre as que são suficientemente filosóficas...”²⁷⁹.

Além disso, as primeiras linhas do diálogo esboçam o caráter filosófico do diálogo. Quando Sócrates diz que desceu ao Pireu para *ver* a festa, ele usa o verbo θεάσασθαι. Segundo o LSJ, trata-se da conjugação do θεωρέω, no aoristo infinitivo, médio/passivo, e significa olhar, especialmente com a mente. Assim como a própria filosofia, a *República* começa com uma cena de admiração²⁸⁰.

²⁷⁶ Vegetti, 2002, p. 29, tradução nossa.

²⁷⁷ Howland, 2004, p. 33.

²⁷⁸ *Ibid.* p. 33.

²⁷⁹ *Rep.*, VI. 486d. Além disso, Sócrates reitera a necessidade de boa memória na alma filosófica em pelo menos mais cinco ocasiões: VI. 487a, 490c, 494b, 503c e VII. 535c.

²⁸⁰ Howland, 2004, p. 36. No *Teeteto* (155cd), Platão afirma que a filosofia começa pela admiração. Nightingale (2004) apresenta um estudo exemplar sobre a temática. O capítulo 3 é dedicado à *República*, no qual, dentre

O encontro na casa de Polemarco é acidental. Sócrates, acompanhado de Gláucon, expressa a sua intenção de retornar à Atenas, e assim o teria feito, se não fosse a intervenção de Polemarco e de um grupo de jovens, incluindo Adimanto, exigindo que Sócrates lhe faça uma visita. Polemarco, por estar com um grupo maior de pessoas, ameaça usar da força para impedir que ele vá embora. Essa passagem é provocativamente ambígua, ela sugere que Sócrates e seus companheiros mais próximos formam uma comunidade política em miniatura, formada por necessidades e desejos em comum – neste caso o apetite dos jovens por comida, bebidas e diversão –, e é inicialmente formada pela força – representada pela cena de abertura pelos impulsivos Polemarco e Gláucon – e persuasão – representada por Adimanto –, a serviço desses desejos²⁸¹.

Nesse sentido, os argumentos e a estrutura dramática da *República* se revelam quando vistas em relação à estrutura mística, e mais uma vez essas conexões são apresentadas no início da obra. O Pireu é uma cidade próxima à Atenas, e a descida de Sócrates até lá é tanto literal quanto metafórica. Uma série de indícios sugere que a jornada de Sócrates ao Pireu representa uma espécie de descida ao mundo dos mortos²⁸². No *Fedro*, a filosofia é descrita como um ritual de purificação²⁸³, mas o *Banquete* é ainda mais próximo à *República*. O discurso da profetisa Diotima faz uso de um elaborado vocabulário de iniciação aos mistérios²⁸⁴, temas que na *República* aparecem na sentença inicial do diálogo²⁸⁵.

Indício disto é a recorrência da temática da subida e da descida nos mitos contados na obra. No Livro II, Gláucon conta a história de um homem que desceu, entrando em uma fenda que se abriu na terra para furtar o anel de um corpo gigante²⁸⁶. No Livro III, Sócrates explica que os governantes da *καλλίπολις* vão contar aos cidadãos uma nobre mentira, nomeadamente aquela de que eles foram criados por baixo da superfície da terra. No Livro VII, Sócrates compara a experiência humana da situação de prisioneiros dentro de uma caverna e compara a própria caverna, da qual sai o filósofo, com o Hades²⁸⁷.

outras coisas, ela relaciona a descida da cena de abertura, para ‘ver’ o festival, com a ‘visão’ filosófica na Caverna. A propósito, Gadamer (1998, p. 31) diz o seguinte: “It seems helpful to recall here the original Greek sense of theory, *theoria*. The word means observing (the constellations, for example), being an onlooker (at a play, for instance), or a delegate participating in a festival. It does not mean a mere “seeing” that establishes what is present or stores up information”.

²⁸¹ Howland, 2004, p. 37.

²⁸² *Ibid.*, p. 43.

²⁸³ *Fedro*, 69b e 82d.

²⁸⁴ *O Banquete*, 209e.

²⁸⁵ O’Connor, 2007, p. 73.

²⁸⁶ *Rep.*, II. 359c-60b.

²⁸⁷ *Rep.*, VII. 514a-517a. Para uma análise sobre o uso de mitos e alegorias na *República*, cf. Destrée (2012).

Aliás, como McCoy observa, Sócrates está na profundidade do Pireu, pronto para percorrer o caminho para cima, em direção à Atenas, quando é interpelado por Polemarco e seus companheiros²⁸⁸. A princípio ele é obrigado a permanecer, mas depois o faz voluntariamente, ele permanece com o objetivo de ensinar, e depois faz o seu retorno. Em certo sentido, o personagem de Sócrates na *República* é o modelo de filósofo que não apenas experimenta a liberdade, mas age para libertar os outros.

A imagem da Caverna não é um mito, mas a referência à descida ao mundo dos mortos é clara. Sócrates relaciona o interior da caverna com a “experiência de que fala Homero”²⁸⁹, qual seja, a ida de Odisseu ao mundo dos mortos. Nela, a simbologia do fogo, utilizado nos rituais de revelação e sabedoria, é invertida, e ao invés de simbolizar a iluminação da sabedoria, representa uma espécie de dispositivo, que permite a encenação de um teatro de sombras e enganos. É o filósofo que desmascara o espetáculo e põe fim à enganação, com a sua ἀνάβασις da caverna, movimento contrário à κατάβασις do ponto de vista gnosiológico: a verdade está na subida, não na descida. No Livro VII a temática ritualística continua, tomando o sentido oposto. O filósofo realiza uma segunda κατάβασις, no registro ético-político, retornando para a caverna²⁹⁰.

Finalmente, o Livro X conclui com o Mito de Er, um guerreiro que foi para baixo como observador de um lugar que Sócrates identifica com o Hades, relembra o que ele viu por lá, e sobe para o mundo dos vivos para contar a história²⁹¹. A jornada mítica de Er reitera o paralelo com a descida de Sócrates ao Pireu para ver a festa, seu retorno a Atenas, e a rememoração dos eventos da noite anterior, organizadas na forma do diálogo. O mito de Er acaba com Er acordando em sua pira funerária, e podemos imaginar que era por volta do pôr do sol quando Sócrates acabou de narrar o conto aos seus companheiros. Toda essa encenação, isto é, as conclusões chegadas ao momento do pôr do sol, o festival da Bêndis, e o mito de Er reforça a sugestão de que a conversa da *República* teve lugar, metaforicamente, no mundo dos mortos²⁹².

A associação da temática da descida ao submundo com a educação filosófica é feita expressamente por Sócrates. Antes de discorrer sobre o currículo educacional dos guardiões ele compara esse processo com a saída do Hades: “Queres, então, que examinemos já, de que

²⁸⁸ McCoy, 2020, p. 236.

²⁸⁹ *Rep.*, VII. 516d.

²⁹⁰ Cornelli, 2007, p. 104-105.

²⁹¹ *Rep.*, X. 619a, 614b-21b.

²⁹² Howland, 2004, p. 44. A propósito, Fago (1994) discorre sobre o uso da tradição mítica e poética da qual Platão se apropria e ressignifica. Vale destacar, no mito final da *República*, a divindade invocada é a Necessidade (ἀνάγκη, 617b).

maneira virão a existir homens assim e como se fará que subam até a luz da mesma forma que, segundo se diz, alguns deixaram o Hades e subiram até os deuses?”²⁹³

Ademais, anteriormente Sócrates refere-se a si mesmo como um exemplo de filósofo, dotado de um caráter nobre e bem educado, preservado em exílio²⁹⁴. De um lado, a descida inicial da *República* e, de outro, a subida, oferecem o comentário mítico sobre a vida heroica de Sócrates, e particularmente de sua ausência da vida política. O'Connor destaca que Sócrates trata de uma *descida* por mais quatro vezes no diálogo, todas elas relacionadas à tradição homérica²⁹⁵: três delas estão diretamente ligadas ao lamento de Aquiles, na imagem da Caverna, e a quarta refere-se à imagem imediatamente anterior, a Linha²⁹⁶. Nas três primeiras, Sócrates diz que, mesmo nas melhores cidades, os guardiões que tenham completado a formação filosófica desejam fugir da vida política, porque a julgam um mundo morto em relação à vida contemplativa fora da caverna, e por isso, devem ser obrigados a *descer* e a voltar para o mundo político.

Além de estruturar a dinâmica dramática, por meio do percurso individual dos personagens, bem como a temática mítica, os movimentos de subida e descida estão implícitos no desenvolvimento argumentativo da obra. Ao final do livro IV Sócrates diz a Gláucon que eles chegaram a um ponto de observação do λόγος, como se estivessem em um mirante²⁹⁷. No início do livro V, entretanto, Sócrates representa a si mesmo e aos seus amigos tentando fazer seu caminho para cima em um percurso perigoso e escorregadio, semelhante à tentativa de escapar da caverna²⁹⁸. O λόγος continua a subir até alcançar os temas do Bem e da educação do filósofo nos Livros VI e VII, e então desce mais uma vez, nos livros VIII e IX, no domínio da comunidade política. No Livro X, há um duplo diálogo, o movimento de ida e vinda é miticamente refletido nos dois caminhos que Er vê no submundo: um que vai para cima e para o céu, a ser trilhado por aquelas almas que viveram uma vida justa, e outro que vai para baixo, destino daqueles que tiveram uma vida injusta²⁹⁹. Finalmente, a descida inicial ao Pireu é balanceada por sua ascensão e retorno a Atenas depois de ter concluído o diálogo, mas principalmente pela organização da experiência em forma da narrativa no dia seguinte³⁰⁰.

²⁹³ *Rep.*, VII. 521c.

²⁹⁴ *Rep.*, VI. 496c.

²⁹⁵ *Rep.*, VII. 516e, 519e, 520d, 511b.

²⁹⁶ O'Connor, 2007, p. 60.

²⁹⁷ *Rep.*, IV. 445c.

²⁹⁸ *Rep.*, V. 450e-451a.

²⁹⁹ *Rep.*, X. 614c.

³⁰⁰ Howland, 2004, p. 45.

A estrutura da *República*, ou a composição em anel, é significativamente notada entre os comentadores, embora, como observa Barney, nunca duas interpretações tenham exatamente coincido³⁰¹. Trata-se de um critério conhecido como *ring composition*³⁰², que pode assumir diversos padrões. De uma maneira geral, a *República* apresenta a retomada, assumindo uma forma mais próxima de resolução do que de recorrência, das temáticas: *κατάβασις* e *ἀνάβασις*, morte, desafio e resposta, o desenvolvimento e a degeneração da cidade, a poesia e as artes.

A composição da *República*, segundo Barney, é do tipo *piramidal*, na qual o núcleo dialético é composto pelos Livros VI – VII. Não se trata apenas de uma estratégia formal ou estética, mas expressa o método filosófico marcado por percursos ascendentes e descendentes do argumento, a partir de, e em direção aos primeiros princípios, ou às hipóteses mais elevadas. O reconhecimento do movimento composicional e da metodologia da obra é valioso para resolvermos questões interpretativas, mas obviamente precisamos debruçar-nos sobre a concepção das obras platônicas a fim de apreender seu conteúdo, e, “na medida em que a estrutura expressa o método filosófico, estrutura é conteúdo”³⁰³.

Dixsaut propõe um esboço da estrutura composicional da obra que concatena os temas da filosofia, justiça e educação, comparável arquitetonicamente à frente de um templo³⁰⁴. No mesmo sentido de Barney, a estrutura proposta por Dixsaut é do tipo *piramidal*. Nessa perspectiva, o Livro I serve de prólogo, e todos os outros são abordados simetricamente em relação à parte central comum, composta pelos Livros VI e VII. Na primeira parte da obra, do Livro II ao V, um modelo de cultura é elaborado, e na segunda, nos Livros VIII - X, este modelo é confrontado com a realidade dos fatos. Assim, o conjunto dos Livros II e III apresenta um modelo de cultura, cujas consequências são criticadas no Livro X. A tripartição da alma, no Livro IV, serve de fundamento à hierarquia dos tipos de vida do Livro IX, e por fim, o modelo de Estado, que no Livro V é justo, é descrito em sua forma degenerado no Livro VIII. Os Livros VI e VII constituem a parte central, porque é o momento em que há uma mudança de perspectiva. É neste momento que o filósofo realiza a conversão total da alma, por meio da ciência que lhe é própria, a dialética, e do termo desta ciência, o Bem.

³⁰¹ Barney, 2010, p. 38-39. Para mais sobre o tema, cf. Burnyeat (1999); Leroux (2002), Thesleff (1993).

³⁰² Segundo Dane (1993, p. 61), o *locus classicus* da *ring composition* na *Ilíada* é o trabalho de Van Otterlo (1944): “There is no single definitive work on ring composition. Most recent studies, including those that have tried to extend the theory to include medieval texts, refer either directly or indirectly to the work of W.A.A. Van Otterlo”.

³⁰³ Barney, *op. cit.*, p. 47, tradução nossa.

³⁰⁴ Dixsaut, 2000, p. 67-68.

Assim, a estrutura geral da obra, a encenação dramática do Livro I, e as imagens do Sol, da Linha e da Caverna confirmam que a nossa experiência pré-filosófica indica o caminho para cima, em direção à filosofia. O foco inicial em tópicos ou temas em um nível de discurso relativamente baixo e sem reflexão é anterior ao tratamento subsequente em um nível mais alto, mais compreensível, mas também mais abstrato, ao mesmo tempo em que a adequação desse entendimento superior é, por sua vez, medida pelo seu poder de iluminar aquilo que, em primeiro lugar, se encontra com o nível mais baixo da experiência comum ou pré-filosófica³⁰⁵.

Em alguma medida, as três imagens centrais, a do Sol, da Linha e da Caverna, apresentam relações análogas marcadas hierarquicamente por domínios distintos. A consideração sobre o Sol, como causa da visão e do que é visto, antecede a consideração sobre o Bem, como causa do que é conhecido e da capacidade de conhecer. No diagrama da Linha, os dois primeiros segmentos são constituídos por elementos do domínio do sensível: sombras e reflexos e os seres vivos, plantas e artefatos, ao passo que os dois últimos correspondem ao domínio do inteligível: entes matemáticos e ideias³⁰⁶. No interior da caverna, só são vistas as sombras dos objetos, ao passo que os objetos mesmos, se tornam visíveis somente sob a luz do sol, do lado de fora.

É claro, a interpretação dessas imagens, bem como a relação entre elas, suscita discussões tão amplas quanto divergentes. Especialmente no caso da correspondência entre as imagens da Linha e da Caverna, há consideráveis problemas, no entanto, neste momento, o ponto para o qual chamamos a atenção é o fato de nas três, de algum modo, estarem representados dois níveis distintos, um relacionado ao estágio de reflexão pré-filosófica, situado metaforicamente embaixo, e outro, lugar da reflexão filosófica, mais abstrato e mais alto. Não é apenas nos mitos da *República* que a temática da subida e descida se faz presente, mas também nas imagens.

Para concluir, lembremos que no caso da formação filosófica de Gláucon, Sócrates desempenha a função de libertá-lo da caverna, sendo o responsável por guiá-lo no difícil percurso em direção à reflexão filosófica, que envolve perturbações psíquicas, desconforto e

³⁰⁵ Howland, 2004, p. 45.

³⁰⁶ Na realidade, as seções da linha diferem-se não pelos objetos, mas pelo método de investigação: “A alma, na primeira seção [do inteligível], era forçada a pesquisar a partir de hipóteses, usando objetos lá [na segunda seção do sensível] imitados como imagens, caminhando na direção não do princípio, mas do fim; na outra, porém, vai da hipótese ao princípio que não admite hipóteses sem servir-se de imagens como no outro caso e encaminha sua pesquisa só por meio das próprias ideias” (*Rep.* VI. 510b). A seguir, Sócrates dá como exemplo de objetos da terceira seção a geometria e o cálculo (510c). Conforme observa Puente (2018, p. 270-271), os objetos da *πίστις* são exatamente os mesmos da *διάνοια*, diferindo-se pela perspectiva pela qual são considerados. Para mais sobre os objetos da terceira seção da linha, cf. Trabattoni (2003), Burnyeat (2000).

dores. Já no caso da formação filosófica de Sócrates, a identificação dos motivos que o incitam à vida filosófica já não é tão clara, e resta, tanto quanto nos parece, nos limites deste diálogo, sem resposta. Disso concluímos que a força que leva a saída da caverna deve ser interpretada de maneira mais ampla do que o exemplo de Gláucon representa.

CAPÍTULO 4. IMAGENS E ARGUMENTAÇÃO: A LIBERTAÇÃO DO PRISIONEIRO E A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO

4.1 O uso imagético

O Livro VII tem início com a descrição da imagem da Caverna, que trata dos efeitos na natureza humana conforme tenha ou não recebido educação³⁰⁷. O uso imagético na obra platônica é controverso, uma vez que as imagens são fortemente criticadas³⁰⁸ ao mesmo tempo em que delas dependem argumentos centrais da obra. Este é o caso dos Livros VI e VII, nos quais filosofia, conhecimento e educação são entrelaçados por meio de três imagens sucessivas, a do Sol, da Linha e da Caverna.

Marques afirma que a ampla utilização de imagens por Sócrates, assim como a reflexão filosófica sobre elas, faz parte de uma estratégia retórica determinada e, certamente, deliberada³⁰⁹. No Livro VI, para justificar a terceira onda, nomeadamente a de que os filósofos devem governar a cidade, Sócrates precisa antes responder ao questionamento de Adimanto: Como os filósofos podem acabar com os males da cidade, se eles são inúteis?

- A pergunta que me fazes, disse eu, exige uma resposta expressa numa comparação³¹⁰.
- Mas não tens, creio, costume de falar usando comparações...disse ele.
- Bem! Falei. Brincas comigo jogando-me numa questão tão difícil de demonstrar...*Ouve, portanto, a comparação que eu vou fazer para que vejas como a construo minuciosamente.* A experiência pela qual, nas cidades, passam os mais sábios é tão dura que não existe nenhuma outra semelhante e é necessário, ao fazer uma comparação e falar em defesa deles, que se faça uma composição de traços tal como os pintores desenhavam bodes-cervos e seres mistos como esses. Imagina que algo como isso acontece a respeito de uma frota ou de um único navio!³¹¹

Assim, soma-se ao problema da interpretação dos argumentos, a interpretação da imagem enquanto tal e por isso, segundo Marques, a produção e a interpretação delas é algo

³⁰⁷ Vale notar, em última instância, todo o diálogo platônico é também uma imagem. O encontro de Sócrates com os demais, em que se discute sobre a natureza da justiça, tal como narrado, nunca teve lugar, exceto na imaginação de Platão e seus leitores (McCoy, 2020, p. 1).

³⁰⁸ Um dos principais exemplos é a crítica veemente às imagens apresentadas pelos poetas. No Livro III, no que toca a educação ideal dos guardiões da cidade, a poesia de caráter mimético é rejeitada. Essa rejeição à poesia é, de início, corroborada no Livro X pela formulação da teoria da divisão da alma e banida por completo. Sócrates, mesmo declarando ter respeito por Homero desde a infância, conclui que a poesia mimética (tragédia e épica homérica) pode causar graves danos à mente dos ouvintes. Além disso, as imagens ocupam a seção mais baixa do diagrama da Linha. Cf. Destrée e Hermann (2011).

³⁰⁹ Marques, 2009, p. 139.

³¹⁰ Na tradução de Ana Lia Amaral Prado (2014, p. 230) o substantivo *comparação*, traduz *εἰκόνας λεγομένης*, que, segundo nos parece, não faz jus ao destaque dado à produção de imagens e sua função didática. Maria Helena da Rocha Pereira (2017, p. 272) opta por “resposta em forma de metáfora”, e Carlos Alberto Nunes (2016, p. 505) “respondida como uma imagem”.

³¹¹ *Rep.*, VI. 487e- 488a, destaque nosso. No original: σὺ δὲ γε, ἔφη, οἶμαι οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν. - εἶεν, εἶπον: σκόπτεις ἐμβεβληκῶς με εἰς λόγον οὕτω. - [488α] δυσαπόδεικτον; ἄκουε δ' οὖν τῆς εἰκόνας, ἵν' ἔτι μᾶλλον ἴδῃς ὡς γλίσχρως εἰκάζω. οὕτω γὰρ χαλεπὸν τὸ πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων, ὃ πρὸς τὰς πόλεις πεπόνθασιν, ὥστε οὐδ' ἔστιν ἐν οὐδὲν ἄλλο τοιοῦτον πεπονθός, ἀλλὰ δεῖ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συναγαγεῖν εἰκάζοντα καὶ ἀπολογοῦμενον ὑπὲρ αὐτῶν, οἷον οἱ γραφῆς τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα μειγνύντες γράφουσιν. νόησον γὰρ τοιοῦτον γινόμενον εἶτε πολλῶν νεῶν περί εἶτε μιᾶς [...].

que exige discernimento permanente, porque elas trazem em si alguns dos elementos fundamentais da pesquisa dialética: a relação entre unidade e multiplicidade e a capacidade de misturar elementos, indicando inequivocadamente um uso reflexivo e inteligente dela³¹².

O uso das imagens é complexo porque Sócrates não apenas pensa por meio delas, mas reflete a respeito, sobre o que são e como nos relacionamos com elas, enfim, como as compreendemos e as utilizamos. Por um lado, ele parece compreender a experiência direta que temos das coisas a partir da relação com as imagens em geral, ou seja, ele constrói a realidade imediata – sensível e opinativa – com imagens, e, por outro, reconhece a presença das imagens na dimensão do inteligível, ou seja, na terceira seção da linha³¹³.

De todas as imagens memoráveis de Platão, a Caverna é considerada por muitos como a mais convincente, e talvez a mais famosa da história da filosofia³¹⁴. Qual o propósito da imagem da Caverna, qual o sentido de seus elementos individuais e a relação desta com as imagens precedentes são algumas das questões que dividem os estudiosos. A interpretação da narrativa é a única seção sobre a qual os autores R. C. Cross e A. D. Woozley, no guia de livros didáticos para a *República*, não chegaram a um acordo³¹⁵. Annas, ao analisar as imagens dos Livros VI e VII concluiu que embora memoráveis não há sobre elas uma interpretação consistente, de modo que “Sol, Linha e Caverna são filosoficamente frustrantes, elas nos apontam em muitas direções de uma só vez”³¹⁶.

Não obstante a longa tradição exegética a propósito da Caverna há muitas questões abertas ao debate. Dentre as já formuladas, e de tantas mais que poderíamos formular, o nosso esforço concentrar-se-á especificamente sobre uma delas: qual é o sentido da força no contexto do Livro VII. Em um ponto estamos de acordo com Annas, é impossível propor uma interpretação geral consistente, e por isso nosso objetivo não vai além de apresentar uma possibilidade de leitura.

4.2 A dupla função imagética

À semelhança da cidade ideal, os argumentos na *República* vão sendo construídos desde o princípio. Conforme observa Brandão esta característica é explícita

suficientemente no livro II, quando Sócrates decide, no diálogo com seus interlocutores, fazer a cidade com o *lógos*, desde o princípio (*tôi lógoi ex arkhês poiômen pólin*, 369c). Esse ‘desde o princípio’ responde à intenção de *fazer ver* o

³¹² Marques, 2009, p. 141.

³¹³ *Ibid.*, p. 139.

³¹⁴ Por exemplo, Ledbetter (2017, p. 121) e Annas (1981, p. 252).

³¹⁵ CROSS, R. C.; WOZLEY, A. D. *Plato's Republic*. A philosophical commentary. London: Macmillian & Co. Ltd., 1964.

³¹⁶ Annas, 1981, p. 256.

processo de *vir a ser* da justiça e da injustiça, na cidade que também se mostra *vindo a ser* com o *lógos* (369a)³¹⁷.

Assim sendo, a nossa leitura procura acompanhar o desenvolvimento argumentativo do texto e, concomitante a ele, aprender, passo a passo, a raciocinar segundo as indicações fornecidas pelo texto. Este nos parece ser exatamente o caso da dupla função das três imagens sucessivas, Sol, Linha e Caverna.

Casertano indica que a dupla função, ou o sentido ambivalente, da imagem do Sol não se reduz à justaposição dos domínios do sensível e do inteligível, mas diz respeito à ambivalência que ocorre no interior de cada um deles, composta pelos aspectos cognitivo e prático³¹⁸. O sol, no domínio do sensível, é um terceiro elemento, que garante de uma só vez, a visibilidade das coisas e o que torna possível o conhecimento. Assim, a função cognitiva da imagem, isto é, a visibilidade das coisas elas mesmas, está intimamente relacionada com a função prática, com um aspecto da vida, com a possibilidade de conhecimento da nossa parte. O sol, por sua vez, não é nem conhecimento e nem vida, porque ele está além do visível e dos seres vivos. No domínio do inteligível, acontece o mesmo: o Bem é o elemento que confere verdade ao conhecimento, e ao mesmo tempo, é o que permite a sua aplicação adequada, o que marca a sua inscrição na nossa existência concreta, sem ser, ele mesmo, redutível à existência. Assim, o Bem é, a uma só vez, o fim de nossas ações e o que lhes confere valor.

A dupla função imagética é também identificada na Linha. Sócrates propõe que Gláucon imagine uma linha, dividida em duas seções desiguais, entre os gêneros visível e inteligível, as quais, por sua vez, se dividem segundo a mesma proporção, de acordo com o grau de clareza ou de obscuridade das coisas contidas em cada seção³¹⁹. Em relação ao gênero visível, os objetos são classificados segundo a verdade e inverdade: quanto mais verdadeiros, mais claros, e segundo a cognoscibilidade: os objetos da opinião estão para o conhecimento na mesma relação em que as imagens estão para o original³²⁰. A segunda parte da linha, a região do inteligível, não é dividida segundo os objetos, uma vez que todos os objetos são as ideias, mas pelo método com o qual os conhecemos. As quatro categorias de objetos de conhecimento são: *εἰκόνες*, *ζόα*, *νοητά* inferiores e *νοητά* superiores, e estão relacionados,

³¹⁷ Brandão, 2016, p. 9.

³¹⁸ Casertano, 2005, p. 40.

³¹⁹ A descrição da linha como composta por dois segmentos desiguais que obedecem à mesma proporção atende ao cerne do conceito de analogia: pensar uma igualdade de relações entre termos desiguais (Puente, 2018, p. 268, 269).

³²⁰ *Rep.*, VI. 509d - 510a.

cada um deles, a quatro operações da alma: εἰκασία, πίστις, διάνοια e νόησις³²¹. Assim, cada tipo de objeto de conhecimento corresponde a uma operação da alma.

A interpretação sobre o sentido da Linha é complexa. Para Casertano, não se trata de uma distinção ontológica, relativa à existência ou inexistência de algo, e nem há que se falar em uma existência superior de algo em relação a outro³²². Em todas as seções da Linha estamos diante de algo real. A inferioridade e superioridade de um segmento em relação a outro diz respeito não à realidade, mas à verdade: é em relação à verdade que as imagens se distinguem daqueles objetos dos quais elas são imagens³²³, mas todos estes, as imagens que aparecem e as coisas que são, aparecem no nível do real. Assim, a distinção se opera no nível gnosiológico, e é a isso que faz alusão não somente a noção de relação entre claridade e obscuridade, mas também a referência, mais problemática, ao opinável e ao cognoscível³²⁴. É claro que o opinável se distingue do cognoscível em medida, onde somente o segundo concerne à verdade, mas de qualquer modo, o que nos interessa por ora é uma questão mais simples: identificar a dupla função da imagem, na medida em que são representados tanto objetos quanto operações da alma, dos domínios do sensível e do inteligível.

Casertano indica mais um exemplo da dupla função das imagens do diálogo, qual seja, a temática dos dois caminhos, curto e longo, que perpassam a discussão dos Livros VI e VII³²⁵. Nestes, o discurso platônico é ao mesmo tempo denso e particularmente articulado, na medida em que os caminhos longos e os caminhos curtos se sucedem e se cruzam, numa unidade revelada apenas pelo esquema geral. Aliás, a própria metáfora do caminho é dupla. Por um lado, ela representa o caminho ético, entre a virtude o vício, descrito como áspero e penoso ou suave e fácil, e por outro, o caminho como método, longo ou curto³²⁶. Neste caso, Casertano refere-se ao último. Por fim, seguindo o mesmo raciocínio, supomos que a imagem da Caverna compreende ao menos duas funções.

Mas, exatamente, quais seriam elas? Malcom Schofield se propõe a identificar alguns elementos que fazem a interpretação da Caverna tão controversa³²⁷. O primeiro ponto observado por ele é o fato de que a narrativa comunica não apenas uma visão filosófica, mas

³²¹ *Rep.*, VI. 510b - 511d. A classificação nestes termos é de Maria Helena da Rocha Pereira (2017, XXIX), na introdução à sua tradução do diálogo. De qualquer modo, o que é mais significativo a propósito da Linha não é a classificação dos objetos em si mesmos, mas a relação estabelecida entre a forma com as quais os consideramos: a εἰκασία está para a πίστις, do mesmo modo com que a διάνοια está para a νόησις (Puente, 2018. p. 271).

³²² Casertano, 2005, p. 42.

³²³ *Rep.*, VI. 510a.

³²⁴ *Rep.*, VI. 509d e 510a.

³²⁵ Casertano, *op. cit.*, p. 41.

³²⁶ *Cf. Rep.*, I. 328de, II. 364d, IV. 435c-d, VI. 506b-d.

³²⁷ SCHOFIELD, M. Metaspeleology. In: Myles Burnyeat & Dominic Scott (eds.), **Maieusis**: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat. Oxford University Press, 2007, p. 216-231.

duas: a primeira delas é desenvolvida a partir da história inicialmente narrada, atentando-se para as dicas de como ela deve ser lida. A segunda visão é articulada a partir do comentário filosófico sobre a Caverna que Sócrates propõe quando pede que Gláucon a interprete:

Essa imagem, caro Gláucon, debes aplicar a tudo que foi dito anteriormente, assemelhando o lugar que vemos com nossos olhos à morada na prisão, e a luz da fogueira que arde lá ao poder do sol. E, se tomares a subida até o alto e a visão das coisas que lá estão como a ascensão da alma até o *lugar* inteligível, não me frustrarás em minha expectativa, já que queres ouvir-me falar dela³²⁸.

A narrativa da Caverna começa como uma alegoria moral e política da condição prisional de pessoas comuns na cidade conforme ou não tenham sido educadas, e como se dá a libertação de uma destas. Depois, a reinterpretação filosófica de Sócrates revela tratar-se da reorientação da alma, a ser atingida por meio dos estudos dialéticos, conforme o currículo mandatório da cidade ideal, concebido para uma elite intelectual. A primeira narrativa diz respeito ao tema da moral e da política, a propósito de pessoas comuns em uma cidade aparentemente democrática, ao passo que a segunda se aplica ao tema da educação dialética, para uma classe de elite, no contexto da cidade ideal. O autor propõe que o comentário feito por Sócrates da imagem sirva como fundamento não apenas da interpretação sobre ela, mas de uma *releitura* da narrativa, oferecendo não mais do que uma construção alternativa de seu significado³²⁹.

Seguindo a trilha de Schofield, nossa proposta de leitura distingue duas narrativas a propósito da imagem da Caverna. Como falávamos no segundo capítulo, a temática da força se faz presente no percurso do prisioneiro, tanto no sentido ascendente quanto no sentido contrário. No restante do Livro VII, dedicado à apresentação do currículo a ser implementado na cidade ideal, em certo sentido, as referências à força continuam. O currículo a ser estudado durante os longos anos de formação é de natureza obrigatória, envolvendo uma imposição do direcionamento do olhar, e ao fim, o filósofo é obrigado, contra sua vontade, a governar a cidade. No entanto, o longo processo correspondente aos anos de estudos dos guardiões-filósofos não envolve o uso da força.

A narrativa da Caverna descreve a trajetória do prisioneiro em duas direções contrárias do mesmo percurso, entre o interior e o exterior da caverna, uma ascendente e outra descendente. Analogamente, o processo educacional dos guardiões-filósofos é estruturado pelo duplo movimento, aquisição de conhecimento e obrigação de governar, mas o mesmo

³²⁸ *Rep.*, VII. 517b. Nesta passagem, optamos por alterar a tradução original de Anna Lia Amaral de Almeida Prado do termo *τόπος*, da expressão *τὸν νοητὸν τόπον*, substituindo o termo *mundo*, conforme o original, por *lugar*. Para mais sobre esta discussão, cf. Marques (2011).

³²⁹ Schofield, 2007, p. 217-218.

vocabulário da força, tão marcante na Caverna, aparece na descrição do currículo de maneira ambígua. Por um lado, a obrigatoriedade das disciplinas e a capacidade que elas têm em arrastar a alma em direção ao que é assemelha-se à saída do prisioneiro da caverna, no entanto, por outro, este tema perde destaque na medida em que essas mesmas disciplinas devem ser ensinadas em tom de brincadeira e são convidativas à reflexão. Diante disso, cabe-nos perguntar: no que diz respeito à força, a trajetória do prisioneiro representa imageticamente o processo do filósofo, a propósito da aquisição de conhecimento? E, caso afirmativo, em que medida a metáfora estrutura o pensamento filosófico?

Diante destas questões, a nossa proposta de leitura, tendo como fio condutor o tema da força, procura identificar semelhanças e diferenças entre a imagem da Caverna e a educação dos guardiões-filósofos. A primeira leitura evidencia as semelhanças entre os dois momentos narrativos e seus possíveis significados, e a segunda, as diferenças. A partir disso, o nosso objetivo é distinguir as duas narrativas que a Caverna comunica, por um lado, como imagem do treinamento dos filósofos, e por outro, como imagem de pessoas na cidade real.

4.3 Primeira leitura: o prisioneiro à imagem do filósofo

Logo na sequência da imagem da Caverna Sócrates declara que a verdadeira educação, ao contrário do que pensam, não consiste em despejar conteúdos na alma, tal como colocar visão em olhos cegos, mas em uma conversão da alma:

[...] nossa discussão de agora nos indica que essa capacidade inserida na alma de cada um e o órgão com que cada um aprende, tal como o olho, não é capaz de voltar-se da escuridão para a luz senão junto com todo o corpo, e assim também com toda a alma deve desviar-se do devir, até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser. Isso, afirmamos nós, é o bem. Não é?³³⁰

O processo educacional da *República* é descrito como uma conjugação da natureza de cada alma com a imposição do olhar em certa direção, e por isso a obrigação desempenha um papel tão importante nesse contexto. Em alguma medida, o mesmo autoritarismo que impele à saída da caverna é estendido à educação dos guardiões, incluindo o progresso filosófico em direção à contemplação do Bem. Os fundadores da cidade são os responsáveis por *obrigar* os guardiões a alcançarem essa visão por meio de disciplinas escolhidas pela capacidade em *arrastar* o olhar em direção ao que é³³¹. A Caverna, dentre outras funções, serve como alegoria da educação dos guardiões: os prisioneiros são *arrastados* para fora da caverna assim como o programa educacional *arrasta* a alma dos guardiões em certa direção.

³³⁰ *Rep.*, VII. 518c-d.

³³¹ *Rep.*, VII. 519c, 521d. Os termos em destaque traduzem ἀναγκάσαι e ὀλκόν.

Sócrates então diz que as melhores naturezas devem ser obrigadas a percorrer o caminho para o alto até atingirem o aprendizado do Bem, e, depois de completo o percurso, são obrigadas a descer de volta para junto aos prisioneiros e partilhar com eles as labutas e honras. A felicidade dos guardiões não estará em risco, porque eles serão capazes de reconhecer a sua função no que diz respeito ao bem-estar de toda a cidade. Para que eles alcancem o estágio mais alto, isto é, que realizem a verdadeira ascensão até o ser, é preciso realizar a conversão – *περιαγωγή* – da alma.³³² Nisso consiste a verdadeira filosofia, e por isso as disciplinas que compõe o currículo são selecionadas pela capacidade que têm de arrastar a alma e realizar essa conversão.

Casertano identifica dois sentidos da obrigação a propósito do treinamento dos guardiões³³³. O primeiro deles refere-se a uma necessidade objetiva, por assim dizer, porque é resultado do próprio objeto. É este o tipo de obrigação em questão nas ciências que compõe o currículo dos guardiões, na medida em que elas obrigam a alma a adotar certas atitudes mentais. Os estudos da matemática e da geometria, e os demais que se seguem, obrigam a alma a raciocinar, conduzindo-a para o alto. Nesse contexto, a necessidade objetiva das disciplinas indica o caráter natural de um processo que é ao mesmo tempo psicológico e gnosiológico, e, como tal, possui a inevitabilidade própria de outros processos naturais. Trata-se uma necessidade objetiva porque é o objeto que impõe o estudo de uma disciplina de uma maneira, e não de outra. Em diversos momentos Platão chama a atenção para o modo como se darão estes estudos, diferentemente do modo corrente como eles são utilizados.

Há também um segundo sentido de necessidade objetiva: a dos fatos, isto é, das situações em que as pessoas se encontram que as obrigam a certas atitudes físicas e mentais³³⁴. Na Caverna, a noção de que os fatos exercem um tipo de coação é pontuada por Platão por três situações repentinas, como se fossem três fraturas temporais, indicadas pelo termo *ἐξαιφνης*, onde se manifestam os significados de uma aventura.

A primeira delas ocorre quando um dos prisioneiros acorrentados no interior da caverna é desagrilhoado e *de repente* forçado a olhar para a luz. A segunda ocorre quando ele é arrastado para fora da caverna e, em razão da luminosidade, ele não consegue enxergar de imediato. A terceira e última é a situação oposta à segunda, a falta de visão em razão da volta à escuridão da caverna³³⁵. Segundo Casertano, o uso do termo *ἐξαιφνης* marca a ocorrência de um evento surpreendente e inesperado, o confronto com uma nova situação, que não depende

³³² *Rep.*, VII. 519d-521b, e 521c.

³³³ Casertano, 2005, p. 57.

³³⁴ *Ibid.*, p. 57-58.

³³⁵ *Rep.*, VII. 515c, 513a e 516e.

de nós, mas necessariamente nos envolve, exigindo uma resposta da nossa parte. É um acontecimento que confunde e atrapalha nossos hábitos³³⁶.

A obrigação nos dois primeiros casos é o sinal da consciência de um processo psicológico que altera o curso de nossas vidas, porque um fato determina uma nova atitude da nossa parte em relação às coisas, às ideias e aos outros. No terceiro caso, trata-se da obrigação concernente ao filósofo, para que ele se comprometa a governar a cidade³³⁷.

Barney identifica na discussão sobre o currículo dos filósofos uma possível explicação para o uso da força na saída da caverna, porque ali também a força é o fio condutor³³⁸. As duas situações estão conectadas: as disciplinas a serem estudadas são de caráter obrigatório – no sentido de necessidade hipotética –, mas elas também exercem uma espécie de força, ao obrigar uma reorientação do olhar da alma do visível para o inteligível. Há uma diferença entre o sentido da força nas duas situações, entretanto, ainda assim, alguma forma de obrigação anterior é necessária, para que o futuro filósofo seja colocado em uma tal situação na qual as atividades intelectuais possam exercer o seu poder, e para este fim, os estudos considerados mais efetivos são tornados obrigatórios. É este o tipo de obrigação anterior para a qual Platão chama a atenção com o vocabulário da força na saída da caverna.

Esta obrigação anterior mencionada por Barney se dá no momento da conversão da alma em direção ao que é, no caso dos guardiões, e no momento da libertação dos grilhões e a forçosa ação de virar o pescoço em direção à luz, no caso dos prisioneiros. Em ambos os casos, estes momentos antecedem o longo treinamento e o percurso de ascensão para fora da caverna, respectivamente.

Na Caverna, todas as mudanças epistêmicas são acompanhadas da descrição, pelo menos temporárias, de dor e confusão. O uso da força é necessário porque ela incide sobre pessoas que passaram toda a vida na escuridão e são incapazes, por si só, de uma ação que altere esta situação, não apenas para modificar o estado de ignorância inicial, ou seja, para que o prisioneiro tenha ao menos consciência de sua ignorância mas, além disso, a força se faz necessária em todos os estágios que resultam na saída da caverna, para superar a falta de motivação do prisioneiro em abandoná-la³³⁹.

³³⁶ Casertano, 2005, n.1, p. 58.

³³⁷ *Ibid.*, p. 59.

³³⁸ Barney, 2008, p. 360-362. A propósito, Gadamer (1998, p. 18) descreve a Caverna como o lugar onde empiristas e pragmáticos vivem, um mundo sombrio, projetado por um fogo atrás deles, onde as sombras são tomadas como o mundo real. Gadamer destaca o fato que os prisioneiros devem ser libertados pela força, e afirma categoricamente tratar-se da força do pensamento. Quanto à obrigação de voltar à caverna, a sugestão do autor é que o façam por dever cívico.

³³⁹ Wagner, 2005, p. 92.

Barney explica que há uma ambiguidade intencional no uso do termo ἀνάγκη, “admitindo certo pluralismo na aparente moldura monolítica da alegoria: na prática, pode haver caminhos muito diferentes para a ascensão epistêmica”³⁴⁰. O que há de comum em todos os casos é o fato de haver, necessariamente, alguma ação envolvendo a força capaz de alterar o estado anímico e dar início ao doloroso processo de mudança de direção, dos olhos, e em última instância da alma. Servindo-se do *Banquete*, a autora argumenta que uma das possibilidades é a força do ἔπος. Adam, por sua vez, constata a relação da saída da caverna com o *Teeteto* e com o *Fedro*³⁴¹. Dorothea Frede, no mesmo sentido de Barney, dá destaque à força do ἔπος como motivadora da saída da caverna, situando a discussão da *República* anteriormente ao *Banquete* e ao *Fedro*, diálogos complementares entre si³⁴².

Frede defende que a *scala amoris* apresentada pelo discurso de Diotima é mais avançada do que a saída da caverna, baseando-se sobretudo na evidência de que o *Banquete*, e não a *República*, explora o amor como elemento pedagógico³⁴³. A noção de que todos os seres humanos têm uma inclinação natural para o bem e o belo não é explorada antes do *Banquete*. Em a *República*, Platão caracteriza os diferentes seres humanos de acordo com os diferentes tipos de atração ou desejo, que determinam não apenas sua natureza, mas também a vida que eles vão viver. Em última instância, é a diferença na orientação erótica que decisivamente separa filósofos, os amantes da verdade, dos habitantes da caverna e dos amantes de espetáculo.

O aspecto erótico da filosofia está amplamente presente na obra. Segundo Marques o argumento desenvolvido no Livro VI é uma verdadeira declaração de amor, na medida em que tece implicitamente elementos eróticos, propondo uma imagem da filosofia como relação amorosa³⁴⁴:

Será que nossa defesa não estará na medida certa se dissermos que quem realmente ama a ciência tem qualidades naturais para a luta na busca do ser e não fica na multiplicidade daquilo que parece ser, mas avança na busca, não perde a garra nem desiste de seu amor antes de atingir a natureza de cada coisa com aquela parte da alma que é adequada a isso? Ora, adequado é o que é afim. Com essa parte da alma ele se aproximará do ser pleno, a ele se unirá e, engendrando inteligência e verdade, conhecerá e viverá de verdade, terá seu alimento e assim deixará de sofrer as dores do parto, mas antes disso não?³⁴⁵

³⁴⁰ Barney, 2008, p. 365-366.

³⁴¹ *Teeteto*, 172c-177c, e *Fedro* 109a.

³⁴² FREDE, D. “Out of the Cave: What Socrates Learned from Diotima”. In: ROSEN, R. M.; FARRELL, J. (ed.). *Nomodeiktēs*. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993, p. 397-422.

³⁴³ *Ibid.* p. 407-408.

³⁴⁴ Marques, 2009, p. 143.

³⁴⁵ *Rep.*, VI. 490a-b.

No mesmo sentido defende McCoy, a propósito da diferenciação entre o filósofo e o sofista³⁴⁶. A autora argumenta que o traço distintivo daquele é o desejo e a orientação em direção às ideias. Para ela, a *República* enfatiza o tema do desejo em detrimento do conhecimento como a marca distintiva do filósofo. O primeiro indício disto é o fato de que, na cidade sadia não há filósofos. Eles surgem apenas quando os desejos da cidade são expandidos para além das necessidades mais básicas, como alimentação, habitação e vestuário. A classe dos guardiões, da qual se destacam os filósofos, surge em razão do desejo de algo mais³⁴⁷.

Roochnik afirma que *ἔπος* entra sutilmente na *República*, mas seu impacto, como sempre, é forte³⁴⁸. Céfalo se mostra como alguém desprovido de energia erótica, portanto, incapaz de dar prosseguimento ao diálogo socrático. Para o autor, a lição é clara: sem *ἔπος* não pode haver filosofia. A segunda via pela qual *ἔπος* se insinua na *República* é na pessoa de Gláucon.

Gláucon é fortemente caracterizado pelo seu temperamento erótico. Como observa O'Connor, quando, no Livro IX, a natureza erótica do tirano é desvelada, entendemos a posição defensiva com a qual Gláucon respondia às sugestões de Sócrates nesse sentido³⁴⁹. *Ἔπος* é o que torna Gláucon a pessoa certa para a filosofia, ao mesmo tempo em que é sua maior ameaça. O desafio de Sócrates é o de guiar Gláucon de modo que seus traços erótico e profético sejam harmonizados, isto é, mundano demais a ponto de desacreditar da política, e idealista a ponto de ter confiança em reformá-lo. Segundo O'Connor, esta não é a única consideração de Platão sobre “a relação entre o profético e o erótico, e talvez não seja sua última palavra”³⁵⁰. O *Banquete*, por exemplo, nos convida a uma centena de comparações, inclusive começando com um relato do próprio interesse de Gláucon sobre o assunto, o que certamente sugere uma relação próxima entre o erótico e o profético³⁵¹.

Além disso, Roochnik argumenta que a descrição da alma apresentada no Livro IV não é o entendimento final do que a alma é, mas um estágio no longo processo do diálogo de desenvolvimento de uma imagem da alma, que cresce para incluir elementos do desejo³⁵². Os

³⁴⁶ McCoy, 2008, p. 118.

³⁴⁷ Aliás, é de se notar que a descrição da cidade ideal, na qual o pensamento filosófico poderá desenvolver-se, precisamente com a formação de uma classe militar, representativa, em certo sentido, da força.

³⁴⁸ ROOCHNIK, D. *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's "Republic."* Cornell University Press, 2003 (p. 51-55).

³⁴⁹ O'Connor, 2007, p. 67.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 71, tradução nossa.

³⁵¹ Cf. *Banquete*, 192d e 202e. Para uma análise específica sobre o papel erótico na *República*, cf. Ludwig (2007), Roochnik (2003), Rosen (1965).

³⁵² Roochnik, *op. cit.*, p. 57-69.

livros centrais da *República*, conhecidos por tratar de temas metafísicos e epistemológicos, são resultado da necessidade de explicar a política de regulamentação da atividade sexual na cidade ideal. Nesse mesmo sentido, as imagens do Sol e da Linha não dão continuidade do projeto de tentar articular o ser enquanto ser, mas eles ajudam Sócrates, a partir delas, a delinear a alma erótica do filósofo.

A alma filosófica é descrita no Livro IV como moderada³⁵³, mas o filósofo ideal descrito por Sócrates não é nada moderado. Ele não é uma pessoa que ama o conhecimento sobre apenas uma coisa, como dominar uma técnica ou como governar a cidade, mas ele ama o conhecimento em geral. Ele é imoderado não apenas na quantidade de objetos e assuntos que ama, mas também na intensidade do seu desejo em conhecer. O desejo de sabedoria do filósofo é conhecer por si só, que parece nunca acabar: aprender sobre uma coisa só o faz querer aprender ainda mais. Há algo sobre o desejo de conhecimento filosófico que aumenta na medida em que ele é parcialmente satisfeito, de modo que sua satisfação não leva à tranquilidade ou à diminuição do desejo, mas ao contrário. O desejo erótico do filósofo é expresso no desejo pelo conhecimento. Assim, Sócrates dá ao ἔπος o seu devido lugar na cidade, nas almas dos filósofos governantes e no desejo de conhecimento³⁵⁴.

A propósito, Roochnik afirma que é impossível falar sobre a alma do filósofo sem discutir o objeto último de seu desejo: o que é sempre³⁵⁵. Na busca pelas questões do tipo *o que é?*, o filósofo luta pela estabilidade, o que não significa que sua alma seja estável, antes o contrário, ela é guiada pelo mestre selvagem ἔπος. Filósofos amam e buscam loucamente obter o conhecimento do que é, movendo-se forçosamente nesta direção.

Na definição do filósofo constituída em oposição aos amantes de espetáculos, Sócrates afirma que aqueles que têm amor pelas coisas, como as vozes, cores e formatos, em vez de amar as ideias, não é um filósofo³⁵⁶. Aqui, Sócrates oferece uma definição incrivelmente restritiva do filósofo: aquele que ama as ideias. Ademais, a *República* continua a demonstrar que o filósofo não possui pleno conhecimento do que é, porque a ideia do Bem está além da capacidade da alma humana de conhecê-la completamente. Desta forma, a postura teórica do filósofo não é tanto sobre conhecer a teoria metafísica correta em detalhes, mas sobre a compreensão dos seus próprios desejos mais profundos como pessoa. O filósofo ama as ideias mais do que ama qualquer outra coisa, e deseja entendê-las cada vez mais e fazer com que os outros também as amem. Portanto, o Livro VI enfatiza não o conhecimento, mas o amor,

³⁵³ *Rep.*, IV. 442d, 443e.

³⁵⁴ McCoy, 2008, p. 121.

³⁵⁵ Roochnik, 2003, p. 64.

³⁵⁶ *Rep.*, V. 476b.

como central à identidade do filósofo³⁵⁷. O filósofo é apaixonado por aquilo que é, aquele que ama todo o conhecimento, tanto o que é honroso quanto o que é desprezível nele. A discussão que leva à caracterização do filósofo é sobretudo psicológica.

Frede argumenta que na *República* não há menção a uma ponte ou a uma forma avançada da esfera mais baixa para a mais alta através da atração natural pela manifestação do belo³⁵⁸. Mais importante, nenhuma ponte é mencionada na explicação da educação, como meio de saída da caverna. Os habitantes da caverna não são dela libertados por nenhum tipo de amor ou desejo. Como temos enfatizado, a libertação deles é dolorosa, eles odeiam ter que virar o pescoço, e sofrem durante todo o processo. Dor, trabalho e força parecem ser as principais características do percurso para cima em direção à luz do sol, que conduz à saída.

Disso, depreendemos que a narrativa da Caverna, no que diz respeito à libertação de um dos prisioneiros, não nos permite tirar conclusões sobre a natureza do processo educacional que Sócrates apresenta logo a seguir, mas ele não deixa dúvidas de que a educação é um processo trabalhoso de treinamento intelectual. No treinamento dos guardiões, Sócrates deixa claro que a mente é retirada das sombras para a luz não pela vislumbre do belo, mas por intrigantes problemas intelectuais originados pela percepção: é a atração pelas ciências exatas que treina as melhores mentes para a contemplação da verdade eterna e do ser. Nenhum estímulo para atingir a esfera mais alta da beleza é atribuído às Musas, nem a atração à beleza física da música é explorada como guia. O princípio básico da *República* ainda pressupõe uma separação estrita, do mero treinamento moral com a ajuda das Musas, e das ciências que se agarram ao domínio dos sentidos, por um lado, e das ciências puras, por outro³⁵⁹.

As considerações sobre a questão educacional em Platão de Scolnicov parecem caminhar nesse mesmo sentido. Para ele, o *Banquete* nos mostra como a mais profunda subjetividade é também a mais completa objetividade, na medida em que a razão não é a intelectualidade pura, mas ela tem suas raízes nas emoções. Assim, a “ascensão ao cume da objetividade racional no *Banquete* não é uma trajetória que conduz para fora, mas um esclarecimento gradual da interioridade da alma, uma descida às profundezas da emotividade psíquica para descobrir sua verdadeira natureza racional”³⁶⁰.

De acordo com essa perspectiva, os elementos presentes na narrativa da Caverna apontam para uma abordagem mais ampla do que a epistemológica, como dizíamos no

³⁵⁷ McCoy, 2008. p. 122-123.

³⁵⁸ Frede, 1993, p. 408.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 408.

³⁶⁰ Scolnicov, 2006, p. 29.

capítulo anterior. O erro do prisioneiro, que desconhece a verdadeira natureza do mundo, ao mesmo tempo em que não quer abandonar esta condição, é tanto intelectual quanto emocional. O que é descrito é uma situação de ἀπαιδευσία em relação a nossa natureza, e a alma, composta de dois elementos não racionais, perturbada, tenta voltar à prisão, porque ainda não é o elemento racional que a guia, mas as emoções. O prisioneiro não consegue ver com clareza, distinguir o que é sombra e o que são os verdadeiros objetos, mas também sente dor, tenta fugir de volta para a caverna, o que demonstra a natureza psíquica do erro.

O rigoroso treinamento dos filósofos envolve a reorientação do olhar juntamente como toda a alma em direção ao que é. A educação na *República* implica uma mudança não apenas epistêmica, mas sobretudo psíquica, da qual resultam seres humanos altamente disciplinados. Mas, ainda assim, Sócrates julga necessário enfatizar a obrigatoriedade da ação de governar.

Wagner sugere que a ênfase dada à dimensão da força, tanto em relação à saída quanto ao retorno, se dá porque Sócrates está completamente ciente das possíveis influências da parte emocional da alma³⁶¹. Almas que têm natureza filosófica apresentam uma suscetibilidade em apelar para a honra, que exerce uma influência sobre a parte irascível. A coragem, por exemplo, virtude característica da classe dos guardiões, resulta de um longo treinamento de caráter, e não apenas de uma questão de conhecimento, consistente em saber o que deve ou não ser temido. Sócrates enfatiza que é preciso educar os guardiões de tal modo que eles *amem* a verdade e *odeiem* a mentira. No Livro VII, o percurso educacional é reformulado, no entanto, ainda assim está longe de corresponder simplesmente à aquisição de conhecimento. A educação é compreendida como um longo e complexo processo de conversão da alma como um todo, e a alma, conforme o Livro IV, compreende dois centros motivacionais não racionais. A conversão da alma, portanto, envolve necessariamente também a educação de apetites e das emoções.

A obrigação de governar é imposta aos filósofos porque ainda neste estágio a alma não é perfeitamente governada pelo elemento racional, a emoção ainda exerce uma influência e por isso ela precisa ser puxada para o serviço a qual ela é destinada, que ela não fará a não ser que alguma força seja aplicada externamente³⁶². Barney, por sua vez, deixa claro que o termo ἀνάγκη é propositalmente deixado em aberto, e, valendo-se do *Banquete*, argumenta que a

³⁶¹ Wagner, 2005, p.88.

³⁶² *Ibid.*, p. 88.

motivação para a saída da caverna pode ser exercida pela força do ἔπος³⁶³. Ἐρως, neste contexto, tem o sentido de obrigação interna, desejo intenso e irresistível³⁶⁴.

Por fim, a utilização do termo ἀνάγκη, de forma intencionalmente aberta, possibilita diversas interpretações semânticas, refletindo a intenção de Platão em adequar as variadas experiências que dão início ao percurso filosófico à imagem, que fornece o modelo teórico. A função da imagem é a de apresentar uma estrutura geral na qual situações específicas podem ser subsumidas, e por isso qualquer interpretação sobre o sentido da imagem que se pretende absoluto e unívoco é falso. Platão reconhece a multiplicidade de caminhos que levam às ideias, e nesse contexto, buscamos ressaltar o fato de que, qualquer que seja o caminho, parece ser necessário o emprego de algum tipo de força capaz de dar início ao processo que alterara o estado da alma de quem o suporta.

4.4 Segunda leitura: O prisioneiro à semelhança de pessoas comuns

Se, no contexto imagético da Caverna, a força exercida por um agente externo desempenha um papel decisivo tanto no momento de conversão quanto durante todo o percurso de subida, o mesmo não ocorre durante o processo de treinamento dos guardiões-filósofos. Neste contexto, as disciplinas que compõe o currículo são capazes de arrastar o olhar da alma, no entanto, Sócrates também se refere aos estudos recomendados como convidativos à inteligência para a reflexão, que incitam a compreensão e despertam a inteligência.

Isso se dá, segundo Blondell, porque a ação de voltar o olhar pressupõe o envolvimento ativo e voluntário do dono do olho, movimento associado à aporia intelectual, lembrando claramente a ênfase que Sócrates confere a aprendizagem ativa. Há a conjugação entre a imposição dos estudos e o requerimento de voluntariedade do aluno, de modo que o resultado de uma educação nesses termos é uma combinação entre obrigação e autonomia, que reflete a complexidade apresentada na imagem da Caverna. Assim como um dos habitantes da caverna é *libertado* de alguma forma *naturalmente* por um agente misteriosamente indeterminado, e *forçado* a fazer seu próprio caminho para a luz, ou como os filósofos-governantes que são *forçados* a governar, mas o fazem voluntariamente, a educação é um misto entre coação e voluntariedade³⁶⁵.

³⁶³ Barney, 2008, p. 366.

³⁶⁴ No *Banquete*, Sócrates afirma o seguinte: “Do meu lado, não me recuso a falar, pois confesso não entender de nada mais, senão de amor” (177d). No original: οὐτε γὰρ ἄν που ἐγὼ ἀποφίσαιμι, ὅς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά. Roochnik (1987) demonstra a intrínseca relação entre *eros* e *logos*, argumentando, a propósito do *Banquete*, que a existência das ideias é inferida a partir do desejo humano.

³⁶⁵ Blondell, 2002, p. 216.

Aliás, a combinação de dois elementos aparentemente contraditórios da formação filosófica reflete a mesma tensão da personalidade de Gláucon. O seu desejo pela honra, enraizado na parte irascível da alma, poderia representar um problema pedagógico. Conforme observa O’Conner, a ambição de ser honrado é potencialmente motivadora de fins nobres, como o cuidado pelo bem comum, mas também tende à severidade e ao desejo de dominação³⁶⁶. Como a filosofia pode canalizar esta energia em direção a aspirações nobres sem diminuí-la é uma das questões centrais da *República*, de modo que todo o programa educacional é organizado ao redor desses dois polos de virtude: um mais brando, relacionado com a música, e um mais severo, conectado com a ginástica. O estudante ideal tem uma disposição nem muito severa e nem muito branda, e será receptivo aos dois aspectos da formação. Em ambos os casos, funde-se uma espécie de imposição com uma espécie de liberdade. Essa visão complexa da motivação resulta em dois níveis da formação dos guardiões, refletindo o reconhecimento da necessidade de modos de aprendizagem tanto passivos quanto ativos. O resultado é uma síntese dos dois, no qual o aluno é moldado pelo professor, e que eventualmente se converte em um processo de ensino autônomo. Assim, o governante filósofo moldará a si mesmo, bem como moldará os outros à sua semelhança³⁶⁷.

Mas, ainda assim, a combinação dos aspectos ativos e passivos do ensino não explica satisfatoriamente a diferença do tratamento ao tema da força nos dois momentos do Livro VII. A partir do momento em que Sócrates passa a explicar como será o processo educativo na cidade ideal, o vocabulário da força é acompanhado por outros termos que atenuam o seu sentido passivo e violento, descrevendo as disciplinas como colaboradoras e auxiliares. Elas obrigam a alma a *voltar-se, convidam a inteligência à reflexão, incitam a inteligência*³⁶⁸.

É preciso compreender, portanto, os tipos, ou graus, de força que operam em cada uma daquelas situações. No caso da saída da Caverna, como tratávamos no segundo capítulo, as palavras associadas à força estão no mesmo campo semântico de outras que assumem um sentido manifestamente violento. Em relação à obrigatoriedade do currículo disciplinar, o mesmo vocabulário é contrabalanceado com outros termos que moderam o sentido forte da imposição, ao mesmo tempo em que, ao seu termo, impõe-se a obrigação de governar.

Por um lado, é claro, há semelhança nas situações descritas pela narrativa da Caverna e o restante do Livro VII, uma vez que a temática da educação perpassa todo o Livro. Como

³⁶⁶ O’Connor, 2007, p. 64-65. Cf. *Rep.*, V. 475a-b, VIII. 549a, IX. 581a. Essa questão é introduzida no Livro II, a partir do paradoxo de como os guardiões podem ser tanto gentis (com os amigos) e hostis (com os inimigos) (375b-c). Em resposta, Sócrates propõe a analogia dos guardiões com os cães, dotados de uma natureza filosófica que combine gentiliza (com os conhecidos) e hostilidade (com inimigos) (375e-376c).

³⁶⁷ Blondell, 2002, p. 216. *Rep.*, VI. 500d, 540a-b.

³⁶⁸ *Rep.*, VII. 533d, 526e, 523b e 524d.

dissemos, a imagem retrata a condição de pessoas conforme ou não tenham sido educadas e funciona, em um sentido, como reflexo do treinamento dos guardiões. No entanto, por outro lado, a imagem da Caverna assume outras funções se interpretada por outra perspectiva, e a tentativa de estabelecer equivalências unívocas entre os elementos da imagem e o treinamento dos guardiões é frustrante.

Lembremos que a narrativa da Caverna começa como uma alegoria moral e política sobre a condição de aprisionamento de pessoas comuns na cidade e a libertação de uma delas. A interpretação filosófica da imagem, por sua vez, descreve um processo educativo que consiste na reorientação da alma, a ser alcançada começando pela prática dos estudos matemáticos, conforme determina o currículo da cidade ideal, elaborado para uma elite intelectual. A comparação entre a primeira imagem e o currículo revela três polaridades: moral e política *versus* matemática; pessoas comuns *versus* uma elite governante; cidade democrática *versus* cidade ideal³⁶⁹.

O que Sócrates informa na sequência da Caverna é algo totalmente novo, que nem sequer havia sido mencionado durante toda a narrativa. Ao explicar qual o tipo de conteúdo tem a capacidade de conduzir a inteligência e arrastar a alma até o ser, o ensino da ginástica e da música é descartado, e Sócrates sugere que se investigue acerca da ciência do número e do cálculo. Ele diz que a prática intelectual capaz de realizar a conversão da alma daqueles que tenham uma inclinação para a vida filosófica começa com os estudos da matemática e da geometria, seguida da geometria sólida, astronomia e teoria musical³⁷⁰.

M. F. Burnyeat afirma que algumas passagens da *República* ganham significado em momento posterior, a partir de um complemento dado mais à frente no texto. Para ele, a Caverna é um desses exemplos, porque sabemos apenas em retrospectiva que ela tem a ver com matemática e com valores culturais³⁷¹. Assim como sugere Burnyeat, a estratégia de leitura que temos sugerido nesta pesquisa busca compreender as dicas interpretativas dadas pelo texto em momento posterior, no entanto, acreditamos que esta não é a única possibilidade de leitura. Paralelamente a esta proposta, podemos vislumbrar outros sentidos para as mesmas passagens, perceptíveis na medida em que distinguimos analiticamente níveis narrativos sobrepostos e entrelaçados. Assim, adequando a proposta de Burnyeat à nossa, diríamos que é apenas em retrospectiva que sabemos que a Caverna tem, *em outra perspectiva*, a ver com a matemática.

³⁶⁹ Schofield, 2007, p. 217-218.

³⁷⁰ *Rep.*, VII. 522b-531d.

³⁷¹ BURNYEAT, M. "Culture and Society in Plato's Republic". In: *Tanner Lectures in Human Values*, 20. 1999, p. 215-324.

O pensamento matemático é caro a Platão. Segundo Thomas Heat, há nos diálogos platônicos o que parece ser a primeira tentativa de pensar a matemática filosoficamente, e é exatamente no Livro VII da *República* que encontramos as afirmações mais gerais sobre o tema³⁷². Platão enfatiza a potencialidade que a matemática tem no que diz respeito ao treinamento da mente, e não na sua utilidade prática. Tanto que, conforme observa Fernando Rey Puente, Platão foi o primeiro a instituir o estudo das ciências matemáticas como constitutivas, e até centrais, de um programa educacional³⁷³.

Para explicar como as ciências matemáticas são capazes de realizar a conversão da alma, Sócrates apresenta o exemplo do impasse gerado pelo tamanho de três dedos da mão. No exemplo, Sócrates distingue dois tipos de percepção a partir de uma mesma experiência, uma que não incita a reflexão, porque o que é apreendido pelos sentidos é suficiente, e outro que incita, isto é, que exige o julgamento da reflexão para esclarecê-la. No exemplo, o mesmo dedo é percebido pelos sentidos como grande e pequeno ao mesmo tempo, e a alma, sendo atingida por duas percepções contrárias simultaneamente, coloca a reflexão em ação. Neste exemplo, a solução oferecida pela inteligência é simples: ela introduz a noção de relação, de modo que um dedo é maior ou menor *em relação* ao outro.

Na verdade, como observa Puente, neste caso, Sócrates não está dizendo que existem dois tipos de percepção, mas, assim como acontece com o uso da ciência matemática, existem dois *usos* diferentes da percepção: uma que a toma como autosuficiente e outra que recruta a capacidade de reflexão³⁷⁴. O que a alma faz, diante de um impasse na ordem do sensível, é uma atividade de interpretação – ἐρμηνεία –, por meio de duas de suas capacidades: a do cálculo – λογισμός – e da inteligência – νόησις –, distinguindo o que é inteligível do que é sensível.

À primeira vista, o exemplo dos dedos parece simples, até que Sócrates propõe que se examine qual tipo de objeto, em relação à capacidade ou não de despertar a inteligência, é o número e a unidade. Em outros termos, os números são classificados como capazes de incitar a reflexão ou estão na mesma categoria dos sensíveis? Gláuncon hesita e Sócrates sugere que a partir do exemplo, se estabeleça uma analogia³⁷⁵. Puente chama a atenção para a imprecisão

³⁷² HEATH, T. *A History of Greek Mathematics*. New York: Dover. 1921.

³⁷³ Aliás, conforme observa Puente (2018, p. 261), em *As Leis* (819a-d), Platão sugere que o aprendizado dos elementos fundamentais da aritmética e da geometria deve ser introduzido às crianças de forma lúdica e prazerosa.

³⁷⁴ PUENTE, F. “Percepção e contradição; analogia e pensamento em Platão (Rep. VII 522c-526c)”. In: CAMPOLINA, M.; MARQUES, M. P.; PUENTE, F. R. (org.). *O visível e o inteligível*. Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia antiga. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2012, p. 111-122.

³⁷⁵ *Rep.*, VII. 524c. No original: ἀλλ’ ἐκ τῶν προειρημένων, ἔφην, ἀναλογίζου.

das traduções desta passagem, que geralmente não evidenciam a dimensão analógica do pensamento proposto por Sócrates, expressa pelo termo ἀναλογίζομαι:

Usar uma analogia – atente-se bem para isso – já significa encontrar-se no plano invisível da *relação* e da *comparação*, logo daquilo que não pode ser visto sensorialmente, pois a analogia nada mais é do que uma *relação* ou uma *compração* entre duas coisas não semelhantes ou parecidas entre si³⁷⁶.

A princípio parece não haver semelhança entre o um e os dedos da mão, mas há uma analogia entre eles, qual seja, a relação do um e do múltiplo. O dedo, assim como a unidade, é percebido ora com *unidade*, na medida em que é um dedo ou um número, e ao mesmo tempo como *múltiplo*, porque é mais um dedo ou mais um número entre outros. E como múltiplo, ou seja, como parte de uma relação, ele recebe múltiplos atributos, tais como pequeno, grande, maior ou menor. O que acontece com a unidade, também acontece com os números³⁷⁷.

Um ponto merece destaque a propósito deste exemplo: a dimensão ativa do ensino, isto é, a capacidade da alma, por si só, de elevar o nível da sua reflexão³⁷⁸. É a própria alma, diante de um impasse da ordem do sensível, que recruta o pensamento para atingir um nível de conhecimento mais elevado, próprio do domínio do inteligível. Quando tratamos dos elementos semelhantes entre a imagem da Caverna e o currículo educacional dos guardiões, destacamos a função de uma força externa, responsável por dar início à saída da caverna e ao processo educacional, em ambos os casos, envolvendo a mudança do estado anímico, e de como essa situação é representada imagetivamente, por alguém, no caso do prisioneiro, e pela propriedade das disciplinas curriculares em direcionar o olhar da alma em certa direção. Além disso, dentre outras funções, uma característica comum nas três imagens centrais do diálogo é a representação de dois níveis distintos³⁷⁹. A mudança de um estado, epistêmico e emocional, é representada na Caverna pela ação de outrem que exerce um tipo de força.

No entanto, conforme fica claro no exemplo dos dedos da mão, destinado a introduzir o assunto sobre o currículo dos guardiões, a figura do agente externo que continua a exercer uma força durante todo o processo de subida está ausente. Neste caso, a mudança de um

³⁷⁶ Puente, 2012, p. 117. Ademais, se seguimos corretamente o movimento argumentativo da obra, a esta altura já é esperado que estejamos familiarizados com a forma do raciocínio analógico, segundo a definição da imagem da Linha: duas partes desiguais subdividas na mesma proporção (cf. nota 319, p. 84 deste trabalho).

³⁷⁷ Puente, *op. cit.*, p. 119.

³⁷⁸ O termo *elevação* é usado aqui no sentido compreendido por Marques (2006, p. 27), usado metaforicamente e que indica acesso a mais inteligibilidade, maior aproximação da verdade do que está em questão. Casertano (2005, p. 46-47, n.2) complementa: “Que la « hauteur » représente un lieu métaphorique et non physique est d’ailleurs dit explicitement dans le magnifique passage de 529a-c, où Socrate se moque de ceux qui, lorsqu’on les invite à tourner « vers le haut » le regard de leur âme, entreprennent d’admirer...les plafonds !”

³⁷⁹ Nas imagens do Sol e da Linha a distinção entre os dois níveis e a associação de cada um deles com o sensível inteligível é mais facilmente percebida do que no caso da Caverna. Nesta, a associação do interior com o domínio sensível e o exterior com o inteligível é uma interpretação sugerida por Sócrates, ao pedir que Gláucon interprete a imagem, no entanto essa associação não de todo óbvia e livre de implicações.

estado anímico para um nível mais elevado ocorre pela ação da própria alma³⁸⁰. O processo de conhecimento envolve, ou melhor, exige uma postura ativa em alguma medida. Essa dimensão ativa do aprendizado não é enfatizada na libertação do prisioneiro, porque ali, a ênfase recai sobre a função do agente externo e o modo violento com o qual ele age. No entanto, no que compete à educação dos guardiões-filósofos, é a própria alma quem recruta o pensamento reflexivo, mudando de nível por meio de suas faculdades inatas.

Por isso a função desempenhada pela força, característica do trajeto que leva à saída da caverna, quando transposto para a educação dos guardiões-filósofos, não encontra correspondência. O ponto de vista narrativo desloca-se para as faculdades e operações que ocorrem no interior da própria alma, e, nesse contexto, a mudança de um nível para o outro não se dá pela força.

Ademais, e talvez de forma mais significativa, o exemplo dos dedos evidencia um dos desdobramentos que havíamos concluído a propósito da jornada de Sócrates na *República*, qual seja, o fato de que a provocação para a atividade filosófica deve ser entendida de forma mais ampla do que a ação de uma pessoa, nomeadamente de um mestre sobre o discípulo. Mesmo que essa relação assuma contornos distintos das outras propostas educacionais, ainda assim, Platão considera outras tantas e diversas formas que levam à mudança de nível anímico, em direção a um mais elevado. E uma das possibilidades exploradas na *República* é o da alma, por meio de suas faculdades inatas, o fazer provocada por um impasse da percepção, isto é, por uma contradição na ordem do sensível. A força que conduz à verdade filosófica é exercida pela potência que os estudos matemáticos têm no treinamento intelectual.

A narrativa da Caverna é relevante porque ela dramatiza de forma persuasiva o poder que os estudos matemáticos desempenham na reorientação do olhar. No final da discussão do Livro VII, Sócrates revela:

Libertar-se dos grilhões, disse eu, voltar-se das sombras para as imagens e para a luz, ascender do subterrâneo ao sol e, sendo ainda impossível olhar na direção dos animais, das plantas e da luz do sol, olhar para as imagens divinas na água e para as sombras dos seres, mas não para a sombra das figuras projetadas por essa outra luz que, comparada à do sol é a imagem dele. Todo esse empenho com os estudos de que falamos tem a capacidade de elevar a melhor parte da alma até a contemplação do que há de excelente nos seres, do mesmo modo que, naquele momento, elevou o mais preciso órgão do corpo na direção da contemção do que há de mais luminoso no âmbito corpóreo e visível³⁸¹.

As ciências matemáticas, vale lembrar, direcionam o olhar da alma, mas não são suficientes para a conclusão do percurso que leva ao conhecimento do ser, que só vai se dar por meio dos

³⁸⁰ Esta afirmação reitera a interpretação de Scolnicov (2006, p. 29) a propósito do *Banquete*, conforme discutida neste mesmo capítulo (p. 93 *et. seq.*).

³⁸¹ *Rep.*, VII. 532 b-c.

estudos dialéticos. Sócrates alerta que as ciências matemáticas aprendem algo do ser, mas não completamente. A educação é descrita como uma reorientação do olhar, na qual a alma se volta em direção a certos objetos e com o tempo adquire a capacidade de ver o Bem³⁸².

Dizendo de outra maneira, segundo Dixsaut, as ciências matemáticas são as mais adequadas para operar a conversão, mas elas não se confundem com a conversão em si mesma. Isso porque não se educa um filósofo natural, mas fornece-o o momento apropriado dos exercícios e os tipos de problemas que permitam educá-lo a si mesmo. A filosofia, nesse sentido, é o desejo pela conversão e a conversão ela mesma³⁸³.

Platão critica a παιδεία corrente, a dos poetas e sofistas, em diversos momentos do diálogo, mas, segundo Marino, neste momento da argumentação, resta claro o fato de que, para ele, a verdadeira παιδεία é algo diferente, constituído por um redirecionamento e conversão gerada no interior da alma, e por isso a notação que Sócrates faz no início da narrativa, no sentido de que a libertação do prisioneiro se dá *de repente* – ἐξαίφνης – e por natureza – φύσις³⁸⁴. Para Marino, isso indica que este acontecimento se dá de forma acidental, porque em uma cidade injusta, isto é, no domínio da caverna, é um fato inesperado que alguém não seja corrompido e consiga se elevar à verdadeira filosofia.

Contudo, antes que Sócrates declare qual é a arte capaz de realizar a conversão da alma, identificada posteriormente com a matemática, segue-se uma discussão sobre as virtudes. Sócrates apresenta o exemplo de alguém cuja virtude do pensar, inato à alma, é direcionado para o mau, de modo que o obrigue a servir o vício³⁸⁵. Este é mais um exemplo do entrelaçamento dos múltiplos temas da obra, por meio do qual a reflexão sobre a ética é indissociável da política, do conhecimento e da educação.

Diante disso, Schofield observa que embora a Caverna não aborde o tema da preparação moral dos guardiões diretamente, o argumento mais amplo da qual ela participa certamente o faz³⁸⁶. Para o sucesso do treinamento proposto para os guardiões, não basta possuir as virtudes da boa disposição para o aprendizado, boa memória, coragem e grandeza de espírito, mas também é preciso desenvolver o caráter moral pela prática. Trata-se de um treinamento e desenvolvimento, à semelhança das virtudes do corpo, e não de exatamente de uma conversão moral.

³⁸² McCoy, 2020, p. 227.

³⁸³ Dixsaut, 2001, p. 292.

³⁸⁴ Marino, 2022, p. 64.

³⁸⁵ *Rep.*, VII. 519a.

³⁸⁶ Schofield, 2007, p. 221.

Por essa perspectiva, a narrativa da Caverna é, em muitos sentidos, um modelo desajustado da alegoria da educação filosófica. Em primeiro lugar, o que o interior da caverna representa não é o domínio do sensível, do mundo em geral, mas a cidade, e sobretudo a cidade democrática, e não a cidade ideal³⁸⁷. O comentário de Sócrates que interpreta a imagem, relacionando diretamente o domínio do sensível ao interior da caverna³⁸⁸, faz referência ao Sol e a Linha, mas esta associação só faz sentido naquela primeira leitura, tomando a narrativa como parte do argumento sobre o filósofo e o Bem. A primeira leitura nada diz sobre a dimensão ética e política, tão marcada na Caverna, mas totalmente ausente da Linha. A conversão da alma é certamente o ponto central do argumento, mais especificamente a conversão intelectual, mas ela exige em primeiro lugar certa desilusão com os valores morais comuns da cidade como ela é.

A propósito do comentário de Sócrates, Jaeger nos parece demasiado otimista ao afirmar que a nossa situação é extraordinariamente favorável, porque o próprio Platão cuidou de comentá-la e esclarecê-la, “de maneira suficientemente clara, completa e concisa”³⁸⁹. Segundo nos parece, em nenhuma das perspectivas, a interpretação da imagem é clara, completa e concisa. Não nos cabe analisar em detalhes a correspondência da imagem da Caverna com as imagens anteriores, mas algumas considerações são importantes ao nosso propósito.

O pressuposto de que o paralelo entre as imagens da Caverna, do Sol e da Linha se encaixa em todos os detalhes levou a muitos erros interpretativos³⁹⁰. Ao contrário do que afirma Jaeger, a indicação de Sócrates não é completa, mas limita-se a algumas considerações gerais. Em primeiro lugar, Sócrates compara o domínio do visível com a morada na prisão³⁹¹, mas não diz que é ela, de fato, o lugar do visível.

Para Ferguson, a caverna “não é a antecâmara da região do visível; ela é destinada a ser autossuficiente. Nem sequer os mágicos encenam no vasto teatro do Cosmos. É senão uma trivial *θαυματοποιία*³⁹², criada por seres humanos, e não deuses. Esta alegoria não é um

³⁸⁷ A narrativa da Caverna aparentemente se converte para o registro da cidade ideal, quando trata da obrigação do filósofo de descer novamente. Por isso a necessidade de separar, didaticamente, os momentos de conversão, subida e descida em ambos os casos. O retorno à caverna representa imgeticamente a obrigação do filósofo de governar, mas a subida, ao contrário, tem duplo sentido, representando o treinamento dos guardiões em apenas um deles.

³⁸⁸ *Rep.*, VII. 517b.

³⁸⁹ Jaeger, 2013, p. 894.

³⁹⁰ Schofield, 2007, p. 230.

³⁹¹ *Rep.*, VII. 517b.

³⁹² FERGUSON, A. S. “Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave”. *Classical Quarterly*, v.16, n. 1, 1922 (p. 15-28). Para Ferguson (1922, p. 20, n.2), o termo *θαυματοποιία* é uma metáfora para passatempo insignificante. McCoy (2008, p. 130) argumenta que os sofistas sejam encontrados entre os mágicos, pelo fato de

mito”³⁹³. Para ele, qualquer tentativa de encontrar continuidade entre os objetos da Caverna e aqueles do lado de fora, ou procurar por simetrias quadripartidas como a da Linha, confunde o próprio cerne da alegoria³⁹⁴.

A propósito da problemática, Burnyeat acaba por concluir que a solução para o inevitável problema de tentar estabelecer uma correspondência do tipo um-um entre os estágios da Caverna e as quatro seções da Linha é deixar que as direções dramáticas de Platão nos digam que tipo de *relação* ele quer que estabeleçamos entre as imagens. A proposta de *comparar* pode se referir tanto a identificação de semelhanças quanto das diferenças³⁹⁵.

Richard Robinson vai além, defendendo o argumento de que a Caverna não é um paralelo da Linha, apesar do que diz Sócrates em 517b-c³⁹⁶. A Caverna trata de movimentos ou progressos, mas não menciona o progresso de uma seção da Linha para outro. Quatro estágios da linha corresponderiam a três pontos de mudança, cada um deles dado entre o par das condições identificadas entre os dois mesmos pares dos estágios da linha, isto é, a mudança que se daria entre: (1) o conhecimento das sombras e das coisas, (2) das coisas e das hipóteses, e por fim, (3) das hipóteses e das ideias. Mas não é este o caso representado na Caverna. O percurso do prisioneiro, desde o momento em que ele está acorrentado, até alcançar a visão do sol, não é divisível em três mudanças, mas em muitas, e os vários estágios pelos quais ele passa temporariamente não são passíveis de identificação e enumeração. Em primeiro lugar, ele vê as sombras e a primeira mudança é ser desagrilhoado e virar o pescoço, e o último é olhar diretamente para o sol, mas quantos estágios há neste intervalo? Com a narrativa da Caverna, Platão parece não apenas *não* nos convidar a redescobrir os quatro estágios da Linha, mas possivelmente até de nos impedir que o façamos.

O autor afirma, inclusive, que não há um argumento sequer capaz de sustentar a correspondência entre Caverna e Linha³⁹⁷. Em dois momentos, Platão afirma que a relação da Caverna com a Linha não é o de exata correspondência. O primeiro deles é em 532a-c, onde

eles terem sido definidos como manipuladores da opinião pública no Livro VI. Para ela, o que é crucial sobre o uso do termo, é a referência a oradores e artistas, aqueles que deliberadamente projetam as sombras na parede, e se os sofistas estão presentes em algum lugar da caverna, eles estão entre aqueles que manipulam outros, ao invés dos prisioneiros ou daquele que o liberta um deles. Para Howland (2004), por exemplo, o termo se refere aos poetas.

³⁹³ Fergunson, 1922, p. 20, tradução nossa.

³⁹⁴ Morrison (1977, p. 212) discute precisamente dois problemas interpretativos relacionados à correspondência da Caverna e Linha: “The first is that while there are four main types or stages of cognition illustrated in each, divided between the visible and the intelligible world, no correspondence is recognised between the objects of cognition in the lower section of the Line and the objects of cognition of the prisoners in the two stages within the cave. The second concerns the actual equality of the two middle subsections of the Line”.

³⁹⁵ Burnyeat, 1987, p. 228, n. 38.

³⁹⁶ ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1941 (p. 192-194).

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 194-196.

ele diz que o olhar para os animais, os astros e por fim o sol é a dialética, mas a dialética é o método da inteligência – νόησις –, o estágio mais alto da linha. Mais à frente, ele diz que no momento da libertação das correntes, em que o olhar é direcionado das sombras para as imagens e para a luz, e sendo ainda impossível olhar para a luz do sol, olhar para as imagens divinas na água e para a sombra dos seres – e não para a sombra das figuras projetadas –, é resultado do esforço “com os estudos de que falamos”³⁹⁸, que é a matemática, mas a matemática certamente recai sobre a segunda parte da linha – o domínio inteligível. Assim, de acordo com essa passagem, a condição inicial dos prisioneiros, corresponde ao mesmo tempo a ambos os estágios iniciais da Linha – os dois do domínio do sensível –, ou então o estágio mais baixo da Linha não tem correspondência alguma na Caverna.

O segundo momento corresponde ao que Sócrates diz logo após a apresentação da imagem, em que ele está prestes a desenvolver o argumento de como se dá a libertação e a subida, que envolve a conversão até algum lugar do lado de fora³⁹⁹. Os dois momentos estão sendo nomeados, portanto são distintos, mas o que Sócrates desenvolve é o currículo matemático. Essa passagem também parece interpretar a Caverna como tendo um único estágio, não dividido, em que a situação originária dos prisioneiros ainda não libertados corresponde ao mesmo tempo às duas divisões mais baixas da Linha. A partir disso, inferimos que Platão considerava irrelevante a distinção entre εἰκασία e πίστις para os propósitos que ele tinha em mente na Caverna.⁴⁰⁰ . ,

Robinson argumenta que apenas a partir da passagem em 517a-c poderíamos ser tentados a estabelecer a correspondência entre Caverna e Linha, mas ela é quase uma afirmação no sentido contrário⁴⁰¹. A palavra *linha* ou qualquer outra descrição nesse sentido não ocorre, e a declaração “o que eu disse antes” pode ser aplicável a qualquer parte dos seis primeiros Livros⁴⁰². O que a passagem se refere é à imagem do Sol, e essa referência não tem nada a ver com a Linha, exceto pela distinção visível-inteligível, comum entre Linha e Sol. Ademais, não há menção a nenhum dos elementos novos que aparecem na Linha, apenas dos elementos que Platão introduz antes de falar dela, notadamente na imagem do Sol.

Robinson concluiu que a natureza geral da passagem é revelada se considerarmos o significado da Caverna: a natureza de pessoas segundo ou não tenham sido educadas. A

³⁹⁸ *Rep.*, VII. 532c.

³⁹⁹ *Rep.*, VII. 521c.

⁴⁰⁰ Robinson, 1941, p. 197.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 198-200.

⁴⁰² Em sentido contrário, Casertano (2005, p. 41) não coloca em questão o sentido de a qual anterioridade o texto se refere, associando-a de imediato com a Linha. Para ele, na passagem 517b-e, é explicitamente afirmado que a imagem da caverna, que acaba de ser desenhada, deve ser “aplicada” (προσαπτεόν) à imagem anterior, ou seja, à da Linha.

maioria das pessoas não é educada, no sentido de que elas estão ocupadas exclusivamente com objetos da opinião, que são cópias dos objetos reais, e como tais, não podem ser genuinamente conhecidos. Assim, a maioria das pessoas não consegue ver a realidade, que concerne aos filósofos, e por isso elas resistem violentamente a qualquer tentativa de convertê-las. Mesmo que uma delas seja convertida à força, ela enfrenta uma longa batalha, desesperadora e difícil, antes de realmente apreender a essência das coisas, isto é, que alcance o conhecimento da ideia do Bem como a causa de tudo. A Caverna é, nesse sentido, um apelo apaixonado para que nós nos tornemos filósofos e, caso não tivermos a alma para tanto, para deixar que os filósofos ocupem os cargos de governo. É uma afirmação forçosa da convicção de Platão de que a filosofia é ao mesmo tempo valorosa e prática, apesar das aparências em sentido contrário⁴⁰³.

De qualquer modo, as considerações de Robinson a propósito da não correspondência entre Caverna e Linha corroboram a nossa segunda leitura. Nesta, o interior da caverna não representa os primeiros estágios da Linha, nem sequer funciona como parte do argumento epistemológico, mas integra o argumento ético-político, representando a cidade como ela é. Hanna Arendt, a propósito da imagem comenta:

Quem quer que leia a alegoria da Caverna na *República* à luz da história grega logo percebe que a *periagoge*, a viravolta que Platão exige do filósofo, constituía na verdade uma inversão da ordem do mundo homérico. Não é a vida após a morte, como no Hades homérico, mas a vida comum da terra que é situada numa “caverna”, num submundo; a alma não é a sombra do corpo, mas o corpo é que é a sombra da alma; e o movimento fantasmal e sem sentido atribuído por Homero à existência inerte da alma no Hades após a morte é agora comparado às ações sem sentido de homens que não deixam a caverna da existência humana para contemplar as ideias eternas visíveis no céu⁴⁰⁴.

Nesse contexto, a conversão da alma não se dá por um vislumbre ou uma melhor compreensão sobre a realidade do lado de fora, até porque, no momento da conversão, o prisioneiro nem sequer sabe da existência de um lugar externo. Assim como no exemplo dos dedos, em que é preciso que algo da ordem da percepção desencadeie e force o redirecionamento do olhar da alma, notadamente em um momento anterior ao ato de reflexão, a conversão representada na Caverna ocorre no seu interior, no momento em que um dos prisioneiros, capaz de ver apenas as sombras, é forçado a virar o pescoço e olhar em outra direção, na direção dos objetos mesmos. A libertação é uma metáfora do *início* da mudança do foco intelectual do devir para o ser⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Robinson, 1941, p. 201.

⁴⁰⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007 (p. 305).

⁴⁰⁵ Schofield, 2007, p. 222.

Na imagem, um dos prisioneiros é libertado dos grilhões e forçado a virar, antes de iniciar o percurso que o conduzirá para fora da caverna. Ainda que seu olhar esteja corretamente direcionado, o trajeto a ser percorrido é longo e difícil, e é particularmente enfatizado que ele tem que ser arrastado à força, de modo dolorido, através da subida íngreme. Em outras palavras, afirma Schofield, a conversão e a subida são marcadamente diferentes⁴⁰⁶. A imagem não oferece nenhum indício de que uma reflexão mais profunda sobre a natureza dos objetos ajude, de algum modo, que o prisioneiro seja arrastado para fora. Ao contrário, mesmo depois de ter sido desagrilhoado e obrigado a virar o pescoço, de ter visto os objetos verdadeiros, o prisioneiro precisa ser arrastado, contra a sua vontade, sentindo-se indignado e tentado a fugir de volta.

A distinção entre os momentos da libertação e subida ficam mais claros se interpretados à luz do restante do Livro VII. Na formação dos filósofos-guardiões, a conversão dos olhos da alma e o processo educativo são marcadamente diferentes. A força só desempenha um papel importante no primeiro momento, o da conversão, representado pela capacidade das disciplinas em arrastar o olhar da alma. Neste, e apenas neste momento, o treinamento dos guardiões-filósofos se assemelha à libertação do prisioneiro, visto que a libertação de um e a conversão do outro ocorrem senão à força. No entanto, se no registro da Caverna a força continua a desempenhar um papel relevante no segundo momento, o da subida, ela está ausente no segundo momento do treinamento dos guardiões, sendo substituída pela atividade da própria alma, provocada por um impasse da ordem do sensível. Afinal, “para a alma, nenhum aprendizado é duradouro se imposto à força”⁴⁰⁷.

Não há dúvidas de que a Caverna pode ser compreendida se aplicada às imagens anteriores, como parte da discussão sobre a filosofia e o filósofo. Dixsaut, por exemplo, demonstra suficientemente como Linha e Caverna se relacionam, destacando a diferença de *função* de cada uma delas⁴⁰⁸. Mas, paralelamente, segundo a sugestão de Sócrates, ela pode ser compreendida a partir de uma releitura da mesma imagem, e por isso chegamos a conclusões diferentes. Podemos identificar dois níveis narrativos distintos, os dois tomando a Caverna como ponto de partida, em que um deles interpreta-a retrospectivamente, em relação ao Livro VI, inserindo-a no contexto da discussão sobre o filósofo e o Bem, como alegoria do processo de aquisição do conhecimento, e outro, de caráter introdutório, tomando-a como o

⁴⁰⁶ Schofield, 2007, p. 228.

⁴⁰⁷ *Rep.*, VII. 536d.

⁴⁰⁸ Dixsaut (2001, p. 288-294). Para a autora, a diferença essencial entre uma imagem e outra, é a de que a Linha destaca as rupturas entre um estado e outro, ao passo que a Caverna destaca o movimento de passagem.

princípio de toda a discussão do Livro VII, na qual o foco é marcar a diferença, sobretudo ético-política, entre a cidade real, representada pela imagem da Caverna, e a ideal.

Retomando a observação de Dixsaut, a propósito do esquema de composição da obra, em que a primeira parte, Livros II – V, representam a construção da cidade ideal em palavras, e a segunda, Livros VIII – X, o discurso sobre a realidade, as consequências, efeitos e a degeneração do ideal, podemos interpretar a imagem da Caverna como o vértice, na medida em ela que adquire sentido ambivalente, ora ideal, ora real, a depender da leitura⁴⁰⁹. Assim, em menor escala, a dupla narrativa ecoa tanto o sentido ideal, como parte do argumento sobre o treinamento dos futuros filósofos governantes, quanto o real, representando a condição das pessoas comuns na cidade, imersa em ilusões.

Essa segunda leitura oferece indícios do porquê o tema da força, tão marcado na primeira leitura, é atenuado na segunda. Nesta, a imagem da Caverna não funciona como alegoria da educação dos guardiões, na medida em que os contextos são diferentes, um o da cidade real, e outro da ideal, e por isso não há correspondência entre o elemento da força.

As considerações de McCoy apontam nesse mesmo sentido⁴¹⁰. Em primeiro lugar, a imagem da Caverna parece tratar sobre a educação dos guardiões, aqueles que vão governar a cidade ideal, mas a imagem não se encaixa exatamente no quadro da educação da cidade ideal, sobretudo no que diz respeito ao interior da Caverna. Sócrates nada diz sobre qual tipo de natureza seria libertada e qual permaneceria aprisionada. Não há também nenhuma consideração sobre um modelo educacional alternativo, para os artesãos e os guardiões – os não filósofos. A tripartição das classes está completamente ausente da narrativa da Caverna e não há nenhum indício de que o prisioneiro liberto tenha sido escolhido por ter uma alma filosófica, e de que os outros, os que não possuem alma filosófica, merecem estar naquela situação.

Assim, a libertação do prisioneiro, que supostamente se tornará filósofo, não é compatível com o quadro da educação através das brincadeiras, começando nos primeiros estágios da infância, que é determinado pelo currículo da cidade ideal. Disso, McCoy conclui que a imagem da Caverna descreve como é se tornar filósofo depois de ter vivido uma vida não filosófica, interligando a discussão sobre a cidade ideal e sua eventual degeneração. Para

⁴⁰⁹ Aliás, Casertano (2005, p. 40), embora não discuta os pormenores, aponta para a dupla função, ou sentido ambivalente, da imagem do Sol, cognitiva e prática. “En un mot, le bien est à la fois la fin de notre action et la seule chose qui lui confère de la valeur”.

⁴¹⁰ McCoy, 2020, p. 227.

ela, a Caverna representa o que é ser uma pessoa livre e filosófica em uma cidade imperfeita⁴¹¹.

Estamos completamente de acordo com as considerações de McCoy a propósito da incompatibilidade entre a imagem da Caverna e o currículo educacional da cidade ideal. No entanto, a nossa conclusão segue um caminho alternativo, na medida em que não vemos razões suficientes para sustentar que o prisioneiro liberto é, em todo caso, o filósofo. Na nossa segunda leitura, a imagem trata exatamente do que Sócrates afirma: uma imagem da nossa natureza, no que se refere à educação ou à ausência dela. A omissão de maiores explicações sobre qual tipo de natureza Sócrates tem em mente, juntamente com o caráter ambivalente da imagem, nos leva, em primeiro lugar, a não supor o tipo de natureza em questão, e em segundo, a interpretá-la de modo mais amplo, explorando os múltiplos sentidos sobrepostos e entrelaçados, neste caso, considerando o prisioneiro ora como o filósofo, ora como não filósofo.

No processo educacional da cidade ideal, a mudança de um nível epistêmico para um mais elevado ocorre por meio de estudos, capazes de despertar a própria capacidade da alma em realizá-los, sem o uso da força. A Caverna, por sua vez, retrata a cidade democrática, imersa na ilusão e sujeita a manipulação dos *θαυματοποιός*, na qual as pessoas são incapazes de ver as coisas como elas são. O prisioneiro, nessa perspectiva, não é a representação imagética do filósofo, mas a representação de pessoas comuns, incluindo as não filósofas, ou, nas palavras de Sócrates, semelhantes a nós mesmos⁴¹².

A “Caverna, portanto, é um quadro que incorpora instruções alternativas – uma explícita e outra em grande parte implícita – sobre como ela deve ser lida”⁴¹³, e por isso não é de se espantar que diferentes leituras gerem modelos filosóficos diferentes sobre o significado do aprisionamento e da libertação. As instruções de Sócrates sugerem, em um primeiro momento, ler a Caverna como parte da argumentação central da obra, que tem início no final do Livro V. Desde então, até o final do Livro VI, Platão tem falado sobre a filosofia e o filósofo, sobre o inteligível, a ideia do Bem e sobre o desejo da filosofia. E de fato, no final do Livro VII, não temos dúvidas de como a narrativa da Caverna contribui para este argumento.

⁴¹¹ McCoy, 2020, p. 228.

⁴¹² *Rep.*, VII. 515b. Smith (1997, p. 188), por exemplo, identifica o referente da fala se Sócrates com aqueles cuja opinião, no mesmo sentido dos prisioneiros em relação aos objetos verdadeiros, apenas se aproxima da verdade sobre a justiça: “The cave-men, in my view, turn out to be literally likened to those in Socrates’s company, including especially Cephalus, Polemarchus, and Thrasymachus – those, in other words, who articulate and follow conceptions of justice which only approximate the truth”.

⁴¹³ Schoefield, 2007, p. 228.

Mas, em outra perspectiva, a Caverna retrata outra situação. Daí a afirmação de Fergunson, no sentido de que a Caverna nada tem a ver com a relação entre o sensível e o inteligível, e não ajuda muito a esclarecer a suposta falta de habilidade com que Platão tem em conectar os dois domínios. “A alegoria é exatamente o que ela declara ser: um estudo sobre a natureza em relação a παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας”⁴¹⁴. Nesta perspectiva, o que é retratado é um outro tipo de conversão, uma que não a filosófica, mas a daquelas pessoas comuns aprisionadas por força de normas culturais e da manipulação da verdade. Platão direciona o argumento totalmente para nós, para as pessoas comuns, que vivem na cidade comum, e para as situações do cotidiano. A imagem, como é declarado no início, é sobre a nossa natureza, isto é, Sócrates não está falando dos filósofos, mas de nós⁴¹⁵.

A distinção desses dois níveis narrativos a propósito da imagem da Caverna, um considerando a situação como inicialmente narrada e outro, como uma releitura dela, a partir da interpretação filosófica de Sócrates e Gláucon, se apresenta como uma possível explicação da diferença de tratamento no que diz respeito à temática da força. A força, no sentido violento, só se faz necessária para alterar a situação daqueles prisioneiros em uma cidade comum, tomada pela ilusão e pela manipulação da verdade. Ao contrário, na καλλίπολις, as crianças são educadas em tom de brincadeira, e por isso, não existe a necessidade de forçar, no sentido violento, a conversão do olhar em certa direção, porque desde cedo o olhar delas está direcionado para as coisas verdadeiras. Do mesmo modo, dadas essas condições, a força externa é dispensável durante o processo educacional, porque a alma é capaz de elevar-se por si mesma. Por isso o vocabulário da força, no que diz respeito à capacidade das disciplinas em arrastar o olhar, é atenuado, assumindo um sentido leve e metafórico⁴¹⁶.

A conclusão que se impõe é a de que o uso da força caracteriza apenas o ensino na cidade comum, tal como ela é, nos moldes dos sofistas e poetas. Por isso o vocabulário marcadamente violento se faz presente na Caverna, na medida em que a imagem é, dentre outras possibilidades, uma alegoria da cidade comum. O modelo educacional tradicional é veementemente criticado por Platão. Quando do processo de ensino próprio do filósofo, no contexto da cidade ideal, a começar pelos estudos matemáticos até a dialética, o vocabulário da força, e especialmente o termo ἀνάγκη, adquire outro sentido e passa a denotar o resultado

⁴¹⁴ Fergunson, 1922, p. 15.

⁴¹⁵ Schoefield, 2007, p. 229.

⁴¹⁶ Aliás, Platão parece se referir a esta segunda experiência – e não à da Caverna – ao falar sobre as lições dadas por ele a Dionísio, na Carta VII, ao dizer: “É preciso indicar a essa gente que todo assunto exige trabalho, e que do trabalho vem a fadiga. [...] Depois disso, tendo-o o seu guia iniciado nesse caminho, não desiste antes de chegar a um fim em tudo, ou de ganhar força para por si próprio ser capaz de guiar, sem aquele que indica o caminho (340c). Como se vê, o papel do guia é restrito a dar início ao percurso que conduz à contemplação filosófica, mas, depois disso, a alma conduz a si mesma.

de uma conclusão lógica ou necessidade hipotética. Em outros termos, a força não caracteriza o processo de educação dialético nos moldes propostos pela *República*.

McCoy, ao analisar o uso das imagens, defende que, nos Livros VI e VII, o uso com que Sócrates faz das imagens demonstra como elas podem tanto distorcer ou revelar a realidade, mas, se entendidas como imagens, elas podem ser cruciais na busca pessoal para o entendimento das ideias⁴¹⁷. Conforme aponta Marques, já durante toda a exposição do Livro VI, o desenvolvimento da argumentação por Sócrates vai, pouco a pouco, entretecendo as diferentes imagens, não apenas as principais, mas também a biológica, a erótica, a animal, e de modo hábil e sutil, vai “construindo cada vez mais complexidade e ganhando em profundidade na compreensão da confrontação que lançou o diálogo, ou seja, o ser da massa dos cidadãos na oposição ao ser do filósofo (governante, dialético)”⁴¹⁸. Assim, apenas quem acompanhou cada uma delas é capaz de compreender as inter-relações, as camadas de significação entrelaçadas naquilo que parece ser mera sucessão ou superposição de imagens, mas na verdade constituem um raciocínio bastante elaborado. As sucessivas imagens, continua Marques, tratam de questões relativas ao saber e ao poder. No Livro VI, Platão trata da impossibilidade de crescimento individual na cidade tal como ela é, ou mesmo cultivar o que é comum de modo justo, ou seja, propriamente filosófico⁴¹⁹.

Sócrates, em defesa da filosofia na cidade, parece falar da própria experiência⁴²⁰, lamentando o fato de não ter aliados na defesa da justiça e sentindo-se como um homem que tivesse caído no meio das feras: “Não quer ser cúmplice de injustiças, mas, sendo um só, não é capaz de resistir a todos os selvagens e morre antes de prestar serviço à cidade e aos amigos, tornando-se inútil a si próprio e aos outros”⁴²¹. Para Vegetti, estas palavras amáveis de Platão referem-se ao fracasso da experiência socrática, indicando a necessidade de explorar uma via diversa⁴²².

Na sequência, em resposta à pergunta de qual constituição – πολιτεία –, dentre as atuais, convém à filosofia, Sócrates diz: “Nenhuma, falei, e essa é também minha queixa...”⁴²³. Platão lamenta que nenhuma das cidades atuais é digna do natural filósofo, e por isso ele se degenera e perverte-se, desviando-se do seu natural e, sendo dominado, decai num

⁴¹⁷ McCoy, 2020, p. 7.

⁴¹⁸ Marques, 2009, p. 147.

⁴¹⁹ Marques, 2009, p. 148.

⁴²⁰ Isto é, Platão fala da experiência de Sócrates histórico.

⁴²¹ *Rep.*, VI. 496d.

⁴²² Vegetti, 2002, p. 10.

⁴²³ *Rep.*, VI. 497a.

caráter que lhe é estranho⁴²⁴. Todo o Livro VI atesta a tensão entre retórica e filosofia, entre o filósofo e a cidade. Se, por um lado, é preciso mudar a má reputação que os filósofos têm na cidade, por outro, a oposição não pode ser eliminada, ela é tanto estrutural quanto vital, na medida em que o filósofo precisa dela para instituir o seu não-lugar – ἀτοπία –, de onde advém os recursos que dinamizam, sempre no conflito, a possibilidade de algum saber. É a partir de uma situação de estranho deslocamento que o filósofo pode pensar em modelos que transcendem a cidade, em direção ao seu aperfeiçoamento, e nesse sentido, a cidade precisa do filósofo, com a sua consciência crítica, cuja função é destituir os pretensos saberes que, na prática cotidiana, são as forças que a conduzem⁴²⁵.

O argumento que começa a ser desenvolvido no Livro VI, sobretudo pelo uso de sucessivas imagens entrelaçadas, referente à tensão da cidade real e o papel da filosofia nesse contexto, é concluído no seguinte. As duas partes do Livro VII, a imagem da Caverna e o currículo educacional, representam como se dá a educação das pessoas comuns no contexto da cidade real, e o treinamento dos guardiões, na cidade ideal. Nesse sentido, o Livro VII é uma demonstração de como se dá hipoteticamente o processo educacional nas duas situações, em que a força é exigida em ambos os casos apenas no momento de conversão, mas, no que diz respeito ao percurso que leva a saída da Caverna e o longo treinamento dos guardiões, ela se faz necessária apenas no primeiro.

⁴²⁴ Marques, 2009, p. 148.

⁴²⁵ *Ibid*, p. 149-150.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

José Saramago costumava dizer que com a leitura das epígrafes de seus romances já se sabe tudo. Se há dúvidas sobre a validade da afirmação a propósito de seus romances, certamente não é o caso desta dissertação. O longo e árduo caminho que seguimos durante essa pesquisa nos conduziu a resultados que nos eram inimagináveis no início. Comentando a escolha de palavras da célebre epígrafe do *Ensaio sobre a Cegueira*, Saramago conta, no *Caderno*, ter considerado o fato do “processo da visão passar por três tempos, consequentes mas de alguma maneira autônomos, que se podem traduzir assim: pode-se olhar e não ver, pode-se ver e não reparar, consoante o grau de atenção que pusermos em cada uma dessas acções”⁴²⁶. A metáfora da visão, a propósito do conhecimento, é um lugar comum na literatura. Assim como a visão comporta momentos distintos, há diferentes níveis de compreensão de uma obra, mais ou menos profundos. Por conseguinte, uma mesma obra comporta diversas leituras possíveis, de acordo com a atenção depreendida em cada um de seus níveis narrativos. Valendo-se do vocabulário platônico, é preciso primeiro ver com os olhos do corpo, e então, com os olhos da alma. O esforço deste trabalho consistiu em reparar o sentido da força no Livro VII de a *República* de Platão.

Nossa pesquisa partiu de uma dúvida autêntica: como compreender o papel desempenhado pela força no contexto da Caverna e da formação filosófica da cidade ideal? A ênfase dada à força por Sócrates ao descrever a imagem, sobretudo no que diz respeito à saída da Caverna, juntamente com a ação de *alguém*, o agente libertador indeterminado, nos havia levado a formular provisoriamente a hipótese de que a força seria condição necessária para a libertação do prisioneiro. No entanto, na medida em que a pesquisa se desenvolveu, verificamos que tal hipótese não abrangia toda a problemática, porque no restante do Livro, dedicado à apresentação do currículo da cidade ideal, a força se apresentava de outro modo. O currículo a ser estudado durante os longos anos de formação dos guardiões, dos quais vão se destacar os filósofos, é de natureza obrigatória, impondo o direcionamento do olhar, e ao fim, o filósofo é obrigado, contra a sua vontade, a governar a cidade. Mas, por outro lado, resta claro que nenhum conhecimento é retido se imposto à força.

A execução desta pesquisa não teve início antes de um estudo sobre questões exteriores ao próprio texto, relativas à abordagem hermenêutica. Embora essas questões não constituam o objeto desta dissertação, e por consequência não integram o texto, a aceitação do

⁴²⁶ SARAMAGO, J. *O caderno*: Textos escritos para o blogue. Setembro 2008 – março de 2019. São Paulo: Companhia das Letras, 2019 (p. 210).

pressuposto de que não há um ponto de vista externo, a partir do qual podemos analisar o texto de forma neutra, não foi adotada sem reflexão. Assim, fizemos a escolha pelo método dialógico como guia interpretativo, que determinou o modo como se deu a nossa leitura e, conseqüentemente, a forma que tomou esta dissertação. Nossa atenção concentrou-se inteiramente na palavra escrita.

Procuramos estabelecer uma linha divisória entre os aspectos literário e filosófico, cientes de que esta divisão se justifica apenas para fins didáticos, uma vez que os dois domínios são intrinsecamente complementares. E, ao assumir a perspectiva literária para fins da análise filosófica, nosso trabalho não seguiu um caminho linear, e assim como o diálogo, a nossa exposição revela os movimentos representados metaforicamente por subidas, descidas, pelos saltos, desvios e digressões.

Julgamos indispensável a consideração sobre os personagens em cena no Livro VII, uma vez que buscamos compreender cada argumento no seu próprio contexto. No desenvolvimento da análise literária, fomos guiados pelo questionamento de quem fala, para quem, em que momento e como se fala. Para tanto, foi necessário expandir a nossa atenção para além do Livro VII, considerando o diálogo como um todo. O caso de Sócrates, como era de se esperar, se revelou complexo. Não podíamos ignorar a carga semântica que o nome do filósofo carrega, porque Sócrates, além de figurar como personagem principal em grande parte dos diálogos platônicos, assumindo uma personalidade complexa, é uma figura histórica, influente na vida e obra de Platão, e por isso, esclarecer de maneira suficiente a quem nos referimos quando dizemos *Sócrates* foi incontornável. Importa-nos o Sócrates platônico em cena na *República*, isto é, como personagem deste diálogo. A caracterização de Gláucon foi de igual importância. Gláucon reúne as características atribuídas ao guardião-filósofo, das quais se destaca a disposição erótica. O diálogo socrático não teria lugar, como restou demonstrado suficientemente no Livro I, com um interlocutor diferente de alguém como Gláucon.

Passando, então, à análise semântica e dramática do Livro VII, tomamos como referência as ocorrências do termo *ἀνάγκη*, a partir das quais fomos, passo a passo, propondo um sentido possível que o termo assume, de acordo com o as demais palavras inseridas naquele mesmo contexto. Isso porque a falta de rigor técnico por parte de Platão no que diz respeito ao uso do vocabulário impõe que o sentido de cada termo seja auferido de acordo com o contexto específico em que ele ocorre.

Estabelecemos, assim, dois paralelos, o primeiro entre as passagens representadas pelo movimento de descida, tanto do prisioneiro como do filósofo, e o segundo entre as passagens

que tratam da subida e descida, tanto na Caverna quanto na formação filosófica. O estudo semântico foi o que nos possibilitou distinguir com precisão os momentos da ocorrência da força em cada caso, e principalmente identificar as diferenças entre as duas situações. A análise dramática restringiu-se ao modo com o qual Sócrates envolve Gláucon na narrativa da Caverna, evidenciando o paralelo entre a atuação dos personagens com o conteúdo discursivo. Em última instância, o estudo semântico e dramático constituiu o esforço em fornecer o quadro teórico a partir do qual o sentido da força pudesse ser esclarecido.

Nos dois últimos capítulos exploramos possíveis sentidos filosóficos da força. O terceiro investigou duas narrativas: o percurso filosófico de Gláucon e o de Sócrates. O percurso de Gláucon, como exemplo da libertação do prisioneiro, isto é, o de alguém que passa de um estado de ignorância para o de conhecimento, se revelou facilmente, uma vez que Sócrates encena a função do agente libertador da imagem. Mas, além da força intelectual socrática e das virtudes cognitivas de Gláucon, um elemento se fez evidente a propósito da jornada filosófica de Gláucon: a dimensão erótica do filósofo e da filosofia. Já havíamos reconhecido a dimensão afetiva como condição do diálogo, quando discorremos sobre a diferença da atuação de Trasímaco em relação aos dois irmãos, bem como a caracterização erótica de Gláucon. No Livro VII, a relação de confiança e amizade mútua que Sócrates e Gláucon mantêm, bem como a disposição individual de Gláucon, foram reunidos e colocados em cena, dramatizando o poder erótico da filosofia.

A atenção ao aspecto da força, no sentido intelectual com a qual Sócrates conduz Gláucon rumo ao conhecimento filosófico, nos levou à conclusão de que não foi a força empregada pelo mestre que o conduziu a um estado mais elevado, ou não apenas isso, mas sobretudo a força erótica de Gláucon. É esta a característica que o faz um candidato ideal a dar prosseguimento à vida filosófica, não obstante seja, na mesma proporção, um potencial a aspirações tirânicas.

A análise da jornada de Sócrates corroborou a importância da dimensão erótica no que diz respeito à condução da vida filosófica. No caso de Sócrates não há um correspondente do agente libertador da Caverna, até porque é ele quem desempenha o papel do filósofo-mestre, e assim, uma questão se manteve: Qual é, então, a força motivadora da ascensão filosófica de Sócrates?

Segundo nos parece, este questionamento não encontra respostas decisivas nos limites da *República*, mas uma das possibilidades apontou exatamente para a força erótica, em razão do seu potencial filosófico, tratada de maneira menos detalhada na *República* do que em outros diálogos, como o *Banquete*. No *Banquete*, a culminação da *scala amoris* de Diotima

coincide com a contemplação do iniciado de algo maravilhosamente belo por natureza, razão que justifica todo o esforço:

Aquele que for guiado até este ponto nos passos do amor, ao contemplar em sequência e corretamente as coisas belas, já atingido o fim supremo do amor, subitamente avistará algo maravilhosamente belo por natureza, aquilo, Sócrates, em vista de que se deram todos os esforços anteriores [...] ⁴²⁷.

A propósito do caminho que leva à contemplação do belo, Irley Franco destaca a proximidade do *Banquete* com a *República*. O caminho erótico é o mesmo do dialético, uma vez que o belo e o bem são idênticos. O método erótico se apresenta como outra forma à realização da própria dialética, podendo ser compreendido como um método alternativo ao noético da *República* ⁴²⁸. A dimensão erótica, representada na *República* na pessoa de Gláucon, é muitas vezes considerada em segundo plano, mas seu impacto é notório.

Paul Friedländer afirma que a tarefa de Platão é a de guiar até a contemplação das ideias e do bem ⁴²⁹. Nos diálogos, são apresentadas vias particulares que conduzem a este fim, sendo a *República* a principal delas. De maneira análoga, o *Banquete* e o *Fedro* apresentam caminhos pelos quais a alma eleva-se, até atingir o belo em si e o hiperurânio. O *Fédon*, em certo sentido, apresenta o caminho do filósofo em direção à morte, culminando com a separação do corpo e da alma. Nestes diálogos estão representadas três vias: a da ciência, do amor e a da morte, que se relacionam reciprocamente. Todos os caminhos tem em comum a capacidade de conduzir a alma para cima.

Por extrapolar nossos propósitos nesta pesquisa, a nossa contribuição se restringiu a enunciar possíveis caminhos para uma pesquisa futura, conferindo a *República* seu lugar de destaque na *República*, bem como complementando-a com os diálogos que abordam diretamente o assunto. Mas, ainda assim, desta aporia retivemos algo importante: a força, capaz de libertar alguém da escuridão e conduzir à vida filosófica, assume um sentido amplo, incluindo diversas possibilidades que levam à ascensão da alma.

Por fim, no quarto capítulo discutimos de forma introdutória o uso imagético para fins argumentativos, concluindo pela multiplicidade de funções que cada imagem abriga. Assim, a conclusão de que a imagem da Caverna contém ao menos duas narrativas, nos levou a distinguir precisamente duas leituras, identificando cada uma delas às diferentes situações que elas representam: a jornada do prisioneiro e à da alma do filósofo.

⁴²⁷ *O Banquete*, 210e-211a.

⁴²⁸ A associação da função da matemática na *República* com o Eros no *Banquete*, como forças condutoras da vida filosófica, é feita por Irley F. Franco na apresentação do *Banquete* (2021, p. 10).

⁴²⁹ FRIEDLÄNDER, Paul. *Platone*. Firenze: La Nuova Italia, 1979 (p. 84).

A primeira leitura interpreta a imagem como parte do argumento iniciado no Livros V e concluído no VII, relativa ao conhecimento, ao filósofo e ao Bem. A tentativa de Sócrates ao explicar o porquê de os filósofos exercerem o governo, como condição de uma cidade justa, fez com que a discussão se voltasse para a filosofia, a verdadeira filosofia, e o seu potencial prático. O conhecimento filosófico diferencia os domínios do sensível e do inteligível, explicitados nas imagens do Sol e da Linha, e a necessidade de superação dos estágios mais baixos em direção ao mais elevado. Em última instância, segundo a perspectiva cognitiva, o filósofo é aquele que contemplou as ideias. Nesse sentido, a jornada do prisioneiro, como aquele que é libertado de um lugar subterrâneo, tomado pela escuridão, e atinge um lugar alto, iluminado pelo sol, pode ser associado à trajetória do filósofo que, por meio da educação dialética, obteve algum vislumbre da verdade. A perspectiva desta leitura, destaque-se, é a do conhecimento.

A segunda leitura, no entanto, adota outra perspectiva: a ético-política. Nesse sentido, a libertação da caverna não está relacionada puramente com o conhecimento, mas com a libertação de pessoas comuns que vivem imersas na ilusão, decorrente da manipulação de outras, representadas por aquelas que seguram os objetos e as estátuas das quais as sombras são vistas pelos prisioneiros. Essas pessoas representam os educadores no sentido tradicional, podendo ser identificados tanto com os poetas quanto com os sofistas. No entanto, a proposta educacional da cidade ideal compreende o direcionamento correto do olhar logo nos primeiros estágios da infância e, nesse contexto, não há que se falar em pessoas sujeitas à manipulação de falsos educadores. Aqui, a força assume sentido metafórico, que, capaz de provocar uma alteração anímica, elevando-se, é representada em primeiro lugar pelos estudos matemáticos. Assim, na cidade ideal, não há conhecimento imposto à força, isto é, não há a necessidade de dispor da força durante o processo educacional. Nesse sentido, a Caverna não é a representação imagética da formação filosófica, mas ela representa outro tipo de libertação. Com a inserção das duas narrativas no mesmo Livro, Platão demonstra a diferença de como se dá a libertação da ignorância em dois contextos bem distintos: na cidade real, por meio da Caverna, e na ideal, por meio do treinamento educacional.

A distinção dessas duas leituras nos permitiu dissipar aquela ambiguidade inicial em relação à força. Afinal, não se trata de uma ambiguidade, mas de uma ambivalência. A nossa atenção, inicialmente voltada para as ocorrências da força nos dois momentos do Livro VII, atentando-se para as semelhanças entre elas, voltou-se, em última instância, para as diferenças, e por isso a segunda leitura, a que trata da diferença entre Caverna e treinamento, foi mais detida. O uso da força só se faz imprescindível a propósito do processo de subida de

pessoas iludidas e manipuladas em uma cidade real, não guardando relação com a formação filosófica na cidade ideal.

Em todos os casos, resta claro que algum tipo de força anterior é necessária, responsável por dar início ao processo de libertação e conversão do olhar, mas há uma diferença entre as duas situações. A libertação dos grilhões é mais intensa, e até mesmo violenta, do que a obrigação que resulta na conversão da alma, porque ela acontece de maneira abrupta. Ademais, a força externa só persiste na cidade real, porque a alma dos guardiões-filósofos, uma vez colocada nesta situação, e ela o é desde a infância, é capaz de elevar-se de maneira autônoma, auxiliada por uma série de estudos que, cada vez mais, recrutam a mudança de nível em direção a um mais elevado.

Tanto quanto pudemos concluir, nos limites da *República*, o sentido da força que leva à saída da Caverna é intencionalmente deixado em aberto, de modo a subsumir diferentes experiências que podem conduzir ao conhecimento do ser e à filosofia. A *República* explora, no nível dramático, a jornada filosófica de Gláucon e Sócrates, e a força erótica por meio deles. Mas, principalmente, no nível discursivo, o diálogo aborda o caminho da dialética, iniciado pelos estudos matemáticos em razão da potência que eles desempenham em termos filosóficos. Evidentemente, Gláucon e Sócrates não tiveram a formação do tipo dialética, e essa abertura é o que nos possibilita estabelecer conexões com outros diálogos, aproximando o modelo teórico, oferecido pela narrativa da Caverna, com as demais experiências de iniciação e formação, tal como a *scala amoris* do *Banquete*.

Pessoalmente, durante o desenvolvimento desta pesquisa, uma característica da *República* se fez cada vez mais clara: o diálogo, para além do denso conteúdo filosófico, contém em si instruções didáticas de como ele deve ser lido, e em última instância, como pensamos um problema filosófico. Os momentos de confusão e dúvida, surgidos diante das aparentes contradições, não foram elucidados sem antes darmos um passo atrás, a fim de compreender, com corpo e alma, cada degrau do argumento. Se compreendemos adequadamente, foi a estratégia exemplificada pelo exemplo dos dedos das mãos, que nos conduziu a inserir a categoria de *relação* no que diz respeito às interpretações da Caverna, aplicando-a, concomitantemente à duas situações distintas. Como constatamos, tanto teoricamente, quanto pela experiência pessoal, o caminho da filosofia proposto por Platão é, sem dúvidas, longo e árduo, seja ele o do erotismo, da dialética, ou, no sentido mais atualizado, o do processo de redação de uma dissertação, mas ele é absolutamente compensatório.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dicionários e gramáticas:

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

DIGGLE, J., et al. (org.). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C., NEVES, M. H. M (coord.). *Dicionário Grego-Português*. 2ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Araçoiada da Serra, SP: Editora Mnema, 2022.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

RAGON, E. *Gramática grega*. São Paulo: Odysseus, 2011.

SMYTH, Hebert Weir. *Greek Grammar*, revisão de Gordon Messing, Harvard University, Press, 1920.

Traduções e edições críticas:

ADAM, J. (ed.) *The Republic of Plato*. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

BURNET, J. (ed.) *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press, 1903.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto, Manuel Alexandre Junior; Abel do nascimento Pena. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HESÍODO. *Trabalhos e dias*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2022.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4ed. Belém: EDUFPA, 2023.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e notas de Irley F. Franco e Jaa Torrano. Apresentação de Irley F. Franco. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4ed. Belém: Edufpa, 2016.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 15ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

R. SLINGS, S. (ed.). *Platonis Respublica*. Oxford: Oxford University Press UK, 2003.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução, introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

Bibliografia secundária

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press, 1981.

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ASSUNÇÃO, T. “Ulisses e Aquiles repensando a morte (Odisséia XI, 478-491)”. **Kriterion**, v. 44, n. 107, p.100-109, 2003.

BARNEY, R. “Eros and Necessity in the Ascent From the Cave”. **Ancient Philosophy**, v. 28, n. 2, p. 357-372, 2008.

BARNEY, R. “Platonic ring-composition and Republic 10”. In: MCPHERRAN, M. (ed.). *Plato's Republic: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 32-51.

BERNABÉ, A. “What is a katábasis: the descent into the Netherworld in Greece and the ancient Near East”. **Les études classiques**, v. 83, p. 15-34, 2015.

BEVERSLIUS, J. *Cross-Examining Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BLONDELL, R. *The Play of Character In Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BOLZANI FILHO, R. “Glauco, guardião do logos”. **Dois Pontos**, Curitiba, v. 10, n. 2, p.11-32, out., 2013.

BOWEN, A. C. “On Interpreting Plato”. In: GRISWOLD, C. L. (ed.). *Platonic Writings/Platonic Readings*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1988, p. 49-65.

BRANDÃO, J. *Antiga musa: arqueologia da ficção*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.

BRANDÃO, J. “Diegese em República 392d”. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 116, p. 351-366, 2007.

BRANDÃO, J. O filósofo na casa de um homem justo (comentários a República 327a-331d, parte 1). **VirtuaJus**, v.12, p. 8-30, 2016.

BRANDÃO, J. L. "A poesia como diegese: a propósito de República 392d." **Organon**, Porto Alegre, v. 24, n. 49, p. 31-58, 2010.

BRANDÃO, J. “A teoria dos gêneros literários e o estatuto da narrativa simples em Platão”. [s.d]. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/jlinsbrandao/JLB_teorias_generos_literarios.pdf. Acesso em: 08/12/2022.

BRISSON, L. *Plato the myth maker*. Tradução e edição de Gerard Naddaf. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

BUCKELS, C. “Compulsion to Rule in Plato’s Republic”. **Apeiron**, v. 46, n. 1, p. 63-83, 2013.

BURNYEAT, M. “Culture and Society in Plato's Republic”. **Tanner Lectures in Human Values**, v. 20, p. 215-324, 1999.

BURNYEAT, M. “Plato on why mathematics is good for the soul”. In: SMILEY, T. (ed.). *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*. Proceedings of the British Academy. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 1-81.

BURNYEAT, M. F. “Platonism and Mathematics: a prelude to discussion”. In: GRAESER, A. (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern; Stuttgart, 1987, p. 213-40.

CASERTANO, G. “La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis”. In: DIXSAUT, M. (org.). *Études sur la République de Platon*, vol. 2: De la science, du bien et des mythes. Paris: Vrin, 2005, p. 39-70.

CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CLAY, D. Reading the Republic. In: GRISWOLD JR., C. L. (ed.). *Platonic Writings/Platonic Readings*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1988, p. 19-33.

CORNELLI, G. “Filosofia Antiga Underground: da Katábasis ao Hades à Caverna de Platão”. **Revista de Estudos da Religião**, ano 7, p. 94-107, set., 2007.

CORNELLI, G. “Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?: o logos pitagórico do tempo da alma em Górgias e Mênon”. **Idéias**, Campinas, v. 11, n. 2, p. 83-100, 2005.

CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. *Plato's Republic. A philosophical commentary*. London: Macmillan & Co. Ltd., 1964.

DANE, J. A. “The notion of ring composition in classical and medieval studies: A comment on critical method and illusion.” **Neuphilologische Mitteilungen**, v. 94, n. 1, p. 61-67, 1993.

DESTRÉE, P. “Spectacles from Hades: On Plato’s Myths and Allegories in the Republic”. In: COLLOBERT, C.; DESTRÉE, P.; GONZALEZ, F. (ed.). *Plato and Myth*. Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 109-124.

DESTRÉE, P.; HERMANN, F–G. (eds.). *Plato and the poets*. Leiden e Boston: Brill, 2011.

DIXSAUT, M. *Comentário à República*, Livros VI e VII. Tradução de A. Maria da Rocha. Coleção As obras Filosóficas. Lisboa: Didáctica, 2000.

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe*. Essai sur les dialogues de Platon. 3ed. Paris: Vrin, 2001.

DIXSAUT, M. *Metamorfoses da Dialética nos Diálogos de Platão*. São Paulo : Paulus, 2021.

DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. London: Duckworth, 1989.

DROZ, G. *Os Mitos Platônicos*. Tradução de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Editora UnB, 1997.

FAGO, A. “Il Mito Di Er: Il Mondo Come "Caverna" E L'ade Come "Regno Luminoso" Di Ananke”. **Studi E Materiali Di Storia Delle Religioni**, v. 60, n. 2, p. 183-2018, 1994.

FERGUSON, A. S. “Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave”. **Classical Quarterly**, v.16, n. 1, p. 15-28, 1922.

FREDE, D. “Out of the Cave: What Socrates Learned from Diotima”. In: ROSEN, R. M.; FARRELL, J. (ed.). *Nomodeiktes*. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993, p. 397-422.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platone*. Firenze: La Nuova Italia, 1979.

GADAMER, H.G. *Praise of Theory: Speeches and Essays*. Tradução de Chris Dawson. New Haven: Yale University Press, 1998.

GALLAGHER, R. L. “Protreptic Aims of Plato’s *Republic*”. **Ancient Philosophy**, v. 24, n. 2, p. 293-319, 2004.

GOLDSCHMIDT, V. "Sur le problème du système de Platon". **Rivista Critica Di Storia Della Filosofia**, v. 5, n. 3, p. 169-78, 1950.

GONZALEZ, F. J. *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

GRISWOLD JR., C. L (ed.). *Platonic Writings/Platonic Readings*. Pennsylvania State: University Press, 1988.

HALLIWELL, S. "Antidotes and Incantations: Is there a cure for poetry in Plato's Republic?" *In: Plato and the poets*. DESTRÈE, P.; HERMANN, F-G. (eds.) Leiden e Boston: Brill, 2011, p. 241-266.

HEATH, T. *A History of Greek Mathematics*. New York: Dover, 1921.

HOWLAND, J. "Plato's Reply to Lysias: Republic 1 and 2 and Against Eratosthenes". **American Journal of Philology**, v. 125, n. 2, p. 179-208, 2004.

HOWLAND, J. *The Republic: The Odyssey of Philosophy*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2004.

IRWIN, T. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford University Press, 1977.

IRWIN, T. *Plato's ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KAHN, C. "Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue." **The Classical Quarterly**, v. 43, n. 1, p. 131-142, 1993.

KASTELY, J. *The Rhetoric of Plato's 'Republic': Democracy and the Philosophical Problem of Persuasion*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2015.

KERFERD, G. B. "The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic". **Durham University Journal**, v. 40, p. 19-27, 1947.

KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

KLAGGE, J. & SMITH, N. (eds.). *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KLEIN, J. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965.

KRAUT, R. "Return to the Cave: Republic 519-521". *In: FINE, G. (ed.). Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford University Press, 1999, p. 235-254.

KRENTZ, A. A. "Dramatic Form and Philosophical Content in Plato's Dialogues. **Philosophy and Literature**, v. 7, n. 1, p. 32-47, 1983.

LEDBETTER, G. "The Power of Plato's Cave". *In: Plato and the power of images.* EDMONDS III, R. e DESTREE, P. (ed.). Leiden: Brill, 2017, p.121-137.

LEROUX, Georges. *Platon. La Republique.* Paris: Garnier Flammarion, 2002.

LOPES, R. "A organização tetralógica do *corpus* Platonicum (3.56–62): uma revisão do problema (The tetralogical organization of the *corpus* Platonicum (3.56– 62): a revision)". *In: LEÃO, D.; CORNELLI, G.; PEIXOTO, M. (coords.). Dos Homens e suas Ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 125-138.

LOPES, R. "Ordenação dos Diálogos". *In: Platão.* CORNELLI, G.; LOPES, R. (coord.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 79-102.

LUDWIG, P. W. "Eros in the Republic". *In: FERRARI, G.R.F. (ed.). The Cambridge Companion to Plato's Republic.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 202-231.

MARINO, S. "Imagem da caverna e experiência da estranhez na *República* de Platão". *In: PAGOTTO-EUZABIO, M. S., ALMEIDA, R. (Orgs.). Experiência e formação no mundo antigo.* São Paulo: FEUSP, 2022, p. 54-66.

MARQUES, M. P. "Aparecer e imagem no livro VI da República". *In: PERINE, M. (Org.). Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem.* São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-166.

MARQUES, M. P. "Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão". *In: CONTE, J.; BAUSCHWITZ, O. O que é metafísica.* Natal: EdUFRN, 2011, p. 245-260.

MARQUES, M. P. "Paradoxo e natureza no livro V da República". **Kriterion**, v. 51, n. 122, p. 429-440, dez., 2010.

MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença: Uma leitura do Sofista.* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

MCCOY, M. *Image and Argument in Plato's Republic.* Albany: State University of New York Press, 2020.

MCCOY, M. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists.* New York: Cambridge University Press, 2008.

MORGAN, K. A. *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato.* New York: Cambridge University Press, 2000.

MORRISON, J. S. "Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave". **Phronesis**, v. 22, n. 3, p. 212-231, 1977.

MOTTA, G. D. “Gláucon, Adimando e a necessidade da Filosofia”. **Kleos**, v. 9-10, p. 87-113, 2006/2005.

NAILS, D. *Agora, academy, and the conduct of philosophy*. Boston: Kluwer Academic publishers, 1995.

NAILS, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

NIGHTINGALE, A. “Cave Myths and the Metaphorics of Light: Plato, Aristotle, Lucretius”. **Arion: A Journal of Humanities and the Classics**, v. 24, n. 3, p. 39-70, 2017.

NIGHTINGALE, A. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NIGHTINGALE, A. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

O’CONNOR, D. K. “Rewriting the Poets in Plato’s Characters”. In: FERRARI, G.R.F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 55-89.

PIMENTA, O. “Como devemos viver? Duas formulações do tema a partir do Livro I da ‘República’”. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 144, p. 651-669, dez., 2019.

POSTER, C. “The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences”. *Phoenix*, v. 52, n. 3/4, p. 282-298, 1998.

PRESS, G. “The Dialogical Mode in Modern Plato Studies”. In: TEJERA, V.; HART, R. E. (ed.). *Plato’s Dialogues: The Dialogical Mode*. New York: Edwin Mellen Press, 1997, p.1-27.

PRESS, G. A. “The State of the Question in the Study of Plato”. *The Southern Journal of Philosophy*. v. 34, p. 507-532, 1996.

PRESS, G. A. *The state of the question in the study of Plato: twenty year update*. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 56, n. 1, p. 9-35, 2018.

PUENTE, F. Matemática. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (coord.). *Platão*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 259-278.

PUENTE, F. “Percepção e contradição; analogia e pensamento em Platão (*Rep.* VII 522c – 526c)”. In: CAMPOLINA, M.; MARQUES, M. P.; PUENTE, F. R. (org.). *O visível e o Inteligível*. Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia antiga. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2012, p. 111-122.

REEVE, C. D. C. “Socrates Meets Thrasymachus”. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 67, n. 3, p. 246-265, 1985.

ROBINSON, R. "Elenchus". In: VALSTOS (org.) *Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1980.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1941.

ROOCHNIK, D. *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's "Republic."* Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.

ROOCHNIK, D. L. "The Erotics of Philosophical Discourse." **History of Philosophy Quarterly**, v. 4, n. 2, p. 117-29, 1987.

ROSE, P. *Sons of the Gods, Children of Earth. Ideology and Literary Form in Ancient Greece*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992.

ROSEN, S. (1965). "The Role of Eros in Plato's 'Republic'". **Review of Metaphysics**, v. 18, n. 3, p. 452-475, 1965.

ROWE, C. "Interpreting Plato". In: BENSON, H. (ed.). *A Companion to Plato*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006, p. 13-24.

SANTOS, J. T. *Para ler Platão. I: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Loyola, 2008.

SARAMAGO, J. *O caderno. Textos escritos para o blogue. Setembro 2008 - março de 2019*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SARAMAGO, J. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SCHOFIELD, M. Metaspeleology. In: BURNYEAT, M.; SCOTT, D. (eds.) **Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat**. Oxford University Press, 2007, p. 216-231.

SCOLNICOV, S. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SCOLNICOV, S. *Plato's Metaphysics of Education*. New York: Routledge, 1988.

SEDLEY, D. "The dramatis personae of Plato's Phaedo". In: **Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein**, SMILEY, T. J. (ed.), 1995, p. 3-26.

SMITH, N. D. "How the Prisoners in Plato's Cave are 'Like Us'". **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, v.13, n. 1, p. 187-204, 1997.

SPARSHOTT, F. E. "Plato and Thrasymachus." **University of Toronto Quarterly**, v. 27, n. 1, p. 54-61, 1957.

STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

TARRANT, H. *Thrasyllan platonism*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1993.

THESLEFF, H. "Looking for Clues: An interpretation of some literary aspects of Plato's 'Two-Level' Model". In: PRESS, G. (ed.), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham MD: Rowman and Littlefield, 1993, p. 17-45.

THESLEFF, H. *Platonic patterns: collection of studies by Holger Thesleff*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1977.

TRABATTONI, F. "Quantas teses sustenta Trasímaco no Livro I da República?". In: XAVIER, D.; CORNEILLE, G. (orgs.). *A República de Platão: outros olhares* São Paulo: Loyola, 2011, p. 87-98.

TRABATTONI, F. Il sapere del filosofo. In: VEGETTI, M. (ed.) *Platone*. La Repubblica. Vol. V. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 151-186.

TRABATTONI, F. *Platone*. Roma: Carocci, 2009.

VAILATI, G. "A Study of Platonic Terminology". *Mind*, New Series, v. 15, n. 60, p. 473-485, out., 1906.

VEGETTI, M. Guida alla lettura della Repubblica di Platone. 2ed. Roma: Editori Laterza, 2002.

VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VLASTOS, G., "Epilogue: Socrates and Vietnam", In: BURNYEAT, M. (ed.), *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 127-133.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

VLASTOS, G. *The Socratic elenchus: Method is all*. In: BURNYEAT, M. (Ed.), *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 1-38.

WAGNER. "Compulsion Again in the Republic". *Apeiron*, v. 38, n. 3, p. 87-102, 2005.

WRIGHT, J.H. "The Origin of Plato's Cave". *Harvard Studies in Classical Philology*, v. XVII, p. 131-142, 1906.