

THIAGO HENRIQUES DA MATA GUIMARÃES CORRÊA

**Da inexistência de «inteligíveis dianoéticos» no
símile da Linha Dividida e sua repercussão
teórica: o estatuto exclusivamente sensível das
imagens.**

Niterói

2023

THIAGO HENRIQUES DA MATA GUIMARÃES CORRÊA

**Da inexistência de «inteligíveis dianoéticos» no símile da
Linha Dividida e sua repercussão teórica: o estatuto
exclusivamente sensível das imagens.**

Dissertação de mestrado pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Universi-
dade Federal Fluminense na área de História
da Filosofia.

Universidade Federal Fluminense – UFF
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Orientador: Luis Felipe Bellintani Ribeiro

Niterói
2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C824i Corrêa, Thiago Henriques da Mata Guimarães
Da inexistência de «inteligíveis dianoéticos» no
símile da Linha Dividida e sua repercussão teórica: o
estatuto exclusivamente sensível das imagens. / Thiago
Henriques da Mata Guimarães Corrêa. - 2023.
150 f.

Orientador: Luis Felipe Bellintani Ribeiro.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2023.

1. Platão. 2. República. 3. Ingram Bywater. 4. Símile da
Linha Dividida. 5. Produção intelectual. I. Ribeiro, Luis
Felipe Bellintani, orientador. II. Universidade Federal
Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III.
Título.

CDD - XXX

THIAGO HENRIQUES DA MATA GUIMARÃES CORRÊA

Da inexistência de «inteligíveis dianoéticos» no símile da Linha Dividida e sua repercussão teórica: o estatuto exclusivamente sensível das imagens.

Dissertação de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense na área de História da Filosofia.

Trabalho aprovado. Niterói, 10 de agosto de 2023:

Luis Felipe Bellintani Ribeiro

PGFI-UFF
Orientador

Carolina de Melo Bomfim Araújo

PPGLM-UFRJ

Diogo de França Gurgel

PGFI-UFF

André Luiz Braga da Silva

Centre Léon Robin / Sorbonne Université,
séjour de recherche postdoctorale

Niterói

2023

Dedicado à memória de Ingram Bywater.

Agradecimentos

Agradeço à minha mãe, Edna Marta, meu pai, Affonso Henriques e a meu irmão, Victor da Mata. Obrigado por todo apoio e paciência durante estes muitos anos. A paz e a tranquilidade que recebo de vocês é o bem maior deste caminho e seu único fundamento. À minha prima querida Paula Dobbin: *ohana* quer dizer família! Aos meus amigos: Barbara Thompson, Lílian Duarte, Erb Travassos. A todos vocês, familiares e amigos, obrigado por me escutarem tantas vezes, acompanharem leituras e terem diálogos filosóficos comigo de temas direta e indiretamente relevantes para a minha dissertação—obrigado pelo que posso, no geral, chamar de minha formação.

Meus agradecimentos ao professor Luis Felipe Bellintani Ribeiro, pela orientação, pelo conhecimento compartilhado em Filosofia e Língua Grega, e, sobretudo, inspirar alegria, ânimo e leveza, algo de imensurável, mas sem o qual é impossível avançar.

À professora Alice Bitencourt Haddad, pelas contribuições de método e conteúdo a esta pesquisa, pelos debates, pelas chaves de leitura dos diálogos, por mostrar que Platão é um filósofo do recomeço, por escutar esboços de ideias, por respondê-las com profundidade, pelas lições de História da Academia e da tradição antiga, por me apresentar à Academia Cética de Arcesilau e a textos que alteraram decisivamente minha abordagem sobre a obra de Platão.

Ao professor Marcus Reis Pinheiro, por meu primeiro *entusiasmo* com Platão, por minhas primeiras incursões no texto em grego e hermenêutica, pelas lições sobre o valor dos documentos históricos, sobre o cuidado que devemos ter com os textos e as palavras; pelas lições de neoplatonismo, ascese e mística, as quais prezo muito em minha bagagem acadêmica que espero um dia se tornar profissional, por milhas e mais milhas de letramento acadêmico que culminaram nesta pesquisa e, por fim, pelo que julgo ter sido a mais importante dica de orientação que já tive a respeito de Platão: “*Lê curtindo!*”

À professora Carolina Araújo, pelos debates no Seminário Permanente de Filosofia Antiga, pelo estímulo à tradução integral do símile da Linha Dividida—que foi desafiador, mas recompensador—e pela generosidade com que faz circular textos raros e

inovadores. Estendo este agradecimento, com muita alegria, aos *amigos permanentes* do seminário que contribuíram, em muito, com esta pesquisa: Flora Mangini, André Braga, Cesar de Alencar, Beatriz Saar, Luan Reboredo, Luciana Chachá, Daniel Nascimento, Angélica Lara, Marciano Cavalcanti e José Maria Pinho. Os debates e os textos de todos vocês foram fundamentais para estruturar minha visão sobre a *República*, o pensamento de Platão, a Antiguidade e, por que não, a Contemporaneidade também.

Ao professor Rafael Marcelo Viegas, pela minha iniciação nos estudos de transmissão dos manuscritos e crítica textual, sem os quais não poderia ter me debruçado sobre o problema principal desta pesquisa, quando me deparei com uma questão de Filologia.

Aos professores Cristina de Amorim Machado e Beethoven Alvarez, por me apresentarem aos Estudos de Tradução, em especial, respectivamente, pela biblioteca compartilhada e pelas aulas de tradução de poesia.

Aos professores Diogo de França Gurgel, Julia Telles de Menezes e Luiz Carlos Tourinho, pelas contribuições em Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente e Epistemologia.

Ao professor Dirk Greimann e ao professor Guilherme Wyllie pelas lições de Lógica, Metafísica e Filosofia da Linguagem; àquele, agradeço pelo valioso incentivo a editar meus textos no \LaTeX , o que me facilitou a vida; a este, agradeço pelo minucioso cuidado e inestimável apoio à minha atividade de tradução.

Ao professor Noel Struchiner, por minha iniciação em Filosofia em 2008, quando eu era um estudante de Direito; por ter me acolhido em seu inesquecível grupo *Núcleo de Estudos de Razão e Direito* (N.E.R.D.) e ao amigo Pedro “Punk”, quando me disse que haviam me subestimado, por eu não cursar Filosofia, mas que eu era capaz, que não tivesse medo de ler o *Tractatus Logico-Philosophicus*—mas me alertou que esta seria a droga mais potente que eu jamais poderia tomar, que ele não se responsabilizaria, pois seu efeito é irreversível.

Meu muito obrigado a todos vocês!

T.

Resumo

A partir da glosa filológica de Ingram Bywater (1840-1914), esta dissertação desenvolve as suas lições filosóficas que levam o leitor a reconhecer a um só tempo que existem inteligíveis dianoéticos e que o estatuto das imagens é exclusivamente sensível. A partir daí, o leitor estará em uma situação melhor para apreciar os aspectos axiológicos do símile da Linha Dividida.

Palavras-chave: Sócrates. Platão. *República*. Ingram Bywater. Símile da Linha Dividida. Filologia. Ontologia. Epistemologia. Axiologia. História da Ciência. Geometria.

Abstract

Starting from a philological gloss done by Ingram Bywater (1840-1914), this dissertation shall develop his philosophical lessons, which might take the reader to acknowledge at the same time either the inexistence of dianoetic intelligibles as well as the statute of images as being exclusively sensible. From there on, the reader will also find himself in a better position to appreciate the axiological aspects of the simile of the Divided Line.

Palavras-chave: Socrates. Plato. *Republic*. Ingram Bywater. Simile of Divided Line. Philology. Ontology. Epistemology. Axiology. History of Science. Geometry.

Résumé

En considérant la glose philologique d'Ingram Bywater (1840-1914), cette thèse développe les leçons qu'il nous a leguées et qui amènent le lecteur à se rendre compte, d'un seul coup, que quelques choses comme des intelligibles dianoétiques n'ont pas d'existence autant que le statut des images soit exclusivement sensible. Dès lors, le lecteur sera mieux positionné pour apprécier les aspects axiologiques de l'analogie de la Ligne Divisée.

Mots-clés : Socrate. Platon. République. Ingram Bywater. L'analogie de la Ligne Divisée. Philologie. Ontologie. Épistémologie. Axiologie. Histoire des Sciences. Géométrie.

Sumário

	Tabela de Transliteração	13
1	PRÓLOGO	14
1.1	Platão e Ciência	14
2	O SÍMILE DA LINHA DIVIDIDA : TRADUÇÃO AUTORAL	18
2.1	Estrutura do texto, premissas e método	18
2.2	Tradução Analítica	21
2.2.1	O visível e o inteligível (509d1-5)	21
2.2.2	O visível e as imagens (509d6-510a4)	22
2.2.3	O visível e o sensível (510a5-b1)	23
2.2.4	A divisão do inteligível (510b2-10)	24
2.2.5	As matemáticas e as hipóteses (510c1-d4)	25
2.2.6	As matemáticas e as imagens (510d5-511a2)	26
2.2.7	Resumo sobre a <i>Diánoia</i> (511a3-b2)	27
2.2.8	A <i>Nóesis</i> e o princípio não-hipotético (511b3-c4)	28
2.2.9	A <i>Nóesis</i> e a ciência dialética (511c4-511d6)	29
2.2.10	Conclusão: os quatro <i>pathémata</i> (511d6-e5)	30
3	<i>EXPLICATION DU TEXTE</i>: INTRODUÇÃO AO SÍMILE DA LINHA DIVIDIDA, PONTOS-CHAVE PARA A EXEGESE PRETENDIDA E JUSTIFICATIVAS DE TRADUÇÃO	31
3.1	Análise dramática	31
3.1.1	O comentário introdutório feito por Sócrates e seu caráter exclusi- vamente retórico de convite à repulsa pelo fantástico mitológico e cosmológico: a questão «celestial»	32
3.1.2	Sobre não atribuir ao comentário introdutório de Sócrates (509d1-2) uma chave de leitura ontológica: a questão dos «dois» elipsados . . .	33
3.2	Análise conceitual introdutória	35

3.2.1	A Linha traçada como imagem diante de Gláucon e a elaboração de suas proporções aritméticas	35
3.3	Análise das subseções	39
3.3.1	Primeira subseção: <i>Eikasía</i> —jogo de luz e sombras, reflexos e refração, para a formação de imagens visuais	39
3.3.2	Segunda subseção: <i>Pístis</i> —os objetos em si, origem das imagens, e as propriedades informativas de ambas para a correta opinião	40
3.3.3	Terceira subseção: <i>Diánoia</i> —seu <i>télos</i> particular e sensível e seu alcance apenas indireto das ideias por meio do uso de imagens. Da inexistência textual de «inteligíveis dianoéticos»	41
3.3.3.1	Elemento dramático: a dificuldade de compreensão de Gláucon sobre a <i>Diánoia</i> e sua possível relação com o fato do símile da Linha Dividida ser, ele próprio, uma imagem usada pelo raciocínio dianoético de Gláucon	42
3.3.3.2	Elemento axiológico: o valor intermediário da <i>Diánoia</i> na ascensão gnoseológica do símile—crítica ao comportamento (<i>héxis</i>) dos geômetras. Pressa, descuido com as premissas e foco apenas no resultado utilitário e seu consentâneo hermetismo auto-condescendente: sonegação de razões públicas.	43
3.3.3.3	A relação dos Geômetras com as Imagens	47
3.3.4	Quarta subseção: <i>Nóesis</i> —a razão da alma alcança as ideias por meio do hábito da dialética	53
3.3.4.1	Primeira parte: subida e descida através de ideias	54
3.3.4.2	Segunda Parte: o parto do conhecimento em Gláucon	57
3.3.5	Parte Final do Símile: o início do enigma, o desfecho maiêutico e a relevância da atitude crítica de Gláucon em relação aos geômetras. Justificativas de tradução.	60
3.4	Notas sobre a poesia em prosa de Platão: causas da solução quadripartite e da necessidade da solução tripartite ontológica .	64
3.4.1	Platão, artista literário: <i>lógon</i> versus <i>érgon</i> e a brincadeira educativa do vivo-ou-morto	68
3.4.2	A exegese de Víctor Goldschmidt e o seu argumento <i>de auctoritate</i> : a suposta literalidade textual	80
3.4.3	Um exemplo de solução tripartite inviável: John M. Cooper	81

4	UMA QUESTÃO FILOLÓGICA... REPÚBLICA, 511A6-7	86
4.1	Introdução à questão filológica	86
4.2	Recepção histórica na contemporaneidade	90
4.2.1	Apresentação de Yvon LaFrance e sua crítica a Bywater	90
4.2.2	Yvon LaFrance, Paul Shorey e o reconhecimento da utilidade dos critérios de ordem linguística desde que sejam fundamentados	91
4.3	<i>Vexata quaestio</i>	92
4.3.1	A recepção por Yvon LaFrance	92
4.3.1.1	Crítica à recepção de Yvon LaFrance	97
4.4	Reexame da questão à luz de Bywater lastreado por Madvig	98
4.4.1	A <i>lection</i> de Ingram Bywater	98
4.4.2	Comentário 1: « <i>hupò ton káto</i> » e a dupla descida gramatical como causa equívoca da ontologia dos «inteligíveis dianoéticos»	101
4.4.3	Comentário 2: o verbo « <i>apeikastheîsin</i> »	104
4.4.4	O fundamento de Bywater na <i>lectio</i> de Johan Nicolai Madvig	107
4.4.5	Comentário 3: a validade das remissões	108
5	REPERCUSSÃO TEÓRICA	109
5.1	Imagem exclusivamente sensível segundo Bywater como condi- ção necessária para a axiologia do símile	109
6	CONCLUSÃO	121
7	REFERÊNCIAS	132
8	APÊNDICE: REUNIÃO DE TEXTOS TRADUZIDOS	144

Tabela de Transliteração

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

- O gama antes de consoante, que indica som nasal, translitera-se por «n».
- O iota subscrito será adstrito como «i».
- O espírito áspero será transliterado por «h» e o brando não se transliterará.
- Em relação à acentuação:
 - No contexto de um sintagma, tanto os graves «`» quanto os agudos «´» permanecerão inalterados, com seus sinais correspondentes em língua portuguesa.
 - Para o uso de palavras isoladas, será a utilizada a acentuação conforme o dicionário.
 - Porém, se a palavra isolada apontar para um excerto específico, referida pela numeração universal (*Stephanus*); para facilitar o reconhecimento do leitor quando do cotejo com a edição crítica de referência, será aposta, junto à transliteração, a palavra escrita em alfabeto grego, entre parêntesis. Neste caso específico, portanto, a transliteração manterá o acento, grave ou agudo, conforme o texto original, ainda que de uma única palavra.
 - O perispômeno ora grafado como «^» ou «~» será transliterado sempre como «^».
 - O trema «¨» será mantido para indicar os encontros vocálicos que não são ditongos.

1 Prólogo

Hermogenes: Now, though I am asking him and am exerting myself to find out what in the world he means, he does not explain himself at all ; he meets me with dissimulation, claiming to have some special knowledge of his own about it which would, if he chose to speak it out clearly, make me agree entirely with him. Now if you could interpret Cratylus's oracular speech, I should like to hear you ; or rather, I should like still better to hear, if you please, what you yourself think about the correctness of names.

Socrates: Hermogenes, son of Hipponicus, there is an ancient saying that knowledge of high things is hard to gain ; and surely knowledge of names is no small matter. Now if I had attended Prodicus's fifty-drachma course of lectures, after which, as he himself says, a man has a complete education on this subject, there would be nothing to hinder your learning the truth about the correctness of names at once ; but I have heard only the one-drachma course, and so I do not know what the truth is about such matters. However, I am ready to join you and Cratylus in looking for it. (*Crat.* 383b9-384c3)

1.1 Platão e Ciência

O LEITOR TEM EM MÃOS UMA PESQUISA que versa sobre a Teoria do Ser e a Teoria do Conhecimento no pensamento de Platão. Meu propósito é reafirmar uma atitude científica na recepção de sua obra. Tratá-la como fonte da Ciência, não do obscurantismo. Para isto, vou jogar luz sobre uma passagem da *República* que não apenas motivou o pensamento, mas também deu lastro *supostamente* documental a uma miríade de comentários. Nesta tradição de comentadores a que me refiro, desde o ano de morte de Platão em 347 a.C. até os dias de hoje, uma maioria histórica se formou: aquela que, justamente, interpreta Platão de um modo a fundamentar a teologia *specialis* das religiões, não a possibilidade da Ciência. Este trabalho, portanto, pretende ser um reforço à minoria.

O ponto de Arquimedes desta pesquisa é um exame filológico que traz consequên-

cias filosóficas para a relação *necessária* que existe entre a Teoria do Ser e a Teoria do Conhecimento. É justamente neste ponto que os intérpretes partem em direções opostas, rumo ao obscurantismo ou à Ciência. Não creio que seja um ponto exclusivo, mas que seja um dos pontos principais do lastro documental é relevante, haja vista que está no livro central do diálogo também central para a *platonis opera*.¹

Contra o fluxismo exagerado² que impede a fixação do conhecimento, correspondente ao relativismo moral exagerado que impede o bom governo da *pólis*, Platão suscitou a hipótese de haver algumas determinações fixas na realidade, como a igualdade, o bem, o belo. Nesta pesquisa, o que estará em jogo na questão de fundo filosófico é saber se há um pequeno número de determinações fixas, mas ainda assim há espaço para a criação humana, invenção original, autêntica, científica—que traz inovação e progresso—sendo as determinações fixas, chamadas formas ou ideias, sua condição de possibilidade; ou, segundo a interpretação majoritária, se há uma quantidade maior de determinações fixas do real, ou, no limite da crítica, uma duplicação dos objetos do devir em uma parte da realidade que é suprassensível, imóvel e eterna.

Se os objetos que apreendemos pelos cinco sentidos forem duplicados em um outro mundo—ou, ao menos, se as determinações fixas do real forem muito vultuosas—estará impedida ou dificultada a invenção como artifício humano, o engenho humano da criação. Restará ao teórico apenas a *descoberta* do que sempre existiu, em outra parte da realidade. Por sua vez, se esta outra parte do real estiver em separado, numa separação abissal como se houvesse um fosso entre o que é sensível e o inteligível, a

¹ Sobre o fato de a *República* se constituir de um prólogo, como sendo o livro 1, e se tratar de uma ascensão teórica entre os livros 2 e 6 e uma descensão prática entre os livros 7 e 10—sendo o livro 6 o ápice conceitual, ao passo que o livro 7 é o ápice prático—ver DIXSAUT, M. *La République, livres VI et VII*. Paris: Bordas, 1986. p. 68. É interessante notar que Platão performa na estrutura textual da *República* um movimento similar ao retorno à caverna que ele recomenda ao filósofo no também central livro 7.

² É comum se atribuir o fluxismo a Heráclito e o [segundo Platão] correspondente relativismo moral a Protágoras, e ver em Platão um voraz adversário teórico destes. Esta opinião corrente não é apenas imprecisa, como, a meu ver, propriamente incorreta. Segundo a minha leitura, Platão, em sua obra, está realizando uma síntese dos jônicos e dos itálicos sob a égide da ética de Sócrates e está, sobretudo, conferindo um estatuto gnoseológico aos objetos do mundo sensível. Portanto, ao menos para Heráclito, esta opinião corrente é im procedente. Para mais informações, ver: IRWIN, T. H. Plato's Heracleiteanism. *The Philosophical Quarterly*, v. 27, n. 106, p. 1-13, Jan, 1977.

atividade teórica será contemplação num sentido que a aproximará da vida contemplativa religiosa. O filósofo usará o seu *noûs* para algum tipo de adivinhação ou intuição acerca do sobrenatural. Seus objetos de busca serão objetos imaginários, que agora terão o estatuto de fantasmagóricos, e a sua investigação estará perigosamente ameaçada pelo *pensamento mágico*.³

Em direção oposta, pela interpretação que favorece a Ciência,⁴ entender que a realidade precisa de algumas determinações fixas para ser apreensível pelo intelecto e, por meio dele, o filósofo possa constituir o saber científico é uma recepção crítica muito diferente daquela que amplia em demasia os fundamentos do real. Também é diferente da recepção que, no limite, pleiteia a existência de outro mundo que é espelho deste, de modo que ao devir só se restaria reconhecê-lo como pré-determinado.

³ “The association of Platonism with superstition is an historical fact and perhaps a natural tendency. Maeterlinck begins with vague, poetic, Neo-platonic idealism and ends by faith in the performances of the kluger Hans horse. Driesch begins with postulating something he calls entelechy, supplementing mechanism in organic life, and ends with the acceptance of telepathy, telekinesis, and even clairvoyance. William James, who, however, was not a Platonist, begins with assuming an undetectable something that throws its sword into the scales of the will, and ends with faith in the revelations of the medium, Mrs. Piper. And the history of Platonism through the centuries would supply abundant further illustration. The later Neo-platonists practiced levitation. The Cambridge Platonist and poet More, opponent of the materialist and mechanist, Hobbes, is one of the most insistent defenders of the superstition of witchcraft and demoniac possession. The witty Lucian, a great admirer of Plato the literary artist, in his extremely modern dialogue, “The Liar,” represents a Platonic philosopher as swallowing all the ghost stories which the Epicurean rejects. No wonder, says Lucian smartly; a man whose eyes are sharp enough to discern the Platonic Ideas can of course see spooks. The indictment, then, is partly true of historical Platonism. But it does not fairly fit Plato. [...] Every one of the ten or a dozen passages misused by superstitious Platonism and by too many scholars to-day, is in its context plainly the merely literary, decorative satirical or allegorical employment of imagery and illustration borrowed from the Mysteries, from Orphism, Pythagoreanism, or popular religion. It is not Plato who is unscientific, but the readers who are too uncritical or too impatient to apprehend his clear intentions. Plato’s fluid, literary, and edifying use of religious language has been taken literally, and developed into rigid theological and mystical systems by superstitious Platonists throughout the ages. And the distaste which hard-headed mechanistic, positivists and behaviorists feel for such writers has been transferred to Plato.” In: SHOREY, P. *Platonism and the History of Science. Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 66, p. 159-182, 1927.

⁴ Nesta senda, além de Paul Shorey, também nos conduz CHERNISS, H. *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. The American Journal of Philology*, v. 57, n. 4, p. 445-456, 1936.

Espero que, reavivando uma tradição de comentadores, eu consiga mostrar ao leitor este horizonte contextual. Seus efeitos serão sentidos no que chamamos hoje de micropolítica, macropolítica, psicologia e educação, mas que, ao tempo de Platão, chamava-se apenas *Politeía*.⁵

⁵ Este seria o nome da *República*, no original em grego, transliterado para os caracteres latinos. Por ser derivada da palavra «*Pólis*», «cidade», nos faz pensar numa órbita entre as derivações «Política» e «Cidadania», em língua portuguesa.

2 O símile da Linha Dividida : Tradução Autoral

2.1 Estrutura do texto, premissas e método

Nesta seção, apresentarei a tradução do texto segundo o mapeamento estrutural do texto feito do símile da Linha Dividida feito por Yvon LaFrance⁶. Ei-la aqui:⁷

1. O visível e o inteligível (509d1-5)
2. O visível e as imagens (509d6-510a4)
3. O visível e o sensível (510a5-b1)
4. A divisão do inteligível (510b2-10)
5. As matemáticas e as hipóteses (510c1-d4)
6. As matemáticas e as imagens (510d5-511a2)
7. Resumo sobre a *Diánoia* (511a3-b2)
8. A *Nóesis* e o princípio não-hipotético (511b3-c4)
9. A *Nóesis* e a ciência dialética (511c4-d6)
10. Conclusão: os quatro *pathémata* (511d6-e5)

⁶ LAFRANCE, Y. *Pour interpréter Platon : La Ligne en République VI, 509d-511e*. Montréal: Bellarmin, 1987, 1994. 2 v. p. 254. LaFrance não enumera as 10 partes, apenas as nomeia. Para facilitar ao leitor acompanhar o argumento, eu as enumerei.

⁷ A numeração universal para toda a obra de Platão é denominada numeração *Stephanus*, nome latino de Henri Estienne (1531-1598), ou Henricus Stephanus, um filósofo francês que foi um dos pioneiros na edição completa da obra platônica, por impresso. Ele dividiu o texto em páginas, representadas por números, e colunas, representadas por letras. Números que venham na sequência de uma letra representam a linha da coluna. É este sistema alfanumérico que usamos para nos referir aos trechos da obra de Platão.

Depois, farei uma tradução linha a linha do texto compilado em grego, por Burnet, e minha tradução em língua portuguesa.

Simultaneamente, estabelecerei um vocabulário em comum com o leitor, de modo que possa avançar na apresentação do símile sem recurso a uma ilustração gráfica. Uma ilustração, neste momento inicial da pesquisa, já importaria ao leitor as respostas que eu quero desenvolver a partir dos comentários a seguir.

Gostaria de fazer uma observação sobre meu uso de aspas francesas. Vou utilizá-las sobre que palavras ou conceitos estiverem em disputa pela tradução ou exegese. Para as palavras e sentenças em grego ou qualquer outra língua estrangeira, também usarei itálico. Para as palavras em português, que são as que advém das escolhas de tradução e exegese, usarei aspas francesas mas sem destaque em itálico. Minha justificativa é a seguinte: é certo que em *Lógica* diferencia-se o uso da menção pelo sinal das aspas únicas. É clássico o exemplo de Cezar Mortari:⁸ *Miau* é um gato. ‘*Miau*’ tem quatro letras. O ponto da *Lógica* é que ela diferencia a menção, mas, neste trabalho, minha intenção não é apenas mencionar mas *disputar* os sentidos da tradução e da exegese. Além disto, penso que as aspas francesas isolam de uma maneira visualmente mais legível, o que facilita ao leitor perceber que aquele é um termo em disputa, não um dado textual acabado, não uma menção sem elaboração.

Neste sentido, o leitor pode também notar que o título desta pesquisa tem uma expressão conceitual com aspas francesas: «inteligíveis dianoéticos». Pois bem, é justamente este o conceito principal em disputa—no caso, uma demonstração de que tal conceito não existe na *República* a partir de uma tradução/exegese de Ingram Bywater, que reavivaremos aqui.

Também gostaria de avisar ao leitor que, após minha tradução analítica, usarei todo o vocabulário do grego de forma transliterada. Os motivos são dois: o primeiro deles, ser mais gentil com o leitor que não é familiarizado com o alfabeto grego, para que ele também possa acompanhar as nuances que decorrem do jogo de palavras e que acarretam as escolhas de tradução. O segundo deles, porque no meu editor de textos gregos, chamado *Teubner*, não tenho a opção de grifar em negrito os caracteres gregos. Em razão disto, fica mais difícil demonstrar a correlação das palavras com suas traduções

⁸ MORTARI, C. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 35.

para o português, ao passo que, utilizando o negrito, eu posso traduzir uma palavra ou trecho de sentença em grego e grifá-la igualmente tanto no grego quanto em português, o que facilita ao leitor acompanhar o meu movimento de interpretação.

Cabe uma última palavra sobre os limites da transliteração. Além de não ter feito isto na tradução analítica para o leitor especializado em grego, não vou fazê-lo nas transcrições de autores. Ingram Bywater, escrevendo no britânico *Journal of Philology* no fim século XIX, que se refere a Johan Nicolai Madvig, filólogo dinamarquês do século XVIII, escrevem em estilos muito peculiares que escapam à nossa contemporaneidade—sobretudo, acrescento eu, se considerarmos o produtivismo padronizante fordista. Transliterá-los tornaria o texto mais confuso. Já Yvon LaFrance, filósofo *québécois*, também utiliza as aspas francesas que adotei aqui, mas com outros propósitos. Além disto, cita aspas de autores em latim que, por sua vez, explicam palavras gregas no alfabeto grego. Tanto esta explicação reportada por Yvon LaFrance em latim quanto as palavras em grego foram por mim traduzidas em nota de rodapé, para não confundir o leitor. Já os textos de Bywater e Madvig que distam mais no tempo e são de circulação mais rara, resolvi mantê-los sem as transliterações, apenas traduções para o português, porque além de seu peso histórico e utilidade da divulgação científica, penso que a questão de estilo lhes será muito importante—inclusive, será objeto de explicação e uma conjectura do porquê o comentário de Bywater ter permanecido oculto como se fora uma mera variante

Gostaria de estabelecer de maneira preliminar a rejeição da Teoria do Paralelismo entre a analogia entre o Sol e o Bem, o símile da Linha Dividida e a imagem da Caverna. Acredito que se dermos às palavras o peso que elas têm, dois segmentos de reta são paralelos se, e somente se, uma reta perpendicular entre os dois se constitui com um ângulo de 90 graus. Deste modo, não há paralelismo se este ângulo tiver 89 ou 91 graus: não há **semi**-paralelismo. Aqueles que sustentam haver uma relação entre as duas primeiras imagens, no livro 6, e a imagem da Caverna, no livro 7, confundem a poesia educativa de Platão, sua *prática* pedagógica do livro 7, com seu pensamento conceitual estruturado no livro 6. Rejeito, portanto, a Teoria do Paralelismo, e passo a me ater apenas ao símile da Linha Dividida.

Também gostaria de informar ao leitor que um dos meus critérios de tradução é explorar as possibilidades da norma culta da língua portuguesa. Penso que nós, lusófonos,

estamos em uma situação especial para traduzir a língua grega, em razão das nossas elipses e da liberdade de composição dos arranjos sintáticos. Estes ocorrem, inclusive, na informalidade do dia-a-dia e meu objetivo foi usar a norma culta para animar o texto com vivacidade. Passemos à tradução.

2.2 Tradução Analítica

2.2.1 O visível e o inteligível (509d1-5)

Νόησον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτῶ εἶναι,
καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ
ὄρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ
ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὄρατόν, νοητόν·
ἔχω.

[509d1]

[509d2]

[509d3]

[509d4]

[509d5]

“Pensa agora”, eu lhe disse, “conforme o que discorreremos, haver duas: aquela que governa o gênero inteligível e seu lugar, e a que, por sua vez, governa o visível—mas não ao celeste me refiro, para que não suponhas que te estou a tapear por um truque com as palavras. Sendo assim, mantenha-nas diante de ti estas duas formas: a visível, a inteligível.”

“Mantenho-nas.”

2.2.2 O visível e as imagens (509d6-510a4)

Ὡσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα [509d6]
 τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λό- [509d7]
 γον, τὸ τε τοῦ ὀρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι [509d8]
 ἔσται σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὀρωμένῳ [509d9]
 τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες—λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον. [509e]
 μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν [510a1]
 τοῖς ὄσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ [510a2]
 τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς. [510a3]
 Ἄλλὰ κατανοῶ. [510a4]

“De modo que, agora, conceba uma uma linha cortada com dois pedaços desiguais; corta, mais uma vez, cada um dos pedaços seguindo a mesma proporção—aquela que se dá entre o gênero visível e o inteligível; com isto, diante de ti, estarão a claridade e a escuridão em relação uma à outra, como se fora no campo visível; contudo, apenas em um destes dois pedaços há imagens—passo a discorrer, pois, sobre as imagens primeiro, que são sombras, sejam aquelas que são aparições na superfície d’água, sejam as formadas na numerosa variedade de objetos sólidos, lisos e brilhantes, e daí por diante com tudo o mais que for assim, se é que me entendes.”

“Ora, mas é claro que entendo.”

2.2.3 O visível e o sensível (510a5-b1)

Τὸ τοῖνον ἕτερον τίθει ᾧ τοῦτο ἔοικεν, τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶα	[510a5]
καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος.	[510a6]
Τίθημι, ἔφη.	[510a7]
Ἦ καὶ ἐθέλοισ ἂν αὐτὸ φάναι, ἢ δ' ἐγώ, διηρῆσθαι	[510a8]
ἀληθεία τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω	[510a9]
τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη.	[510a10]
Ἐγωγ', ἔφη, καὶ μάλα.	[510b1]

“E, portanto, na próxima, posicione aquilo que se faz aparecer, como os seres vivos ao nosso redor e tanto as coisas naturais quanto as coisas inteiramente artificiais.”

“Posiciono, sim”, ele assentiu.

“E não queres tu que se lhe mostre”, eu disse, “ao diferenciar entre o que é, ou não, verdade; fazê-lo como na relação entre o opinável e o cognoscível; e, portanto, entre aquilo de que se faz comparação em referência ao que nele se compara?”

“Ah, mas eu quero, e muito.”

2.2.4 A divisão do inteligível (510b2-10)

Σκόπει δὴ αὖ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον.	[510b2]
Πῆ·	[510b3]
Ἦι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη	[510b4]
ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν	[510b5]
πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον—τὸ ἐπ'	[510b6]
ἀρχὴν ἀνυπόθετον—ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ	[510b7]
ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιου-	[510b8]
μένη.	[510b9]
Ταῦτ', ἔφη, ἃ λέγεις, οὐχ ἱκανῶς ἔμαθον.	[510b10]

“Observa, então, que por contraste, também se divide o pedaço inteligível.”

“De que modo?”

“Pela pressa com aquilo que se usa como imagens quando se faz cópias, e dado que a alma pesquisa necessariamente a partir de hipóteses, ela não se encaminha até um princípio, mas somente a um resultado; já a outra divisão lhe contrasta e chega até um resultado não-hipotético—e foi partindo de hipóteses que ela também se lançou!— porém, sem as imagens daquela, mas apenas pelas próprias formas através das quais cria-se-lhe o método.”

“Ora isto”, exclamou, “isto o que dizes, não entendi o suficiente.”

2.2.5 As matemáticas e as hipóteses (510c1-d4)

Ἄλλ' αὖθις, ἦν δ' ἐγώ. ῥᾶρον γάρ τούτων προειρημένων	[510c1]
μαθήσῃ. οἶμαι γάρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας	[510c2]
τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι	[510c3]
τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν	[510c4]
τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἐκάστην μέθοδον,	[510c5]
ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα	[510c6]
λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι	[510c7]
ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη	[510d1]
διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ	[510d2]
σκέψιν ὀρμήσωσι.	[510d3]
Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, τοῦτό γε οἶδα.	[510d4]

“Mas, ainda há mais”, eu lhe disse. “Precipitado, deveras, seria o aprender disto que se antecipa. A mim me parece, além do mais, que tu enxergas que aqueles que elaboram acerca da geometria e cálculos—e coisas do tipo—têm por base as hipóteses do ímpar e do par, das figuras com suas três formas de angulação—além d’outras que destas sejam irmãs, segundo cada método. A elas todas, como se fossem consabidas, operam-nas como hipóteses em si, sem dar uma palavra sobre elas, nem entre eles mesmos, tampouco para os demais—e, ainda por cima, têm-lhes em estima como se fosse tudo evidente para todos—daí advém a consequência, imediata, de organizarem minuciosamente o conseguinte, até resultarem na concordância geral sobre aquilo a que se dispuseram observar.”

“Pois é completamente assim”, exclamou, “é isto que parece.”

2.2.6 As matemáticas e as imagens (510d5-511a2)

Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς	[510d5]
λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι,	[510d6]
ἀλλ' ἐκεῖνων πέρι οἷς ταῦτα εἶοκε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ	[510d7]
ἔνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ	[510d8]
ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἅ	[510e1]
πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι	[510e2]
εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτῶν κρῶμενοι, ζητοῦντες	[510e3]
δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἅ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.	[511a1]
Ἄληθῆ, ἔφη, λέγεις.	[511a2]

“Pois não é também daí que aprimoram as formas visíveis e forjam explicações a respeito delas—porém, não ao redor daquilo que se lhe faz pensar, senão, acerca das coisas tal qual se lhes aparece: para o quadrado em si como tal, explicações são criadas, e para o diâmetro também; mas não para aquilo que foi desenhado—e assim para tudo o mais. E, ao passo que, aquilo mesmo que moldam e desenharam, tratam-nas como se fossem sombras e imagens n’água, delas se valem como imagens já prontas para o uso. Então, passam a procurar por aquilo mesmo que ora veem; esta que, diversamente, não poderia ser vista—tão-somente, por meio do pensamento.”

“É certo o que dizes”, exclamou.

2.2.7 Resumo sobre a *Diánoia* (511a3-b2)

Τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσει δ’	[511a3]
ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ,	[511a4]
οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων	[511a5]
ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν	[511a6]
κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι	[511a7]
δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.	[511a8]
Μανθάνω, ἔφη, ὅτι τὸ ὑπὸ ταῖς γεωμετρίας τε καὶ ταῖς	[511b1]
ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις λέγεις.	[511b2]

“Pois bem. É isto, então, a forma inteligível a qual mencionávamos: hipóteses das quais necessariamente a alma se serve, concernentes à sua procura, sem levá-la a um princípio, porque ela não é potente para, a partir destas hipóteses, desprender-se para o alto—imagens, então, ela usa: aquelas as quais abaixo foram exaradas, e estas, em relação àquelas, são supostas como palpáveis e assim estimadas.”

“Captei”, exclamou, “estás te referindo àquilo que recai sob o âmbito da geometria e d’outras artes que dela sejam irmãs.”

2.2.8 A *Nóesis* e o princípio não-hipotético (511b3-c4)

Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με	[511b3]
τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει,	[511b4]
τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις,	[511b5]
οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁράς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ	[511b6]
τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχό-	[511b7]
μενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευταίην καταβαίνη,	[511b8]
αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδῃσιν	[511c1]
αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.	[511c2]
Μανθάνω, ἔφη, ἱκανῶς μὲν οὐ—δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν	[511c3]
ἔργον λέγειν—ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι	[511c4]

“Capte, então, agora, o outro destes dois pedaços do inteligível mencionados por mim: sendo esta parte, pois, aquela à qual a razão se liga por meio da potência do diálogo... As hipóteses, em se fazendo delas não princípios, mas, d’outra sorte, hipóteses reais, quando te puseres a subir e a te mover, para, o quanto puderes, estardes a partir do não-hipotético perante o fundamento de tudo—que por ele está entreligado—entretanto, desta vez, possuindo o que dela advém, sutilmente, trilhando a descida até um resultado-fim: abrindo mão de elaborar toda e qualquer percepção sensível, mas idéias—por elas, através delas e para si mesmas—chega-se, ademais, a idéias como resultado-fim.”

“Eu captei”, garantiu, “mas não o suficiente—pois me parece relatar uma prolongada atividade—já que almejas explicar a tarefa de definir o claríssimo ser [...]”

2.2.9 A *Nóesis* e a ciência dialética (511c4-511d6)

ἔργον λέγειν—ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι ^a	[511c4]
τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ	[511c5]
νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς	[511c6]
αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, καὶ διανοία μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ	[511c7]
αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὲ ἐπ’ ἀρχὴν	[511c8]
ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ’ ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ	[511d1]
αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν	[511d2]
δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν	[511d3]
τοιούτων ἔξιν ἀλλ’ οὐ νοῦν, ὡς μεταξὺ τι δόξης τε καὶ νοῦ	[511d4]
τὴν διάνοιαν οὔσαν.	[511d5]
Ἰκανώτατα, ἦν δ’ ἐγώ, ἀπεδέξω. καί μοι ἐπὶ τοῖς	[511d6]

“—já que almejas definir o claríssimo ser, aquele que jaz sob escopo da ciência que dialoga sobre a existência e sobre ela especula intelectualmente, ao invés daquilo sob escopo das assim chamadas técnicas. Se, na primeira destas, decerto, tem-se as hipóteses como pontos de partida e, por conseguinte, compele-se o pensamento—não por meio daquilo que ele percebe sensivelmente, mas sim pelo foco que se dá àquilo que são focados; na segunda, ao revés, não voltam seu escopo para fundamento, mas tão-somente partem das hipóteses—e não conseguem pensar sobre ele!, mas fazem parecer a ti—muito embora o que pensam seja existente paralelamente a um fundamento. Raciocínio, então, é como me parece ser próprio chamar estes que lidam assim com a geometria e os outros que têm este hábito—mas não pensamento!—como se medianeiro entre a opinião e o pensamento fosse o ente raciocínio.”

“Suficientíssimo”, eu irrompi, “tu te volveste ao ponto”.

^a **Nota:** É segundo a divisão de LaFrance, na página 254 do segundo volume de sua obra já referida, que a linha 511c4 faz parte tanto do trecho anterior quanto deste. Supõe-se que a metade da linha, a partir de ὅτι, seja o momento em que se inicia o presente tópico da ciência dialética.

2.2.10 Conclusão: os quatro *pathémata* (511d6-e5)

Ἰκανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. καί μοι ἐπὶ τοῖς ^a	[511d6]
τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ	[511d7]
γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν	[511d8]
δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος, καὶ τῷ	[511e1]
τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ' οἷς	[511e2]
ἔστιν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος	[511e3]
μετέχειν.	[511e4]
Μανθάνω, ἔφη, καὶ συγχωρῶ καὶ τάττω ὡς λέγεις.	[511e5]

“Suficientíssimo”, eu irrompi, “tu te volveste ao ponto”. “Então, traga para mim por sobre os quatro pedaços cada uma das quatro afecções que dentro da alma se produz: o pensamento no mais alto, o raciocínio no segundo; no terceiro, a crença, e no quarto e por fim as imagens, e organize-os segundo o argumento, tal que, aqueles que são, participam da verdade; e, assim, encaminham-se a participar da clareza.”

“Compreendi”, assentiu, “eu lhe acompanho e organizo tal como dizes.”

^a **Nota:** Aqui, novamente, LaFrance faz a linha 511d6 estar em dois trechos diferentes. Entendo que esta parte se inicie a partir do período que se inicia por καί μοι...

3 *Explication du texte*: Introdução ao Sí- mile da Linha Dividida, pontos-chave para a exegese pretendida e justificati- vas de tradução

Neste momento, passo a introduzir ao leitor o símile da Linha Dividida, considerando seus aspectos dialógicos e conceituais. Para isto, vou expor as palavras em grego que são importantes para a compreensão do símile, segundo o comentário de Ingram Bywater (no capítulo a seguir) e minha própria exegese, de acordo com as finalidades que declarei no Prólogo da dissertação.

3.1 Análise dramática

Nesta brevíssima seção, quero demonstrar o seguinte ao leitor. Seguindo a divisão de Yvon LaFrance, o símile da Linha Dividida tem seu início em 509d1. Vou defender que de 509d1 até 509d6, Platão está redigindo apenas uma cena introdutória, se valendo de um recurso dramático, mas que não deve lastrear nem sua Teoria do Ser tampouco sua Teoria do Conhecimento. Vou mostrar que, dependendo de como se faça escolhas de tradução, neste trecho, uma ontologia bastante dogmática já se delineia. Levar o chiste «celestial» de Sócrates ao pé da letra, ou não entender seu senso de humor, cria uma abertura para uma leitura mística do trecho. Traduzir a elipse grega de modo a dizer que «há dois reinos» culmina numa Teoria dos Dois Mundos radical, que não está presente neste trecho de simples introdução dramática. Aliás, vale salientar: se não estivéssemos seguindo o mapeamento estrutural de Yvon LaFrance, poderíamos reconhecer que existe uma transição dramática desde que Gláucon responde a Sócrates depois deste lhe expor a Analogia entre o Sol e o Bem, que antecede o símile da Linha Dividida, invocando Apolo. Mas Gláucon está «*geloíos*», o que pode significar estupefato, mas também, risonho, alegre—enfim, o início de uma transição cênica que só vai passar a estabelecer seus

conceitos, a meu ver, em 509d6-510a4, a segunda parte segundo a divisão de LaFrance, quando, de fato, Sócrates pede para que Gláucon trace uma linha e começa a desenvolver o símile.

3.1.1 O comentário introdutório feito por Sócrates e seu caráter exclusivamente retórico de convite à repulsa pelo fantástico mitológico e cosmológico: a questão «celestial»

Nesta seção, vou argumentar que o trocadilho de Sócrates com a palavra “celestial” tem por objetivo apenas afastar interpretações fantásticas, sejam as mitológicas, sejam as cosmológicas.

Passando, então, ao exame do símile da Linha Dividida, temos o seguinte: Sócrates, na presença de Gláucon e Adimanto, convida seu interlocutor Gláucon a pensar («*Nóeson*», 509d) que existem duas «coisas» que governam, ou, dois reinos («*dúo autò êinai, kai basileúein tò mèn noetòu génous te kai tó pou, tò d' aú horatû, hína mē ouranoû eipòn dóxo soi*»).⁹ Sócrates faz uma pequena piadinha, típica de seu bom humor na conversa entre amigos mas, em que pese o tom de brincadeira, a piada tem um caráter educativo, qual seja, alertar ao leitor que Sócrates fará uma distinção entre o visível e o inteligível: mas o inteligível não é uma coisa que está no céu—nem no céu astronômico, nem no céu divino, celestial.

Uso aqui a tradução de Emilyn-Jones e Preddy.¹⁰ No passo 509d4-6, o pedaço da sentença que diz é traduzida por Shorey como simplesmente «*but let that pass*». Shorey dá ênfase ao aspecto dialógico, mas deixa de registrar em sua tradução a ambiguidade

⁹ Estou utilizando aqui a versão compilada por Burnet, que acata o comentário de Willamowitz contra os manuscritos ADF onde em vez de «*horatoû*» e «*ourano u*» ambas em minúsculas, vê-se «*OPATO*» e «*ORANO*» em maiúsculas: mas Willamowitz as emendou, provavelmente porque esta declinação para adjetivos singulares masculinos simplesmente não existe em grego ático.

¹⁰ Reproduzo a nota dos autores: “64. The similarity (whatever the correct textual reading) of *horatou* (“of the visible”) and *ouranou* (“of heaven”) gives S. another untranslatable pun (but see nb. Shorey’s ingenious “of the eyeball” and “of the skyball”, n. ad loc.). S. is trying to excuse himself from being guilty yet more punning (see Glaucon above at c1–2. *Cratylus* is full of such quasi-etymological puns: cf. one similar to the one here at *Cra.* 396b–c: *ouranos* (“heaven”) and *horan anō* (“to look upward”).

acerca da ambivalência da palavra «*ouranoû*» (céu), que, já na antiguidade, tinha o sentido tanto de céu astronômico («*sky*» em inglês) quanto céu divino («*heaven*» em inglês). Esta acepção de que o céu já era tido como divino nos é afirmada por Emlyn-Jones e Preddy ao lerem o *Crátilo*. Os editores afirmam em sua nota 64 do volume 2 da *República* que, para fazer um trocadilho, Sócrates se vale do sentido de «*heaven*» (céu celestial), explicando anedoticamente, por meio de uma *quasi*-etimologia, como aquelas típicas do *Crátilo*, que esta se trataria de uma palavra composta a partir de «*horan anō*» (olhar para cima). Por sua vez, o seu sentido puramente astronômico é o que se pode presumir a partir da superfície da linguagem.

Penso que este trocadilho jocoso de Sócrates tem menos a ver com sua relação com a analogia entre o Sol e o Bem, que precede o símile da Linha dividida, e mais a ver com “evitar tapear por um truque com as palavras” (509d3: «*sophizesthai*», que poderia ser traduzido como sofisma, ou sofismar). Isto porque Sócrates não apresentará a Gláucon nada de tão distante e especulativo quanto a astronomia (celeste), tampouco nada de mítico ou fantástico como o que é divino (celestial). O jogo de sentidos relevante nesta anedota, para mim, está na ambiguidade semântica entre celeste/celestial—ambas devem ser **rechaçadas** por Gláucon, antes que Sócrates prossiga sua apresentação. A importância não decorre de uma suposta relação com a analogia entre o Sol e o Bem, hipótese na qual o aspecto celeste/celestial do que Sócrates vai apresentar deveria ser confirmado, aceito e acolhido por Gláucon. Mas isto não parece plausível, se Sócrates pede a Gláucon que não se sinta *tapeado* por um truque de palavras.

3.1.2 Sobre não atribuir ao comentário introdutório de Sócrates (509d1-2) uma chave de leitura ontológica: a questão dos «dois» elipsados

A dificuldade de se traduzir os pronomes de terceira pessoa da língua grega para qualquer língua moderna é persistente, a tradução por «coisas» é ruim, talvez uma tradução explicativa, à moda francesa, substantivando o verbo e dizendo que há dois reinos seja mais facilitadora da compreensão. A minha escolha de tradução foi deixar os dois objetos que se enumera elipsados, plasmando a língua grega no português—apesar dos efeitos colaterais deste movimento. Depois, em um segundo momento, tomei conhecimento de que o filósofo Mario Vegetti fez a mesma escolha de tradução, mas, atenuou a estranheza

sonora adicionando o pronome demonstrativo «estes» («*questi*», em italiano).¹¹ Mantive minha escolha, em razão de sua originalidade, e porque julgo que a solução de Vegetti melhora a sonoridade do texto para nossas línguas neolatinas, mas dificulta a apreensão de seu conteúdo—penso ser melhor que o caráter demonstrativo daquilo que Sócrates enumera esteja adstrito a cada um dos objetos retóricos, separadamente, não a eles dois em conjunto.

Sobre o fato da tradução ser feita para o gênero feminino, julgo que o gênero feminino individualiza melhor os objetos retóricos referidos porque, em língua portuguesa, o gênero masculino se confunde com o gênero neutro ou indeterminado, como na palavra «todos» que, na verdade, não é masculina.

Vale mencionar ao leitor o curioso fato das traduções, a fim de que ele perceba que aqui já reside um problema filosófico de fundo. Há escolhas de tradução que julgam que a elipse tem por objetos aqueles mesmos da analogia entre o Sol e o Bem e, ora traduzem haver «dois sóis», ora traduzem haver «duas coisas: o Sol e o Bem». Note-se que a mera dúvida sobre se aqui Sócrates se refere haver dois sóis—ou seja, duas coisas similares; ou duas coisas distintas—a saber, o sol e o Bem; denuncia que quem cogita traduzir de modo utilizar substantivos onde não há está prestes a impor seu pensamento pessoal ao texto de Platão. Um tradutor, de alguma forma, sempre faz isto: transfere sua recepção ao texto recepcionado. Porém, deve evitar conjurar conceitos ontológicos, entes e categorias, se não pode ter certeza de que eles estão ali—e *quais* são eles.

Há outras opções, além destas: como considerar que neste momento Platão estaria se referindo a dois entes ou dois seres. No meu pensamento, no entanto, trata-se apenas de um circunlóquio da personagem Sócrates, um palavreiro de vigor dramático—anunciar previamente que a personagem irá delinear, mais à frente, uma intrincada correlação entre uma gnoseologia e uma ontologia e por isto, desde já, Sócrates se esforça para prender a atenção de Gláucon (e, Platão, de seu leitor).

Penso que estas palavras de Sócrates não devam ser tomadas como a definição de uma ontologia *específica* já em seu primeiro momento de apresentação dialógica. Em minha interpretação, estas «duas» coisas referidas são objetos retóricos, não são *coisas*! Não são objetos de uma ontologia, tampouco definidores de uma terminologia—isto só

¹¹ Ver: VEGETTI, M. *La Repubblica*. 14^a ed. Milão: BUR Rizzoli, 2022.

ocorrerá no desenvolvimento do símile, não em sua apresentação dramática.

3.2 Análise conceitual introdutória

3.2.1 A Linha traçada como imagem diante de Gláucon e a elaboração de suas proporções aritméticas

Logo em seguida, Sócrates pede que Gláucon «trace»¹² («*grammèn labòn*») uma Linha e a corte («*tetmeméne*») em duas partes («*tmémata*») desiguais («*ánisa*»). Para manter a homofonia que há entre as duas palavras no texto grego, entre «*tetmeméne*» e «*tmémata*», poderíamos dizer que o pedido é para que se «divida» em duas «divisões», ou «seccionar» em duas «seções». Para a justificativa por minha tradução por «pedaços», vide nota *infra*.

Sendo assim, Sócrates pedirá a Gláucon que afigure uma Linha, na vertical, pois no texto grego há preposições indicativas de direção, «para cima» e «para baixo», e esta Linha será composta por dois pedaços¹³ (ou, intercambiavelmente, **seções**) e, cada um

¹² Em uma tradução homofônica, poderíamos pensar na opção do verbo «grafe», já que «*grammén*» é um substantivo feminino singular no acusativo usado no dialeto ático deriva do verbo «*gráphō*». O sentido de «*grammèn labòn*» pode ser usado tanto materialmente, como em um toque de caneta sobre o papel, quanto por meio da imaginação, como quando se vê linhas de batalha que organizam os exércitos nos campos de guerra adversários. Sendo assim, uma tradução homofônica, neste caso, alteraria o sentido, à medida em que o verbo «grafar» em português admite apenas a marcação de um objeto sensível. Vemos que Platão, pelo uso do verbo «*grammèn*» coloca em jogo a própria questão que vai responder adiante, pela ambivalência de seu uso, que pode ser sensível ou não-sensível.

¹³ A minha escolha de tradução por «pedaços» tem a seguinte justificativa: feita deste modo, a oração fica com um aspecto resultativo, necessariamente. A escolha pelas palavras «partes», «áreas», «regiões» ou mesmo «seções», pode ser lida pelo aspecto resultativo, mas também dá ensejo a uma leitura equivocada. «Cortar uma linha em duas regiões» pode significar fazer um corte que *resulta* em duas regiões ou, fazer dois cortes em dois *lugares*, um em cada região. Portanto: fazer dois cortes. O mesmo ocorre com a palavra «parte». Cortar uma linha em duas partes pode significar fazer um corte que *resulta* em duas partes ou fazer dois cortes, um em cada parte. Isto ocorre porque o substantivo «parte» tem um aspecto *locativo*, portanto, neste aspecto, cortar em duas partes significa cortar em dois lugares: portanto, cortar duas vezes. Não é isto que Sócrates está pedindo a Gláucon e, tendo como princípio a máxima eliminação de ambiguidades as quais não estejam no texto original, optei pelo uso da palavra «pedaços» para traduzir «*tmémata*», que é, no grego, exclusivamente resultativa—resultado de uma ação. Sobre

destes, por dois pedaços menores (ou, intercambiavelmente, **subseções**). São, portanto, quatro as subseções, duas delas contidas em cada uma das duas seções. A seção inferior, toda ela, será chamada de *dóxa* (opinião), ao passo que a seção superior será chamada de *epistēme* (ciência em sentido estrito, Ciência institucional).¹⁴

A Linha terá uma proporção similar a esta: [4:2]:[2:1], ou, [9:3][3:1]. É inevitável,¹⁵ e corrobora esta inevitabilidade e para uma demonstração paradigmática e definitiva, conferir, respectivamente: em sua construção, que as duas subseções intermediárias, ou seja, a subseção superior da seção inferior e, vice-versa, a subseção inferior da seção superior, tenham o mesmo comprimento. Passo a explicar em detalhes a razão de ser inevitável: porque é logicamente necessário que assim o seja.

- 1) Primeiro, vamos estabelecer que há cinco pontos, a saber: A, B, C, D, E. Construamos uma linha na vertical \overline{AE} , sendo A o ponto superior e E o ponto inferior. Agora, em um ponto entre \overline{AE} delimitamos o ponto C, de modo que resulte dois segmentos desiguais: \overline{AC} deve ser maior do que \overline{CE} , ou, vice-versa, pelo menos em um primeiro momento. \overline{AC} corresponderá à *epistēme* e \overline{CE} à *dóxa*. Agora, vamos usar o ponto B para dividir o segmento superior, ao passo que o ponto D dividirá o segmento inferior. Deste modo, nossa linha terá 5 pontos e 4 segmentos que chamaremos de subseções: na parte superior, \overline{AB} e \overline{BC} ; na parte inferior \overline{CD} e \overline{DE} .

as ambiguidades intencionais, exemplificadas pelos chistes, e as não-intencionais ou potenciais, decorrentes da própria textura aberta da linguagem, tenho por princípio de tradução não resolvê-las, mas transferi-las para a língua vertida, se possível. Não é o que ocorre na relação entre *tmémata* e «parte», porque «parte», conforme demonstrei, criaria na língua portuguesa uma ambiguidade que não se encontra no grego.

¹⁴ Há algumas traduções possíveis para *epistēme*: «conhecimento» ou «ciência» são as mais usadas, mas, também, pode-se usar «sapiência». Traduzirei «*epistēme*» exclusivamente por ciência, pois penso que Platão quer fundar o conhecimento científico em sua obra, que hoje se pode pensar como uma Ciência institucional, ciência em sentido estrito. Além disto, veremos que os objetos sensíveis também podem fornecer algum tipo de conhecimento, diferente do estritamente científico. A este conhecimento das coisas sensíveis reservarei a palavra «gnoseologia», um *conhecimento no sentido amplo*, que nos permite asserir *opiniões corretas*, mas não um conhecimento científico, para o qual se reserva a palavra «*epistēme*.»

¹⁵ Para uma demonstração aritmética definitiva sobre a igualdade das subseções interiores da Linha e para uma defesa contundente da *golden ratio* entre as proporções, em razão do apreço de Platão por regras da ótica, confira, respectivamente: STOREY, D. *Dianoia & Plato's Divided Line*. *Phronesis*, v. 68, p. 1-56, 2022 e POMEROY, S. *Optics and the Line in Plato's Republic*. *The Classical Quarterly*, v. 21, n. 2, p. 389-392, 1971.

- 2) Se dois segmentos de retas que têm comprimentos desiguais entre si são divididos cada um deles em dois outros segmentos (duas seções em duas subseções), necessariamente pelo menos 3 valores distintos vão daí resultar, se não 4 valores. Isto porque, se os dois segmentos de reta iniciais já têm um valor de comprimento distinto entre si, dentro do primeiro e do segundo segmento pode-se isolar um montante de comprimento idêntico, mas, necessariamente, o restante será distinto, porque os segmentos de reta já eram distintos. Vamos a um exemplo. Tome-se o segmento de reta \overline{AC} , com 30cm, e o segmento \overline{CE} , com 35cm. Podemos dentro de \overline{AC} construirmos o segmento \overline{BC} , que está contido em \overline{AC} , e o segmento de \overline{CD} , que está contido em \overline{CE} . Ambos estes segmentos contidos podem ter 5cm, mas, isolando-os ou subtraindo-os do segmento de reta maior em que eles estão contidos, o resultado desta subtração será sempre diferente, porque os segmentos de reta já tinham, *a priori*, comprimentos diferentes. Explicando este passo: nos recordemos que a operação de subtração é composta pelo *minuendo*, termo do qual se subtrai; *subtraendo*, termo que é subtraído; e *diferença*, que expressa o resultado. Agora, devemos perceber que se os minuendos forem distintos, porque a linha foi traçada de modo desigual; mas, se os subtraendos forem idênticos entre si, a *diferença* das duas operações de subtração será *necessariamente* diversa entre ambas.
- 3) Com esta simples verdade necessária sobre a subtração em mente, avancemos na nossa compreensão, para observar que Sócrates pede que seja mantida a mesma razão e proporção ao cortar, uma segunda vez, aqueles dois segmentos iniciais. Ou seja, ao cortar \overline{AE} no ponto C, tendo os dois segmentos resultantes— \overline{AC} e \overline{CE} —uma razão e proporção entre si, esta, por sua vez, deve ser mantida ao se fazer um corte no ponto B entre \overline{AC} e no ponto D entre \overline{CE} . Sabemos que as duas seções têm *comprimentos distintos*. Se a divisão destes dois segmentos fosse aleatória, poderíamos ter como resultado 4 valores aleatórios para os quatro segmentos resultantes (subseções). Mas a divisão dos dois segmentos *não é aleatória*. Ela obedece a ordem de razão e proporção da primeira divisão que transformou um segmento em dois, dividindo-o. Sendo assim, como Sócrates pede que as quatro subseções sejam obtidas obedecendo o mesmo princípio de divisão que transformou um segmento em dois, temos que todas as divisões têm que obedecer ao

máximo divisor comum, conhecido também como ‘mdc’. Este conceito estabelece a diferenciação entre ‘números primos’ e ‘números compostos’. Números primos entre si são aqueles cujo maior divisor comum é o número 1. Por exemplo: 17 e 13. Já os números compostos são aqueles cujo maior divisor comum é diferente de 1: por exemplo, 8 e 4. Devemos lembrar ao leitor que o conceito de mdc não se aplica aos números reais. Por esta razão, sabendo que os números do mdc são sempre reais e positivos, note-se que o número de comprimento de cada um dos dois segmentos iniciais (seções \overline{AC} e \overline{CE}) obtidos pela primeira divisão jamais poderá torná-los “primos entre si”—quando o máximo divisor comum entre dois números é o número 1. Em razão disto, duas das quatro subseções (\overline{AB} , \overline{BC} , \overline{CD} e \overline{DE}) terão de ter o mesmo comprimento. Portanto, supondo uma linha \overline{AE} de 30cm, poderíamos, inicialmente, dividi-la entre 17cm e 13cm—respectivamente, \overline{AC} e \overline{CE})—números primos entre si. Mas, se fizéssemos isto, a divisão subsequente não seria viável, porque estes números são primos entre si: seu mdc é 1. Do fato do número que expressa o comprimento das duas seções iniciais (\overline{AC} e \overline{CE}) serem números compostos entre si, ou seja, cujo maior divisor comum é qualquer número do conjunto dos números reais diferente de 1, decorre que a maior subseção da seção menor e a menor subseção da seção maior serão necessariamente idênticas.

- 4) Sendo dispostos em ordem do mais escuro ao mais claro, o lugar dos polos, ou seja, a parte de cima do que é superior e a debaixo do que é inferior, necessariamente terão o que é mais escuro e mais claro. Como vimos, duas das quatro subseções necessariamente têm o mesmo comprimento, porque obedecem a mesma ordem de razão e proporção que transformou um segmento em dois, e cada um dos dois em quatro. Sendo assim, estas duas subseções que têm o mesmo comprimento não podem, cada uma, ocupar um lugar no polo do segmento de reta como um todo—ou seja: não podem, cada uma das quais são idênticas em comprimento, ocuparem a subseção inferior da seção inferior e a subseção superior da seção superior. Duas seções, de idêntico tamanho, não podem ocupar cada uma o *polo* da Linha Dividida. Se assim fosse, uma gradação do mais claro ao mais escuro seria impossível e a subseção mais clara entre todas e a mais escura entre todas seriam contíguas, tendo as subseções de clareza intermediária nos polos. Esta não seria uma elaboração do desenho da Linha conforme o discurso de Sócrates.

- 5) Resta-nos apenas reconhecer que duas das subseções têm o comprimento idêntico e necessariamente são contíguas entre si no centro do segmento da Linha Dividida como um todo: ou seja, \overline{BC} e \overline{CD} têm idêntico comprimento e são contíguas. Assim, a subseção menos clara entre todas é a mais inferior, sendo necessariamente \overline{DE} ; e a mais clara entre todas é a mais superior das subseções, sendo necessariamente \overline{AB} ; distinguindo-se ambas estas que estão no *polo* do grau de clareza e verdade das que estão ao centro—aliás, ambas estas subseções do centro possuem, *necessariamente*, o mesmo grau de clareza e verdade em razão de terem o mesmo maior divisor comum.
- 6) Isto suscitará uma dúvida: como pode uma subseção, a dos entes sensíveis eles mesmos, e não suas imagens—ou seja, \overline{CD} , a *Pístis*, ter o *mesmo* comprimento de entes supostamente inteligíveis, ou seja, os relativos a \overline{BC} , a *Diánoia*. O objetivo deste texto é mostrar ao leitor que não há entes pertencentes à *Diánoia*, os chamados «inteligíveis dianoéticos» e explicar em que consiste esta inconsistência: por qual razão Sócrates propõe a Gláucon um desenho gráfico inviável?

3.3 Análise das subseções

Nesta seção, vou percorrer o símile da Linha Dividida o máximo possível em sua ordem de exposição, mas, como os temas são imbrincados um no outro e operam de forma dinâmica, vou apresentar minha análise de cada subseção, separando-as tematicamente.

3.3.1 Primeira subseção: *Eikasía*—jogo de luz e sombras, reflexos e refração, para a formação de imagens visuais

Na enumeração do passo 510a, iniciando o percurso das subseções da linha de baixo para cima, temos a primeira subseção, chamada *eikasía*. Esta subseção, muitas vezes traduzida por «conjecturas», será por mim traduzida como «formação de imagens», por se manter mais próximo ao valor semântico mais básico do sintagma e seu processo de formação, e porque, por «conjectura», já se impõe ao termo uma interpretação que lhe esvazia seu estatuto gnoseológico, de pronto. Na subseção da *eikasía*, portanto, estão as imagens e, em relação a elas, Platão enumera *objetos* – ou seja, faz uma descrição

ontológica: seus objetos são **(a)** sombras e **(b)** aquilo que aparece na superfície d'água («*tà en toîs hýdasi phantásmata*»), **(c)** e aquilo que aparece em objetos sólidos que são lisos e brilhantes («*kai en toîs hósa pukná te kai léia kai phanà sunésteken*»). Vale notar que os objetos são sólidos os quais têm duas propriedades: são lisos e brilhantes. Neles (ou «a eles»), as imagens se juntam («*sunésteken*», 510a2).¹⁶ Algumas traduções dão a entender que, neste item (c), Platão estaria descrevendo três tipos de objetos: ou objetos sólidos, ou lisos, ou brilhantes; mas, creio, o texto grego deixa bem claro que ele está falando apenas de um tipo de objeto, os sólidos, mas somente aqueles que têm duas propriedades simultâneas: as propriedades de serem lisos e brilhantes – algo similar a um espelho, nos dias atuais. A palavra «espelho» («*katroptikós*») já existia ao tempo de Platão, mas, ao que parece, ele não quis utilizá-la. Creio que fez isto por não estar se referindo aos movimentos de refração e reflexão provenientes apenas dos espelhos, mas, sobretudo, de todo ou qualquer objeto que reflita luz—ainda que ele reflita e refrate a luz simultaneamente, como no caso de um espelho d'água.

3.3.2 Segunda subseção: *Pístis*—os objetos em si, origem das imagens, e as propriedades informativas de ambas para a correta opinião

A outra subseção da seção da *dóxa*, por sua vez, se chama *pístis*, traduzida por mim como «crença». Ela também é uma afecção da alma, um “modo de conhecimento”, se nos for lícito atualizar a terminologia sem alterar o conceito. E a ela também são elencados seres, de um modo exemplificativo e talvez não exaustivo. Estes seres incluem **(d)** os seres vivos ao redor de nós e **(e)** toda criação artificial fabricada pelo ser humano. Vemos, até o presente momento, examinando *exclusivamente* o documento no trecho que ele nos diz respeito à *dóxa*, ou seja, a seção inferior que contém duas subseções, a da *eikasía* e a da *pístis*, que ambas estas subseções, correspondentes a afecções da alma e/ou modos de conhecimento, têm estatutos gnoseológicos. Ou seja: a *dóxa*, tanto na *pístis*, quanto na *eikasía*, é capaz de *informar* algo ao cognoscente, algo diferente da *epistéme* que aqui concebemos como ciência em sentido estrito.

Nesta altura da *República*, no passo 510a, Sócrates faz uma pequena digressão

¹⁶ Uma curiosa possibilidade de tradução do verbo *sunésteken* poderia ser «to frame», ou seja, ‘enquadrar’. Em minha tradução, optei pela naturalidade de dizer que as imagens ‘se formam’ ali.

para Gláucon, e pergunta se não é verdade que a razão e proporção entre a verdade («*alētheiái*») e a falsidade («*te kai mé*») não é a mesma entre aquilo que é matéria de opinião («*doxastòn*») e o que é bem conhecido («*gnostòn*»). Gláucon confirma, com ênfase.

3.3.3 Terceira subseção: *Diánoia*—seu *télos* particular e sensível e seu alcance apenas indireto das ideias por meio do uso de imagens.

Da inexistência textual de «inteligíveis dianoéticos»

Sócrates passa então a pedir que se examine como se divide a seção inteligível («*noetoû tomèn*», 510b2). Ao examinar o texto, constatamos que a única diferença conceitual entre as duas subseções do inteligível é o *modo* em que a alma se comporta. Em uma subseção, a alma **i.** é forçada a investigar **ii.** a partir de hipóteses **iii.** usando imagens. Seu objetivo **iv.** não é um princípio primeiro – neste caso, a alma trabalha na direção de uma conclusão ou desfecho de uma questão. Poderíamos, portanto, concluir que há três causas eficientes (**i, ii, iii**) e uma causa final (**iv**) que constituem a atividade dianoética. Não há, até aqui, qualquer vestígio de um objeto que lhe seja correspondente com estatuto próprio suprassensível.

Por outro lado, ou «por contraste», («*tò d' aû*», 510b7), na outra subseção do inteligível, ou seja, na subseção *noética*, a alma se move a partir das hipóteses («*ex hupothéseon*», 508b8) em direção a um princípio não-hipotético («*ep' arkhèn anupótheton*»). Faz isto sem as imagens que rodeavam¹⁷ a outra subseção («*kai áneu tòn perì ekeîno eikónon*», 510b9), mas através das formas por elas mesmas cria o seu método («*autoîs eídesi di' autôn méthodon poiouménē*», 510b9-10). Percebemos nesta parte do texto, uma vez mais, uma causa eficiente (de onde a alma parte: das hipóteses) e uma causa final (o objetivo que lhe dirige).

É importante notar que, no corpo do texto, não há, para a *Diánoia*, nenhum objeto

¹⁷ Cabe ressaltar que a tradução da palavra «*perì*» (510b9) por uma proposição genitiva como «de», «of», causaria a má-compreensão de se postular, aqui, objetos ontologicamente autônomos pertencentes e correspondentes à *diánoia*, que, até aqui, foi descrita como mera atividade. Na *nóesis*, a alma realiza sua atividade diferente da *diánoia*. A diferença é que ela faz isso sem as imagens «*acerca*» (no sentido de «*ao redor*») aquela subseção («*áneu tòn perì ekeîno [diánoia] eikónon*»). Para uma solução textual, optei por «rodeavam».

correlativo, como os reflexos e sombras para a *Eikasía*, os seres naturais e artificiais para a *Pístis* e, como veremos, as ideias para a *Nóesis*. cremos que esta observação é importante porque apontará que a *Diánoia* é um estado intermediário: afecção da alma que a faz mirar os objetos da *Pístis* e, com auxílio das imagens exaradas por eles, raciocina sobre as idéias—as pré-determinações fixas do real, como as formas geométricas. Ou seja, um alcance indireto das idéias em que a *formação de imagens* é relevante—tendo por suposto que, se o texto nos informa sob a *Diánoia* a alma *usa* imagens, elas devem ter sido formadas em algum momento, de algum modo, sob algum estatuto ontológico. Ao longo desta dissertação, afirmaremos que a *Eikasía* é a afecção da alma responsável pela apreensão de imagens sensíveis—e que imagens não-sensíveis, *não as há*—e investigaremos qual é o estatuto ontológico destas imagens, a partir da exegese de filólogo e filósofo Ingram Bywater.

É aqui, neste passo da *República*, que já se pode entrever que não há objetos que poderíamos denominar «inteligíveis dianoéticos». Mas uma certa interpretação que arroga para si o estatuto da literalidade textual interpretação filológica não pensa assim. Apresentaremos, no capítulo a seguir, boas razões para rejeitar esta interpretação.

3.3.3.1 Elemento dramático: a dificuldade de compreensão de Gláucôn sobre a *Diánoia* e sua possível relação com o fato do símile da Linha Dividida ser, ele próprio, uma imagem usada pelo raciocínio dianoético de Gláucôn

Gláucôn percebe que não compreendeu muito bem a explicação de Sócrates, e pede-lhe que repita-a uma vez mais. Esta intervenção dramática em 510b11-12 é importante, por dois motivos:

- 1) Sem precisar endossar a Teoria do Porta-Voz, a qual não endosso; teoria esta que assume que Sócrates é um porta-voz de Platão, pode-se afirmar com certa razoabilidade que os interlocutores dos personagens principais da obra platônica estão posicionados na mesma situação do leitor. Por isto, é razoável que mesmo que Sócrates não seja porta-voz de Platão, este ponto tenha sido digno de uma pausa dramática para que se dirima dúvidas que são aí esperadas.
- 2) É importante notar que Sócrates não *repete* a explicação, como havia lhe pedido

Gláucon («*all' aútis eipé*»,¹⁸ 510b12. Algo como: “Mas diga *de novo!*”). Sócrates *aprofunda* a sua explicação, apresentando uma segunda parte, que é nova em relação ao que acabara de ser dito, e lhe é também complementar. Na verdade, Sócrates diz que Gláucon compreenderá mais facilmente depois de suas notas *preliminares* (510c1-2: «*rhâion gàr toúton proeireménon mathéseí*». Estou tanto ênfase ao prefixo «*pro*» de «*proeireménon*», que indica algo que vem antes, uma antecipação).

O próprio símile da Linha Divida é um raciocínio proposto por Sócrates a Gláucon o auxílio propedêutico de uma imagem (a Linha). Não estaríamos aqui diante de uma performance em ato (*érgon*) sobre a insuficiência das imagens—ou utilidade parcial—que Sócrates advoga no seu discurso (*lógos*)? Penso que a dificuldade de Gláucon em compreender o símile tem relação com a limitação da atividade dianoética da alma e, mais especificamente, a inviabilidade do pensamento puro, meramente definicional (literalmente: por meio da palavra ou discurso como em «*ôi*»)¹⁹ enquanto se sustenta uma imagem como anteparo do pensar.

Esta chave de interpretação, entretanto, não tem como fonte um excerto específico da *República*, embora seja difícil afirmar que não seja textual—pois, o conjunto do texto é textual. Deixaremos, então, ao leitor, a escolha de se persuadir ou não por este argumento.

3.3.3.2 Elemento axiológico: o valor intermediário da *Diánoia* na ascensão gnoseológica do símile—crítica ao comportamento (*héxis*) dos geômetras. Pressa, descuido com as premissas e foco apenas no resultado utilitário e seu consentâneo hermetismo auto-condescendente: sonegação de razões públicas.

Sócrates passa então a afirmar o conhecimento em comum com Gláucon, de que aqueles que estudam geometria e aritmética e matérias similares geralmente *postulam*

¹⁸ Cf. Slings.

¹⁹ Platão parece se inserir em uma tradição: “Mas apareceram outros que diziam o contrário, pois criam que se deve desde-nhar das percepções (*tàs aisthéseis*) e das representações (*tàs phantasías*), e confiar apenas no discurso («*tôí lógoi*») por ele mesmo. Com efeito, isso era dito primeiro por Xenófanes, Parmênides, Zenão e Melisso, e também depois os seguidores de Estípon e dos megáricos” (Aristocles, *Sobre a filosofia*, frag. 2, [segundo Eusébio, *Preparação Evangélica*, XIV.17.1, p. 756 b-c]; SSR, II.O.26)

(«*hupothémēnoi*», 510c4) o ímpar e o par, figuras geométricas, três tipos de ângulos e outras relações deste tipo conforme cada método («*kath' hekástēn méthodon*», 510c6). Consideram estas coisas como já bem sabidas, fazendo delas suas hipóteses, sem que qualquer explicação seja dada, nem para eles mesmos, tampouco para os demais, ao passo que avaliam que estas hipóteses sejam evidentes para todos. Os geômetras concordam que estas hipóteses sejam o ponto de partida e caminham de comum acordo até o ponto de chegada, acelerando—ou, melhor, se **apressando** em sua investigação para chegar a um resultado («*ek tou̐ton d' arkhoménoi tà loipà éde dixióntes teleutôsin epì tou̐to hoû epì sképsin hormésosi*», 510d1-3). Notamos aqui um tom de crítica, não de endosso, aos geômetras. Porque lemos o verbo «*hormésosi*» como «se apressar», não apenas uma aceleração ou movimentação qualquer. A crítica me parece ser a seguinte: um cientista em seu grau pleno não deve ter pressa. Se tem pressa, está apenas no grau intermediário da *Diánoia*, não no grau pleno da *Nóesis*. E, sobretudo, os cientistas não devem, por serem apressados, deixarem de lado, intocadas, suas premissas—um ato de **descuido**. Partirem delas sem lhes revirar, vasculhar ou repensar. Dar as razões a partir do começo, e lhes repensar de novo em um recomeço. Aos apressados que não revêem suas premissas há um **desvalor** na axiologia²⁰ que permeia a correlação entre a ontologia e epistemologia do símile.

Também vemos uma importante distinção conceitual da atividade dianoética: seu ponto de chegada é um **resultado**. Mas ainda não podemos afirmar que a visada da afecção dianoética ocorra em direção ao que é sensível: alguém poderia argumentar que o resultado que a alma sob afecção dianoética visa é um ente de estatuto inteligível, ou, mais ainda, que a afecção dianoética faz a alma visar a um resultado ou objeto que tem um estatuto ontológico próprio, inteligível, porém distinto do estatuto ontológico

²⁰ Quem primeiro nos alertou para a axiologia que permeia o símile foi Francesco Fronterotta: "[...] reconhecer como etapas fundamentais> (1) uma complexa reflexão epistemológico-política que permite distinguir, em virtude do seu saber e do seu grau de acesso à verdade, os filósofos destinados ao governo da *Kallípolis* de seus imitadores, nas últimas dez páginas do livro V e nas primeiras do livro VI; (2) uma esquemática e até mesmo sumária ilustração da função do bem e da imagem da linha, **que engloba ao mesmo tempo axiologia, ontologia e epistemologia**, nas últimas seis páginas do Livro VI e (3) a exposição da caverna, com particular atenção à formação dialética e, portanto, ao método e ao conhecimento daquilo que é em sentido próprio, em todo o Livro VII."FRONTEROTTA, F. Os sentidos do verbo ser no livro V da *República* e sua "função" epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião. In: ARAÚJO, C. (Org.) *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

inteligível próprio da afecção noética. Conforme veremos, esta questão em aberto só será respondida no capítulo dedicado à exegese de Ingram Bywater.

Vimos até aqui que pressa não combina com Ciência em seu grau pleno e, em razão da pressa em se alcançar um resultado os cientistas se descuidam, o que lhes causa desvalor. Mas ainda há mais. As **consequências comunitárias** deste descuido, seja para a comunidade científica, seja para a sociedade no geral. Entre 510d1-3, Sócrates está concluindo seu raciocínio anterior, constantando—ou reclamando, se o leitor concordar com a carga dramática que extraio da palavra «*hormésosi*»—que os geômetras e outros daqueles que praticam cálculos e ciências irmãs²¹ a estas dão como se fossem *autoevidentes* todos os seus postulados axiomáticos, suas premissas, suas hipóteses; partindo delas sempre em direção a uma conclusão, sem se incuberem do trabalho de fornecerem explicações nem entre si, ou seja, internamente para sua comunidade científica; tampouco para a os demais, o público, a cidade.

Esta sonegação de razões é ruim para a comunidade científica mas, também, para o governo da cidade: cria-se um estado de desinformação geral. Não por coincidência, na obra que trata sobre como formar governantes para a cidade, Sócrates afirma que estes cientistas não são tão bons assim. Pergunto: será que o que vale para os geômetras, que representa aqui os cientistas de uma pleiade de Ciências irmãs, vale também para aquele que pretende exercer a mais alta Ciência, qual seja, a Ciência de Governar? Penso que sim, passo às minhas justificativas.

Um dos movimentos retóricos na obra de Platão é o relacionamento não-explicito dos temas tratados pelas personagens. Cabe ao leitor saber relacioná-los. Exemplo mais ilustrativo deste uso exímio da linguagem ocorre no diálogo *Fedro*.²² Este movimento

²¹ Em 530d, harmonia e astronomia são referidas como ciências irmãs, segundo os pitagóricos, com a concordância de Sócrates. «*kínduneúei, éphen, os pròs astronomían ómmata pépegen, hòs pròs enarmónion phoràn ôta pagênai, kai haútai allelon adelphai tines epistēmai einai, hos hoi te Pythagóreioi phasi kai hēmeis.*»

²² Esta obra é uma das que mais inculcou na mente de seus intérpretes dúvidas a respeito de seu significado. Claramente divide em duas partes, em uma delas, trata sobre o amor, a partir da leitura de um discurso escrito e, depois, mais dois discursos de Sócrates; na outra parte do diálogo, os personagens analisam os discursos anteriormente proferidos e fazem uma espécie de análise da linguagem. Qual seria o real significado de uma obra que tem dois objetos: ‘amor’ e ‘retórica’? Minha resposta: *sedução*. O termo técnico é «*psychagogia*» (*Fedro*, 261a7, 271c9), mas esta palavra, se traduzida por «persuasão», dirá respeito apenas ao segundo

retórico da poesia pedagógica de Platão é de difícil mapeamento e a respeito de suas ocorrências há poucos consensos. Creio que o leitor pode ter dúvidas sobre o alcance do reproche que Sócrates faz sobre os geômetras, porque eles representam a Geometria e ciências irmãs. Vimos na nota *supra* que, em 530d, os pitagóricos chamam de ciências irmãs a astronomia e a harmonia. Mas, há uma distinção relevante a se fazer. Em 530d, harmonia e astronomia aparecem como ciências irmanadas, siamesas, correlativas, conforme referido pelos pitagóricos e assentido por Sócrates. Já no símile, a expressão aparece em um contexto diferente que lhe altera o sentido. Vamos conferir o passo 510c: «*kaī állā toūton adelphà̄ kath' hekástēn méthodon*». Traduzido por mim como: «além d'outras que destas sejam irmãs, segundo cada método». Neste trecho vemos que são **outras** além destas duas irmãs. E também que se admite muitos métodos distintos entre si. Não deixo de reparar que a palavra «*adelphà̄*», «irmãs», está declinada no número dual. Ou seja, faz sentido que as ciências irmanadas sejam as mesmas de 530d. E não me parece haver razão *textual* para que a pluralidade de ciências e métodos abrangida pela palavra «outras» nos permita fazer uma derivação analítica cujo limite semântico chega até a Ciência de Governar.

Minha chave de leitura fia-se apenas no *contexto*. Pois me parece muito estranho que no diálogo que trata do bom governo da *pólis*, em que se faz uma correlação entre cidade e cidadãos, no momento em que se discorre sobre a educação daqueles que se tornarão governantes; as observações que Sócrates faz sobre uma *epistéme* superior e uma *epistéme* inferior sejam aplicáveis somente aos matemáticos. Que a distinção entre boa e má ciência não seja aplicável para a Ciência *in totum*, não seja aplicável para o cientista de qual ora, neste *contexto*, se fala: o governante. Se o leitor compartilhar desta estranheza, pode encontrar no argumento da correlação entre temas diferentes e

objeto do diálogo, a retórica. A meu ver, ao relacionar as partes aparentemente desconexas do diálogo, devemos delas extrair um resultado amplíssimo: uma «persuasão» que perpassa pelo comerciante, pelo político, por um professor e, também, pelos amantes—uma retórica da erótica e uma erótica da retórica. Aquela, representada pelo discurso de Lísias e toda a primeira parte; esta, com a sedução que professor Sócrates empreende contra o jovem Fedro, ao exhibir sua habilidade com discursos; e que o artista Platão empreende contra seu leitor, ao exhibir sua habilidade com a escrita. Aqui, uma vez mais, vemos Platão *mimetizando* Sócrates, pois ao passo que o personagem Sócrates critica a má retórica para, através dela, seduzir o personagem Fedro *logo em seguida*, Platão critica a má escrita para seduzir seu leitor com a boa escrita—fato de que o leitor se dá conta *logo em seguida*, após o término da obra.

aparentemente desconexos na nota *supra* uma razão persuasiva—mas, de modo algum, definitiva—para acompanhar esta chave de leitura.

3.3.3.3 A relação dos Geômetras com as Imagens

Na passo anterior, iniciei minha análise considerando os aspectos axiológicos do símile e terminei por me perguntar se a Geometria em questão é representativa apenas das suas ciências irmãs, harmonia e astronomia, ou se, devido ao contexto, deveríamos extrair suas consequências para todas as ciências. Após um exame de razões, optei por entender que o geômetra aludido por Sócrates representa toda uma espécie de cientistas. Justifiquei a opção no fato de que *o contexto também faz parte da estrutura do texto, revelando o uso figurativo da linguagem*. Tendo em sua posse esta premissa, mantendo-a viva no pensamento, convido o leitor a segui-la comigo.

A partir de agora, pois, gostaria de suscitar outro enfoque para o desprezo de Sócrates em relação aos geômetras: a relação entre autoevidência *versus* imagem. Mas é preciso esclarecer um detalhe sutil. É bem verdade que como vimos até aqui, os geômetras *sabem* que estão utilizando imagens e buscam pelas formas que lhes correspondem. Compelidos pelas hipóteses, eles passam a tratar como não-hipotéticas as coisas que definem as imagens: as formas. Os geômetras, que sabem que as imagens que utilizam são apenas imagens, e, adicionalmente, estão em busca das *formas...* como podem eles serem alvo da crítica de Sócrates por tratarem *imagens como autoevidentes*? Parece contraditório que, quem desenha uma imagem, supondo que há algo de real que corresponda àquele desenho; ou seja, quem desenha um triângulo supondo haver uma forma de triângulo, seja, ao fim das contas, criticado por não saber que estava usando um desenho o tempo todo—pois isto foi afirmado por Sócrates em 510e1-511a1: «*autà mèn taûta há pláttousin te kai gráphousin, hōn kai skiaî kai en hýdasin eikónes eisín, touútois mèn hos eikósin aû krómēnoi, zetoûntes dè autà ekeîna ideîn há ouk án állos ídoi tis é diánoiai.*» Traduzido por mim como: «E, ao passo que, aquilo mesmo que moldam e desenharam, **tratam-nas como se fossem sombras e imagens n'água**, delas se valem como imagens já prontas para o uso. Então, **passam a procurar por aquilo mesmo que ora veem**; esta que, diversamente, não poderia ser vista—tão-somente, por meio do pensamento.»

O problema pode ser facilmente solucionado ao se perceber que o que Sócrates

faz é uma explicação diacrônica: ele se coloca em primeira pessoa, se posicionando tal qual se fosse aquele geômetra e fazendo uma espécie de cronologia de seu processo investigativo. Sócrates examina no geômetra um processo *individual* mal-sucedido—pois faltará potência a sua alma (511a5-6); e este processo vai ser ilustrativo da sua condição atual, indicativo do que pode se esperar da formação dos geômetras, sua condição permanente. Portanto, ao passo que esta experiência individual de fracasso representa o estatuto geral dos geômetras, estes, por sua vez, representam o estatuto geral do cientista dianoético. A narrativa diacrônica de Sócrates sobre o processo do geômetra performa um movimento de expansão sobre a *República* como um todo.

Então, há, sim, um momento inicial em que o geômetra sabe que a imagem desenhada é imagem, e há uma pretensão, nele, em buscar e encontrar a forma em sentido estrito: ou seja, o ente que fixamente determina o real, suas condições de possibilidade; a ideia por si e em si, eterna, imutável. Entretanto, sua alma não tem muita potência. Neste segundo momento, após não conseguir solucionar sua questão pela elaboração de ideias, ou seja, pelo pensamento puramente discursivo e definicional («*tôi lôgōi*»), ele acaba por usar aquela imagem, aquela figura, a qual, inicialmente, ele desenhou sabendo que era uma *reles* cópia, como uma sombra na água.

Ele havia desenhado a imagem para que por ela pudesse ser compelido pelas hipóteses que suscita e supõe. Mas ele não conseguiu usar as hipóteses como verdadeiras hipóteses, ou seja, não conseguiu usá-las como degraus para abandonar o desenho diante de si e galgar a elaboração do pensamento pelas ideias. Ele não conseguiu alcançar a existência daquilo que se supõe que a imagem replica: por exemplo, no caso de um triângulo, suas relações trigonométricas. Pois, inicialmente, ele sabia que aquele desenho de triângulo haveria de replicar *todas* as relações trigonométricas da ideia de triângulo em si. Mas, agora, restou-lhe apenas o desenho para ele elaborar seus estudos, de uma forma quase empírica, de uma forma experimental, pois, apesar de ser um matemático, ele *precisa* da imagem para resolver suas suposições, para dar respostas a suas hipóteses. E ele consegue dar as respostas, mas, nunca fazê-las se acompanhar das verdades da relação trigonométrica. Pois ele não alcançou a ideia de triângulo, por falta de potência em sua alma.

Sua alma teria potência se ele a tivesse exercitado por meio da dialética—por meio de diálogos, expressões discursivas de ideias. É o que vemos em 511b3-4: «*Tò*

[...] *héteron tmêma toû noetoû [...] toûto hoû autòs hó lógos háptetai tîi toû dialégesthai dunámei*» Traduzido por mim como: «[...] o outro destes dois pedaços do inteligível [...] sendo esta parte, pois, aquela à qual **a razão se liga por meio da potência do diálogo...**». A alma do geômetra é fraca porque carece de *lógos* ou carece de *lógos* porque é fraca? É difícil responder a esta pergunta decisivamente. De novo, vejo aqui uma oposição entre *texto* e *contexto*. No contexto da *República*, as almas se diferenciam e cabe ao governante conhecer as especificidades que as distinguem para bem ordená-las na cidade, de modo que convirjam socialmente. No Livro III, em 414b-415c, Sócrates havia introduzido a Adimanto o argumento da Mentira Nobre, que se constitui de, ou se sucede, do Mito Autóctone e do Mito dos Três Metais. Tratava-se de um argumento sabidamente falso, mas que, por isto mesmo, evidencia o reconhecimento de uma psicologia pré-existente ao que o próprio Sócrates está propondo. É dizer: mesmo que o governante não aplique a Mentira Nobre para organizar a *pólis*, a diferença entre as pessoas já está lá. Contextualmente, portanto, poderíamos concluir que a alma do geômetra por natureza é fraca e, por isto, ela não tem um *lógos* potente o suficiente para alcançar os inteligíveis pela afecção noética.

Contudo, se olharmos para o *texto* em exame, vemos que a potência do diálogo é a causa eficiente para a ligação do *lógos* ao inteligível. Um dos problemas deste trecho é saber se a palavra «*lógos*» em 511b4 deve ser traduzida por «razão», ou seja, a razão de quem alcança o inteligível, que carece ao geômetra; ou, se deve ser traduzida por «discurso», no sentido de um conjunto de proposições que é resultado de uma investigação—neste caso, seria o discurso do geômetra que estaria desacompanhado das verdades das ideias, não a sua alma que seria carente de *lógos*. Penso que o deslinde da questão se dá por um outro argumento contextual. Parece-me que o «*dialegesthai*»—o diálogo, a dialética—é um hábito. E, como sendo um hábito, é um exercício. Vimos, também, que os geômetras tem um outro tipo de hábito («*héxis*»). Portanto, além de todo o contexto da obra platônica, poderíamos inferir no próprio contexto do símile da Linha Dividida que o hábito dos cientistas dianoéticos se opõe ao hábito dos cientistas noéticos—estes, *por hábito*, dialogam. E se a dialética é causa eficiente para a ligação do «*lógos*» ao inteligível e, além disto, se é o caso que para o geômetra falta-lhe potência na alma e seu discurso carece de verdade; deduzo que, para este caso, a palavra «*lógos*» é melhor traduzida por «razão», como algo que é inerente à alma do cientista noético, mas

que carece ao geômetra.

Entretanto, a ciência que este geômetra profere é procedente, sim; no sentido de que é aplicável—afinal de contas, ele as testou todas elas, pelo molde e no desenho! Todavia, suas proposições não são verdadeiras, por não estarem acompanhadas da verdade, porque a mente de quem as elaborou não alcançou a verdade das ideias pela pura definição discursiva («*tôi lógoi*»). Ele lastreou suas soluções práticas no desenho, não nas ideias. E como um triângulo ao ser desenhado inevitavelmente traz consigo *todas* as suas relações trigonométricas, sua solução funcionou, mesmo sem estar agregada da verdade, de razões verdadeiras que lhe justifiquem: as ideias.

Agora, ele precisa esconder esta situação. Pois se lhe perguntarem como ele chegou até aquele resultado, ele vai dizer: “é autoevidente!”. Talvez ele sinta vergonha da situação em que se encontra: alguém que pretende saber alguma coisa, e produz discursos efetivos, mas não alcança *de verdade* as suas razões de fundo. Ou talvez ele seja um desavergonhado. Neste caso, a autoevidência do resultado será conclamada e, devido à ignorância geral, a autoevidência do desenho ilustrativo como prova matemática será aceita. Mas isto traz consequências. Novas pessoas—especificamente, aqueles que não se consideravam geômetras, mas acataram o argumento da autoevidência—poderão, agora, iniciar seus estudos em Geometria. É que não lhes será mais necessário alcançar as ideias para fazer suas proposições serem acompanhadas de verdade: uma vez tendo aceitado o argumento da autoevidência, também por ele serão aceitos. Portanto, vão dar este tipo de falsa justificativa entre si mesmos, e para os demais. O que garante a este neófito o *status* de geômetra é a relação de autoridade que tem com aquele primeiro geômetra que nada disse sobre Geometria, mas *pareceu* que estava dizendo, porque apresentou uma demonstração no desenho. Ele aceitou a pseudossolução daquele falso geômetra e agora todos são cúmplices em um pacto velado de silêncio. O que garante ao neófito adquirir seu *status* de geômetra, tê-lo reconhecido por aquele geômetra primeiro, talvez o fundador de uma escola, é justamente a descoberta de que a solução apresentada por ele como autoevidente na verdade era pseudociência. Mas, agora, aquele primeiro geômetra, que chamou para a imagem o *status* da autoevidência, não mais sente medo de ser descoberto, porque a ele se somam neófitos, que lhe garantem a salvaguarda do *status* de Ciência para o que ele diz, mesmo que ele não tenha a menor noção do que está dizendo! (511d4) Os ingênuos, aqueles que acreditaram no argumento da autoevidência

apresentado pelo geômetra, nunca serão convidados para entrar em sua escola. Já aqueles que desde o momento inicial perceberam a falsidade das explicações do geômetra, porque calcadas exclusivamente na imagem que ele apresentava, bom, estes, também não serão convidados para entrar na escola daquele geômetra... Na verdade, eles vão ser *impedidos*. Estes são os filósofos.

E é por este processo ilustrado pela narrativa diacrônica de Sócrates que alguém que, outrora, começara por reconhecer que imagens têm pouco valor e o que buscava eram as ideias que lhe dão causa, no decorrer de sua investigação, chega ao ponto de passar a tratar as imagens como autoevidentes, conforme vimos na seção *supra*. O desvalor do geômetra não reside, portanto, no uso inicial das imagens que ele fez—o que lhe suscitou as hipóteses que deveriam ter lhe compelido a buscar pelas ideias. Caso ele as tivesse encontrado, abandonaria seu desenho como fonte de investigação. Passaria, então, ao estado de afecção chamado *Nóesis*. Teria solucionado sua questão de um modo através do *lógos*. As hipóteses que vislumbrou serviriam como degraus para sua subida, porque, a partir dela, ele alcançaria a realidade não-imagética da forma; como, por exemplo, conhecer as relações trigonométricas internas a um triângulo sem precisar desenhar o triângulo e medir *cada* triângulo a depender do caso. Como vemos, o uso de imagens, por si só, não acarretaria desvalor para sua atividade—imagens não são más, elas são apenas insuficientes para a Ciência.

O desvalor, a meu ver, sobrevém ao geômetra justamente pela sonegação das razões públicas, o que causa um estado de hipocrisia científica e soberba entre sua comunidade interna de geômetras e externamente perante a sociedade. Uma vez mais, não podemos deixar de notar um tema recorrente: é a ignorância a respeito dos assuntos de que supostamente trata que causa a petulância em quem costuma ser alvo da ironia de Sócrates. O geômetra se põe numa situação constrangedora para si e danosa para todos pelo simples fato de, ao se deparar com um problema, como uma suposição matemática para qual se quer um resultado, em não conseguindo solucionar a questão pelo pensamento discursivo, *não reconhecer sua incapacidade* de solucioná-la. Ele poderia dizer “não sei!”—aliás, como Sócrates faz. Mas ele prefere fingir que sabe, solucionando seu problema por meio do desenho, o qual, necessariamente, replica as relações internas das ideias—suponha, replica as relações trigonométricas—às quais ele não tem acesso. Isto torna a solução óbvia, porque visível; mas, ao mesmo tempo,

ilegítima, por se tratar de uma *cópia de solução*, executada sobre a *cópia de um triângulo*. Ironicamente, este geômetra que precisou da imagem aparente de uma ideia de triângulo, algo que não tem imagem, é também uma pessoa que vive de aparências, no sentido de que sustenta a aparência de geômetra, mas não sabe Geometria. Para disfarçar o fracasso de sua pesquisa, ele faz um uso *posterior* da imagem, um segundo uso, diferente daquele inicial: ele prova o seu argumento sobre Geometria apresentando um desenho, arrogando para este desenho o instituto da autoevidência. Não é a imagem, por si só, que lhe deteriora perante os olhos de Sócrates, nem o fato de ele carecer do conhecimento em seu grau pleno, puramente definicional, das ideias. Afinal de contas, seria um contrassenso Sócrates, que sabe que nada sabe, criticar alguém por saber pouco ou menos que si.

A crítica de Sócrates reside no desvalor moral que se afere a um trapaceiro, é um juízo ético. Está no tom do texto o desdém por um certo tipo de gente que *falsifica* o conhecimento, tanto no desenvolvimento dramático do símile da Linha Dividida quanto em toda a *República*. Sendo assim, é neste sentido que interpreto a relação entre imagem e autoevidência: o uso de imagens *por si só* não gera desvalor, apesar da limitação ontológica destas, de seu *status* como parciais e relativas, de sua inviabilidade para apresentar a verdade plenamente perante o pensamento. Do ponto de vista gnoseológico de ascensão da Linha, a imagem é inviável para conduzir à Ciência porque, do ponto de vista ontológico, ela é parcial, ou seja, mostra apenas a aparência sensível, que é só uma *parte* da realidade. Como consequência igualmente ontológica, ela se torna relativa em dois sentidos. No primeiro, ela relaciona objetos e propriedades do mundo do devir que estão sempre se alterando, sem nunca alcançar o que é imutável em cada uma destas mudanças. A imagem *relaciona* o múltiplo sem o suporte de uma unidade que lhes concatene, que as entreligue (511b7), porque se há unidade na multiplicidade, ela não pode se apresentar no devir através da imagem, porque pressupõe em si a imutabilidade ou a identidade que perpassa pelo tempo sem se alterar, logo, a imagem não pode ser veículo de ciência porque incapaz de se manter coesa em relação a sua própria multiplicidade, a qual inevitavelmente apresenta a quem constrói um raciocínio sobre ela. Quando calcado na imagem, o raciocínio não consegue estabelecer a coesão da unidade no múltiplo de coisas que se apresenta perante ele e, se o geômetra invoca para si ou conclama para os outros tê-lo feito, pode-se saber, trata-se de uma mentira. No segundo sentido, a imagem é relativa porque faz com que cada pessoa chegue a uma solução diferente para uma

questão idêntica, porque, calcados apenas em imagens, ninguém é capaz de usar razão da unidade na multiplicidade para constituir um método a partir do que é imutável—as ideias. Portanto, no caso de uma simples trigonometria, cada geômetra chegará ao mesmo resultado, cada qual por seu caminho ou modo, que não pode ser chamado de método, porque investigaram sem ter acesso às ideias. Mas, se for verdade que o geômetra é representativo de todas as ciências, até mesmo a Ciência de Governar, eu suscitaria a questão sobre a possibilidade de até mesmo os resultados divergirem. Deixarei esta pergunta sem resposta nesta pesquisa, apesar da minha inclinação em responder que sim.

Por fim, penso que agora chegamos a um estado de segurança para afirmar que não é a imagem que acarreta a autoevidência, como se fosse um efeito ontológico imediato. Se um desenho, a partir de sua ontologia, causa em alguém um estado gnoseológico imediato, reservemos a palavra «obviedade» para nominar este estatuto. Autoevidência, pois, é uma trapaça retórica dos geômetras. E é por deficiência moral que o geômetra se recusa a se reconhecer como não-sabedor. Após esta recusa em reconhecer que não chegou à solução de seu problema geométrico por um modo matematicamente legítimo, ele se vale da imagem e sobre ela invoca o argumento da autoevidência. Ele faz acompanhar deste argumento falacioso a apresentação de um resultado. O resultado é procedente. A depender de quem lhe escute, ele consegue enganar o público. Sua demonstração, todavia, é dependente da imagem—caso a caso.

3.3.4 Quarta subseção: *Nóesis*—a razão da alma alcança as ideias por meio do hábito da dialética

Sócrates pega o gancho deixado pela resposta de Gláucon e passa a introduzir a quarta e última subseção, a mais alta delas, a *Nóesis*. Ela será objeto de duas das partes segundo a divisão de Yvon LaFrance “8. A *Nóesis* como princípio não-hipotético” e “9. A *Nóesis* e a *Ciência Dialética*”.

Neste ponto, precisarei alterar meu método de divisão em partes menores. Em virtude do pensamento de Platão ser multifacetado e das implicações recíprocas que uma parte do texto tem sobre outra, dividirei a análise apenas em “Parte 1”, referente àquele trecho; “Parte 2”, referente a este. Todas as ideias que intitulam esta seção estão, de alguma forma, implicadas nas duas partes.

3.3.4.1 Primeira parte: subida e descida através de ideias

Ao retomar a palavra, Sócrates destaca, portanto, seu caráter não-hipotético. Sua mecânica é a seguinte: por meio da potência do diálogo, ou, se o leitor preferir, do *poder do diálogo* («*dialégesthai dunámei*»), a razão se liga («*hó lógos áptetai*») ao não-hipotético que é fundamento de tudo («*toû pantòs arkhèn*»). Entendo aqui a palavra «tudo» como o conjunto cujos elementos é a soma de cada uma das coisas, não um «tudo» único e absoluto, monolítico. A alma faz isto por utilizar hipóteses como verdadeiras hipóteses—quer dizer, levando em consideração o prefixo «*hupó*» (que significa «sob» ou «debaixo», em grego) que compõe a palavra ‘hipóteses’ («*hupothéseis*»). A ideia será de que as hipóteses sirvam como *degraus* para a alma subir por elas.

Mas, antes, vejamos que em 511b6, Sócrates passa a se dirigir a Gláucon em segunda pessoa do singular, e creio que isto tem uma importância dramática, porque Sócrates passa a *instruir* Gláucon, ou, pelo menos, *sugerir* que ele faça isto neste exato momento—Sócrates, aqui, não está mais se referindo a um caminho de uma alma genérica, mas à própria alma de Gláucon. A oração é, em grego «*hoîon epibáseis te kai hormás*» que traduzi por «quando te puseres a subir e a te mover», alterando o tempo verbal para o condicional por questão de inteligibilidade, mas, que, poderia ser traduzido também como: «ao passo que *te pões* a subir e a te mover». Então, conjungando estas duas informações até aqui, temos que o próprio Sócrates está convidando Gláucon a pisar nas hipóteses como se fossem degraus e por elas subir até chegar ao não-hipotético.

Vemos também que tudo está entreligado a um mesmo fundamento. Parece-nos, aqui, que Platão está a deixar implícito uma mesma razão constitutiva de todas as coisas, um mesmo *lógos*. A palavra «*hapsámenos autês*», no masculino singular, que traduzimos por entreligado, se refere à palavra «*pantòs*», que é um *adjetivo* masculino no genetivo: por ser adjetivo, penso que a palavra *qualifica* o que é tudo, o que constitui o todo, digamos, «todas as coisas existentes» ou «todos os entes»—sensíveis e inteligíveis. Ora, se a palavra *qualifica* como *tudo* então é porque há uma pluralidade de objetos qualificados, em razão disto, advém meu argumento de que o «tudo» em questão não é um absoluto monolítico—um «todo» no sentido neoplatônico. Por sua vez, a palavra «fundamento», que traduz («*arkhèn*»), é retomada pela palavra «*autês*», adjetivo feminino no genetivo que qualifica o «*hapsámenos*» (particípio singular masculino aoristo médio em nominativo) que lhe antecede. Poderíamos tentar uma tradução como ‘entreligado

por ele’, como em »*o tudo está entreligado por ele, um fundamento*«. Ou «*entreligado*» dela. Por uma razão de eufonia, optei por traduzir como se fosse um dativo instrumental: «entreligado por ela»—para deixar clara a noção de instrumento. Poderia ter traduzido como «*por meio* dela», mas a palavra «meio» tem reflexos ontológicos problemáticos (postular um «meio» geográfico para o fundamento), em que pese a expressão ser consagrada pelo uso à instrumentalidade em língua portuguesa. Após esta ponderação eufônica e também por cautela em não criar uma ontologia acidental a partir da tradução, optei pelo uso instrumento da palavra «através», que também é problemática, mas, penso, suas implicações em ambiguidades ontológicas são menos evidentes.

Vemos, em seguida, que Gláucon deve possuir o que «*dele*» (o fundamento) advém. Parece, aqui, que Platão está se referindo às ideias que vem de um mesmo fundamento: não está se referindo aos entes sensíveis, e, note-se com atenção, tampouco está pleiteando a existência de duas classes de idéias—não está afirmando que existem «inteligíveis dianoéticos»—mas, que o inteligíveis, todos eles noéticos, advém de um mesmo fundamento em comum e são por ele entreligados.

Vemos, aqui, a efetivação de uma mudança da perspectiva simbólica do símile, sendo nós sabedores que Sócrates passou a se referir em segunda pessoa à Gláucon. Agora, “descendo” a Linha, como se ela representasse estágios de desenvolvimento *não apenas* da Ciência no geral, mas também de uma pesquisa específica de Gláucon, que já passou a representar dramática e individualmente o pesquisador, de posse destes inteligíveis que são exclusivamente noéticos será possível investigar o sensível e até mesmo a subseção mais inferior da Linha. É dizer: chegando ao ápice da Linha, apropriando-se dos inteligíveis depois de encontrar o que não é hipotético mas é *condição de possibilidade* das hipóteses; fazendo isto, sempre e tão-somente sem auxílio de imagens (pois, com imagens, fazê-lo é impossível), o pesquisador pode *criar* seu próprio método ao questionar as premissas da Ciência, seja de um teorema ou um axioma de uma Ciência específica; uma Ciência específica como um todo, ou, penso eu, o próprio estatuto da Ciência como um todo.

Além, claro, de nada obstar ao pesquisador que pesquise as reflexões e refrações de imagens, jogos de luz e sombras, etc. *Tudo* estará a disposição da mais correta investigação: correta, não porque se atém a um método fixo e dogmático, *correta porque livre*, porque permite ao pensamento ser livre e a potência da alma ser infinita, de modo

a estruturar uma primeira vez, autêntica, original e criativamente; ou a reestruturar, de modo igualmente autêntico, original e criativo, quantas vezes se quiser, o quanto se bem entenda, os fundamentos da Ciência área específica da Ciência.

Vemos, aqui, uma subjacente premissa cética, não do dogmatismo negativo, mas da postura de questionamento constante: se é verdade, para Sócrates, que “uma vida sem investigação não vale ser vivida pelo ser humano”,²³ podemos no momento de descensão teórico-prática, Platão se mostrar como um filósofo do *recomeço*.²⁴

²³ *Apologia*, 38a5-6: «*hó dè anexétastos bíos ou biotòs anthropoi*». Interessante notar que se só a alma humana, entre os seres vivos, tem a potência para a investigação, então, é uma espécie de *desperdício* ser humano mas não se valer desta potência de sua alma. Destacamos, também, que a investigação de que trata Sócrates é a investigação racional, científica, operada pelo *logístikon* da alma—investigação em sentido estrito. Pois o verbo «*exétazo*», que dá origem ao adjetivo «*anexétastos*» que qualifica a vida “sem investigação”, também poderia ter um sentido de mera comparação, estima numérica ou teste; algo que, em sentido amplo, também se encontra em outros animais, que experimentam e aprendem com suas experiências. Mas, se a investigação a que Sócrates se refere tivesse um sentido amplo, de *testar a experiência*, compartilhado com os outros animais... a qualidade de ser humano não tornaria uma vida sem investigação um desperdício.

²⁴ “Le point essentiel qui m’a, après Platon, conduite vers Nietzsche, est que leur pensée ne se meut pas dans un espace logique, que la direction n’en est pas prédéterminée. «Il ne se produit jamais, écrit Nietzsche, de phénomènes logiques conformes à ceux qu’on voit dans les livres.» Il est banal de relever que son écriture et celle de Platon ne ressemblent pas à celle des autres philosophes : elles n’en ont ni l’impersonnalité, ni la continuité, ni l’uniformité. La raison en est que le cheminement de leur pensée peut être pénible ou inspiré mais est toujours ponctué de détours, retours, ruptures et reprises. Chez l’un comme chez l’autre il convient d’ailleurs de mettre la pensée au pluriel : des pensées leur viennent et disparaissent, souvent sans laisser de trace. Chacune est un tout organisé, mais selon sa propre logique. Ce n’est jamais la même : cette logique est intérieure, pas antérieure. Chaque pensée dessine ainsi son horizon propre et rayonne sa force, distincte de toutes les autres et pourtant en interaction avec elles. Espace platonicien et espace nietzschéen sont également *désorientés* : «Essayer et interroger, c’est ma façon d’avancer» dit Zarathoustra, «Toujours à nouveau j’erre et me trouve dans l’embarras» dit Socrate. Je ne souhente évidemment pas suggérer que la pensée de Platon ou de Nietzsche souffre d’incohérence, mais que tout cohérence purement logique leur paraît susecte. De plus, l’omniprésence de Nietzsche produit exactement le même effet que l’absence de Platon, celui d’une démultiplication : l’un est partout parce qu’il n’est nulle part, et l’autre nulle part parce qu’il est partout. D’où l’impossibilité de leur attribuer thèses ou doctrines, alors que ce qu’ils disent les révèle bien davantage qu’il n’est d’usage pour les autres philosophes. Enfin, ils ont en commun la métaphore de l’éclair et du feu que jaillit, ce qui fait de leurs pensée autant d’événements. Il m’a semé qu’on pouvait trouver chez eux une manière semblable de convevoir la pensée : comme une aventure, un «beau risque», un

O resultado-fim será alcançado: a respeito do mesmo objeto de investigação do cientista dianoético. Mas sua qualidade será diferente, pois seu modo de conhecer será outro. O investigador abrirá mão de toda a percepção sensível, e vai tratar apenas de ideias e, por meio de ideias, chegar em um resultado-fim que também é uma ideia. Não significa que não poderá investigar o mundo natural e elaborar teorias a respeito do que hoje chamamos de Física. Mas se valerá apenas das definições para fazê-lo. Definições, hoje, tomadas como “notas *conceituais*”—o que implica que algo foi *concebido* no interior da mente de quem pensa—mas, que para Platão, seriam as definições *essenciais*: razões constituintes dos próprios seres em si, que podem, em participação ativo, serem chamados de ‘entes’. A sua Teoria do Ser tem no ente «ideia» o vértice da objetividade do mundo real exterior, inculpada desde a origem pela razão, igualmente comum a todas as demais ideias e entes sensíveis. As idéias, contudo, são mais puras, porque são puramente racionais. Por isto, o mais alto nível de Ciência recomenda que se pensa *através* delas e que também se chegue uma ideia: pense-se por meio de definições racionais para se chegar a uma definição racional também, de um resultado-fim, ainda que a investigação recaia sobre o mundo natural exterior, sensível e empírico. Vale ressaltar que esta razão que move a *Nóesis* também é exterior ao ser humano, ela também não é sensível, mas ordena o mundo sensível. Ela constitui, entre os entes sensíveis do mundo, o próprio animal humano; por sua vez, este humano só pode lhe alcançar por meio do que nele é puro e suprassensível: sua alma, ou, melhor dizendo, uma de suas partes—seu intelecto.

3.3.4.2 Segunda Parte: o parto do conhecimento em Gláucon

O fim do trecho anterior é repetido como trecho inaugural deste que lhe sucede. Gláucon percebe que não percebeu o suficiente, dá-se conta de que seu exercício dialético com Sócrates ainda está no meio do caminho. Porém, percebe que seu objeto de busca é o “claríssimo ser”, que entendo, aqui, como esta razão que dá origem aos inteligíveis, aos parâmetros racionais da realidade que são apreendidos pelo pensamento. Aqui, é

«dangereux peut-être». Ce sont les seuls philosophes à dire «demain» : demain, dit Socrate à la fin de bon nombre de dialogues, nous reprendrons le problème; et Nietzsche : «Voici ce que nous persons aujourd’hui de la pensée. Demain, nous pensons peut-être autrement.» Demain, ce n’est pas après et cela ne renvoie pas à la prochaine étape d’une argumentation. C’est une nouvelle aurore, un nouveau commencement.” Vide: DIXSAUT, M. Le Regard de Méduse. In: BRANCACCI, A.; EL-MURR, D.; TAORMINA, D.P. (org.) *Aglaia – autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: VRIN, 2010. p. 9-16

Gláucon que vai, por fim, compreender o que é a subseção mais alta da Linha Divida, a *Nóesis*.

Vemos que a Ciência é a definição do claríssimo ser: a definição dos inteligíveis por meio da razão. Ela ocorre através de um diálogo, um jogo de perguntas e repostas, réplicas e trélicas, acerca da existência—acerca das condições de possibilidade do real («*boulei diorízein saphésteron ênai tò hupò tês toû dialégesthai epistémēs toû ontos*»). Ela é uma atividade de especulação/contemplação/teorização intelectual («*noetoû thoroúmenon*»). E se diferencia das chamadas “técnicas” justamente porque estas já tem condições de possibilidade pré-definidas, aliás, já tem axiomas definidos para si. Ao passo que a *Nóesis*, atividade típica da mais alta ciência, discute a existência até chegar a suas condições de possibilidade, que não são, nem podem ser, hipotéticas. Elas são as ideias, não-hipotéticas, os determinantes fixos do real, para que este seja inteligível.

Gláucon então faz uma comparação: é verdade que a *Nóesis* tem como pontos de partidas as hipóteses, assim como—infere-se do texto—as técnicas também têm como pontos de partida as hipóteses (e, neste sentido, poderíamos considerar que as técnicas são sinônimas da atividade dianoética). Pois bem. De posse destas hipóteses-pontos-de-partida o pensamento é compelido, forçado, espremido, necessitado, instado («*dianoíai mèn anagkazontai*», 511c7: note-se que a palavra «diánoiai» pode tanto se referir ao pensamento em sentido amplo quanto, estritamente, à subseção anterior, mas, em todo caso, não há maiores diferenças para o raciocínio elaborado). A que ele é compelido? **A não usar sua percepção sensível.** («*alla mē aisthēsesin*», 511c7-8). Mas, sim, contemplar aquilo que pode ser contemplado, visualizar aquilo que pode ser visualizado, teorizar aquilo que pode ser teorizado, e, na minha tradução, no foco que se dá aquilo que pode ser focado: os inteligíveis («*alla mē aisthēsesin autà theāsthai hoi thómenoi*»).

Já pelas técnicas, que, a meu ver, representam o estado *par excellence* da atividade dianoética, de modo diverso, não voltem seu escopo de investigação, seu foco, para a origem, para as condições de possibilidade da existência do real («*dià dè tò mē ep’ arkhèn anelthóntes skopeîn*»). Note que a minha tradução de «*anelthóntes*» por «volvem» tem a ver com o fato de que este verbo pode ser traduzido, em língua inglesa, como «*go up*» ou «*come back*» ou «*return*», o que eu interpreto, neste ponto, como um «*turn around*», no sentido de que uma pessoa pode fazer uma volta de 180 graus. Penso que aqui já

estará contido o movimento de «*periagogé*», o movimento de «*turning the soul around*», que aparecerá na imagem da Caverna em 518d5—sabemos que rejeitamos a Teoria do Paralelismo, mas, em uma interpretação e uma tradução, há que se favorecer os pontos de contato, ainda que avulsos, ainda que não formem uma linha reta *paralela*.

Portanto, os tecnólogos, tecnocratas e, por que não dizer, os cientistas burocratas, partem das hipóteses e, do meu ponto de vista, Gláucon na linha 511d1 se assusta consigo mesmo, se espanta com aquilo que ele próprio está a descrever e, esta linha, na minha interpretação, só faz sentido se for lida como uma exclamação, uma interrupção que Gláucon faz a si próprio com teor de exclamação, quando se espanta com a própria coisa que está a descrever. Algo como: “eles partem das hipóteses, mas, *meu deus!* para as quais eles não pensam fundamento nenhum!”. Os tecnocratas partem de hipóteses e rumam a um resultado-fim daquele caso particular e sensível, resolvendo-o por meio de instrumentos igualmente sensíveis, como imagens, modelos, *etc.*

Gláucon anota, porém, que aquilo que os tecnocratas, os tecnólogos dianoéticos fazem, é, senão, chegar ao resultado almejado sem percorrer o caminho adequado, sem ter posse do fundamento. Pois afirma: “muito embora o que pensam seja existente paralelamente a um fundamento” («*kaítoi noetôn ónton metà arkhês*»). Ou seja, se a sua investigação chega a um resultado-fim que pode ser formulado como uma *proposição final*, esta proposição é verdadeira, “é o caso”, é procedente. Mas os tecnocratas chegam a ela sem perceber sua ligação com os fundamentos constitutivos da sua ciência específica, da ciência como um todo e do real.

Gláucon, então, termina sua exposição denominando qual é a afecção da alma deste tipo de cientista em sentido amplo, o tecnocrata, aquele que não alcança os princípios. Ou seja, até aqui a crítica foi explicitamente aos que usam a técnica sem conhecer seus fundamentos, apenas implícito estava o fato da sua afecção ser a *Diánoia*. Agora Gláucon a torna explícita: «*diánoian dè kaleîn moi dokeîs tèn tòn geometrikôn te kai tèn tòn*»

3.3.5 Parte Final do Símile: o início do enigma, o desfecho maiêutico e a relevância da atitude crítica de Gláucon em relação aos geômetras. Justificativas de tradução.

Na parte final do símile, Sócrates pede que Gláucon ponha em ordem suas subseções segundo a participação da clareza e verdade. Glaucon assente. Em minha análise inicial introdutória, já apresentei a construção lógico-matemática do símile, inclusive por meio de uma linha de raciocínio autoral. Porém, o discurso de Sócrates, como já vimos, é diacrônico. Se a Linha vai se mostrando perfeitamente ao longo do discurso, em seu final, ao pedir uma organização pelos critérios de verdade e clareza, a Linha vai mostrar suas imperfeições, sua insuficiência—como imagem e desenho que é—e sua inviabilidade como meio de expressão. Ao fundo, podemos ouvir a tese segundo a qual *a expressão gráfica é limitada, se comparada com a expressão pelo lógos*. Poderíamos relacionar este rechaço à expressão gráfica com o rechaço aos poetas. Platão nos apresenta um desafio, nos prega uma “pegadinha”: se nos colocamos a criar discursos a partir do desenho da Linha, incorremos na atitude do geômetra. Este tema será objeto de um capítulo próprio, a seguir. O importante é saber que diacronicamente este enigma, este quebra-cabeças, se impõe a partir do momento que Sócrates pede para organizar segundo os critérios de clareza e verdade. Não vamos quebrar nossas cabeças com um *desenho*, portanto, prescindirei de um escrutínio maior sobre clareza e verdade. Mas, para o leitor que não está familiarizado com o símile da Linha Divida, alguns comentários abundantes na manualística: os critérios ‘clareza’ e ‘verdade’ requeridos por Sócrates são, respectivamente, relativos à epistemologia e ontologia da Linha. A partir deles, o fato de as duas subseções terem o mesmo tamanho torna-se um problema, pois uma delas, a *Diánoia* está na seção inteligível, já a outra, a *Pístis*, se encontra na seção sensível. Como podem, então, ter o mesmo grau de participação na verdade? E na clareza? Como veremos adiante, os objetos da *Diánoia* são *os mesmos* que os da *Pístis*, portanto, este não é o enigma. Trata-se de um pseudoproblema. Destes que tomam o tempo de almas parecidas com os geômetras.

O importante é perceber que a *Diánoia* não tem objetos próprios, ela é construída de forma imperfeita, inviável. A inviabilidade da imagem da Linha Dividida ser construída *antecede* a sua organização por critérios de clareza e verdade. Ela *não pode* ser construída por, ao correlacionar a Teoria do Conhecimento à Teoria do Ser, em uma das

etapas desta última, uma das subseções não ter objetos próprios. Se considerarmos a ascensão gnoseológica da Linha, a *Diánoia* existe, ela é uma afecção da alma; mas, se escalamos a linha pelo lado da Ontologia, vemos que a *Diánoia* não tem objetos próprios. É esta falta dos objetos da *Diánoia* que; (1) ou impede a organização segundo critério de verdade e clareza ou, (2) talvez, até lhe purgue dos problemas de construção, haja vista que se os objetos da *Diánoia* e *Pístis* são os mesmos, participam igualmente na verdade, mas quem exerce a *Diánoia* tem mais clareza sobre eles. Tanto faz qual seja destas duas respostas—em nossa análise, neste desfecho final, a relevância se encontra em perceber que se tratou de uma cena que ilustra a maiêutica e que o conteúdo final mais relevante desta parte do diálogo é que Gláucon adota uma atitude crítica em relação a quem conhece pela *Diánoia*.

Vamos, enfim, passar aos aspectos filosóficos do símile.

Entendo que a apresentação de Sócrates do símile da Linha Dividida ilustra um processo de maiêutica. Um processo de crescimento gradual de aquisição de conhecimento por parte de Gláucon até que em certo momento há um impasse: Gláucon se perde! E, no final da exposição, se o leitor reparar bem, não é Sócrates que descreve como é o mais alto grau de conhecimento, a *Nóesis*—aquela que diz respeito aos inteligíveis—é Gláucon que faz isto. Estamos diante, portanto, do nascimento de um conhecimento em Gláucon, operado por Sócrates como um parteiro. Por esta razão, tomei bastante cuidado com as respostas dramáticas de Gláucon, para que ficasse perceptível ao leitor este movimento dialógico. A palavra «*ikanô*s», que se pode traduzir por «suficiente» aparece em 510b10, o momento dramático da aporia de Gláucon. E ela volta a aparecer em 511b6, quer dizer, uma palavra derivada dela: «*Ikanótata!*». Deveria ser traduzida por «suficientíssimo», pois sua classe gramatical é de advérbio no superlativo; mas, eu optei pela opção mais eufônica, «suficientíssimo». A ideia é a de que Gláucon não reconhece seu conhecimento como suficiente, vive um momento de *aporia*, depois o conhecimento dos inteligíveis nasce, dele mesmo. Na minha chave de leitura, que interpreto que Platão muitas vezes *imita* Sócrates para fazer conosco o que Sócrates fazia com os seus, entendo que Gláucon exemplifica a própria experiência de nascimento do conhecimento em si que o leitor deve ter. Como expressar isto em uma tradução? Optei por uma tradução homofônica, uma tradução que, pela sonoridade, expresse o contentamento de Sócrates por ver um filho de Gláucon nascer. Creio com isto ressaltar

o jogo de palavras entre «*ikanô_s*» e «*ikanô_{tata}*»; aquele, no momento de *aporia* de Gláucon; este, no momento em que Sócrates expressa seu contentamento e, a meu ver, pela Sonoridade do termo «*ikanô_{tata}*», também o seu júbilo, sua alegria. Este teste, apenas o leitor pode fazer consigo. A mim, a palavra me soa como algo que lembra a língua italiana—uma conjectura que não é de todo absurda, dado que a língua grega ainda vive na *nossa* língua ibérica. Pensei em traduzi-la por «Bravíssimo!», contudo, retrocedi, porque creio que a homofonia não pode ir tão longe como critério de tradução. A minha palavra escolhida, «sufientíssimo», também é proparoxítona, o que replica em língua portuguesa o efeito sonoro da língua grega. Sei que pouco podemos falar sobre critérios de pronúncia da língua ática, mas, sendo constituído de um ômega, um «*ω*» («*ω*») longo, e tendo um acento, muito dificilmente não era uma palavra muito sonora, de muita ênfase nesta letra «*ω*». O uso desta palavra é pouco fluente em língua portuguesa, mas, ainda sim compreensível. Ela se mantém próxima do sentido etimológico da palavra original, reconstrói um jogo de palavras em dois momentos diferentes—a *aporia* de Gláucon e seu desfecho—fornece ao leitor um desfecho jubilante para a maiêutica. Ela traduz a *atitude dramática* que, em sendo do desfecho, é essencial para a compreensão do todo.

Passando a um próximo comentário de tradução, explicarei o uso da palavra «volver» e derivados.

Permitindo-me dividir o mapeamento do texto de um jeito diferente do proposto Yvon LaFrance, percebendo que, a lição final sobre a *Nóesis* quem dá é o próprio Gláucon, não Sócrates; tracei uma divisão que poderia se chamar «A maiêutica em Gláucon». Ela começaria em 511c3, momento em que Gláucon se reconhece em *aporia*, e iria até 511d6, momento em que Gláucon é aplaudido, louvado, enfim, recebe de Sócrates concordância a respeito do que acabou de dizer. Durante sua explicação do que seja *Nóesis*, Gláucon a *performa* por contraste à *Diánoia*, reconhecendo aquela como a Ciência que trata do claríssimo ser, e esta como aquela das pessoas que não «volvem seu escopo» («*anélthontes skopeîn*», 511d6) para os inteligíveis. Percebemos aqui, claramente, um retorno àquela crítica demeritória aos geômetras e os que tem por hábito agir assim. Por isto, não é importante apenas que Gláucon tenha aprendido a delinear dois quadros conceituais distintos, mas que ele tenha adquirido um senso crítico sobre um deles, um verdadeiro asco, por quem age assim: fingindo saber o que não sabe. E foi, *ironicamente*, justamente quando admitiu não saber o suficiente que o

conhecimento brotou de si, como que por natureza. Porque ao explicar o que não sabe ele já mostra que sabe o que não sabe. Podemos pensar no paradoxo do *Mênon* aqui, ou no próprio “*só sei que nada sei*” de Sócrates. Ao reconhecer que não sabe e buscar definir o que não sabe, Gláucon acabou por dar uma definição muito boa, do ponto de vista conceitual, mas, sobretudo, adquiriu um critério de distinção em relação aos geômetras, que jamais reconheceriam que não sabem: usariam uma imagem para invocar sobre ela uma autoevidência e silenciarem perguntas e investigação. É por isto que a *performance* de Gláucon é tão importante e é por isto que, a crítica que acompanha o definir dos conceitos não pode ser crítica como atividade intelectual, teórica; ela precisa ser uma *crítica prática* e, por isto, o sentimento de asco é necessário. E a atitude prática de exibir o asco é necessária, por isto, quis traduzir esta atitude dramática de Gláucon. Ela é fundamental.

Agora passemos a uma justificativa sobre a tradução da palavra «*apodéxo*» (511d6). Esta palavra ocorre no momento em que Sócrates aprova ou concorda com o que Gláucon disse. Já discorreremos sobre a importância dos sentimentos para a compreensão da atitude dramática dos personagens e, por isto, se é certo que Gláucon sente asco pelos geômetras, Sócrates sente júbilo por sua maiêutica bem-sucedida.

Em razão de Gláucon, ao criticar os geômetras, fazê-lo dizendo que eles não se «volvem» («*anelthóntes*», 511d1), quis eu que o sentido da aprovação de Sócrates para com Gláucon demonstrasse que Gláucon, sim, *ao contrário deles*, se tornou ao inteligível. Ele foi aprovado («*apedexo*») de modo jubilante pela *atitude* que ele demonstrou, além do suficiente delineamento conceitual. Note que, em razão de sua atitude, o pouco que Gláucon falou já foi o suficiente. Por isto, em relação ao passo em que Sócrates aprova Gláucon e usa o verbo «*apédexo*» (511d6), estabeleci os seguintes critérios para a tradução: **(a)** o verbo «*apodéxomai*» tem um sentido muito geral de aprovação, esta generalidade permite uma maior liberdade, **(b)** também tem um sentido de aprovação *específico*, ligado tanto à palavra «receber» quanto a atividade de ser professor, **(c)** mas que nem por isto eu deveria posicionar Sócrates com uma **(i.)** atitude professoral, e, tampouco **(ii.)** na situação de um professor que está a *testar* seu aluno. Penso que, quando Sócrates está entre os seus, a maiêutica é realmente colaborativa, não há o senso de ironia ou *teste* que tem o interlocutor como alvo, aquele com que Sócrates trata os pretensiosos sofistas; diante destes, a maiêutica só pode ser *elenkhos*.

Então, a minha solução foi fazer uma transferência semântica do «volver» que Gláucon critica nos geômetras, por eles **não** se volverem ao inteligível, e um juízo de aprovação de Sócrates em que ele reconhece dramaticamente que Gláucon fez o que os criticados não fizeram. Apesar de meu incômodo com o distanciamento etimológico, penso que há um rigor semântico com a figura de Sócrates e sua atitude com seu amigo. Ele *não* o está tratando como um aluno, dizendo: «É o suficiente, está aprovado!»

3.4 Notas sobre a poesia em prosa de Platão: causas da solução quadripartite e da necessidade da solução tripartite ontológica

Neste momento, vou apresentar para o leitor uma questão na recepção do símile da Linha Dividida. Trata-se de um desentendimento generalizado sobre um aspecto da Linha, cujos intérpretes que podem ser organizados entre dois grupos de autores: aqueles que tem a ‘Visão Tripartite’ e as que tem a ‘Visão Quadripartite’. Trata-se de saber se na ascensão ontológica da Linha, Sócrates delineia três ou quatro subseções. Discutir os argumentos, nestes termos, é tendencioso, porque a julgar pelos nomes, faz parecer que depende da *nossa visão*. Não depende, depende do texto—da gramática; e do *contexto*—tomar Platão não apenas como um precursor da Ciência, mas um crítico da má Ciência, ou, melhor dizendo, *pseudociência*.

Curiosamente, o relativismo que se pronuncia ao sugerir a nós que a interpretação depende da *nossa visão* não é útil apenas para o dogmatismo filosófico, mas também para a fundamentação das religiões. É um tipo de relativismo epistêmico que Platão abomina, se considerarmos o conjunto de sua obra. Ao que parece, um dos meios de se destruir a reputação de um filósofo é se infiltrar na gama de pessoas que dele se intitulam comentadores. E o pensamento arrojado se tornará pouco loquaz, perderá fulgor, vivacidade, cores e, por fim, será abandonado como quinquilharia. Por estes motivos, vou dar aplicação prática a meu argumento e referir-me a estas escolhas de interpretação como ‘solução tripartite’ e ‘solução quadripartite’, salvo se estiver traduzindo ou transcrevendo um texto alheio.

Deste modo, vou apresentar a origem destas nomenclaturas, mas resumi-las

brevemente. Meu objetivo é investigar as *causas* dos equívocos de interpretação, não *as pessoas* que se equivocaram. Na primeira subseção, vou apontar para os elementos que motivaram o mau entendido: um conflito entre o que se diz e o que se faz, na *relação cruciforme* entre Sócrates e seu interlocutor, Gláucon, e entre Platão e seu interlocutor, o leitor. Depois, vou ilustrar a incompreensão da solução quadripartite com exemplos, e demonstrar que seus defensores incorrem no mesmo *comportamento* do geômetra: eles querem convencer pelo desenho-resultado. Também dão como autoevidentes suas premissas e invocam a literalidade do texto.

O erro destes intérpretes decorre de uma *mímesis* equivocada, porque recai sobre a atividade («*érgon*») das personagens e não suas explicações fornecidas («*lógon dedoméno*») — a explicação («*lógos*»), não no seu sentido de definição em abstrato, mas de explicação que foi objeto direto de um discurso recém-proferido (em razão disto, usei a palavra «*lógos*» não no caso nominativo, mas no caso acusativo: «*lógon*»). Dizendo em outras palavras: estes intérpretes examinam o que há de imagético no símile, seja a Linha e suas proporções geométricas imagéticas, seja a interação cênica entre Sócrates e Gláucon — neste último caso, se põem no lugar de Gláucon e passam a exercer sua atividade («*érgon*») de solucionar as proporções da Linha conforme a participação dos entes na clareza e verdade, sem se darem conta do que acabou de ser dito: *pelo desenho*, não se deve resolver nada. E, ocorre, o desenho proposto por Sócrates tem defeitos. O primeiro deles é que, dentre as quatro afecções da alma, a *Diánoia* é a única que não tem objetos correspondentes — sua utilidade, no texto e contexto, é denunciar os maus cientistas, pretensos cientistas e pseudocientistas. O segundo dos defeitos é que as subseções intermediárias da Linha têm, necessariamente, o mesmo comprimento, em que pese uma participar do sensível e a outra, a *Diánoia*, supostamente, participar do inteligível. Mas a *Diánoia* não participa do inteligível justamente porque os geômetras que dela se valem resolvem seus problemas *pelo desenho* sensível.

Entretanto, em se aceitando o elemento axiológico do símile, não se tratará mais de diferenciar entre duas Ciências, uma superior e outra inferior ou intermediária: trata-se de boa Ciência *versus* má Ciência, ou — haja vista que boa Ciência é um pleonasma e má Ciência um oxímoro — Ciência *versus* pseudociência.

Paradoxalmente, quem age como um geômetra passa a postular objetos correspondentes à *Diánoia* em que estão submergidos — o estado de afecção de suas próprias

almas—e defendem a existência de «inteligíveis dianoéticos» através do desenho, argumentando ser uma premissa de sua construção a simetria entre epistemologia e ontologia; mas, a simetria entre ambas não foi *dita* por Sócrates, o que foi *dito* foi um reproche aos geômetras que olhando para as imagens sensíveis—os desenhos—resolvem os problemas e, quando são perguntados, respondem que é autoevidente. Platão *causa* este paradoxo ao registrar, em seu *texto*, um discurso e uma atividade: o discurso de Sócrates reprovando os desenhos-resultado e a atividade de Gláucon, que se põe a desenhar a Linha conforme Sócrates pediu, segundo os critérios de participação na clareza e verdade; e, em seu *contexto*, também registrar um discurso e uma atividade: o autor Platão coloca na boca dos personagens palavras desfavoráveis ao fazer ciência como o geômetra, sendo o símile que apresenta ao leitor não apenas uma imagem mas uma figura propriamente geométrica—e o geômetra representante todos os cientistas, dado o contexto do trecho específico do diálogo, que discute a educação dos governantes. Cabe ao leitor perceber-se a si mesmo e escutar a voz de Platão nas entrelinhas, escutá-lo somente pelo discurso («*tôi lôgôï*») quebrar a quarta parede cênica. Para isto, é de auxílio perceber duas dimensões interativas dos discursos («*lógous*») e das ações («*érga*»): a primeira, na relação horizontal entre os personagens; a segunda, na relação entre autor e leitor. Portanto: é preciso interpretar o que Sócrates e seus interlocutores *dizem* e também o que eles *fazem*; e observar em nossa própria relação com o diálogo o que o texto e o contexto do autor *dizem* mas também o que o autor *faz*—o que ele faz, coincidentemente, também se revela pelo contexto, e isto pode ocasionar confusões.

A estas relações—a relação horizontal da observação cênica e a relação de profundidade da mensagem do autor para o leitor—dou o nome de *relação cruciforme*. A meu ver, Platão tem ciência desta relação em toda a sua obra, e nunca a perde de vista. Ela é uma das chaves de interpretação principais de seus diálogos. É a partir desta relação cruciforme que Platão desfere alguns de seus golpes contra o leitor, fazendo-o aturdido («*geloíôs*», 509c), mas também podendo-o levar a um equívoco. Este é justamente o caso quando os discursos e as atividades, tanto na relação entre os personagens, quanto na relação autor-leitor, estão situações contrapostas, em oposição antagônica. Conforme o próprio símile nos mostra, Sócrates, ao descrever a *Nóesis*, privilegia o «*lógos*» e, conseqüentemente, Platão parece nos testar para saber se nós seguimos o «*lógon*» fornecido por Sócrates, mimetizando-o nas razões de seu discurso; ou se mimetizamos a imagem

cênica e tentamos resolver a questão do símile da Linha Dividida pelo desenho, nos colocando na posição de geômetra que acabou de ser reprovada, *agindo sem pensar*.

Examinaremos duas possíveis causas para o equívoco que faz surgir a solução quadripartite: ou o leitor não se volta às premissas do texto e contexto; ou, faz isto, mas não desdobra seu pensamento diacronicamente através delas: não as mantém acesas em sua mente, caminha sem memória. Ambas estas atividades—volver-se às ideias e caminhar através delas—são típicas da *Nóesis*. Portanto, veremos que, por ação, os defensores da solução quadripartite argumentam como os geômetras: tentam provar um resultado através de um desenho que julgam autoevidente devido à literalidade textual. Mas, por omissão, deixam de praticar a *Nóesis*, conforme descrita no próprio símile sobre o qual argumentam, porque deixam de percorrer com atenção o «*lógon*» proferido por Sócrates. Portanto, os defensores da solução quadripartite são estritamente os geômetras referidos no símile—e jamais se dão conta disto, embaraçados que estão na própria *Diánoia* autoevidente.

Ao fim desta etapa, argumentarei que este jogo de linguagem é intencional—foi muito bem pesado por Platão. Aqui responderei à pergunta ‘*como?*’ e, em outro momento, farei a pergunta ‘*por quê?*’—para ambos de nós, a mim mesmo e ao leitor—sabendo que esta jamais pode ser respondida, mas vale a pena ser perguntada.

Por fim, apresentarei um autor da solução tripartite, que chega a um resultado correto, mas por um caminho inviável. Tal qual o geômetra que, por *expertise* prática, se posiciona corretamente em relação às imagens, sem apresentar as razões corretas—não fazendo acompanhar seu discurso da verdade: na Teoria do Ser conforme descrita por Sócrates, inexistem «inteligíveis dianoéticos». Não basta negar o *conhecimento* de tais aberrações: é preciso afirmar que não existem. Caso o contrário, o geômetra poderá dizer que viu replicada *nesta* imagem sensível as relações internas de uma imagem transcendente—é dizer: desenhou o símile da Linha Dividida corretamente, mas não o fez se acompanhar da verdade. Tendo em vista esta solução tripartite sem razões de fundo, ficará claro o teor e a necessidade do comentário e glosa de Ingram Bywater, que veremos no capítulo subsequente. É que o autor desta solução tripartite, muito embora acerte no resultado teórico do desenho da Linha Dividida, deduz uma Teoria do Ser a partir da Teoria do Conhecimento—algo que, em história da filosofia, só acontece a partir do pensamento de René Descartes.

Ora, para que o desenho da Linha Dividida seja feito corretamente, é preciso postular *uma ontologia* que fundamente a ascensão gnoseológica em que, em sua correspondência ontológica, falte um tipo de correspondentes: não há entes correlativos à *Diánoia*. Mas esta inexistência *tem que ser ontologicamente fundamentada, e não apenas epistemicamente*. Este é o teor do comentário de Bywater.

Todos os geômetras, tanto os que defendem a solução quadripartite, quanto os que defendem a pseudossolução tripartite—aquela sem fundamentação ontológica—ficam impedidos de extrair o sentido axiológico do símile, que, a meu ver, é seu principal sentido: um juízo de valor sobre o geômetra como alguém deletério, representante de quem faz pseudociência e prejudica a cidade.

Com esta derradeira seção de nossa análise do símile, abriremos caminho para a apresentação de Ingram Bywater, a explicação e defesa de seus argumentos que, a meu ver, é a única que resolve a questão *filosoficamente* a partir da Teoria do Ser e permite a interpretação axiológica do símile. Portanto, não é apenas uma glosa filológica a respeito de uma questão metafísica sobre a estrutura do real, como se fosse um preciosismo de uma cosmologia fantástica. Muito mais está em jogo...

3.4.1 Platão, artista literário: *lógon* versus *érgon* e a brincadeira educativa do vivo-ou-morto

Neste passo, vou analisar o que julgo ser a estratégia platônica que confunde seus leitores de modo que, alguns deles, extraíam do símile da Linha Dividida a solução quadripartite. Minha análise tem por base um tema recorrente na obra de Platão: *lógos* e *érgon*, que, como já me justifiquei *supra*, declinei para o acusativo *lógon*. Meu argumento se desenvolve em dois momentos. No primeiro, vou demonstrar ao leitor que o tema é recorrente na obra platônica, muito presente e relevante na *República*. Seguirei a seguinte ordem de apresentação: **i.** contextualizações entre *érgon* e *lógos* em outras obras **ii.** na *República*, especialmente, relacionando-o o tema com o símile da Linha Dividida.

Esta relação aparece da seguinte maneira: em seu momento maiêutico, Gláucon afirma que lhe parece que Sócrates está lhe afirmando ou atribuindo uma difícil tarefa, que traduzi por «prolongada atividade» («*dokêis gàr moi sukhnòn érgon légein*», 511c3-4). A tarefa em questão é definir por meio de palavras («*tôi lógôi*») o clárrissimo ser, ou

seja, se valer do «lógos» não do «érgon». Em razão da dificuldade, ela se protraí no tempo: é preciso um treinamento; é preciso um *hábito* filosófico do diálogo. O jogo de linguagem que Platão faz com seu leitor é o seguinte: já que Sócrates atribui a Gláucon uma tarefa, o leitor deve seguir esta tarefa «érgon» ou as palavras recém proferidas de Sócrates, corroboradas por Gláucon, em relação ao desprezo pelas resoluções de problemas e interpretações que se apoiam no sensível, imagético e figurativo, tal qual a Linha Dividida? Deve o leitor agir como o geômetra e tentar resolver a equação do símile da Linha Dividida pelo desenho, ou, ao contrário, deve ignorar o desenho e perceber que sua única utilidade é ser um mote para o juízo de valor negativo de quem tenta aprender sobre a Ciência, sobretudo a Ciência de Governar, de modo esquemático, tal qual a lição de um sofista ou logógrafo? Parece-me que Platão está querendo separar entre aqueles que pensam diacronicamente, acompanham a narrativa de Sócrates, e captam o uso figurativo da linguagem; daqueles que pensam esquematicamente, e de forma planificada se põem a resolver um desenho, trabalhar sobre uma imagem sensível.

Contudo, é importante que fique claro para o leitor que na obra platônica a relação entre *érgon* e *lógos* aparecem de mais de duas formas diferentes, que, por brevidade, resumi como três: (i.) na primeira forma de ocorrência, a palavra sem o ato, o discurso sem o feito, é mero palavrório. Portanto, o *lógos* sem *érgon* padece de desvalor, e o *érgon* tem que lhe sobrevir, para legitimar o *lógos*. (ii.) No segundo tipo de ocorrência textual, há uma indiferença, como honrar pai e mãe “em palavras e ações”. (iii.) A terceira espécie de ocorrências, a qual colacionaremos para o exame do leitor, é que **o *lógos* tem mais valor do que o *érgon***, ou, pelo menos, incumbe ao *lógos* **legitimar** o *érgon*, pois a atividade corretamente executada sem que se saiba das as razões—ou seja, um conhecimento verdadeiro, porém que não é justificado—tem pouco valor para a cidade e, no limite, causa uma profusão de falsos especialistas, inclusive em matérias de política e justiça, como já vimos na relação paradigmática da ciência, que se dá entre o geômetra que se vale das imagens.

Sendo assim, vamos ver que no contexto em que o *lógos* é necessário para confirmar o *érgon*; tendo Sócrates atribuído a Gláucon [e Platão a seu leitor] um *érgon*; quem mimetiza o *lógos*, que é bem mais difícil, acerta na interpretação; quem mimetiza o *érgon*, denuncia-se a si mesmo. Na segunda parte do argumento, eu examinarei com mais atenção este mecanismo de auto-denúncia, trazendo por analogia a brincadeira de

vivo-ou-morto para ilustrar o tipo de oposição entre *lógon* e *érgon* que Platão constrói com sua retórica pedagógica e suas consequências cômicas e irônicas sobre os falsos cientistas.

Desta vez, já que os textos não estão sob *cross-examining* e são meramente exemplificativos, para uma devida contextualização, não traduzirei os textos tampouco relacionarei as transcrições; usando, simplesmente, a versão em língua inglesa da LOEB. As palavras referentes a *lógos* e *érgon* serão grifadas em negrito.²⁵

Socrates: Hence I presume that, on your showing, you and I, Laches, are not tuned to the Dorian harmony: **for our deeds do not accord with our words.** By our deeds, most likely, the world might judge us to have our share of courage, but not by our words, I fancy, if they should hear the way we are talking now. (*Laches*, 193d-e)

Stranger: Now most of the hearers, Theaetetus, when they have lived longer and grown older, will perforce come closer to realities and will be forced by sad experience openly to lay hold on realities; they will have to change the opinions which they had at first accepted, so that what was great will appear small and what was easy, difficult, and all the **apparent truths in arguments will be turned topsy-turvy by the facts that have come upon them in real life.** Is not this true?

Theaetetus: Yes, at least so far as one of my age can judge. But I imagine I am one of those who are still standing at a distance.

Stranger: Therefore all of us elders here will try, and are now trying, to bring you as near as possible without the sad experience. So answer this question about the sophist: Is this now clear, that he is a kind of a juggler, an imitator of realities, or are we still uncertain whether he may not truly possess the knowledge of all the things about which he seems to be able to argue? (*Sophist*, 234d-235a)

Socrates: Ah, sweet Polus, of course it is for this very purpose we possess ourselves of companions and sons, that when the advance of years begins to make us stumble, you younger ones may be at hand to set our lives upright again **in words as well**

²⁵ Para a relação completa das ocorrências de *érgon* e *lógos* ver: AST, Friedrich. *Lexicon Platonicum: sive vocum Platoniarum index*. Cambridge University Press, 2012.

as deeds. (*Gorgias*, 461c)

Socrates: [...] I am conscious of my own inability ever to magnify sufficiently our citizens and our State. Now in this inability of mine there is nothing surprising; but I have formed the same opinion about the poets also, those of the present as well as those of the past; not that I disparage in any way the poetic clan, but it is plain to all **that the imitative tribe will imitate with most ease and success the things amidst which it has been reared, whereas it is hard for any man to imitate well in action what lies outside the range of his rearing, and still harder in speech.** Again, as to the class of Sophists, although I esteem them highly versed in many fine discourses of other kinds, yet I fear lest haply, seeing they are a class which roams from city to city and has no settled habitations of its own, they may go wide of the mark in regard to men who are at once philosophers and statesmen, and what they would be likely to do and say, in their several dealings with foemen in war and battle, **both by word and deed.** (*Timæus*, 19d-e)

Athenian: And how about the opposite case, when we attempt with the aid of justice to make a man fearful? Is it not by pitting him against shamelessness and exercising him against it that we must make him victorious in the fight against his own pleasures? Or shall we say that, whereas in the case of courage it is only by fighting and conquering his innate cowardice that a man can become perfect, and no one unversed and unpracticed in contests of this sort can attain even half the excellence of which he is capable,—in the case of temperance, on the other hand, a man may attain perfection without a stubborn fight against hordes of pleasures and lusts which entice towards shamelessness and wrong-doing, and without conquering them by the aid of **speech and act and skill, alike in play and at work,**—and, in fact, without undergoing any of these experiences? (*Laws*, 647c-d)

Athenian: Suppose then that a man knew of a device indicating the way in which he could teach another man **by deed and word** to understand in a greater or less degree how he should conserve or amend laws, surely he would never cease declaring it until he had accomplished his purpose. (*Laws*, 769e)

Protagoras: [...] that the child may excel, **and as each act and**

word occurs they teach and impress upon him that this is just, and that unjust, one thing noble, another base, one holy, another unholy, and that he is to do this, and not do that. **If he readily obeys**,—so; but if not, they treat him as a bent and twisted piece of wood and straighten him with threats and blows. After this they send them to school and charge the master to take far more pains over their children’s good behavior than over their letters and harp-playing. The masters take pains accordingly, and the children, when they have learnt their letters and are **getting to understand the written word as before they did only the spoken**, are furnished with works of good poets to read as they sit in class, and are made to learn them off by heart: [...] (*Protagoras*, 325d-e)

Agora passarei a um sintético comentário, contextualizando a importância da superveniência do *lógos* para a efetiva aprendizagem. No *Laches*, Sócrates está a falar com seus interlocutores, os generais Laches e Nícias que, por seus feitos, vão ser reconhecidos, mas, por sua falta de definição em palavras sobre o que é coragem, vão passar vergonha. No *Sofista*, o argumento é sofisticado: as atividades dos praticas, pouco a pouco vão apagando as palavras e definições da mente e criando um relativismo epistêmico ou ético. As atividades do falsificador—o sofista—vão turvando as definições dos jovens e cabe ao Estrangeiro de Eléita evitar que Teeteto passe por isto que definiu como uma «*sad experience*». No *Górgias*, apesar da expressão destacada ser «in words as well in deeds», pelo contexto, julgo que as palavras são supervenientes, porque dizem respeito à intervenção, por palavras, que *Polus* veio a fazer. Já no primeiro excerto das *Leis*, vemos um terceiro elemento surgir, a técnica: «*metà lógou kai érgou kai tékhnes*». Esta, foi traduzida por «skill». Vemos um elemento muito interessante neste trecho: **a consideração de brincadeiras no processo formativo dos cidadãos** («*én te paidiaís kai en spoudaís*»). O domínio sobre a palavra, o *lógos*, é necessário na vida a sério, mas, seu exercício, já pode ser aferido ou estimulado através de *brincadeiras*. A meu ver, o símile da Linha Dividida tem uma brincadeira, que o leitor que opta pela solução quadripartite ou tripartite não-fundamentada não percebe. Já o segundo excerto das *Leis* foi colacionado simplesmente para demonstrar que a palavra é superveniente à ação, ou seja, primeiro se aprende a imitar ações; depois se aprende a discorrer sobre elas. Por fim, colacionei um trecho do *Protágoras*, que corrobora desta noção do segundo excerto das *Leis*. Nele, já de início, fica claro que as palavras ocorrem de modo supervenientes aos

atos. Nele, Protágoras explica que as crianças, inicialmente, sabem apenas falar, imitar sons, imitar uma prática, e, depois, passam a entender a palavra escrita. O trecho tem um elemento interessante, que é o da obediência. No processo educativo, **o importante é aprender a obedecer as palavras ditas, não imitar as ações** («*kaì èàn mèn hekòn peíthetai*»).

Em uma seção *supra*, eu já havia rejeitado a Teoria do Porta-Voz, aquela que considera que apenas Sócrates exprime o pensamento de Platão. Isto é mais imprescindível ainda no diálogo *Protágoras*, em que, ao final, Sócrates e Protágoras “trocam de posições”, Protágoras passando a defender o argumento inicial de Sócrates e vice-versa. Portanto, sabendo que as *Leis* são quase unanimemente aceitas como último diálogo redigido por Platão, vemos que a percepção de que as palavras são supervenientes às ações miméticas, que os discursos sobrevêm as atividades no processo de aprendizado e que **obedecer as palavras, não mimetizar as ações**, é que é importante para destacar alguém como governante, levando a pessoa ao grau pleno da ciência que é a *Nóesis* e tornando-a apta a aprender a mais nobre ciência, a Ciência de Governar.

Vejamos agora os trechos mais relevantes da *República*:

“Well then, would it be through fear of his enemies that he would lie?” “Far from it.” “Would it be because of the folly or madness of his friends?” “Nay, no fool or madman is a friend of God.” “Then there is no motive for God to deceive.” “None.” “From every point of view the divine and the divinity are free from falsehood.” “By all means.” “Then God is altogether **simple and true in deed and word**, and neither changes himself nor deceives others by visions or words or the sending of signs in waking or in dreams.” “I myself think so,” he said, “when I hear you say it.” “You concur then,” I said, “this as our second norm or canon for speech and poetry about the gods,—that they are neither wizards in shape-shifting nor do they mislead us by falsehoods in words or deed?” “I concur.” (*Republic, 382e-382a*)

“[...] Perhaps you don’t realize that when I have hardly escaped the first two waves, you are now rolling up against me the ‘great third wave’ of paradox, the worst of all. When you have seen and heard that, you will be very ready to be lenient, recognizing that I had good reason after all for shrinking and fearing to enter upon the discussion of so **paradoxical a notion**.” “The more such excuses you offer,” he said, “the less you will be released

by us from telling in what way the realization of this polity is possible. Speak on, then, and do not put us off.” “The first thing to recall, then,” I said, “is that it was the inquiry into the nature of justice and injustice that brought us to this pass.¹” “Yes; but what of it?” he said. “Oh, nothing,²” I replied, “only this: if we do discover what justice is, are we to demand that the just man shall differ from it in no respect, but shall conform in every way to the ideal? Or will it suffice us if he approximate to it as nearly as possible and partake of it more than others?” “That will content us,” he said. “A pattern, then,” said I, “was what we wanted when we were inquiring into the nature of ideal justice and asking what would be the character of the perfectly just man, supposing him to exist, and, likewise, in regard to injustice and the completely unjust man. We wished to fix our eyes upon them as types and models, so that whatever we discerned in them of happiness or the reverse would necessarily apply to ourselves in the sense that whosoever is likest them will have the allotment most like to theirs. Our purpose was not to demonstrate the possibility of the realization of these ideals.” “In that,” he said, “you speak truly.” “Do you think, then, that he would be any the less a good painter, who, after portraying a pattern of the ideally beautiful man and omitting no touch required for the perfection of the picture, should not be able to prove that it is actually possible for such a man to exist?” “Not I, by Zeus,” he said. “Then were not we, as we say, trying to create in words the pattern of a good state?” “Certainly.” **“Do you think, then, that our words are any the less well spoken if we find ourselves unable to prove that it is possible for a state to be governed in accordance with our words?”** “Of course not,” he said. “That, then,” said I, “is the truth of the matter. But if, to please you, we must do our best to show how most probably and in what respect these things would be most nearly realized, again, with a view to such a demonstration, grant me the same point.” “What?” **“Is it possible for anything to be realized in deed as it is spoken in word, or is it the nature of things that action should partake of exact truth less than speech, even if some deny it? Do you admit it or not?”** “I do,” he said. “Then don’t insist,” said I, **“that I must exhibit as realized in action precisely what we expounded in words.** But if we can discover how a state might be constituted most nearly answering to our description, you must say that we have discovered that possibility of realization which you demanded. Will you not be content if you get this?” “I for my part would.” “And I too,” he

said. (*Republic*, 472a-473b)

“Then **the nature which we assumed in the philosopher**, if it receives the proper teaching, must needs grow and attain to consummate excellence, but, if it be sown and planted and grown in the wrong environment, the outcome will be quite the contrary unless some god comes to the rescue. Or are you too one of the multitude who believe that there are young men who are corrupted by the sophists, and that there are sophists in private life who corrupt to any extent worth mentioning, and that it is not rather the very men who talk in this strain who are the chief sophists and educate most effectively and mould to their own heart’s desire young and old, men and women?” “When?” said he. “**Why, when,**” I said, “**the multitude are seated together in assemblies or in court-rooms or theaters or camps or any other public gathering of a crowd, and with loud uproar censure some of the things that are said and done and approve others**, both in excess, with full-throated clamor and clapping of hands, and thereto the rocks and the region round about re-echoing redouble the din of the censure and the praise. In such case how do you think the young man’s heart, as the saying is, is moved within him? What private teaching do you think will hold out and not rather be swept away by the torrent of censure and applause, and borne off on its current, so that he will affirm the same things that they do to be honorable and base, and will do as they do, and be even such as they?” “That is quite inevitable, Socrates,” he said. “And, moreover,” I said, “we have not yet mentioned the chief necessity and compulsion.” “What is it?” said he. “That which these ‘educators’ and sophists impose by action when their words fail to convince. Don’t you know that they chastise the recalcitrant with loss of civic rights and fines and death?” “They most emphatically do,” he said. “What other sophist, then, or what private teaching do you think will prevail in opposition to these?” “None, I fancy,” said he. “No,” said I, “the very attempt is the height of folly. For there is not, never has been and never will be, a divergent type of character and virtue created by an education running counter to theirs—humanly speaking, I mean, my friend; for the divine, as the proverb says, **all rules fail.**” (*Republic*, 492a-e)

“[...] But the figure of a man ‘equilibrated’ and ‘assimilated’ to virtue’s self perfectly, so far as may be, **in word and deed**, and holding rule in a city of like quality, that is a thing they have never seen in one case or in many. Do you think they have?” “By no means.” “Neither, my dear fellow, have they ever seriously

inclined to hearken to fair and free discussions whose sole endeavor was to search out the truth at any cost for knowledge's sake, **and which dwell apart and salute from afar all the subtleties and cavils** that lead to naught but opinion and strife in courtroom and in private talk." "They have not," he said. (*Republic*, 498e-499a)

Passando ao comentário sobre estes trechos da *República*, primeiros havemos de notar que Friedrich Ast²⁶ já reconhecera, no século XVIII, um sentido de oposição entre *lógos* e *érgon* e que Paul Shorey²⁷ anotou, em sua nota crítica em 473a, que Platão está neste trecho a contradizer o senso comum grego, que, em regra, considera que as ações confirmam os discursos, e não o contrário—que a ação só é válida se lhe puder sobrevir um discurso que lhe explique. É neste sentido de oposição e superveniência do *lógos* em relação ao *érgon* que construirei uma explicação de *como* Platão causa o paradoxo do símile da Linha Dividida.

O primeiro trecho exibido (382e-383a), apenas contextualiza a oposição entre palavras e feitos, demonstrando que o tema está presente desde o Livro II da *República*.

O segundo excerto (472a-473b) apresenta, em meu ver, não coincidentemente, o conceito de «paradoxical notion» («*parádoxon lógon*»). Ele se encontra no Livro V da *República* e demonstra, a meu ver, que pelo menos Platão tem em mente paradoxos enquanto redige sua obra. Não penso que esta seja uma demonstração, mas que seja um indício a mim já parece relevante. Depois, ainda no mesmo excerto, vemos algo parecido com um argumento de autonomia da palavra—que a palavra subsistente mesmo que não consiga ser aplicada ou praticada. Ou seja, ela aparece como superior aos feitos práticos. Depois, no outro trecho que destaquei em negrito, vemos que *as ações participam da verdade menos do que as palavras*, o que corrobora o sentido de que as palavras, em

²⁶ “*in univ. est *res*, i. q. πράγμα (vern. *die Sache*; etiam id quod nos dicimus *Wirklichkeit* vel *That* (ut ἔργω, *re*, praecipue si λόγῳ opponitur).” *op. cit.* vol. 1, p. 821.

²⁷ “(a) Plato is contradicting the Greek commonplace which contrasts the word with the deed. Cf. *Apol.* 32a, *Sophist*, 234e, Eurip. frag. *Alcmene* λόγος γὰρ τοῦργον οὐ νικᾷ ποτε, and perhaps Democritus’s λόγος ἔργου σκιή. Cf. *A.J.P.* xiii, p. 64. The word is the expression of thought. It is more plastic (*infra* 588d, *Laws*, 736b) and, as Goethe says “von einem Wort lässt sich kein Iota rauben.” ” In: SHOREY, P. *Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930. 2 v. (Loeb)

alguns contextos da obra de Platão, são mais importantes do que os feitos—repetindo a noção que, para a Ciência, é preciso saber justificar seus feitos por meio das palavras.

No terceiro excerto da *República* em que, segundo Friedrich Ast, o sentido de *lógos* se opõe ao sentido de *érgon*, curiosamente Sócrates começa a descrever a natureza do filósofo. Ao longo do excerto, como destaquei, descobrimos que uma multidão de pessoas são educadas pelos sofistas e os copiam, nas assembleias, tribunais, teatros, campos ou onde é que se encontrem as multidões. Este trecho é importante para desenvolver minha explicação sobre o paradoxo do símile porque, justamente, o problema de sua compreensão recai sobre uma *mímesis* coletiva sobre o *érgon* proposto por Sócrates a Gláucon, não no ato de seguir suas palavras, que são contrapostas ao *érgon* proposto. Também julgo digno de nota perceber que já aqui, quando Gláucon pergunta sobre como substituir a educação dos sofistas, Sócrates diz que é humanamente impossível, mas que para o divino «all rules fail». Isto parece ser um indicativo de que o conhecimento esquemático e pré-fabricado dos sofistas há que ser desafiado por algo que não está em regra alguma que seja pré-concebida.

No quarto e último excerto, as *palavras e feitos* foram destacadas apenas para corroborar que a ideia de oposição entre os dois se mantem por toda obra, pois já estamos no Livro VI. Contudo, é curioso notar que o argumento que lhe é contíguo é que as discussões filosóficas, aquelas que têm como único esforço a busca pela verdade, têm que «cumprimentar de longe» («*salute from afar*») as sutilezas e ardis («*kompàs te kai eristikà*», 499a4-5) têm que ser deixadas de lado. Ou seja, a boa discussão filosófica, aquela que almeja a verdade, se esforça através da compreensão sinótica, que, a meu ver, leva em consideração o contexto, não apenas o passo-a-passo do texto. Dizendo de outra forma: o intérprete do símile da Linha Dividida que viesse acompanhando os passos que lhe antecedem, sobretudo 472e-473a, 492a-e e 498e-499a, haveria de não se apegar aos detalhes da Linha e, percebendo-a como figura geométrica, não reproduzir o comportamento do geômetra, que fora rechaçado tanto por Sócrates quanto por Gláucon, a título de pseudociência advinda do desvalor moral de quem não assume para si e para os demais que não consegue alcançar uma solução para um problema geométrico por um modo matematicamente legítimo, restando-lhe a aferição dos desenhos, das imagens, caso a caso. Se o leitor percebesse que este reproche se aplica à toda a Ciência, ele próprio, leitor, deixaria de perseguir a resolução do símile em seus detalhes geométricos

e imagéticos.

Tendo demonstrado os fundamentos textuais e contextuais, penso que agora já há segurança para examinar o mecanismo de *lógon versus érgon* que Platão utiliza. Vou também apresentar as consequências deste mecanismo: a comicidade sobre um tipo de leitores. Com atenção ao excerto das *Leis* em que Platão textualmente cita *brincadeiras*, vou desenvolver junto ao leitor uma analogia, a da brincadeira do vivo-ou-morto—é a partir dela que veremos os efeitos cômicos deste movimento textual.

A brincadeira de vivo-ou-morto é uma atividade educativa e de recreação infantil. Nela, um professor ou professora se põe crianças enfileiradas em uma linha horizontal, lateralmente. O fato de estarem lado-a-lado é importante, para que nenhuma escape aos olhos e vigilância das outras. Passa-se então as regras do jogo antes de começar a brincadeira. As regras são as seguintes: quando o professor diz “vivo!”, todos devem permanecer de pé, que é a posição inicial do jogo. Quando o professor diz “morto!”, todos devem se abaixar. O chiste, tanto no sentido de um dito que almeja a pilhéria de outrem, quanto no sentido de malícia disfaçada, ocorre porque o professor, em algum momento, vai tomar uma ação que contradiz sua palavra: ele vai falar “morto!”, mas manter-se de pé; ou, vai falar “vivo!”, mas logo em seguida se abaixar. Ele vai opor sua palavra dita, seu *lógon* e sua ação corporal, seu *érgon*. Sua expectativa é a de ser obedecido por suas palavras, pois as crianças estão em processo de formação oral. É exatamente isto que encontramos no trecho do *Protágoras* (325d-e). Mas, algumas crianças vão se precipitar. Elas vão agir com pressa. E, apressadas, vão copiar o *érgon* do professor, aquele contraposto à palavra: o professor vai falar “vivo!”, e se abaixar, lentamente, pois ainda que o faça com vagar, alguns dos seus alunos apressados se abaixarão sem pensar duas vezes. Estes alunos que se abaixam estão no campo do visão das demais crianças. Seus coleguinhas riem daquele aluno precipitado que se abaixou. A pilhéria e até alguma algazarra se expandem. O motivo? Todos riem daquele que não sabe pensar, que pensa devagar ou *age sem pensar*.

Basil Lanneau Gildersleeve (1831-1924), fundador da *American Journal of Philology* em 1880, publicada pela John Hopkins University, anota um interessante comentário: Platão estaria a rir de seus leitores *supra gramaticam*. Vejamos seu comentário:²⁸

²⁸ GILDERSLEEVE, B. L. An Oxford Scholar. *The American Journal of Philology*, v. 38, n. 4, p. 392-410, 1917. p. 3.

[...] and an intimate knowledge of the Greek language in its literary manifestations from the beginning to the latest exponent of the doctrines of the Academy and Lyceum is a prime condition for the work Bywater had set himself to do; and those who sneer at scholia and scholiasts as Rutherford did are in great danger of laughing as did the suitors of Penelope; and the 'supra grammaticam' gentlemen that interpret Plato expose themselves to the divine smile of the great prose poet, if indeed there be a limbo in which the ancient worthies meet their modern commentators. Somehow Plato's smile would be more withering than the 'Hohngelächter der Hölle' -to use a favourite German phrase that suits the diabolism of the present day.

Esta citação ocorre no contexto da explicação sobre a vida de Ingram Bywater (1840-1914), em sua biografia póstuma. Vemos que Gildersleeve se vale do conceito de Hohngelächter der Hölle, o que pode ser traduzido como «Riso de Escárnio do Inferno». Como se o inferno, ele todo, pudesse em uníssono dar uma risada. E se vale disso para dizer que o sorriso de Platão «murcha» quem se põe acima da gramática. A palavra «*withering*», em inglês, é tipicamente usada em sentido figurado para se referir ao sentimento que ocorre por ação de uma crítica ou do escárnio. Nota-se, portanto, que há uma tradição que recebe assim a obra de Platão—considerando que ele de alguma forma se ri de alguns de seus leitores, com a sutileza de um sorriso, porém, fazendo uma troça infernal. Contudo, se tomarmos «*diabolo*» em seu sentido de transposição, vemos que Gildersleeve está acusando os comentadores modernos de transposições do sentido do texto que serão a fonte de um hipotético escárnio de Platão—se ele estivesse em um limbo assistindo seus comentadores—que revela, a despeito da ilustração jocosa de Gildersleeve com uma espécie de limbo, um desejo de ser compreendido por poucos, sendo a má compreensão motivo de escárnio, riso, zombaria, tal qual sofre a criança que não segue um *lógos* no jogo de vivo-ou-morto ou o geômetra do símile da Linha Dividida.

A meu ver, este é o jogo de linguagem que se apresenta no símile da Linha Dividida. O texto precisa *envolver* o leitor, e faz isto pelo sentimento de atenção que se deve dar às palavras ditas, não à cópia que se apresenta por imagem cênica ou imagem geométrica do símile. Por envolver um *sentimento* de atenção, não é apenas a intelectualidade da lógica em jogo: é a potência da alma de se acompanhar uma poesia.

3.4.2 A exegese de Victor Goldschmidt e o seu argumento *de auctoritate*: a suposta literalidade textual

Neste trecho vou apresentar e destacar em negrito, à guisa de exemplo, o comentário de Victor Goldschmidt.²⁹

Ross, loc. cit., pp. 45-78; R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 195-3, pp. 180-190 (cf. id. in *Philos. Rev.*, 61, 1952, pp. 115-121). Ces deux travaux mettent au point une contestation déjà ancienne (H. Jackson, in *J. of Philol.*, 10, 1882, p. 150 : « Le premier et le deuxième termes sont introduits uniquement pour expliquer la relation entre le troisième et le quatrième », reprise par A. S. Ferguson (*Class. Qu.*, 15, 1921, pp. 131-152; 16, 1922, pp. 15-28; 28, 1934, pp. 190-210) et proposant de la Ligne ce que N. R. Murphy appelle une « vue bipartite ». Lui même établit une « version tripartite » (*Class. Qu.*, 26, 1932, pp. 93-102; 28, 1934, pp. 211-213), déjà avancée par H. Sidgwick (*J. of Philol.*, 2, 1869, pp. 96-103), lequel avait dénié au premier segment toute « importance métaphysique ». La présente étude revient à ce que M. Murphy appelle la « vue quadripartite » (*The interpr. of Plato's Rep.*, Oxford, 1951, pp. 159-160), la seule qui paraisse conforme aux textes. Elle reprend ainsi dans son principe l'interprétation traditionnelle, représentée par les commentaires classiques de B. Jowett et L. Campbell (1894), J. Adam (1902), R. L. Nettleship (*Phil. Lect. a. Remains*, 1897, II, pp. 238 sqq.), B. Bosanquet (*Comp. to Plato's Rep.* 2, 1925, pp. 250 sqq.), F. M. Cornford (*The Rep. of Pl.*, 1945, pp. 221 sqq.)

Nem a nomenclatura, tampouco a conceituação são originais de Victor Goldschmidt. Ele só as está reproduzindo. Igualmente, sei que se trata de uma nota de rodapé, em que não pode haver uma digressão em defesa da solução quadripartite. Todavia, esta tomada de posição lhe serve como pressuposto, porque o artigo discorre sobre a diferença entre o método matemático e o método dialético na formação dos governantes. Por exemplo, em *República*, 527a, há uma crítica à formação dos geômetras que fazem o oposto do que deveriam; o argumento³⁰ trata de dizer que a geometria, em verdade, é uma *Nóesis*, pois seus fundamentos são puramente inteligíveis, mas, os geômetras que

²⁹ Trata-se da nota número 2 do artigo GOLDSCHMIDT, V. La Ligne de la République et la classification des sciences. *Revue internationale de philosophie*, p. 237-255, 1955.

³⁰ Uma questão de tradução menor, mas interessante: «*hósoi kai smikrà geoōmetrías empeiroi*»

Sócrates menciona se voltam para o sensível como se fosse um exercício prático—ou seja, eles performam uma *Diánoia*. Se a solução quadripartite não fosse dada como autoevidente, talvez, Victor Goldschmidt poderia ter chegado à conclusão que a *Diánoia* não é uma etapa da escalada curricular de formação do governante, mas, pelo contrário, uma atividade malquista por Sócrates, que quer convencer Gláucon de que há uma *outra* geometria (527b).

Em seu comentário que vemos acima, Goldschmidt articula o apelo ao texto e à tradição. Sua lógica é a de que, se há uma linha dividida em quatro pedaços, cada qual relacionando gnoseologia e ontologia, deve haver quatro estatutos ontológicos. Mesmo que o argumento fosse desenvolvido, seu teor seria este: trata-se da única interpretação conforme o texto segundo a tradição. Um argumento, portanto, de autoridade.

3.4.3 Um exemplo de solução tripartite inviável: John M. Cooper

Agora, vou examinar uma solução tripartite apresentada no artigo do filósofo escocês Neil Cooper (1930-2019), professor emérito da *University of Dundee*. Em verdade, é difícil apresentar algo que um autor *deixou de fazer*. Meu argumento principal, neste trecho, passa pela constatação por parte do leitor de que a ilustração gráfica apresentada por Cooper no fim de seu artigo é corretamente construída, mas, ele atingiu

é traduzido por Shorey, Leroux e Vegetti como «quem tem um mínimo de conhecimento em geometria» ao passo que Emlyn-Jones e Preddy indicam que vão concordar com Sócrates aqueles que tem experiência no conhecimento mais refinado da geometria: «those who are experienced in the finer points of geometry will not dispute with us this at least» em *Rep.* 527a. O ponto é saber se concordará com Sócrates, a respeito da geometria lidar com a verdade dos seres eternos, aqueles que têm uma compreensão mais refinada ou aqueles que conhecem pelo menos o mais básico. A solução de Emlyn-Preddy é estranha por dois pontos: 1) pelo contexto, é estranho que Platão admita o aprendizado de pontos da geometria pela experiência, de modo a traduzir «*smikrà*» de uma maneira positiva. 2) Se o tratar de entes eternos não for o mais básico fato que se deve saber a respeito da geometria; se este fato for reservado aos mais refinados; então, quem não conhece este fato pode praticar a *Diánoia* olhando para os desenhos e ser geômetra. É como se Sócrates estivesse legitimando parcialmente o próprio pseudo-geômetra que está a mencionar no 527—ele dá aplicações práticas e usa desenhos, mas, isto não é um problema, porque saber que a geometria lida com entes eternos não é o mais básico dos conhecimentos, pelo contrário, seria o mais refinado. Esta leitura de Emlyn-Jones e Preddy, a meu ver, torna o texto autocontraditório—tanto o excerto 527a-b com relação a si próprio, quanto em relação ao símile da Linha Dividida.

esta solução de uma ontologia tripartite sem adentrar as questões ontológicas pertinentes: aquelas que dizem respeito à inexistência de «inteligíveis dianoéticos».

Primeiramente, vou apresentar a figura-resultado a seguir:

ΔΙΑΝΟΙΑ IN PLATO'S THEORY OF FORMS

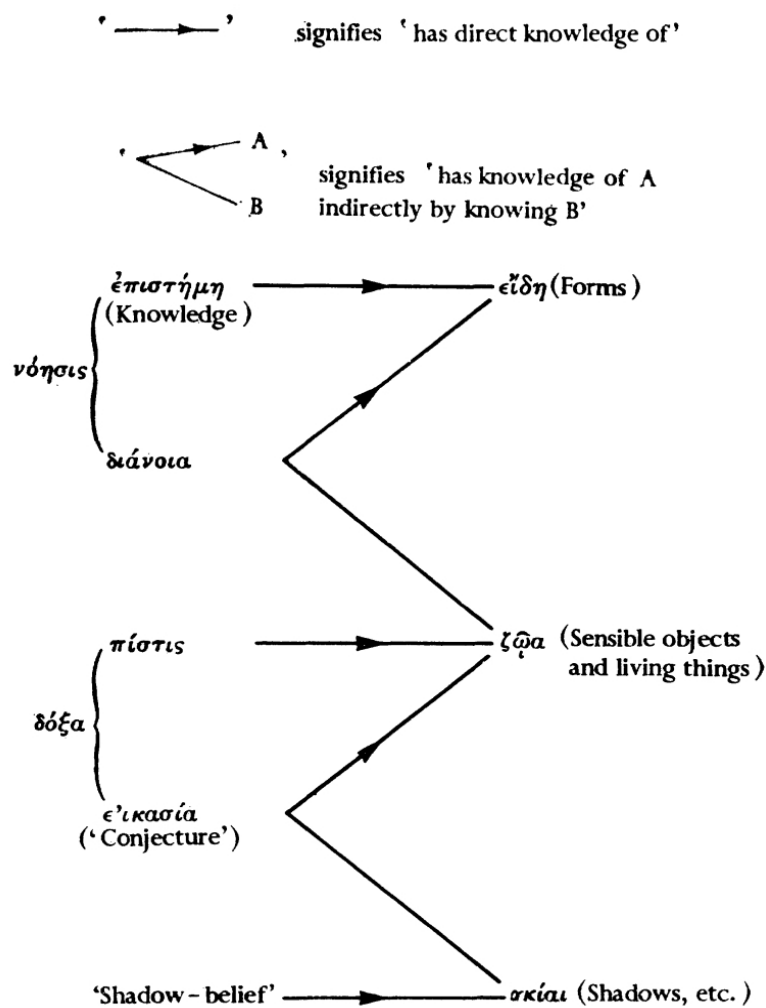


Ilustração – Os objetos visados pela *diánoia* segundo Cooper (1966)

Conforme podemos ver, ele atribui à *Eikasía* alguma função gnoseológica, quando

se refere aos objetos sensíveis com correção, formando as imagens destes; e, mais importantemente, em relação à *Diánoia* atribui o conhecimento indireto das ideias. Suas conclusões são, a meu ver, procedentes. Elas ilustram bem os leitores da solução tripartite. Contudo, em seu artigo, por mais que proponha como meta estabelecer a ontologia tripartite do símile, ele o faz por meio de (i) um recurso à análise contextual dos amantes de espetáculos no Livro V, (ii) da afirmação a estabilidade do conhecimento como condição necessária à compreensão da obra platônica, inclusive, atribuindo à estabilidade uma função moral; fazendo referências a excertos que não estão no símile, às palavras «*toùs bebaiotátous*» (535a10) e «*bébaios*» (537c4) e (iii) de uma crítica à concepção de gradações do ser a partir do modo de conhecimento entre o que é intermediário entre o ser e o não-ser, isto é, as coisas sensíveis; em que estas, as coisas sensíveis, estariam mais próximas do não-ser do que do ser.

Como consequência da articulação de seus três movimentos textuais, ele conclui que não há entes tais como «inteligíveis dianoéticos». A construção de seu argumento é, portanto, feita a partir das propriedades epistemológicas do conhecimento (a estabilidade) e uma negativa a um modo de exegese da ontologia platônica—uma negativa àquilo que os comentadores fazem ao ler Platão, ou, melhor, àquilo que eles *afirmam* estar na obra de Platão.

Portanto, seu posicionamento sobre como devemos ler o símile da Linha Dividida não tem fundamentação textual no próprio trecho do símile e, em que pese que o passo (iii) trazer elementos de outros diálogos platônicos para uma fundamentação contextual, penso que seus elementos de fundação são insuficientes. A mim, sua fundamentação da solução tripartite para o símile da Linha Dividida tem duas carências: (a) ela deriva a Teoria do Ser a partir da Teoria do Conhecimento, a partir da propriedade chamada ‘estabilidade’ que é atribuída a um tipo específico de entes (as ideias). Mas inferir uma ontologia a partir de uma epistemologia é um movimento que só vai ocorrer na modernidade, com René Descartes (1596-1650).³¹

Desta forma, chega-se a um resultado correto, mas sem ser pelos meios adequados

³¹ Uma preciosa reflexão a respeito deste movimento histórico é apresentado no episódio de número 54 no podcast do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da UFRJ pelo professor Raul Landim. Disponível em: <https://podcasters.spotify.com/pod/show/podcast-do-ppglm/episodes/Ep-54—Metafsica-e-Epistemologia-Entrevista-com-Raul-Landim-e1i6a7r>

ou legítimos. Atribui-se uma interpretação para o símile da Linha Dividida sem olhar para o seu texto em *República*, 509d-511e; e supõe-se um movimento epistemológico—o *cientista dianoético tem em vistas os entes sensíveis*—sem afirmar de forma relevante algo sobre a estrutura ontológica apresentada no símile; sem afirmar a *inexistência* dos inteligíveis dianoéticos.

Como consequência, tem-se o esvaziamento do aspecto axiológico do símile. Mais ainda: há o esvaziamento *textual* do símile. O que dizer, então, sobre 510c6-510d1, em que Sócrates afirma em tom condentório que os geômetras não dão explicações sobre o que supõem nem entre eles, nem para os demais? Sócrates está, claramente, dizendo que para ser conhecimento, não basta ser verdadeiro, o resultado tem que ser justificado. E o que dizer sobre a magistral conclusão de Gláucon quando, estupefato, afirma em 511d5-6 que parece que os geômetras não têm nada em seu pensamento. A meu ver ele não só afirma, ele exclama, cometendo um ato de auto-interrupção e espanto. Mas, ainda que só afirmasse... mesmo assim, nós não poderíamos considerar que o geômetra tem apenas uma *diferença de método* com o dialético e ambos são igualmente científicos, sendo um, a ciência superior, o outro, a ciência inferior. Esta crítica retorna na *República* em 527a-b, mas, sequer seria necessário um apelo ao contexto, tentando imprimir ao Livro VI, onde está o símile, as conclusões do Livro VII, onde tem-se o currículo do governante. Ou seja: chegar ao resultado correto da figura ilustrativa sem, contudo, fazer um exame do estatuto ontológico proposto no símile da Linha Dividida e uma análise filológica do próprio texto do símile causou um esvaziamento axiológico—deixou-se de ver que o geômetra que, em primeiro momento está em uma situação legítima, depois, passa à condição de falsificador de conhecimento; ainda que, posteriormente, se assuma que este era um *certo* tipo de geômetra. Com isto, como num *looping*, típico do que André Malta chamou de *uma construção em abismo* para qualificar o texto de Platão, é que o respeitabilíssimo professor escocês se pôs na mesma situação do geômetra. Ou, talvez, tenha sido o texto que ativamente agiu e lançou o comentador a esta posição; o texto fez uma ‘troça’ com o leitor, ao opor o *lógos* dos personagens Sócrates e Gláucon a seu *érgon*: estabelecer a grande crítica que se faz aos geômetras em uma figura geométrica para saber, afinal, se o leitor é ou não é um geômetra; e ser lido apenas por aqueles que não o são. É o caso de Ingram Bywater que, olhando para o texto do símile, faz um comentário ontológico e filológico; que, por fim, revela o aspecto axiológico do

símile—algo mais importante do que a mera taxonomia dos entes.

4 Uma questão filológica... *República*, 511a6-7

“Mais les grammariens, eux,
«n’interprètent» pas,
ils prouvent.”³²

MONIQUE DIXSAUT

4.1 Introdução à questão filológica

SIMON R. SLINGS (1945–2004) EM SUA EDIÇÃO CRÍTICA DA *República*,³³ aponta para uma emenda sugerida precisamente em 511a6-7: onde se lê *hupò tôn káto*, há a sugestão do classicista inglês Ingram Bywater³⁴ (1840-1914) para que se leia *hupokáto*. É importante notar que todos os três manuscritos utilizados para a compilação do texto³⁵ são unânimes, mas a sugestão de Bywater continua digna de nota, aos olhos de Slings, se não por seu apreço pessoal, ao menos por seu dever de ofício.

Bywater, ao expor a justificação de sua emenda, não o faz diretamente, mas remete-se ao filólogo dinamarquês Johan Nicolai Madvig³⁶ (1804-1886). Não faz isto,

³² DIXSAUT, M. *Platon et la question de L'âme*. Paris: Vrin, 2013. p. 33.

³³ SLINGS, S. R. *Platonis Rempublicam recognouit breuique adnotatione critica instruxit*. Oxonii: Clarendon, 2003.

³⁴ BYWATER, I. Atakta I. *The Journal of Philology*. v. 10, p. 67-79, 1882.

Um dado histórico: Bywater costumava ser um dos editores da revista *The Journal of Philology*, juntamente com seu conterrâneo Henry Jackson (1839-1921).

³⁵ São designados, respectivamente, pelas letras A, D e F. São eles: *Parisinus Graecus*, *Marcianus Graecus* e *Vidobonensis*.

³⁶ MADVIGII, I. N. *Aduersaria Critica ad scriptores graecos et latinos. de arte coniecturali. emendationes graecæ*. Hauniæ: Uniuersitatis Hauniensis, 1862. v. 1. (Sumptibus Librariæ Gyldendallinæ).

Um dado histórico: Madvig foi professor da Universidade de Copenhagen (Hauniæ, em latim) e seu reitor, por cinco vezes. Era um especialista em gramática e sintaxe das línguas grega e

penso eu, para deixar sua sugestão de emenda injustificada ou insuficientemente justificada, ou, quem sabe, justificada apenas pela força de sua própria autoridade—o que significa o mesmo que uma completa falta de justificação, uma completa falta de *lógos*. Em um juízo de probabilidade, penso, Bywater não estava querendo fugir da questão de fundo, mas, sobretudo, buscando justificá-la mais profundamente. Isto porque, no texto de Madvig, vemos dois movimentos distintos e igualmente importantes:

- (a) uma teoria geral sobre o caso da interpolação por separação indevida de palavras.
- (b) uma exemplificação, que serve de inspiração para Bywater: tratando da *República*, 519b, e olhando para o manuscrito *Parisinus A* e os demais, o sintagma grafado como «*perì kátō*» passa a ser grafado como «*perikátō*» por um número de justificativas relevantes.

Em sendo estes textos de rara divulgação científica, uma primeira tarefa deste capítulo é apresentá-los, traduzi-los e fazer uma pequena *explication du texte* de cada um deles.

Adicionalmente, farei uma *explication du texte* do comentário do classicista escocês James Adam³⁷ (1860-1907) para este mesmo passo da linha (511a6-7). O comentário de Adam é breve, mas revelador. Trata do pronome «*autoîs*», não da expressão «*hupò tōn kátō*»—mas, estando ambos em relação sintática, sua compreensão em conjunto é bem-vinda.³⁸

latina.

³⁷ ADAM, J. *The Republic of Plato* edited with critical notes, commentary and appendices. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. v. 2. p. 69-70. Notas 5 e 6. Veremos que, na Nota 5, Adam parece acompanhar Schneider em sua visão tripartite, ao passo que, na Nota 6, logo a seguir, parece acompanhar Sidgwick em sua visão quadripartite. O motivo disto, como bem diagnosticou LaFrance, é saber o que são, afinal, “os originais” a que se refere o texto da Linha. Trataremos disto ainda neste capítulo.

³⁸ O leitor pode ter a curiosidade de perguntar qual é o tratamento que os editores de outras edições críticas dão à questão: John Burnet (1863-1928) nada diz a respeito desta matéria em sua *Platonis Opera*, Émile Chambry tampouco em sua *Platon - œuvres complètes*. Paul Shorey (1857-1934), em sua edição da *República*, defende a correção de sua própria tradução, mas recomenda a leitura do comentário de James Adam sobre 511a6-7. O comentário de Adam, no entanto, dá margem tanto para a interpretação de Schneider e Bywater, na nota 5, quanto de Stallbaum e Sidgwick, na subsequente nota 6. É, portanto, indecisivo.

Minha intenção é extrair as consequências filosóficas da escolha interpretativa de Bywater, axiomática e, portanto, inevitavelmente uma petição de princípio. Contudo, penso que há uma diferença relevante entre duas atitudes hermenêuticas perante o texto. Em uma delas, sabendo-se que ela tem função de axioma, reconhecer que uma chave interpretativa é, em retórica, nada mais que uma petição de princípio. E que a petição de princípio, por si só, não macula a validade de uma derivação lógica ou mesmo de um teorema matemático. Outra atitude, indesejada, seria aceitar que as chaves de interpretação sejam totalmente arbitrárias, a depender da livre imaginação do intérprete, por se tratarem sempre de petições de princípio. Haveria aqui um abuso da linguagem.

Creio que mesmo as petições de princípio podem ter um apelo à razão, ainda que os apelos sejam historiográficos ou filológicos. A mim, me parecem mais fortes os argumentos filológicos, porque circunscrevem e limitam o escopo do exame, pelo menos, mais do que o conjunto de todos os fatos históricos considerados. Mas, como se verá, nem mesmo Madvig despreza os fatos históricos e os ditos populares de outrora, quando vai recompor o sentido do texto antigo.

Em razão disto, vou *repisar os passos* que justificam a escolha axiomática de Bywater, na esperança de, realizando esta tarefa com correção, o leitor possa-os acompanhar.

Permitindo ao leitor, desde já, entrever quais consequências a emenda de Bywater acarretará, adianto-as a seguir.

- (i) Que, durante a afecção dianoética, os objetos visados pela alma são os objetos sensíveis, os mesmos que os da *Pístis*.
- (ii) A inexistência de dois estatutos ontológicos para os entes inteligíveis, i.e., a inexistência de uma classe autônoma de entes inteligíveis a que se possa atribuir o termo ‘inteligíveis dianoéticos’, os quais, supostamente, estariam em contraponto a inteligíveis noéticos. Isto é: só existe um estatuto ontológico para o inteligível e ele demanda da alma a afecção noética para ser apreendido diretamente, e afecção dianoética para ser apreendido indiretamente. Mas, neste último caso, os objetos visados pela alma são os próprios entes sensíveis.
- (iii) A Teoria dos Dois Mundos (“*Two-Worlds Theory*”) só se torna possível em sua

versão mais fraca e não-radical; isto porque a separação radical pressupõe que haja algum estatuto ontológico ‘intermediário’ para que as ideias não estejam completamente isoladas do mundo e, costumeiramente, atribui-se este estatuto ontológico aos ‘inteligíveis dianoéticos’ os quais, segundo a leitura de Bywater, textualmente não existem no passo 511a da *República*.

- (iv) A existência de um único estatuto para as imagens, nomeadamente, o da *Eikasía*. A inexistência de duas classes de imagens de dois estatutos ontológicos distintos, a saber: as imagens dos entes dianoéticos, imagens dos entes sensíveis.
- (v) O fato de que todas as imagens são *ex rebus extensis*—advenientes, provenientes, exaradas ou promanadas das ‘coisas sensíveis’—termo que denota entes de extensão espacial e/ou temporal.

Ressalto ao leitor que, nos limites desta pesquisa, apenas a tese (v) será examinada como a ‘repercussão teórica’ que se encontra no título desta dissertação. Os motivos para esta limitação são dois: (a) a consequência filosófica (v) está explícita já no comentário filológico de Ingram Bywater, ao passo que as demais são inferências a partir do que está implícito, o que demandaria a sua explicitação por meio de outras fontes que estão fora do meu escopo, como, por exemplo, o pensamento de Gail Fine acerca da Teoria dos Dois Mundos;³⁹ e (b) uma análise das demais consequências filosóficas extrapolaria os limites materiais de uma dissertação de mestrado.

Antes de começar a exposição dos comentadores, gostaria de estabelecer uma relação muito importante entre os comentários de Bywater e Madvig com o filósofo Yvon LaFrance, em sua obra magistral.⁴⁰ Contextualizar os autores mais antigos com os estudos mais contemporâneos será importante para o desenvolvimento de toda a pesquisa.

Previamente, logo a seguir, gostaria de demonstrar que mesmo Yvon LaFrance e Paul Shorey, bastante críticos ao método filológico, não lhe esvaziam a importância

³⁹ FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms: selected essays*. New York: Oxford University Press, 2003.

⁴⁰ LaFrance, Y. *Pour interpréter Platon I - La Ligne en la République VI (509d-511e). Bilan analytique des études (1804-1984)*. Montréal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1986.

LaFrance, Y. *Pour interpréter Platon II - La Ligne en la République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*. Montréal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1994.

totalmente. Portanto, são observações acerca do valor deste trabalho ou sobre o porquê de esta pesquisa não ser um desperdício do tempo do leitor.

4.2 Recepção histórica na contemporaneidade

4.2.1 Apresentação de Yvon LaFrance e sua crítica a Bywater

O filósofo canadense Yvon LaFrance (1930-2014) possui uma obra, em dois volumes, publicada nos anos de 1986 (v. 1) e 1994 (v. 2), em que trata exclusivamente da questão do símile da Linha Dividida e sua recepção crítica ao longo da história.

Esta obra é tão monumental, extensa e detalhada, que causa a nós, leitores, a impressão de ser uma obra definitiva. No entanto, ao apresentar a questão do passo 511a6-7, LaFrance descarta a sugestão de emenda de Ingram Bywater, afirmando que o editor inglês não apresenta uma fundamentação *codicológica*. De fato, Bywater não a apresenta. Em vez de fazê-lo, Bywater remete o leitor ao texto de Madvig—portanto, a justificativa está fora do seu próprio texto. Sua recomendação de emenda pressupõe um prévio conhecimento filológico sobre interpolações, conhecimento que está registrado em outra obra, que, a seu tempo, presume-se de suma importância. Em nosso tempo contemporâneo, no entanto, parece que foi esquecida.

A afirmação de LaFrance é, portanto, procedente. Mas, a meu ver, não é suficiente. Porque há, sim, em algum lugar, uma justificativa para a sugestão da emenda. O meu objetivo é tornar pública esta justificativa, traduzir e comentar tanto o texto de Bywater, na íntegra, quanto o texto de Madvig, na parte em que é referido. Desta forma, ao final, poderei fornecer ao leitor boas razões para segui-las, ou não. Mas, se não for o caso de corroborar com a emenda do texto em si, pelo menos a título de concessão, o leitor poderá aderir à razão de fundo que lhe motivou, e seguir comigo os próximos capítulos, que demonstram a coesão desta emenda.

Trataremos aqui, portanto, de uma escolha de premissa, de axioma, de tomada de posicionamento.

4.2.2 Yvon LaFrance, Paul Shorey e o reconhecimento da utilidade dos critérios de ordem linguística desde que sejam fundamentados

Adicionalmente, penso que mesmo o ceticismo de Paul Shorey, endossado por Yvon LaFrance, admite a importância do argumento que se funda na língua grega. Vejamos:⁴¹

Bem antes de que nós chegássemos a esta conclusão, **Shorey havia formulado uma observação similar estendendo-a a toda a *República*, quando escreveu na sua edição de 1935: «É que simplesmente as variações entre as edições modernas raramente fazem qualquer diferença para o pensamento de Platão ou até mesmo seu estilo, e que a decisão entre diferentes leituras no caso de Platão geralmente se voltam, não a um princípio científico de crítica textual, mas ao conhecimento que se tem sobre Platão e sobre a língua grega. Para dizer drasticamente: para todos os propósitos que possa ter o estudante de língua grega, literatura e filosofia, o texto da *República* por Hermann é tão bom quanto o texto mais científico de Burnet ou o texto que pode ser composto a partir das notas críticas do apêndice de Wilamowitz. Os juízos de Hermann acerca das questões do idioma grego e os usos por Platão foram tão bons quanto os deles.»** (T 18, II, p. LXXI-LXXII)

Reflexões análogas, ainda que de outro gênero, poderiam ser feitas no que concerne às traduções em latim e em línguas modernas. Mesmo que se admita que toda tradução já é uma interpretação, uma simples leitura destas traduções apresentam um traço repetitivo inegável. **O problema aqui é que o tradutor não justifica a cada palavra as escolhas de sua tradução, de sorte que o leitor se encontra frequentemente em face de observações de ordem linguística que ele nem sempre tem os meios de explicar. A título de exemplo, quando V. Cousin traduz o « τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος » por « todas as obras de arte e da natureza », esta tradução é seguramente uma interpretação do termo σκευαστὸν, mas o tradutor não lhe forneceu qualquer justificativa. Disto isto, nós devemos conceder que certas observações de ordem linguística, a**

⁴¹ LaFrance, Y. *Pour interpréter Platon I - La Ligne en la République VI (509d-511e). Bilan analytique des études (1804-1984)*. Montréal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1986. p. 44-5.

partir de traduções mais célebres e/ou mais utilizadas, podem ser úteis em uma pesquisa sobre as interpretações da Linha, na medida em que estas traduções permitem captar a passagem de uma terminologia antiga para uma terminologia moderna. É nesta passagem que frequentemente se joga todo o tipo de interpretação dos antigos. (grifos meus)

Observamos, acima, que LaFrance considera observações de ordem linguística são úteis—portanto, penso que meu método teria o seu respaldo—mas, que sejam fundamentadas é algo decisivo, uma exigência. Em que pese estas observações de LaFrance e Shorey serem feitas no contexto das traduções, penso que LaFrance as estende para as emendas filológicas. Isto porque, como veremos a seguir, o filósofo de Quebec considera a exposição de Bywater não-fundamentada codicologicamente, aplicando o mesmo critério de validade das traduções (a exigência de fundamentação) também para as emendas filológicas. Minha tarefa filológica será mostrar, nesta seção, que Bywater apresentou fundamentos codicológicos. Ocorre que estes fundamentos estão em outra obra, de Madvig, à qual Bywater apenas remete o leitor e pressupõe que ele as tenha lido.

Com tudo, não tenho certeza de que LaFrance tenha se debruçado sobre o teor da crítica de Shorey. Trata-se de um pseudo-elogio, um encômio irônico: todas as obras citadas por Shorey têm igual qualidade porque **abdicam de um princípio científico de crítica textual**. Elas se restringem ao conhecimento que se tem das obras de Platão e da língua grega. A meu ver, Ingram Bywater é uma exceção neste cenário e em sua biografia podemos ver que tinha uma atitude marcadamente contra os comentadores *supra gramaticam*.⁴²

4.3 Vexata quaestio

4.3.1 A recepção por Yvon LaFrance

Nesta seção, demonstrarei que há boas razões para termos dúvidas de que seja procedente a afirmação do filósofo Yvon LaFrance sobre a sugestão de emenda de Ibrahim Bywater, no passo 511a6-7 da *República*. LaFrance não examina o mérito da justificativa de Bywater. Em vez disto, descarta-a *prima facie*, desqualifica-a, alegando que esta

⁴² GILDERSLEEVE, B. L. *op. cit.* p. 3.

emenda não tem “qualquer fundamento codicológico”. Uma maneira elegante de dizer que um texto é “sem pé nem cabeça”.

Contudo, penso que apenas um leitor com olhos robóticos poderia concordar com as palavras de LaFrance. A razão para isto é que justificativa, as há. Só não estão registradas documentalmente na mesma obra em que Bywater faz sua sugestão de emendatio. O que Bywater faz é, explicitamente, remeter sua fundamentação teórica a outro comentário. Ou seja: ele pede ao leitor que, antes de lê-lo, conheça os fundamentos de codicologia estabelecidos por Johan Nicolai Madvig. O fundamento codicológico é, portanto, abundante: ele não se encontra no *Journal of Philology*, v. 10, em que Bywater apresenta sua nota crítica, mas no *ADVERSARIA CRITICA ad scriptores graecos et latinos. v. 1. I. de arte coniecturali. emendationes graecæ* de Madvig, que lhe dá fundamento.

Como já se pode à primeira vista notar, não há carência de fundamentação codicológica, mas todo um volume dela a ser pressuposto. Mas as aparências enganam. Por isto, vou apresentar nesta seção a nota completa de LaFrance sobre o passo 511a6-7, a nota de Bywater e a de Madvig. A todas elas, traduzirei e comentarei. O trecho principal, para este capítulo, será aquele em que LaFrance afirma a falta de fundamentos codicológicos de Bywater. Mas os demais serão fundamentais, ainda nesta seção e em outros capítulos. Portanto, considerando a importância e utilidade da obra de LaFrance, o trecho será transcrito no apêndice desta dissertação e traduzido na íntegra no corpo do texto. Tomarei o mesmo procedimento com os demais textos traduzidos.

Os comentários em grego, latim, francês e inglês citados por LaFrance serão traduzidos, apenas na minha tradução para o português, em notas de rodapé, logo após a transcrição da versão original.

Vamos à lição de LaFrance⁴³ sobre o passo 511a6-7, na edição crítica de John Burnet, da *República*:

RESUMO SOBRE A DIÁNOIA (511A3-B2)

a6-7 αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν

Os editores do século XIX propuseram duas leituras desta passagem, a mais difícil da Linha (εἰκόσι...τετιμημένοις). Textu-

⁴³ LaFrance, Y. *Pour interpréter Platon II - La Ligne en la République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*. Montréal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1994. p. 348-51.

almente, pode-se ler: «as coisas elas mesmas que são imitadas pelas coisas debaixo». Mas de que coisas se trata? O verbo ἀπεικασθεῖσιν⁴⁴ introduz a relação entre originais/imagens, o que torna mais difícil a determinação precisa de «as coisas elas mesmas», na medida em que esta relação atravessa toda a Linha. Efetivamente, existe uma relação de originais/imagens: 1. entre os dois segmentos inferiores da Linha (510a2), 2. entre o *doxastón* e o *gnostón* (510a10), 3. entre os objetos sensíveis da *diánoia* (503b3 e 510d7), 4. entre as figuras sensíveis e as sombras e simulacros que elas produzem nas águas (510e1-3). Neste contexto, «as coisas mesmas que são imitadas pelas coisas de embaixo» podem ser seja os objetos da *diánoia* (3 e 4), seja os objetos visíveis e sensíveis (1 e 2) A primeira leitura foi proposta por Stallbaum (ad. loc.), e a segunda leitura por Schneider (ad loc.).

Stallbaum descreve «estas coisas» como sendo: «formærerum adspectabilium intelligibiles, sive abstractæ ab ipsis rebus et una mentis cogitatione conceptæ, quæ a rebus inferioribus (i.e. concretis) tamquam similitudine expressæ sunt. Quorsum pertinebat mentio αὐτοῦ τοῦ τετραγώνου et αὐτῆς τῆς διαμέτρου 510D injecta.»⁴⁵.

Além disto, Stallbaum lê: αὐτοῖς τοῖς...ἀπ⁴⁶ em paralelo com καὶ ἐκείνους πρὸς ἐκεῖνα⁴⁷ onde ἐκεῖνα⁴⁸ designa «ipsæ res visibiles earumque imagines»⁴⁹, ao passo que ἐκείνοις⁵⁰ remete aos objetos da *diánoia*. Esta leitura se apoia fundamentalmente sobre a relação original/imagem exprimida em 510d6-7 entre o quadrado em si mesmo (Stallbaum não se pronuncia sobre se se trata de uma «forma inteligibilis»⁵¹ ou de uma «mentis

⁴⁴ *apo+eikastheîsin*, algo como «dispensar imagens», «expelir imagens», «soltar imagens», «promanar imagens» ou, a minha preferida, «exarar imagens».

⁴⁵ Para facilitar ao leitor, traduzo, com transliterações: «As formas inteligíveis das coisas visíveis, ou seja, abstraídas das próprias coisas e concebidas por uma mente pensante, das quais as coisas inferiores (isto é, concretas) são como que expressas por similitude. Neste ponto, cabe destacar o αὐτοῦ τοῦ τετραγώνου [o quadrado ele próprio] e a αὐτῆς τῆς διαμέτρου [a diagonal ela própria] mencionados em 510D.»

⁴⁶ «os próprios...»

⁴⁷ «e aqueles em relação àquelas» [a palavra «aquele» no dativo masculino plural em relação a palavra ‘aquele’ no acusativo neutro plural].

⁴⁸ «aquelas»

⁴⁹ «tanto as coisas visíveis quanto as suas imagens»

⁵⁰ «aqueles»

⁵¹ traduzo por “forma inteligível”, não forma de um inteligível, porque a classe gramatical da

cogitatione»⁵²) e o quadrado visível que o geômetra traça. Adam emitiu um julgamento severo sobre esta leitura: «Stallbaum’s explanation... is in my judgement wholly wrong»⁵³ (*Republic II*, 85). Ele não fornece, entretanto, as razões [para este julgamento]. Mas podemos sinalizar duas: 1. parece impossível ler que a alma se serve dos objetos da *diánoia* como se fossem imagens⁵⁴, e isto é o que a leitura de Stallbaum implica. Efetivamente, 510b4 e 511e1-2 dizem sobretudo que a alma se serve das coisas visíveis e sensíveis, como se fossem imagens, para pensar os objetos da *diánoia*. A alma não pode, portanto, se servir dos objetos da *diánoia* como se fossem imagens. 2. Ao assimilar o *πρὸς ἐκεῖνα*⁵⁵ às «*ipsæ res visibiles*»,⁵⁶ não se consegue explicar este demonstrativo de prolongamento que Stallbaum aplica às coisas de aqui debaixo. Era de se esperar, sobretudo, que lêssemos: *ἐκεῖνοις* (= *formae intelligibiles sive mentis cogitatione conceptæ*) e *πρὸς ταῦτα*⁵⁷ (= *ipsæ res visibiles*).⁵⁸ Estas duas dificuldades maiores enfraquecem consideravelmente a remissão que Stallbaum propõe em 510d7-8 (*τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ*)⁵⁹ para justificar a sua leitura.

Schneider⁶⁰ (ad loc.) forneceu uma outra leitura desta passagem, a qual nos parece mais conforme ao contexto da Linha e que foi seguida por Jowett-Campbell e Adam. Pode-se resumir esta leitura em três pontos: 1. *αὐτοῖς τοῖς...ἄπ.* designa as «*res visibiles*» [coisas visíveis], 2. *τῶν κάτω* designa as imagens das coisas visíveis, 3. *πρὸς ἐκεῖνα* designa também as coisas visíveis. Se nós reduzirmos a leitura de Stallbaum em três pontos, nós obteremos o seguinte paralelo: *αὐτοῖς τοῖς...ἄπ.* designa objetos matemáticos (formas inteligíveis ou noções), 2. *τῶν κάτω* designa as coisas visíveis elas mesmas e não suas imagens

palavra é de adjetivo, pertencente à terceira declinação, não genitivo partitivo de um substantivo comum.

⁵² “pensamento da mente”.

⁵³ «A explicação de Stallbaum... no meu julgamento, está toda errada.» (*Republic II*, 85).

⁵⁴ «comme d’images», uso o verbo ‘fossem’ para ressaltar o sentido comparativo.

⁵⁵ “em relação àquelas”.

⁵⁶ “próprias coisas visíveis”.

⁵⁷ “em relação àqueles”.

⁵⁸ “aqueles” = formas inteligíveis ou segundo o pensamento da mente e «em relação àquelas» = as coisas visíveis elas próprias.)

⁵⁹ “o quadrado ele próprio”.

⁶⁰ As divergências de tradução entre Schneider e Bywater terão uma seção própria. Em razão disto, deixo de traduzir cada expressão a partir daqui.

e 3. πρὸς ἐχεῖνα remete às coisas visíveis. Como já notavam Jowett-Campbell (*Republic* II, 14-15 et III, 310-311) e Adam (*Republic* II, 84), a leitura de Schneider se encontra fortemente apoiada pela passagem de 510e3: αὐτά μὲν ταῦτα... χρώμενοι que mostra bem que estas são as coisas visíveis ou as figuras visíveis que servem elas mesmas como sombras e simulacros nas águas (510a1). Em seu resumo sobre a *diánoia*, Sócrates não faz senão retomar esta ideia acerca do uso das imagens no contexto das ciências matemáticas. O geômetra tem necessidade, para suas demonstrações, de se relacionar às figuras visíveis e sensíveis, é dizer, ligadas às coisas visíveis e sensíveis, contrariamente ao dialético, que é totalmente liberado do sensível e que opera unicamente no plano inteligível (510b8: αὐτοῖς εἴδεισι δι' αὐτῶν).

Bywater forneceu uma outra versão da leitura de Schneider, à qual se reporta Adam (*Republic*, II, 84). Esta versão transforma o texto e dá ao verbo ἀπεικασθεῖσιν o sentido da voz ativa. Bywater lê ὑποκάτω ἀπεικασθεῖσιν no lugar de ὑπὸ τῶν κάτω, mas esta leitura de Bywater não tem qualquer fundamento codicológico. Ademais, ele compreende que a alma se serve das cópias sensíveis,⁶¹ e não os originais [inteligíveis] como se fossem imagens. Mas o verbo ἀπεικάζω, na voz passiva, não tem o sentido de «cópia», mas daquilo que «é imitado», «é copiado» (*LSJ* x.v.), veja, acerca deste sentido, *Timeu* 48c2 et *Fedro*, 250b5. O sentido da voz passiva seria sobretudo: a alma se serve, como se fossem imagens, de objetos sensíveis que são copiados ou imitados pelos objetos do segmento inferior. Apenas um tradutor seguiu a versão de Bywater, foi D.-V.,⁶² que traduz assim: «but using, as images, just the copies that are presented by things below...»⁶³, e um só, Lindsay, seguiu a leitura de Stallbaum: «but uses as images those originals [les objets mathématiques] from which images were made by the objects lower-down [les objets sensibles]»⁶⁴. Todos os outros tradutores adotam a leitura de

⁶¹ «sensible copies, and not the [intelligible] originals».

⁶² DAVIES; VAUGHAN *The Republic of Plato, translated into English, with an analysis and notes by John Llewelyn Davies and David James Vaughan* [1902], New York, A.L. Burt, XXV[I-406p].

⁶³ «mas usando, como imagens, somente as cópias que são apresentadas pelas coisas de baixo...».

⁶⁴ «mas usa como imagens aqueles originais [os objetos matemáticos] a partir dos quais as imagens foram feitas pelos objetos mais abaixo.» [*lower-down*], abaixo-debaixo, ou mais abaixo do debaixo].

Schneider, Jowett-Campbell e Adam, por exemplo, Chambry: «mais en se servant comme d’images des objets mêmes qui produisent les ombres de la section inférieure...»⁶⁵, ou Cornford: «it uses as images those actual things which have images of their own in the section below them...»⁶⁶ Nós adotamos a leitura de Schneider e o tipo de tradução da maioria dos nossos tradutores, mas nós damos ao δὲ εἰκόσι δὲ... um sentido de coordenação, maior que de oposição, em relação a ὑποθέσει δ’ para sublinhar bem a segunda característica das ciências matemáticas.

4.3.1.1 Crítica à recepção de Yvon LaFrance

Destaco, no texto acima, quatro pontos: **(i.)** que LaFrance alegou que a emenda de Bywater carecia de fundamentos codicológicos. **(ii.)** Que LaFrance agrupa os comentadores em dois grandes grupos: o de Stallbaum e o de Schneider. **(iii.)** Que Bywater pertence a um subgrupo de Schneider, devido a uma diferença relevante da sua descrição teórica, a qual, como resultado, fê-lo sugerir consequências materiais no texto (emendas filológicas). Mas que **(iv.)** a exegese de Bywater não foi descartada em razão do seu conteúdo de fundo (i.e. sua descrição teórica), mas em razão de uma alegada falta de fundamentos codicológicos—ou seja, foi descartada em razão do seu método codicológico, que admite como consequência a intervenção no texto dos manuscritos.

Mas não se pode jogar a água fora junto do bebê. Ao não admitir o método e negar suas consequências nos manuscritos, LaFrance deixou de analisar a descrição teórica de Bywater. Ao descartar a descrição teórica em razão da emenda («*hupokáto apeikastheîsin*» no lugar de «*hupò tôn káto*»), LaFrance exprime que a posição teórica de Bywater ocorre posteriormente e em decorrência de uma intervenção no texto dos manuscritos.

Ademais, LaFrance julga esta intervenção no texto como não fundamentada. No entanto, seu fundamento é, justamente, eliminar ambiguidades semânticas a partir do correto fundamento linguístico, em especial, da gramática. Segundo o seu texto, LaFrance

⁶⁵ «mas em se servindo como de imagens dos objetos mesmos que produzem as sombras da seção inferior...»

⁶⁶ «usa como imagens aquelas coisas verdadeiras que têm imagens de si próprias na seção abaixo delas».

parece pensar que a descrição teórica é *consequência* de uma emenda material, que esta emenda seria causa (eficiente) de uma descrição teórica de Bywater. É justo o contrário.

Em seu método, Madvig e Bywater admitem que a emenda ao texto seja *consequência* de uma descrição teórica que lhe sirva de causa. A descrição teórica (a interpretação) é a causa, não a consequência da emenda.

Portanto, Bywater teve sua exegese descartada *pelos resultados de sua pesquisa* e não pela pesquisa em si.

Em relação aos comentários sobre o verbo «*apeikázō*» na voz passiva, o que «é copiado» são as imagens a partir dos originais sensíveis (todas as imagens são *ex rebus extensis*). Não há nenhum problema o verbo estar na voz passiva, pelo contrário, este é o intento de Bywater, na minha interpretação. Veremos isto em uma seção própria, a seguir. Ao que me parece, faltou um pouco de paciência para examinar com calma e entender a qual resultado Bywater queria chegar: uma descrição da ontologia e epistemologia platônicas que não se dobrasse aos modelos pré-concebidos dos intérpretes, por intermédio da tradição, penso eu, neoplatônica. Havendo uma ambiguidade semântica no texto, fica fácil ao intérprete injetar no texto duas categorias de entes inteligíveis e, a partir destas duas, uma pluralidade de entes pré-concebidos e determinantes do pensamento.

A meu ver, Bywater também quis que as novas gerações recebessem a lição de que todas as imagens são advindas dos entes sensíveis—portanto, não há problema em o verbo «*apeikázō*» estar na voz passiva, como apontou LaFrance. Não há inteligíveis imagéticos, não há inteligíveis dianoéticos. A *Diánoia* só pode ser hipotética se os objetos por ela visados não tiverem um estatuto ontológico, *a priori*, afirmados.

Veremos tudo isto a seguir:

4.4 Reexame da questão à luz de Bywater lastreado por Madvig

4.4.1 *A lection* de Ingram Bywater

Vamos, agora, examinar a lição de Bywater à luz dos fundamentos codicológicos de Madvig. Descarte-se ou não os resultados da pesquisa, em razão de suas creden-

ciais codicológicas, entendamos a pesquisa, em si. O que Bywater quis anotar para a posteridade?

Minha metodologia, nesta seção, será esta: transcreverei os textos traduzidos, os originais se encontram no apêndice. Depois farei um comentário explicando o que Bywater as razões filosóficas da glosa de Bywater para o termo «*hupò tòn kátō*» e refutando o argumento de que Bywater lê «*apeikázō*» na voz ativa—o que ocorre é saber onde recai, passivamente, o objeto da cópia sobre a qual o geômetra trabalha.

Vamos ao texto de Bywater.⁶⁷

22. Plato *de Rep.* 6, p. 511 A:—εἰκόσι δὲ χρωμένην [scil. τὴν ψυχὴν] αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις. Trata-se de uma parte da afirmação de Platão em sua teoria, a qual trata da *διάνοια* e seus objetos, τὰ διανοητά, mas os jovens ingênuos para quem o benefício da explicação é dado no diálogo devem ficar facilmente satisfeitos se aceitarem a explicação como ela se encontra agora, sem protestar contra a sua obscuridade. Que a *διάνοια* não possa ocorrer sem o auxílio de εἰκόνες, figuras sensíveis e diagramas, é afirmado aqui e em outros lugares com suficiente clareza: a presente passagem, no entanto, vem sendo usada para supostamente implicar que a *διάνοια* necessita, adicionalmente, de um segundo tipo de εἰκόνες, aqui descritos como αὐτὰ τὰ ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθέντα. De acordo com Schneider, e mais recentemente o Sr. Henry Sidgwick (*Journal of Philology* 2, p. 96), pensar a fórmula αὐτὰ τὰ ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθέντα significa, literalmente, ‘as coisas que são elas mesmas copiadas pelas coisas abaixo delas na escala’, e é, portanto, uma descrição dos διανοητά. Se os διανοητά são eles mesmos εἰκόνες de algo superior (os νοητά em sentido próprio, se me couber usar esta expressão), a mente no estágio da *διάνοια* pode muito bem ser dita a lidar com *dois* tipos de εἰκόνες—o que por amor à brevidade eu hei de distinguir como εἰκόνες αἰσθηταί e εἰκόνες διανοηταί. Esta explicação não é, nela mesma, não-Platônica (ver esp. *Rep.* 7, p. 516A, o Escoliasta no passo 511A, e Proclo em *Euclid. Prol.* 1, p. 10 Friedlein), mas alguém há de duvidar se ela tem qualquer relação com a passagem diante de nós. Duas objeções podem ser invocadas

⁶⁷ BYWATER, I. Atakta I. *The Journal of Philology*, London, v. 10. p. 67-79, 1882.

Traduzo especificamente a sua nota 22, nas páginas 76-8.

contra ela. (1) Se as palavras sustentassem a interpretação posta sobre elas, seria de se esperar que Platão tivesse nos preparado de um jeito ou de outro para uma afirmação tão importante; ao passo que, se este refinamento estiver realmente no texto, ele é introduzido sem uma palavra sequer de aviso—sem nem uma sílaba no contexto apto a sugeri-lo. (2) O contexto, por outro lado, dá suporte a uma interpretação mais antiga e natural, nomeadamente, aquela em que αὐτὰ τὰ ἀπεικασθέντα denota os εἰκόνες sensíveis. A sentença na qual a fórmula aparece é uma mera repetição ou sumário do que lhe precede; e nós temos na sentença que imediatamente lhe precede isto que eu considero um equivalente óbvio de αὐτὰ τὰ ἀπεικασθέντα:—

αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσί τε καὶ γράφουσι.

De modo que αὐτὰ τὰ ἀπεικασθέντα = αὐτὰ ἃ ἀπεικάζουσι, e denota as cópias sensíveis, e não os originais (inteligíveis)—τὸ ὁμοιωθέν, e não τὸ ὅ ὁμοιώθη. O sentido geral da passagem me parece exigir esta (a antiga) interpretação, mas não conseguimos extraí-la do texto conforme ele agora se encontra, algo que deve, portanto, ser emendado antes de que nós possamos interpretá-lo com base nos princípios ordinários da probabilidade filológica. Contudo, uma mudança muito tênue poderá nos dar o sentido que a lógica desta passagem requer. Vamos então por ὑπὸ τῶν κάτω lermos ὑποκάτω, e por καὶ ἐκεῖνοις, καὶ ἐκεῖ (ou, melhor ainda κάκεῖ), de modo a fazer a passagem funcionar assim:

εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑποκάτω
ἀπεικασθεῖσι κάκεῖ πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι
δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.

A respeito do ὑποκάτω, eu devo me remeter a Madvig, (*Advers.* 1 p. 27) que tem uma boa quantidade de coisas a dizer sobre a corrupção da palavra cognata περικάτω. No momento em que ὑποκάτω foi transformado em ὑπὸ ΤΩΝ κάτω, a conseqüente corrupção de καὶ ἐκεῖ em καὶ ἐκεῖνοις foi provavelmente considerada uma melhora: não se viu que ἐκεῖ, vindo depois de ὑποκάτω, significava ‘na esfera inferior’, a região das contrafações sensíveis na qual diz-se viver o homem comum. Um exemplo muito similar de κάκεῖ junto de uma cláusula suplementar que lhe segue como conseqüência encontra-se em outro lugar da *República* (7, p. 532b):—ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, καὶ ἐκεῖ πρὸς μὲν τὰ ζῷα τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἔτ’ ἀδυναμία βλέπειν κτέ. Já que eu fui levado a

mencionar este passo no Livro Sétimo, eu devo também dizer que a leitura de ἔτι ἄδυναμία, que os editores tomaram de Naegelsbach, o qual, por sua vez, conjecturalmente a restaurou, pode ser encontrada em uma paráfrase de Iâmblico περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης impresso em Vilhoison, *Anecdota* t. 2 p. 196. Iâmblico lê ἔτι ἄδυναμία, o que nos mostra como a leitura equivocada de ἐπι ἄδυναμία se originou.

4.4.2 Comentário 1: «*hupò tòn kátō*» e a dupla descida gramatical como causa equívoca da ontologia dos «inteligíveis dianoéticos»

A partir de agora vou comentar a lição de Bywater e explicá-la no que há de essencial. O que o leitor deve ter de antemão em sua mente é o seguinte. É interessante preliminarmente notar que o manejo e uso da gramática tem sempre implicações metafísicas—ou, se se preferir, que há uma metafísica subjacente ao pensamento e do qual não nos damos conta antes de construirmos nosso uso da linguagem ordinária. Neste caso, podemos falar do que comumente se chama de uma *metafísica natural*—que não tem a ver com o conceito de *phýsis* exatamente, mas sim com o fato de ela estar incrustada na linguagem ordinária. Vou apresentar, portanto, o argumento de Bywater, que aponta para um equívoco ontológico a partir de uma construção gramatical.

Primeiramente, o leitor deve conhecer o sentido das palavras em exame e suas relações. A palavra «*hupò*» significa «sob» e a expressão «*tòn kátō*» significa «o debaixo», declinada em genitivo. A expressão conjuntamente, portanto, pode ser lida assim: «sob do debaixo» ou «abaixo do debaixo». A esta relação vou nomear, por brevidade, de ‘dupla descida’.

Agora, visualize as quatro subseções da Linha—lembre-se que ela é vertical—numerando-as da seguinte maneira: **1.** Nóesis; **2.** Diánoia; **3.** Pístis; **4.** Eikasía. Fica simples entender que se uma coisa está abaixo do que está debaixo, tendo a Linha apenas quatro subseções, ou estamos nos referindo à: (Opção A) **3.** Pístis em relação à **1.** Nóesis; ou estamos nos referindo à: (Opção B) **4.** Eikasía em relação à **3.** Diánoia.

Perceba o leitor que em ambos os casos, que são todos os casos logicamente possíveis, a *Diánoia* é referida, como etapa intermediária ou como etapa inicial. Em se tratando da descrição de um *estatuto ontológico*, portanto, inevitavelmente a *Diánoia* será

referida como possuindo um estatuto ontológico próprio, objetos que lhe são diretamente correlativos, os «inteligíveis dianoéticos».

Note que o que chamei acima de ‘Opção B’ deixa a *Nóesis* sem um estatuto ontológico próprio; o que, de fato, é impensável, sendo a *Nóesis* a afecção epistêmica que trata das ideias, justamente o ser imutável das coisas. Penso que um comentador jamais defenderia esta interpretação, ou, se defendê-la, redundaria em uma solução quadripartite, porque não deixaria de conferir às ideias um estatuto ontológico próprio.

O problema, na visão de Bywater, não é a simples afirmação de que a alma afetada pela *Diánoia* mira os entes sensíveis da *Pístis*. O problema é que, como a expressão gramtical indica uma *dupla descida*, a interpretação que comumente se extrai, tanto na construção da solução quadripartite, quanto na solução tripartite não-ontológica; é que o ente sensível da *Pístis* é o que está abaixo do ente inteligível da *Diánoia* que, por sua vez, está abaixo do ente inteligível da *Nóesis*. Em relação à *Nóesis* e seus objetos—as ideias—o ente sensível da *Pístis* sobre o qual trabalha o geômetra está «debaixo do que está debaixo». Isto faz com que, o objeto sensível sobre o qual trabalha o geômetra seja, antes de uma imagem sensível do inteligível sem imagem e puramente definicional, que é o inteligível noético; perpassa por um estatuto ontológico intermediário correspondente à *Diánoia*, sendo imagem do inteligível dianoético, que, neste caso, será uma espécie de inteligível imagético, transcendente e eterno; terá as mesmas propriedades das ideias, mas, será uma coisa extensa transcendente; será imagem, mas não aquela que a alma recebe pela *Eikasia*—a qual, por sua vez, terá o estatuto sempre enganoso que engendra o equívoco; aparência sempre antagônica à realidade.

O «inteligível dianoético» será uma imagem pura e sempre verdadeira, por exemplo, de um triângulo e de uma pirâmide, mas, também, de todos os objetos naturais e artificiais que compõem a *Pístis*—ou seja, *todos os objetos sensíveis*. Desta forma, haverá uma divisão no espaço inteligível: todas as coisas que são sensíveis têm extensão, mas, além de sua extensão sensível, terão um estatuto de extensão transcendente; uma imagem transcendente na qualidade de «inteligível dianoético». Outras ideias não será extensivas e ocuparão o espaço transcendente dos inteligíveis noéticos. Desta forma, triângulos e pirâmides, mas também árvores e a própria esfinge do Egito, que percebemos pelos cinco sentidos, serão cópia de imagens transcendentais e eternas. Como se na ontologia de Platão houvesse um mundo das ideias e, em uma parte deste mundo, todos

os projetos de *design gráfico* ou *projeto de produto*; tudo aquilo que hoje chamamos de *desenho industrial* ou *arquitetura* e, também, aquilo que chamamos de *engenharia genética* pertencerão a uma espécie de “grande arquivo da eternidade” que armazena todos os projetos possíveis de coisas extensionais, naturais ou artificiais, antes mesmo que elas possam ser construídas ou concebidas. A elas, só restará serem descobertas. É justamente este o pensamento neoplatônico que chama este *locus* da arquivologia transcendente do universo de «*Noûs*».

Neste sentido, a leitura que Aristóteles⁶⁸ apresenta sobre as lições do Platão histórico estará justificada. Caberá ao leitor decidir se Aristóteles está fazendo uma explicação e um relato ou apresentando uma crítica, aporias ou sua interpretação pessoal. A primeira escolha hermenêutica, de aceitar o relato de Aristóteles como explicação fidedigna, será tipicamente neoplatônica—dizer que Aristóteles e Platão divergiam apenas em pontos menores. Bywater trata aqui, portanto, de apresentar ao leitor um elemento da obra de Platão que põe em cheque a recepção das críticas de Aristóteles como se explicações fossem e, ademais, lhe dá valor como crítica por empreender a retificação do texto e sua interpretação. Bywater empreendeu impedir que o argumento de Aristóteles seja usado como falácia do espantalho em desfavor de Platão, na medida em que o leitor concorde que é desfavorável extrair do texto uma *lectio* que não foi escrita.

Curiosamente, Gildersleeve nos atesta que Bywater era reconhecido desde os tenros anos de sua graduação por ser um aristotélico. E foi sua contribuição à obra de Aristóteles—traduções e comentários—o que mais lhe deu renome na história. É uma doce ironia do destino que o discípulo de Aristóteles salve o texto de Platão a partir da

⁶⁸ *Metafísica*, 987b e 988a. Para a história da Teoria dos Intermediários e o problema da singularidade das ideias, a lista completa das ocorrências das críticas de Aristóteles e seus problemas suscitados ver: ANNAS, J. On the “Intermediates”. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, v. 57, n. 2, p. 146-66, 1975. SHOREY, Paul. Ideas and numbers again. *Classical Philology*, v. 22, n. 2, p. 213-218, 1927. WILSON, J. C. On the Platonist Doctrine of the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί. *The Classical Review*, v. 18, n. 5, p. 247-260, 1904. Em síntese: o problema dizia que, se cada número for uma ideia singular, as operações entre os números seriam impossíveis, em razão dos resultados das operações serem uma espécie de síntese que altera os números, o que é impossível dado o seu estatuto de ideia imutável e eterna; e, no limite, as operações com dois números idênticos sequer poderiam ser postuladas, pois não há dois números 2 para dizermos que $2+2=4$. A Teoria dos Intermediários é uma tentativa de diferenciar dois estatutos ontológicos para os números: aqueles que são puros ideais e não podem participar de operações e aqueles que são intermediários.

correta compreensão de sua crítica.

4.4.3 Comentário 2: o verbo «*apeikastheîsin*»

Conforme vimos, outra crítica de Yvon LaFrance compreender que Bywater utilizou o verbo na voz ativa quando deveria tê-lo feito na voz passiva. A meu ver, antes de julgar se a voz é ativa ou passiva, devemos nos atentar para um problema de tradução relativo ao dativo instrumental. A palavra «*eikósi*» aparece no dativo instrumental, ligando-se a ao verbo «*apeikastheîsin*». Este verbo poderia admitir um objeto indireto, devendo então ser traduzido por «servindo-se». O problema desta escolha é que, ao fazermos isto, devemos ignorar a palavra «*autoîs*» que se lhe segue. Parece não haver registro gramatical de que este pronome possa ter a função de pronome relativo, como «*hoîs*». Portanto, a única solução de tradução para «*eikósi*» não é considerá-la no dativo por ser um objeto indireto, mas, considerá-la como dativo instrumental. E nisto surge a questão impugnada por Yvon LaFrance de que Bywater não estaria usando o verbo «*apeikázō*» na voz passiva—é que ao traduzir o dativo instrumental por «*comme d'images*», é fácil se perder no que é copiado como imagem de quê e no que é usado como cópia de quê.

A questão, LaFrance não percebe, é que um filólogo neolatino ao traduzir o dativo instrumental por «como» se exime de fazer uma importante escolha em línguas anglo-saxãs: traduzir por «*als*» ou «*wie*», em alemão; por «*as*» ou «*like*» em inglês? Que aquela árvore que vejo pela janela seja usada «como imagem» tem sentido figurado ou literal? Penso que, em sentido literal, aquela árvore é cópia de uma árvore perfeita—a idéia de árvore: que é apenas inteligível, suprassensível, imutável, por si e em si. Já o sentido figurado («*wie/like*») implica que ao ver a árvore pela janela, o geômetra que quer lhe estudar a utiliza como se fosse uma daquelas imagens da *Eikasía*: ele a desenha no papel. Ele sabe que aquela imagen não é só um reflexo de luz. Ele pode ir até ela e tocá-la, ela está na realidade sensível da *Pístis*. Mas, mesmo sabedor disto, «*como se ela fosse uma imagem*», «*als ob er ein Bild wäre*» ou «*As if it was an image*», «*Er benutzt ihn wie ein Bild*», «*He uses it like an image*». Repare que as expressões «*als ob*» e «*as if*» acarretam o mesmo estatuto metafórico, de sentido figurado, que as palavras «*wie*» e «*like*» em outras construções frasais. É este o ponto de Bywater: não existe um outro mundo ideal repleto de idéias perfeitas, unidades gráficas de ícones eternos,

imagenzinhas que irradiam o seu ser para tudo o que vemos ao redor no mundo sensível. O trecho está *apenas* querendo dizer que os geômetras usam as imagens, mas, sem se deixar enganar. São bons cientistas—porém, não tão bons assim, porque ainda recorrem a desenhos, ilustrações, imagens, modelos ou maquetes. Mas, como bem avisara Shorey na nota *supra*, é pela falta de sensibilidade com o uso figurado da linguagem que o mundo mágico de Platão se criou... uma armadilha bem pensada por uma mente que, antes de ser vítima, quer ser algoz, e eliminar, *prima facie*, alguns leitores de sua *philía*: pois é recíproco, um bom autor não quer ser lido por maus leitores e, quando alguém ridiculariza o filósofo que compara o Sol ao Bem, podemos ouvir o escárnio silencioso que com certa crueldade sobe do estômago até formar um sorriso na boca, que quase deixa escapar o ácido pelos cantos. Trata-se da ironia de Sócrates, que Platão tão bem mimetiza com alguns de seus leitores, geômetras e literalistas.⁶⁹

Sendo assim, o sentido literal de um grego que vai até o Egito e usa uma pirâmide, em si, como imagem, é subir por ela com uma fita e medi-la. Igualmente, usar uma coluna grega, aquela que pertence à *Pístis*, como imagem, significa como um alfaiate lhe passar uma fita “métrica” a seu redor e medi-la. Assim, considerando as pirâmides do Egito e as colunas da Grécia “imagens” de «inteligíveis dianoéticos». É por esta razão que Bywater destaca que é sobre aquilo que os geômetras desenham e moldam («*plátousín te kai gráphousin*», 510e2) que os geômetras fazem seus cálculos. Se eles fizessem seus cálculos sobre os objetos em si, e não em papéis e moldes, sequer a aparência de

⁶⁹ “Most men do not like to test their opinions, and Plato as philosopher-dramatist can deal with such people ironically as he watches them charge blindly, like Thrasymachus, **into traps that he has long since foreseen**; the dialogues are thus full of quite literal and local dramatic irony. But even the few men who “know that they do not know” are dealt with ironically by Truth itself, which in this kind of irony plays toward both reader and author the role that we saw Swift playing toward his characters in “A Modest Proposal.” Though Socrates knows more than Thrasymachus, and Plato knows more even than his characters (including Socrates), Plato, Socrates, and the reader all know that the Discoverer of their errors looms above them observing in ironic wisdom as they all charge, almost as blind as Thrasymachus, into other unforeseen traps. Thus the true philosopher lives in self-corrective dialogue, in which the inadequacies of one attempt lead inevitably to another one, and then to yet another. **And since he knows that all literal statements mislead**, it is not surprising that many of the dialogues finally leave the literal realm altogether, soaring into mythological statements which try to give, in metaphorical form, a still closer approximation to truth. Still misleading, of course, they are less dangerous, because even the most frozen literalist cannot easily reduce them to a final message”. Cf. BOOTH, Wayne C. *A rhetoric of irony*. University of Chicago Press, 1974. p. 275. Grifos meus.

geômetras teriam.

Por isto, explica-nos Bywater: o geômetra grego, ainda que pseudocientista que sustenta apenas as aparências, ao ir para o Egito, usa os desenhos e moldes das pirâmides para fazer seus cálculos, **não** as pirâmides elas próprias—o que importaria não ter sequer a aparência de geômetra. O que ele faz é resolver através do molde ou desenho, **extraído** da pirâmide obedecendo a razão e proporção, o que fará com que a pirâmide replique todas as relações trigonométricas—e ele possa calcular na prática, caso a caso, já que não sabe matemática. Mas, **é sobre seu desenho ou molde** que faz seu cálculo. É sobre o que é *copiado* como se fosse uma imagem n'água (510e2). Portanto, ao aplicar *passivamente* o verbo «*apeikastheîsin*» sobre, digamos, um objeto sensível da *Pístis*, como a pirâmide do Egito, o geômetra *usa como imagem aquilo que é copiado*: o molde ou desenho. Alguém poderia objetar que a pirâmide está numa relação de cópia ou imagem de uma pirâmide que é apenas ideia. Sim, a objeção é procedente, se se perceber que a pirâmide ideal que é origem desta é meramente definicional (*tôî lógoi*): ela não existe extensionalmente como imagem transcendente, como um inteligível intermediário, como um ente de estatuto ontológico próprio, imagético, mais digno que os sensíveis mas abaixo em dignidade dos inteligíveis noéticos, que seriam não-imagéticos. Este erro surgiu por uma má compreensão da expressão «*hupò tôn kato*». E, por causa daquele primeiro erro de interpretação, surgiu este segundo: porque Bywater afirma que os geômetras se voltam para o objeto sensível da *Pístis*, LaFrance equivocadamente julga que Bywater interpreta o verbo «*apeikastheîsin*» como se estivesse em seu sentido ativo. Para LaFrance, o verbo está em seu sentido passivo, mas o objeto da *Pístis*—aquela pirâmide que o geômetra pode escalar com seus pés—é que é a imagem-passiva de um inteligível imagético-transcendente. Para Bywater, aquela pirâmide em que se pode pisar *exara* imagens-passivas que são usadas como molde e desenho pelo geômetra. Parece-me que a crítica de LaFrance é improcedente e surge do uso do dativo instrumental que faz quem usa o estatuto do «como» em seu sentido literal («*als/as*») pensar que são os objetos da *Pístis* que são cópias de outras imagens pressupostas (os «inteligíveis dianoéticos») e não que os objetos da *Pístis* são copiados «*como se fossem*» imagens, aquelas da água, os desenhos e os moldes.

4.4.4 O fundamento de Bywater na *lectio* de Johan Nicolai Madvig

Agora conheçamos as lições de Madvig.⁷⁰ Para contextualizar melhor Bywater, eu não transcreverei apenas a página 27, descrita por ele, onde há o exemplo específico da palavra περιάτω, mas também parte da página 26, a partir de onde Madvig descreve os fundamentos mais gerais de sua metodologia codicológica.

Afirmamos ser um outro gênero de equívocos separar ou continuar mal as palavras. Mesmo entre os antigos, e até mesmo entre os mais antigos dos nossos manuscritos, todas as palavras eram escritas em contínuo, sem qualquer distinção entre elas; mas, posteriormente, a partir do momento em que as palavras começaram a ser escritas separadamente, tornaram-se frequentes as objeções que algumas das primeiras letras eram, na verdade, uma abreviação⁷¹ de uma palavra inteira, e que deveriam ter sido escritas separadamente. E assim, sem muita insistência, onde quer que se desejasse, refinava-se muitas vezes uma em duas palavras. Porém, por meio deste tipo de erro básico, foi-se deixando rastros de letras vazias de sentido, e, às vezes, por causa disto, a parte da palavra subsequente deve ser reunida à palavra anterior, ao passo que a letra residual, para este fim, se mostra supérflua, o que imediatamente traz à necessidade um esforço de ligação das palavras por quem quer que as corrija, ao se adicionar letras, subtraí-las, e em todos os casos mudar as palavras da língua grega para sua forma latina, muito embora não se possa criar, ainda que as orações e sentenças advindas tenham a mais reta coerência. Para exemplificar, também na prática, isto que foi desde o princípio o motivo da nossa objeção, apresento uma palavra [P. 27] que com frequência teve algumas de suas letras alteradas. Além disto, até mesmo antes, na medida em que as palavras iam sendo separadas, no ato de leitura, ali podiam surgir erros que tumultuavam a escrita, forçando a troca de letras. E, como consequência, as mais variadas foram as confusões. Por isto, importa dizer que é um fato raríssimo que todas as letras se tornem supérfluas, à medida em que vão sendo mal divididas, como, por exemplo, em Platão, *República*, VII,

⁷⁰ MADVIGII, I. N. *Aduersaria Critica ad scriptores græcos et latinos. de arte coniecturali. emendationes græcæ*. Hauniæ: Uniuersitatis Hauniensis, 1862. v. 1. p. 26-7. (Sumptibus Librariæ Gyldendallinæ)

⁷¹«species» em latim pode significar aparição, visão; aparência, vista. Deste modo, o termo ‘abreviação’ esclarece o significado de “uma letra ser uma aparição de uma palavra inteira”.

519b, que se encontra em ótimos manuscritos (Par. A e outros) e temos assim escrito: (αἱ μολυβδίδες) περὶ κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν, o próprio Platão tinha em mente a intenção de que fosse lido *περικάτω*, pois por meio deste advérbio indicava o uso de um ditado popular, que fazia alusão a um verso onde há a expressão «de cima para baixo», porém, invertendo (de ponta-cabeça) o *κατωκάρα* dito por Aristófanes.

A respeito deste advérbio, Fócio⁷² em seu léxico escreve: (περικάτω τρασιήσεται) συνήθως λέγεται; que era usado tanto por ele quanto pelos antigos, seguindo a linguagem comum legada por Plutarco a respeito da face da Lua 28, 8 (p. 943 D), no qual se encontra publicado: ἐνίας δε καὶ τῶν ἐξῆϊ (ψυχῶν) περὶ[τὰ]κάτω τρεπομένας ὅϊον εἰς βυθὸν αὐτίς ὀρῶσι ξαταδουμένας. Corretos eram os manuscritos que traziam: *περικάτω τρεσιομένας*. (Mas os editores de Platão, por meio da interpolação dos manuscritos, chegaram a *περὶ τὰ κάτω*. Hermann, por sua vez, manteve o *κάτω*, mas apagou o *περί*.)

4.4.5 Comentário 3: a validade das remissões

O comentário de Madvig traz elementos do contexto histórico para justificar um glosa. É importante notar que o próprio ato de separação das palavras apontado por Madvig já constituiu, em si, uma glosa. Portanto, Madvig está recomendando a glosa de uma glosa para a palavra «*perikátō*». É este comentário que vai inspirar Bywater a dizer que a mesma sorte de equívocos aconteceu com «*hupokátō*». A anotação de Bywater mereceu a atenção de Slings em sua edição crítica—e Slings opõe a glosa de Bywater à unanimidade dos manuscritos! Contudo, LaFrance havia afirmado que a posição de Bywater carece de qualquer fundamentação codicológica. Não me parece razoável supor que Slings reproduziu em sua edição crítica da *República* a nota de alguém que se posiciona em contrariedade a três manuscritos e que esta pessoa não teve nenhuma fundamentação codicológica para dizer o que disse. Parece-me, ao contrário, que tem fundamentação codicológica e, principalmente, filosófica, porque os geômetras se valem das cópias sensíveis das coisas—Sócrates está descrevendo e criticando coisas do dia-a-dia da Grécia—e não das coisas como se fossem cópias de imagens transcendentais—algo que ocorre quando se interpreta a expressão «como» de modo literal («*as/als*»).

⁷²Photios I, ou Photius (Φώτιος) (810d.C.-893d.C.) foi patriarca de Constantinopla, um dos maiores intelectuais do seu tempo, figura proeminente na renascença intelectual do século IX.

5 Repercussão Teórica

ὄψε θεῶν ἀλέουσι μύλοι

ἀλέουσι δὲ λεπτά.

«Tardio trituram os divinos moinhos;
trituram, porém, mui refinado.»[†]

5.1 Imagem exclusivamente sensível segundo Bywater como condição necessária para a axiologia do símile

Neste capítulo, vou apresentar a repercussão teórica da *lectio* filosófica e glosa filológica de Ingram Bywater. Meu objetivo é que o leitor veja que a solução quadripartite

[†] Esta é uma sentença sibílica mencionada no artigo biográfico a respeito de Ingram Bywater. Sexto Empírico, em *Contra os Gramáticos* (M. I, 270-320) tornou celebre esta sentença gnômica (M. I, 287) para comparar as muitas versões que os poetas fizeram dela, criticando a arte da poesia no geral e da gramática em específico. Portanto, não é por acaso que Basil L. Gildersleeve, um dos biógrafos de Bywater, cita esta sentença no trecho a respeito dos que, “*pertencendo nominalmente à mesma guilda*, contudo, não deixam de notar erros gramaticais” e criticar erros tal qual traduzir a palavra «*opse*» do referido provérbio por «*slowly*», quando o certo seria «*late*». Portanto, para Bywater, há um certo e um errado gramatical—no plano da literatura, *aquém* da filosofia, mas que chega à sua beira como um precipício. Sendo assim, parece que esta mesma guilda a que *nominalmente* pertencem ambos, Sexto e Bywater, é a dos cétricos. Mas uma *atitude* lhes separa para além do nome: a crença na gramática dos poetas («*poiētas*») e dos compositores («*syngrapheis*») na qual Sexto Empírico não vê consistência. («*asystaton*») (Sexto Empírico, *Contra Mathematicos*. I, 270). Vide: PREZOTTO, J. *Contra os Gramáticos*, de Sexto Empírico: tradução anotada, quinta e última parte (M I. 270-320). *Codex: Revista de Estudos Clássicos*, v. 7, n. 1, p. 92-118, 2019. E também: GILDERSLEEVE, B. L. *An Oxford Scholar. The American Journal of Philology*, v. 38, n. 4, p. 392-410, 1917. Informação histórica: Sibila, mitológica filha de Dardano, filho de Zeus e Electra, e Neso, uma das cinquenta nereidas, foi a primeira profetiza de sentenças gnômicas, enigmáticas, desafiadoras; que depois veio a se designar o sacerdócio das mulheres proféticas do Oráculo de Delphos. Por fim, estas sentenças passaram a ser colecionadas e reinventadas pelos poetas, compondo um gênero literário conhecido como ‘profecias sibílicas’.

liderada por Stallbaum e a solução tripartite não-ontológica argumentada por Schneider, ambas elas, de modo não-contingente, mas necessário, *impedem* a devida aferição do valor axiológico do símile, da subseção da *Diánoia* como pseudociência ou dos cientistas burocráticos que não servem para governar.

Antes disto, algumas palavras sobre a relação entre *lectio* e glosa de Bywater. Não é que se possa extrair de seu comentário, mas, deve-se observar que a maioria das traduções, sobretudo as bilíngues, muito embora não adotem a glosa de Bywater, ainda sim não performam o movimento de “dupla descida” o qual eu já apresentei. Portanto, a glosa que se recusam a fazer apenas afeta suas *lectiones*—geralmente, comentários do aparato crítico. Portanto, ao deixarem de performar em suas traduções o movimento de “dupla descida” de «*hupò tòn kátō*» os tradutores estão a atribuir uma espécie de efeito pleonástico a suas traduções, performando apenas uma descida, apesar de ali haver duas. Até onde pôde chegar esta pesquisa, este efeito pleonástico do uso da linguagem nesta expressão do grego ático não encontra amparo em nenhuma gramática. E, se assim for, acarreta uma tradução arbitrária.

Dado este contexto geral da história da recepção da obra, ou seja, dado o que os tradutores *já fazem*; penso que podemos interpretar o comentário de Bywater de modo que a ligação entre *lectio* e glosa filológica seja apenas contingente. Poderíamos, mesmo sem glosar o texto estabelecido por Burnet, interpretar ao modo de Bywater, compreendendo que são cópias imagéticas sensíveis havidas dos objetos sensíveis em moldes e desenhos que são os instrumentos que o geômetra faz seus cálculos. E sobre ele recai o desvalor e a crítica de Sócrates pelos argumentos já trabalhados *supra*, na seção *O geômetra e as imagens*. Não penso que seria do agrado de Bywater considerar a relação entre sua glosa e sua *lectio* contingentes, mas, já que o descolamento entre texto e exegese já ocorre nos termos assinalados por Shorey *supra*, que pelo menos possamos salvar a *lectio* de Bywater, ao invés de deixá-la escondida como sub-opção ou versão alternativa da interpretação de Schneider, como fez Yvon LaFrance. É a *lectio* que não pode morrer e deve ser transmitida ao longo das gerações, não a glosa—se um cruel estado de coisas nos forçar a escolher entre uma ou outra.

Agora, passo a esgrimir um argumento que demonstra a razão de apenas a *lectio* de Bywater permitir a compreensão axiológica do símile e o juízo derrisório que se faz sobre o geômetra. Minha estratégia será apresentar duas *reductiones ad absurdum*,

uma para a solução quadripartite e outra para a solução tripartite não-fundamentada ontologicamente—aquela que performa o movimento epistêmico corretamente no desenho e faz o geômetra olhar para os objetos sensíveis da *Pístis*, mas deixa de aferir desvalor a este ato e chama-o apenas de “conhecimento indireto das ideias”. Para que as *reductiones ad absurdum* façam sentido, primeiramente, terei de apresentar ao leitor o que eu considero o *absurdum* em questão. O absurdo interpretativo, em minha visão, que, eu espero, seja compartilhada pelo leitor, ocorre quando se dá 0% de eficácia a uma parte do texto, quando se sonega completamente uma parte do texto, como se fosse possível ou aceitável passar um corretivo sobre sua tinta ou estirpá-lo do manuscrito. Creio que esta situação é bem diferente daquela em que se disputa um sentido de tradução, no próprio léxico da língua traduzida, da língua vertida; ou, às vezes, mediante a compreensão completa do pensamento de um personagem ou do autor—caso para o qual, inclusive, estipulei a convenção das aspas francesas para facilitar o leitor acompanhar as divergências de tradução.

1. PRIMEIRO ABSURDO.

510c6: *taûta mèn hōs eidótes, poiesámenoi hupothéseis autà oudéna* 510c7: *lógon ouíte hautoîs ouíte állois éti axioûsi perì auôn didónai* 510d1: *hōs pantì phanerôn*

“A elas todas, como se fossem consabidas, operam-nas como hipóteses em si, sem dar uma palavra sobre elas, nem entre eles mesmos, tampouco para os demais—e, ainda por cima, têm-lhes em estima como se fosse tudo evidente para todos [...]”

(Sócrates, 5. As matemáticas e as hipóteses)

A interpretação do símile será absurda se aviltar ou ignorar o texto acima, que se compõe de três elementos: **(1a.)** a falta de explicações, **(1b.)** uma atitude perante si e os outros, lembrando que este ‘si’ está no plural em língua grega, que não tem distinção com o singular em português (como “sis”) ou seja, há uma comunidade interna e outra externa, **(1c.)** consideram que tudo já está claro e aparente a todos. Por «*phanerôn*» podemos, apenas à guisa de construção textual, conceber como evidente ou autoevidente. Portanto, os três elementos juntos operam como uma falta de explicação entre si e os demais porque consideram autoevidente para todos.

2. SEGUNDO ABSURDO.

510d5: *Oukoûn kai hóti toîs horoménois eídesi proskhrontai kai toûs* 510d6: *lógous perì autôn poioûntai, ou perì toúton dianooúmenoi* 510d7: *all' ekeinon perì hoîs taûta éioke* [...] 510e1 *autà mèn taûta há* 510e2: *pláttousín te kai gráphousin, hōn kai skiaî kai en húdasin* 510e3: *eikóneis eisín, toutois mèn hos eikósin aû khrómenei, zetoûntes* 511a1: *dè autà ekeinâ ideîn há ouk án allos ídoi tis é tēi dianoíai.*

“Pois não é também daí que aprimoram as formas visíveis e forjam explicações a respeito delas—porém, não ao redor daquilo que se lhe faz pensar, senão, acerca das coisas tal qual se lhes aparece: [...] E, ao passo que, aquilo mesmo que moldam e desenham, tratam-nas como se fossem sombras e imagens n’água, delas se valem como imagens já prontas para o uso. Então, passam a procurar por aquilo mesmo que ora veem; esta que, diversamente, não poderia ser vista—tão-somente, por meio do pensamento.”

(Sócrates, 6. As matemáticas e as imagens)

A interpretação do símile será absurda (2a.) se não considerar que os geômetras usam as imagens tais quais aquelas da água, as quais desenham e moldam; e que (2b.) é sobre estas imagens que fazem explicações, não sobre algo que se pode pensar ou sobre o qual se poderia alcançar exclusivamente através do pensamento.

3. TERCEIRO ABSURDO.

511a3: *hupothésesi d'* 511a4: *anagkazoménen psykhèn khrêsthai perì tèn zétesin autoû* 511a5: *ouk ep' arkhèn ioûsan, hos ou dunaménen tōu hupothéseon* 511a6: *anotéro ekbaínein* [...]

“[...] hipóteses das quais necessariamente a alma se serve, concernentes à sua procura, sem levá-la a um princípio, porque ela não é potente para, a partir destas hipóteses, desprender-se para o alto [...]”

(Sócrates, 7. Resumo sobre a Diánoia)

A interpretação do símile será absurda se, simplesmente, (3.) a alma se desprender para cima, do ponto de vista ascensional do símile; ou seja, se ela sair do sensível para o qual direciona sua mirada; se se voltar ao inteligível.

4. QUARTO ABSURDO.

511c8: *dià dè tò mè ep' arkhèn* 511d1: *anelthóntes skopeîn all' ex hupothéseon, noûn ouk iskhein perì* 511d2: *autà dokoûsí soi, kaítoi noetôn ónton metà arkhês. diánoian* 511d3: *dè kaleîn moi dokeîs tèn tōn* 511d4: *toiouúton héxin all' ou noûn, hos metaxú ti dóxes te kai noû,* 511d5: *tèn diánoian oûsan.*

“[...] na segunda, ao revés, não volvem seu escopo para fundamento, mas tão-somente partem das hipóteses—e não conseguem pensar sobre ele!, mas fazem parecer a ti—muito embora o que pensam seja existente paralelamente a um fundamento. Raciocínio, então, é como me parece ser próprio chamar estes que lidam assim com a geometria e os outros que têm este hábito—mas não pensamento!—como se medianeiro entre a opinião e o pensamento fosse o ente raciocínio.”

(Gláucon, 9. Noésis e a ciência dialética)

A interpretação do símile será absurda se, no momento em que o conhecimento nasce em Gláucon, (4a.) for negado o que ele afirma que o geômetra não consegue pensar sobre o fundamento—muito embora pudesse estar pensando a realidade, caso acompanhado de algum fundamento matemático.

Ou seja, a mente do geômetra não está de posse dos fundamentos, só de hipóteses, das quais partiu.

Portanto, a interpretação será também absurda se afirmar que o geômetra está a pensar e de posse de algum fundamento, mas não de outros; ou **(4b.)** que o geômetra está de posse de fundamentos que têm um grau menor de dignidade e importância. Vejo a negativa de posse de **quaisquer** fundamentos como uma negativa cabal. Eles apenas fazem parecer a quem lhes observa («*dokou sí soi*»).⁷³

Passarei, agora, a examinar as soluções quadri e tripartite sem fundamentação ontológica (doravante, solução tripartite não-ontológica), à luz dos parâmetros do texto que, se violados ou completamente ignorados, revelarão um absurdo.

Em relação ao primeiro absurdo, a solução quadripartite viola o texto ao postular a existência de um inteligível dianoético porque, se há um inteligível dianoético, ele *serve de explicação* para os demais, violando **(1a.)**. A solução quadripartite também viola, neste caso, o item **(1c.)**, porque esvazia o caráter crítico de Sócrates a respeito dos geômetras. Sócrates está criticando o geômetra do símile por tratar as coisas como autoevidentes quando, na verdade, elas não são; mas, se a solução quadripartite admite inteligíveis dianoéticos, não haveria problema deste ente inteligível imagético-transcedente fundamentar o sensível imagético-mutável—ser autoevidente, em razão da imagem, não mereceria o reproche de Sócrates pelo fato do geômetra ter resolvido seu problema no desenho, porque, de fato, o desenho-transcedente lhe seria fundamento.

Ainda em relação ao primeiro absurdo, passo a examinar a solução tripartite não-ontológica. Penso que a solução tripartite não-ontológica ao fundamentar a atitude do geômetra de solucionar seus problemas geométricos pelo desenho, afirmando que o geômetra alcança as ideias indiretamente, sem que isto lhe acarrete um juízo de valor negativo, falha, neste ponto, em **(1a.)** e **(1b.)**—a falta de explicações e a comunidade científica de pessoas que ostentam o status de geômetra, mas não sabem justificar seu conhecimento. Pergunto: por que Sócrates faria grave juízo de reprovação sobre estes geômetras se, no fim das contas, esta foi apenas uma *opção* adotada por eles, a saber, a de resolverem seus problemas geométricos pelo ente sensível imagético-mutável? Como se, por uma questão de escolha, pudessem exercer uma faculdade axiologicamente neutra

⁷³um dos sentidos do verbo «*dokéō*» é simular.

de, *se optassem*, reportarem-se aos inteligíveis imagético-transcendentes.

Colocando de outra forma: o geômetra não é criticado por Sócrates por ter se esquecido de justificar seu conhecimento ou por tê-lo justificado de uma maneira deficiente (pela imagem sensível-mutável do desenho), à guisa de *opção metodológica*. O geômetra é duramente criticado porque ele (i.) *sabe* que não existem imagens transcendentais (inteligíveis dianoéticos) que possam lhe servir de fundamento; sabe que a matemática é transcendente, mas que não existem justificativas imagéticas; tampouco imagético-transcendentes; (ii.) tem um conhecimento reflexivo—*ele sabe que ele próprio não sabe* a solução de seu problema; mas (iii.) lhe falta coragem ou dignidade de confessar que não sabe o que diz saber. Na verdade, lhe falta amor pelo saber. Este último ponto, em que culmina seu processo psicopolítico, é um ponto-chave da interpretação.⁷⁴

Considero que o processo é psicopolítico porque assim considero o mito do Anel de Giges (359d) e, figurativamente, a imagem de Gláucon, o deus marinho (611c-612a), como representação da alma justa e, portanto, representação do governante-filósofo. No Livro X, ao tratar da alma, Sócrates apresenta o tritão mitológico Gláucon, outrora homem, agora meio homem e meio peixe, ao personagem não por acaso homônimo de seu interlocutor, Gláucon. Sócrates representa o marítimo Gláucon afirmando que ele é como a alma: quando lhe olhamos de relance, mal podemos ver sua antiga natureza, porque o que há de humano nele—os membros da parte superior de seu corpo e, também, o que há de humano e superior em sua alma—agora estão desgastados e quebrados e despedaçados, como suas unhas, cabelos e pele, maltratados que foram pelo vai-e-vem das ondas, e, ainda, está cheio de outras, algas marinhas e pedras encrustadas. Também somos informados que o mesmo ocorre com a alma que está petrificada, à medida em que foi se soterrando a cada uma das vezes em que perambulou por aí e foi recebida em festins que supostamente lhe trariam felicidade, mas só lhe tornaram mais rude. O geômetra do símile da Linha Divida se pensa feliz pela glória que recebe, mas sua

⁷⁴ “Ce thème de la souveraineté est à la fois politique et moral : seul celui qui sait exercer sur lui-même une maîtrise parfaite peut prétendre au gouvernement de la cité. La politique est définie en ce sens comme art royal, reposant sur une science (*Pol.*, 259c et 308c-e) que Platon identifie à la sagesse. Mais l’exercice de cette science suppose à son tour une éducation morale parfaite, conduisant à la souveraineté de l’âme. Voir en ce sens *Phédon*, 30d, et *Euth.*, 291b-292c.” Vide: LEROUX, G. *La République*. Paris: Flammarion, 2016. Nota 22, no passo 580c, no Livro IX da *República*.

alma apenas se tornou mais rude. Contudo, no trecho do Livro X, a alma é purificada («*esti katharòn*», 611c3) por seu próprio amor pelo saber («*eis tèn philosophían autês*», 611d8), e é por este tipo de honestidade intelectual que o filósofo não admite *dar* falsas justificativas—não se trata apenas de não recebê-las como válidas, mas de não fornecer falsas explicações, faltar com amor à verdade, jamais se colocar na mesma posição do geômetra do símile da Linha Divida.

Por estas razões, penso que se manter indiferente em relação à inexistência dos inteligíveis dianoéticos, como faz a solução tripartite não-ontológica, acarreta que fica impedido o juízo de valor negativo sobre o geômetra e glosa do seu processo psicopolítico de formação, que lhe impedirá de, na qualidade de cientista, ser governante, ser filósofo, por falta de amor ao saber. Aqui, neste ponto, o leitor deve notar que se o símile da Linha Dividida tratar de uma taxonomia dos entes e das afeções da alma, tanto a solução não-ontológica como a solução ontológica atingem o mesmo resultado; mas, se houver algo mais que uma mera taxonomia dos entes e estados cognitivos, se se estiver se tratando de axiológia, ética, política... bom, aí se terá bons motivos para se considerar que a solução tripartite não-ontológica foi conduzida a um absurdo de negar ao texto dito por Sócrates o seu caráter de reproche.

Passando ao segundo absurdo, vemos que os geômetras (**2a.**) moldam e desenhavam, e usam seus moldes e desenhos tal qual aquelas imagens que se refletem na água, mencionadas por Sócrates no momento em que explicou o funcionamento da *Eikasía*. Também vemos que (**2b.**) as explicações são feitas sobre as imagens, não as coisas elas próprias que poderiam ser pensadas («*toîs horoménois éidesi proskhrontai kai toûs lôgous perì autôn poiôuntai, ou perì touîton dianooúmenoi*»). Portanto, a solução quadripartite é absurda porque considera que os geômetras fornecem explicações de inteligíveis dianoéticos; consideram que há duas classes de inteligíveis e que os geômetras, sim, alcançam o inteligível—apenas o fazem de modo restrito, pois alcançam somente os inteligíveis da matemática, não os da ética. Ora, vemos que isto é absurdo, porque, simplesmente, o geômetra do símile da Linha Dividida não dá explicações sobre inteligíveis, ele dá explicações sobre a imagem. Se olharmos para o passo 527 da *República*, podemos interpretá-lo assim: em 527a há um reproche contra o geômetra—exatamente este geômetra do símile da Linha Dividida. Em 527b, Sócrates explica no que consiste a verdadeira geometria. Em 527c, por fim, Sócrates e Gláucon concordam entre si sobre a alta importância da

geometria para se ter uma atitude de pensamento filosófica («*philosóphou dianoías*») e garante que este homem, o geômetra, não pode faltar à cidade que estão fundando. Ora, a nos guiar pelo passo 527, vemos que há pelo menos dois tipos de geômetra: o pretensioso e falso geômetra e aquele que pratica a geometria conhecendo suas verdades. É o primeiro tipo de geômetra que merece o reproche de Sócrates. Contudo, se é certo que no passo 527 vemos os dois tipos de geômetra e, igualmente, em outros lugares da *platonis opera* constatamos também a dignidade da geometria e sua função propedêutica, no *símile da Linha Dividida* o geômetra não é retratado, de modo algum, de forma positiva. No *símile da Linha Dividida*, o que vemos é, exclusivamente, um retrato do mau geômetra, na qualidade de representante do mau cientista, portanto, alguém que nunca pode governar a cidade, pois não tem amor ao saber, não é filósofo. A solução quadripartite se equivoca ao não seguir o texto da *República* e perceber tanto o caráter alegórico da figura do geômetra quanto sua importância axiológica para a formação de novos governantes—a cidade justa não precisa de governantes que *aparentem* ter conhecimento, precisa de governantes que o tenham de fato. Mais do que não precisar, a julgar pela severidade das palavras de Sócrates, estas pessoas devem ser impedidas de governar. Por isto, a solução quadripartite foi conduzida, uma vez mais, ao absurdo; porque ignorou de maneira explícita tanto o texto em (2a.): que os geômetras fazem desenhos e moldes; quanto em (2b.): que é sobre os desenhos e moldes que eles elaboram seus cálculos.

Ainda no segundo absurdo, não vejo exatamente o mesmo problema para a solução tripartite não-ontológica. Isto porque, apesar de o problema do fornecimento de explicações persistir e, com ele, poder se conduzir a solução tripartite não-ontológica ao absurdo de violar (2b.), vemos que no texto grego a parte que diz «Então, passam a procurar por aquilo mesmo que ora veem; esta que, diversamente, não poderia ser vista—tão-somente, por meio do pensamento.» envolve a palavra «*diánoia*». Isto o conduz a pensar que a palavra «*diánoia*» está aqui sendo usada no sentido estrito, de “terceira subseção do *símile da Linha Divida*”, quando, na verdade, tem apenas o sentido geral de *pensamento*. Outra coisa que os interpretes da solução tripartite não-ontológica não percebem é que, na verdade, Sócrates não está dizendo que existe uma classe de entes que pode ser percebido só pela *Diánoia*, mas não pela *Nóesis*—ele não está aferindo uma classe de entes a um modo de conhecimento. O que ele está fazendo é *reprovar* os

geômetras porque eles *deveriam* conseguir solucionar seus problemas pelo pensamento («*diánoia*»), *mas*, eles não o fazem. Ocorre aqui uma elipse de sentido em língua grega, muito similar a algo que herdamos em nossa língua portuguesa. Se eu digo a alguém que, “se não tivesse chovido, eu teria ido ao Maracanã” ou que “se ela me pedisse, eu teria enviado a carta”, o que eu estou afirmando é que choveu, portanto, eu não fui ao Maracanã e que ela não me avisou, portanto, não enviei a carta. Chamo este fenômeno da língua de *sentido adverso implícito*. Aqui, um fenômeno semelhante está ocorrendo: os geômetras pesquisam, investigam, buscam ou procuram («*zetoúntes*») por algo que só poderia ser encontrado pelo pensamento («*diánoia*») —mas eles não usam o pensamento, logo, não encontram *nada*. Em razão da palavra «*diánoia*» estar escrita, mas em um sentido diferente, penso que muitos comentadores se recusam a negar a existência de entes ontológicos de estatuto próprio para a *Diánoia*, tanto pela homonímia sutil no uso dessa palavra, quanto pela incompreensão do sentido adverso implícito. A solução tripartite não-ontológica hesita em afirmar que inteligíveis dianoéticos não existem, passando a, simplesmente, buscar soluções por vias da epistemologia. O problema da solução não-ontológica é que ela chega ao mesmo resultado da *lectio* de Bywater, porém, sem permitir a exegese do valor axiológico do símile ou se aperceber do geômetra como metáfora do pseudocientista.

Em relação ao terceiro absurdo que é, talvez, o mais explícito entre todos, o texto nos informa que a alma (3.) não pode se desprender para cima. A palavra «*ekbaínein*» é composta pelo prefixo *ek-*, que em latim é *ex-*, em inglês *out-*, em alemão *aus-*. Portanto, há aqui um movimento de soltura, não apenas um mover-se em unidade. Por isto, é a alma que não pode ir para o alto, o uso figurativo da linguagem sugere um desprendimento entre o corpo e a alma, no qual a alma poderia se elevar; mas, ela não consegue, porque lhe falta potência, porque ela carece do hábito do diálogo. Este verbo não denota o simples mover de uma unidade monolítica qualquer, mas uma separação de uma coisa e de outra. Ora, a solução quadripartite claramente postula que a alma do geômetra sobe para o inteligível —ela vai para o inteligível dianoético. Não há muito o que argumentar, a solução quadripartite simplesmente ignora o texto como se lhe pudesse rasgar. Já a solução tripartite não-ontológica, ao se abster de negar a existência dos inteligíveis dianoéticos, deixa a questão em aberto. Deste modo, em relação ao terceiro absurdo, apenas a solução quadripartite é conduzida a ele, mas a solução tripartite não-ontológica

permanece em *aporia*.

Por derradeiro, vamos ao quarto absurdo. Nele, é Gláucon que profere as palavras de conclusão do pensamento de Sócrates, fazendo nascer em si o conhecimento do símile da Linha Dividida que é, sobretudo, axiológico: uma reprovação a este tipo de cientista e governante tal qual o geômetra. Por isto, Gláucon afirma que o que os geômetras sustentam como soluções de seus problemas, não fazem acompanhar de um fundamento matemático; a solução estaria correta, se tivesse uma justificativa legítima. Portanto, os geômetras não apresentam **nenhum** fundamento. Não existe, para o geômetra, fundamento parcial em quantidade ou relativo em qualidade. De pronto, já podemos ver porque a solução quadripartite é improcedente: ela crê que inteligíveis dianoéticos existem, apenas têm um grau de dignidade menor do que os inteligíveis propriamente noéticos: as ideias. Se houver duas classes de ideias e o geômetra do símile for capaz apenas de alcançar as ideias menores, o texto deverá ser rasgado, no que diz respeito à falta de fundamentos, porque não é a variação em quantidade ou qualidade que diferencia a atividade, escopo e alcance do geômetra. Podemos ver isto em 527b-c, em que há um modo de fazer geometria, pelas definições matemáticas, não pelo desenho, que culmina com um louvor ao geômetra.

Passando à solução tripartite não-ontológica, penso que, em relação ao quarto absurdo, ela não pode se manter em *aporia*, tal como se manteve no terceiro absurdo. Se considerarmos uma diferença de número, não de grau, vemos que há um não conseguir, ou não possuir («*ouk iskein*»), *in totum*, um fundamento. Portanto, estamos diante daquelas proposições ou estados que não admitem “semi-”. Em sua conclusão, Gláucon dispõe o raciocínio como medianeiro («*metaxú*») entre a opinião e o pensamento. Esta é uma qualificação da atividade da alma do geômetra—provavelmente, Gláucon está se referindo a alguém que pratica ciência institucionalmente, por força do hábito, mas não a prática de fato, investigando os fundamentos. A solução tripartite não-ontológica, ao se eximir de negar a existência de inteligíveis dianoéticos, aplica ao texto um deslize do sentido: faz parecer que o que é medianeiro entre o pensamento e a opinião não diz respeito à gnoseologia do símile, mas, sim, à sua própria ontologia. A não-negativa dos inteligíveis dianoéticos ilude o leitor e obscure o brilhante desfecho de Gláucon, porque faz parecer que ficou criado um *campo ontológico*, um *locus* intermediário em relação aos entes inteligíveis, o que, inevitavelmente, posiciona o geômetra como alguém que

tem *algum* fundamento. Mas isto nega o texto e é, portanto, absurdo.

Por fim, penso que a *lectio* de Ingram Bywater não é conduzida a nenhum destes absurdos e por eles passa incólume. Sua pertinência consiste em permitir ao leitor que a *ideia de Bem* lhe apeteça e que, por suas próprias forças, assim como Gláucon, seja conduzido a amar a *boa* Ciência e rechaçar com veemência a pseudociência. A interpretação axiológica do símile da Linha Dividida tem, portanto, como condição necessária o fato de que as imagens sejam exclusivamente sensíveis—não existam imagens transcendentais como «inteligíveis dianoéticos» e, também, que alguma fundamentação ontológica seja dada para esta inexistência. Sendo assim, o geômetra fará seus cálculos sobre imagens sensíveis e, muito embora o que lhe torne pseudocientista seja o fato de não assumir para si mesmo e para os demais que não sabe o que finge saber, é necessário que aquilo com que fundamenta o resultado de sua pesquisa seja uma imagem sensível: no caso do geômetra, um desenho-resultado; no caso de se considerar o geômetra como uma alegoria do pseudocientista, uma imagem de mundo recebida da *dóxa*, que o geômetra reproduz sem conhecer seus fundamentos; um resultado eficaz obtido sem que explicações sejam dadas como justificativas—o que não pode ser conhecimento.

6 Conclusão

Iniciei minha pesquisa por um libelo em favor da Ciência, por pensar que é para a Ciência que Sócrates e Platão quiseram nos atrair como leitores, não para o mito, a religião, o pensamento fantástico e a fantasia. Depois, fiz em breve síntese uma análise da estrutura do texto e segui o mapeamento de Yvon LaFrance, dividindo o símile em 10 partes. Adotei algumas premissas que me permitissem, o tanto quanto possível, isolar o símile da Linha Dividida das outras imagens, mitos e ficções criados por Platão, para que pudesse observar com mais detalhes os elementos constitutivos do símile. Passei à minha tradução autoral, em que realcei, o tanto quanto me foi possível, os elementos dramáticos do diálogo. Fiz isto porque, conforme expus ao leitor, penso que o símile é uma ilustração de um exercício de maiêutica de Sócrates, haja vista que seu desfecho é um parto, uma série de proposições declaradas por Gláucon logo em seguida—na verdade, em ato contínuo—a ele afirmar que não está conseguindo compreender suficientemente. Reduzindo Gláucon a um “*yes man*”, não conseguiríamos ver o parto. Outro elemento que ressaltei com minha tradução é a de que o símile é, ele próprio, uma imagem; e, não qualquer imagem, mas uma imagem propriamente geométrica. Isto será causa para que as palavras ditas reflitam sobre a própria atividade proposta por Sócrates a Gláucon e Platão a seu leitor.

Passei então à minha *explication du texte*. Seu coração é a seção intitulada *A relação dos Geômetras com as Imagens*. Contudo, em razão do meu propósito de analisar cada um dos dez trechos do símile, aglutinei tematicamente as quatro subseções—*Eikasía*, *Pístis*, *Diánoia* e *Nóesis*—me permitindo observar as inter-relações entre elas, pois, a análise isolada do texto, sem o contexto, é incompleta ou propriamente errada. Antes de analisar cada uma das subseções, fiz três apontamentos. Os dois primeiros serviram para reforçar o propósito de afastar da filosofia de Platão o pensamento mágico. O terceiro apontamento teve por propósito analisar as proporções geométricas da Linha Dividida, de modo autoral. Para isto, demonstrei por meio dos conceitos de números primos, números compostos e maior divisor comum (mdc), que o símile necessariamente tem duas subseções iguais, a saber, as do meio: *Pístis* e *Diánoia*. Mostrei que isto suscitaria uma incongruência: uma subseção sensível e uma inteligível teriam o mesmo

comprimento na Linha. Esta questão é relevante para o jogo de linguagem que Platão propõe a seu leitor, quando faz Sócrates pedir para que Gláucon organize segundo critérios de clareza e verdade, mas, este, não lhe retorna com uma resposta e deixa, também para o leitor, em aberto o que foi desenhado. Passei, assim, às quatro subseções.

Na primeira delas, *Eikasía*, ressaltai que Platão lhe define como estatuto ontológico de todas as imagens. Demonstrei que ela lida com temas de óptica: os conceitos de refração e reflexão. Meu propósito foi afastar as interpretações que atribuem à *Eikasía* o estatuto do necessariamente falso e enganoso. Na subseção da *Pístis*, trouxe à lume que todos os entes sensíveis que não forem imagens têm este estatuto ontológico, pois ele é o conjunto dos sensíveis naturais e artificiais. Expliquei que, por isto, a *Pístis* acarreta uma forma de conhecer em sentido amplo—a opinião verdadeira. A terceira subseção, *Diánoia*, foi examinada sucessivas vezes. Primeiro, fiz uma breve apresentação dos elementos textuais que definem a atividade dianoética. Depois, fiz uma análise dos elementos dramáticos que viriam a ser relevantes mais adiante, quando explico ao leitor os jogos de linguagem que constituem o *símile* e a conseqüente divergência em sua recepção. A seguir, fiz uma segunda análise, agora dos elementos axiológicos que norteiam as relações entre ontologia e epistemologia—a meu ver, ao passo que os manuais de filosofia usualmente relacionam ambas ao tratar da Linha, não explicitam seu elemento axiológico: a atitude crítica que discerne entre a pseudociência e a *boa* ciência—e o rechaço daquela, no contexto da formação dos governantes. Nesta primeira análise axiológica, fiz uma apresentação esquemática dos elementos que constituem o *símile* e importam para os juízos de valor de Sócrates. Pude perceber, comigo mesmo, que esta explicação foi insuficiente e não satisfaria ao leitor. Então, decidi imitar Sócrates. Fazer com o leitor o que ele mesmo fez com Gláucon, no texto. Acolhi o método diacrônico de explicação e refiz os passos do texto do *símile* da Linha Dividida, no que concerne ao *geômetra*, seguindo sua trajetória no tempo. Esta explicação em movimento foi bem mais eficaz em extrair do texto seu elemento axiológico. Passei à quarta subseção, a *Nóesis*, a qual dividi em duas partes. Na primeira, destaquei que Sócrates passa a se dirigir a Gláucon em segunda pessoa, o que tem como consequência deixar um convite nas entrelinhas—movimento discursivo importante para a *maiêutica*. Na segunda, apontei o parto do conhecimento em Gláucon após reconhecer sua própria insuficiência; e, especulei se não há, já aqui, o *gérmen* do movimento de *periagogé*—o girar de toda a alma—que aparece no Livro VII.

Passando à última parte do símile, aquela em que Sócrates convida Gláucon para organizar o desenho da Linha de acordo com o que foi dito, aponte ao leitor que liminarmente suspendesse seu juízo sobre a organização deste desenho geométrico, para que não buscasse, assim como o geômetra, a solução dos problemas na imagem, pela modelagem gráfica do desenho. Expliquei que por sua *imitatio Socrates*, Platão performa conosco, leitores, o mesmo movimento de Sócrates com seus interlocutores. Neste trecho e nos que lhe antecederam, fiz diversas justificativas de tradução.

Ainda no capítulo que visa a explicar o texto, parti para uma posição metaliterária e me esforcei em trazer o leitor comigo. Meu propósito foi demonstrar que o aparente defeito que o símile da Linha Dividida apresenta foi *pensado* por Platão como armadilha ou teste para o leitor. Em razão disto, a divergência da recepção da obra, no ponto específico do símile da Linha Dividida, não é ocasional ou acidental—em cada trecho da obra, milênios de história, as divergências são abundantes—mas, aqui, ela foi antevista por Platão como ardil irônico que visa a separar seus leitores e, de alguns deles, rir com mordacidade. Um forte indício disto é que Gláucon não retorna a Sócrates para apresentar-lhe o desenho-resultado. Então, expliquei esta armadilha como jogo de linguagem; um jogo específico muito sofisticado que implica a atitude do leitor no próprio conteúdo proposicional do diálogo—envolve-o pelos sentimentos e requer capacidade de poesia. Se o leitor imita, do texto, o que é sensível e corpóreo, se ele age sem pensar, incorre no erro do geômetra de tentar resolver os problemas pelos desenhos. Ao passo que, se compreendeu o que foi dito, abandona as imagens, inclusive o próprio símile, e passa a se importar com a aquisição de uma atitude crítica que lhe afaste da pseudociência e lhe aproxime da Ciência—e prova desta aquisição é a atenção ao sentido das palavras ditas, não às atividades descritas em uma ilustração imagética. Para esta demonstração ao leitor, primeiro, apresentei que em toda a *platonis opera*, mas, especificamente, na *República*, Platão se vale da inversão de um conceito comum: é a aquisição das palavras que deve comprovar o valor dos feitos, e não o contrário. Estamos acostumados a dizer que o valor das pessoas se afere pelos seus atos, não pelo seu palavrório; que nós ensinamos pelo exemplo, não pelo discurso. Mas, para quem está a apresentar ao mundo o conceito de conhecimento como crença verdadeira *justificada*, são as supervenientes palavras de fundamentação que constituem o filósofo. Daí se segue que no jogo de linguagem do símile, o leitor deve seguir o que foi dito, não o que foi feito, e, em uma analogia utilizada

por mim para explicar seus efeitos cômicos e pedagógicos, este jogo se assemelha a uma brincadeira de vivo-ou-morto.

No passo seguinte, me reportei às soluções hermenêuticas de dois comentadores: um deles, defendendo a existência de inteligíveis dianoéticos; o outro, não defendendo sua existência, mas apresentando um desenho gráfico que esquematiza a taxonomia dos entes no símile; apresenta um resultado no desenho, o qual, todavia, carece de fundamentação ontológica e oblitera o juízo de valor negativo que se faz sobre o geômetra. Para este comentador, o geômetra alcança as ideias indiretamente e o filósofo diretamente, mas, não há problema algum em ser geômetra. Dado que a minha interpretação é de que a mensagem do símile é um rechaço ao geômetra, ambas se mostraram insuficientes.

Passei, então, a apresentar ao leitor aquilo que cronologicamente foi a origem desta pesquisa: o pensamento de Ingram Bywater (1840-1914). Antes de fazê-lo, tive de advertir o leitor que não confia em filologia e sustenta um ceticismo acerca da gramática. Eu sustento uma leitura cética da obra de Platão, mas, para sustentar o ceticismo filosófico, é preciso reconhecer que antes dele se antepõem os limites da gramática; ao passo que, ao contrário, se tratamos a gramática com ceticismo, as maiores quimeras hão de surgir dos mitos e ficções de Platão. Portanto, reuni dois dos maiores críticos da filologia, Paul Shorey e Monique Dixsaut, para confirmar que a gramática há de provar alguma coisa e orientar nossa interpretação filosófica. Após breve introdução, apresentei a *vexata quaestio*—que é referida pelos demais comentadores assim mesmo, com esta expressão em latim. Ela diz respeito a saber se, na taxonomia dos entes do símile da Linha Dividida, Sócrates delineia três ou quatro estatutos ontológicos distintos; mais especificamente: se há um estatuto ontológico próprio a entes que podem ser referidos à afecção da *Diánoia*; se há inteligíveis dianoéticos. Mostrei como LaFrance apresenta a questão, é desta forma: há duas interpretações possíveis, a de Stallbaum e a de Schneider. Bywater teria apresentado, também, uma interpretação de sua autoria, mas esta seria apenas uma versão, uma derivação, da interpretação de Schneider.

Este modo de apresentação, contudo, é im procedente. Primeiramente, porque em todo o caso, o que está em jogo são três interpretações, não sendo justo esconder a interpretação de Bywater numa espécie de subpasta da interpretação alheia. Em segundo lugar, porque o fundamento para esta construção argumentativa de LaFrance é a de que Ingram Bywater se manifesta sem qualquer fundamento codicológico. Ocorre que

Bywater fundamenta codicologicamente, ele apenas o faz de modo remissivo a Johan Nicolai Madvig. Então, minha tarefa, neste capítulo, após apresentar a importância da filologia e da confiança na gramática, foi apresentar o comentário de Bywater, o qual traduzi e expliquei, juntamente com a remissão à Madvig, o qual também traduzi e expliquei. Ao explicar o comentário de Bywater e Madvig, eu isolei os objetos da crítica, de modo a demonstrar sua improcedência.

Eu gostaria de ter apresentado um resumo biográfico de Ingram Bywater, de modo a demonstrar uma certa atitude cética em sua vida, uma total aversão à vida religiosa, de modo que não poderia ser sequer um não-praticante ou agnóstico; enfim, dar os contornos de sua vida que transparecem, também, em sua filosofia. Consegui fazê-lo pelo menos em parte, nas entrelinhas.

São três os comentários, dois relativos a Bywater, um a Madvig. No primeiro, analiso e explico a questão central, que, aliás, foi o que me levou a conhecer Ingram Bywater, ao ler na *República* de Slings seu nome, que eu nunca tivera ouvido, *By water*, “pela água”, tanto que cogitei se tratar de um palimpsesto—um papiro antigo que tinha sido lavado pela água e agora se estava a recuperar. Na edição crítica mais recente da *República* que temos, Slings anotou sua glosa contra três manuscritos. Explico como, no pensamento de Bywater, a expressão «*hupò ton káto*» causa uma impressão de dupla descida: uma coisa debaixo de outra coisa que está abaixo. Anotei que, na prática, nenhum tradutor verte o texto para sua língua se valendo deste efeito de dupla descida—todos aplicam, assim digamos, um efeito pleonástico para esta repetição—inexistente na língua grega, até onde eu saiba. Ou, simplesmente, ignoram o texto grego e vertem para seus idiomas apenas uma das duas descidas referidas. O prejuízo, portanto, não é da ordem da constituição material do texto vertido. O que se perde é a sua interpretação, a mensagem, porque ainda que não esteja traduzido, o movimento de dupla descida faz parecer ao leitor que existe um *locus* inteligível intermediário entre o pensamento e a opinião; um estatuto ontológico próprio: o dos inteligíveis dianoéticos. A consequência é que o geômetra deixa de ser um ilusionista e o elemento axiológico de seu reproche feito por Sócrates se perde no símile. Terminei o argumento apontando para a coincidência nada trivial de ter sido Bywater, um renomado aristotético, a desfazer o engodo que já se assomava na Antiguidade, sobre a Teoria dos Intermediários. Segundo esta teoria, os números ideais não poderiam sofrer quaisquer operações matemáticas, sequer as mais

simples, como a adição. Em razão da singularidade que se atribui a cada número ideal, não seria possível adicionar um número dois a outro número dois, que resultam quatro; porque não há dois números dois na idealidade. Então, haveria de haver números de uma outra classe, da ordem dos múltiplos, que poderiam sofrer as operações de síntese e análise, as quatro operações matemáticas. Se me for lícito compartilhar com o leitor uma intuição, penso que foi a crítica de Aristóteles que levou Bywater a examinar este ponto central na criação deste engodo e, com justiça, desfazê-lo. E também tenho em mente que ele conhecia o valor axiológico do símile e disfarçou sua lição filosófica sob a forma de glosa filológica: isto porque ele aponta que “os jovens ingênuos para quem o benefício da explicação é dado *no diálogo*”—ou seja, ele está se referindo à explicação que Sócrates dá a Gláucon—“devem ficar facilmente satisfeitos se aceitarem a explicação como ela se encontra agora, sem protestar contra sua obscuridade.” Ora, pareceu-me, desde o princípio de minha pesquisa que, neste trecho, Bywater se mostrou ciente desta espécie de metalíngua do símile da Linha Dividida, que apontei no item 3.4; e, como este jogo de linguagem é indissociável da sua mensagem axiológica, parece-me, enfim, que minha tarefa foi apenas a de redigir o que Bywater pensou. Isto, aliás, foi um episódio comum e recorrente em sua vida, tal qual nos conta Gildersleeve: Bywater ajudava seus alunos a fazerem pesquisas, fazia-nos florescer e não apresentava como seus os créditos.

Já meu segundo comentário tentou responder à segunda crítica de LaFrance, sobre o uso que Bywater faz do verbo «*apeikasthêsin*». Segundo LaFrance, Bywater interpretaria este verbo na voz ativa, não na voz passiva, como lhe é próprio. Demonstrei que isto se trata de um mal entendido de LaFrance, em decorrência direta da questão anterior, da expressão «*hupò ton kátō*», fazendo o interprete imaginar uma dupla descida. E, assim, quando se traduz «*eikósi*» do dativo instrumental para uma língua contemporânea, o leitor neolatino não percebe que “como imagem” poderia ter, liminarmente, dois sentidos muito distintos: o sentido literal, como «*als/as*» em alemão e inglês, e o figurado como «*wie/like*» destes idiomas. Sendo assim, interpretando literalmente, e já supondo haver um *locus* inteligível intermediário, LaFrance interpreta que o objeto da *Pístis* é cópia do inteligível dianoético—ou, suponha-se, interpreta que o objeto da *Pístis* seja cópia do inteligível noético, porque, neste caso, tanto faz—a interpretação será sempre equivocada. Então, considerando o objeto sensível a cópia, o geômetra aludido no símile se vale de uma espécie de fita métrica ou instrumento de medida para mensurar

cada coluna de cada pilastra grega, telhados, casas e, conforme meu exemplo ilustrativo, as pirâmides do Egito. Desta forma, a interpretação do símile perde o seu sentido, porque o geômetra passa a não ter sequer a aparência de geômetra—alguém que anda com tubos de papiro sendo carregados com ostentação pelas ruas da cidade, abertos sobre uma mesa com muitos instrumentos onde o geômetra faz seus desenhos e, sobre o qual, considerando a crítica do símile, empreende seus cálculos. Pior ainda: ao interpretar literalmente e tratar os objetos em si como cópia, além de por em cheque a própria aparência ilusória do *status* social do geômetra, a interpretação de LaFrance destrói completamente a possibilidade de interpretação axiológica do símile. A mensagem de fundo, que serve para indicar aqueles que estão aptos a fazer parte do governo da cidade e aqueles que não podem nem passar perto do governo, por serem pseudocientistas, é totalmente perdida. O que está em jogo é a manutenção de uma imagem de mundo conforme recebida pelo *status quo*—essa que é a imagem sobre a qual o geômetra trabalha sobre, mesmo quando é geômetra na política—ou a criação de *novas imagens de mundo*, como as imagens elaboradas nos argumentos do Livro V, que dizem respeito à participação das mulheres na vida política e militar, podendo, inclusive, devendo, governar. Os geômetras não conseguem trabalhar além das imagens que recebem e dar novas definições ao mundo que lhes rodeia—esta é a mensagem do símile.

Contudo, ainda no segundo comentário, demonstrei que há pelo menos uma tradição de interpretes que consideram que Platão está rindo de seu interlocutor—está caçoando de seus leitores, de alguns deles, que se comportam como o geômetra. Aliás, este caráter metalinguístico é apresentado também por Bywater, ao afirmar que as explicações dadas no diálogo (ou seja, o *lógos* de Sócrates) beneficiaria os jovens ingênuos a quem são destinadas, se eles fossem capazes de protestar contra a obscuridade do texto. Como se os próprios comentadores estivessem, nesta situação, na posição de pessoas comentadas—referidas pelo *lógos* de Sócrates. Neste sentido, a nota de rodapé 71, neste trecho, pode ser lida em conjunto com as palavras de Gildersleeve na nota 30 e com a nota 3 de Paul Shorey—eles apontam uma miríade de comentadores sobre os quais Sócrates comentou, muito embora tenha lhes antecedido no tempo.

No meu terceiro comentário, passei a exhibir a lição de Johan Nicolai Madvig, que havia sido reitor da Universidade de Copenhague por cinco vezes e tem uma coleção de cânones—expressos em livros imensos, sobre princípios da codicologia. É sobre Madvig

que Bywater se baseou. Justiça seja feita: LaFrance conhece a obra de Madvig, porque se reporta a ele muitas vezes em sua própria obra. Possivelmente, LaFrance discordou tanto da justificação remissiva de Bywater, quanto dos próprios conteúdos a que Bywater se remeteu, ou seja, a própria *lectio* de Madvig. Contudo, em seu argumento, LaFrance desqualifica Bywater e o retira do campo de escolhas relevantes para uma interpretação do símile da Linha Dividida. Portanto, já que LaFrance não dá as razões para discordar das justificativas de fundo de Madvig, eu fiz o movimento de rechaçar apenas seu movimento de desqualificação retórica em desfavor de Bywater. Para isto, traduzi o texto de Madvig do latim e fiz uma explicação que lhe segue os passos. Também, fiz uma ponderação sobre o valor do comentário de Bywater, reconhecido por Slings, mesmo em face de três manuscritos; mas “sem fundamentação codicológica” para LaFrance.

No derradeiro capítulo do argumento, iniciei-o com uma sentença sibílica extraída da biografia de Bywater. Ela tem um duplo valor: primeiro, ela se refere aos moinhos que trituram tarde, como seus alunos distantes no tempo. Segundo, ela é usada no texto para indicar que Bywater tinha rechaço por pessoas *supra gramaticam* e que seu ceticismo não o impedia de corrigir quem traduzisse «*opsè*» por «lentamente». O moinhos trituram tardiamente, não devagar. Penso que, com este exemplo, o seu biógrafo está a ilustrar que se há um campo de escolhas para o certo e o errado, digamos, uma ortodoxia, um dogmatismo; este campo deve ser o da gramática. É à guisa de indireta e nas entrelinhas que Gildersleeve se reporta a Bywater como alguém que “pertencendo nominalmente à mesma guilda, contudo, não deixa de notar os erros gramaticais”. Ora, esta sentença se popularizou na história pela obra de Sexto Empírico. Que guilda seria esta, então, senão a dos céticos? Gildersleeve separa dois *loci* para o ceticismo: a gramática e a filosofia. Parece-nos, um ceticismo gramatical vai importar qualquer filosofia. A literatura, a interpretação de texto e a gramática, são, portanto, o beiral do precipício que se pronuncia sobre o abismo da filosofia. Para interpretarmos Platão à moda cética, ironicamente, devemos não ser céticos sobre sua gramática; mas, tampouco, dogmáticos literalistas que não consideram o contexto interno de um argumento como texto também. O ceticismo filosófico que se observa em Platão pelas lentes de Bywater não é, de modo algum, um dogmatismo negativo.

Ainda neste último capítulo, renovei a informação de que todos os tradutores *já traduzem* o símile da Linha Dividida sem a dupla descida sugerida por «*hupò ton*

kátō» e que, portanto, ao não admitirem a glosa de Bywater, perdem apenas a sua valiosa *lectio*. Passei, então, a tentar lhes demonstrar à via da força bruta por que deveriam abandonar suas atuais posições—a força bruta em filosofia se chama *reductio ad absurdum*, conforme nos ensinou Zenão de Eleia. Assim, antes de empreender meu argumento, separei quatro trechos os quais considero absurdos se forem transviados ou sonegados da interpretação, da composição explicativa do texto.

O primeiro deles diz respeito à falta de explicações e uma atitude de hipocrisia velada entre si e nociva para os demais da cidade, de considerar tudo como já dado por autoevidente, ao apresentarem os desenhos sobre os quais empreendem seus cálculos que, só acertam porque, graficamente, o desenho há sempre de replicar todas as relações geométricas das ideias—que são sempre não-imagéticas e puramente definicionais. O segundo absurdo diz respeito a afastar a informação de que os geômetras usam imagens como aquelas refletidas sobre a água e que é sobre estas imagens que eles empreendem seus cálculos. O terceiro absurdo diz respeito a desconsiderar que a alma desprende-se para cima; ignorar a figura de linguagem de Platão e o contexto em que se dá este uso do sentido figurado—uma imagem forte que, como todas as outras, não pode ser tomada por literalidade, mas que informa algo relevante sobre a semântica do texto: a alma do geômetra carece de potência não para se desprender do corpo e subir a outro plano como que em uma viagem astral órfica, mas, carece do pensamento por definições, sem que considere qualquer imagem, nem mesmo esta do desprendimento da alma, naquilo que ela tem de gráfico ou sensorial. O quarto e último argumento ocorre quando a interpretação transgride a informação textual de que o geômetra não tem nenhum fundamento para suas afirmações: o juízo é de quantidade—ele não tem *nenhum* fundamento. Neste trecho, em seu magistral desfecho, Gláucon não está a dizer que, em um juízo de quantidade, o geômetra tem menos fundamentos do que quem pratica a *Nóesis*, tampouco está a fazer um juízo de qualidade, dizendo que seus fundamentos são menos dignos. O geômetra está destituído de pensar os fundamentos, *simpliciter, in totum*, apesar de fazer-se mostrar como se lhes estivesse apresentando. Depois, passei por cada qual destes quatro absurdos com cada uma das duas soluções que reputo insuficientes e, passo a passo, elaborei seus argumentos, demonstrando a impossibilidade destas interpretações—a não ser que se invoque a literalidade autoevidente do texto ou um desenho-resultado sem fundamento. Uma delas deparou-se com o absurdo quatro vezes, a outra, três.

Agora, é chegada a hora de nos despedir. Primeiro, pela conclusão de que qualquer valor que possa ter esta pesquisa, todo ele é devido a Ingram Bywater. Foi ele que lançou a faísca que acendeu meu pensamento. Uma chave de leitura guardada num pote intertemporal cujo rótulo denotava uma intrincada questão filológica que dizia respeito à mais esnobe metafísica. Ousando ter aberto este pote e usado desta chave, abrimos um baú onde se encontram os tesouros de Platão. Suas doutrinas, dizem. Ao abirmos o baú, nos deparamos com uma surpresa: ele está vazio. Platão sabe que ele está vazio. E sabe que, agora, nós também sabemos: há imagens e mitos, mas nenhuma certeza. Eis seu jogo de linguagem final: sua última *imitatio Socrates*. Platão em seu jogo de linguagem final nos permite ver que exatamente como Sócrates ele sabe que não sabe. As distinções entre o Sócrates histórico, o Sócrates personagem que tem discursos breves, o que tem discursos longos e Platão são irrelevantes. Todos eles sabem que não sabem. Por que, então, erigir tantos sistemas de pensamento, diálogos esplêndidos com tanta luminosidade que parecem auroras boreais? A resposta: para recomeçar, para abandoná-los, para ser o mais agudo crítico de si mesmo e mostrar que a filosofia é capaz, apenas, de fazer mitos, criar imagens de mundo para que as pessoas possam vê-lo com verossimilhança e justiça. Mas, ao filósofo, não cabe iludir-se pelas próprias criaturas.

Então, eis finalmente o momento da pergunta que não deveria ser feita, porque não pode ser respondida. Mas, espero que o leitor a receba com o bom humor de quem mesmo depois de adulto ainda sabe brincar. *Por quê?* Por que, no símile da Linha Dividida, Platão estipulou um brinquedo e uma armadilha com que alvejaria seu leitor, por que ele retratou o geômetra de um modo tão pejorativo? Vou suscitar três hipóteses como respostas. A primeira delas, é que foi afamado do amor à geometria apenas posteriormente à sua morte, pois os registros da suposta inscrição histórica na entrada da Academia foram resgatados apenas séculos depois. A sentença dizia: ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ. A frase diz algo como “Ninguém sem a qualidade de geômetra entre”, comumente traduzida por “quem não for geômetra, que não entre aqui”. Penso ser pouco plausível que a inscrição não estivesse lá ou que os relatos não sejam confiáveis. Na segunda hipótese que ofereço ao leitor, há uma distinção entre o bom e o mau geômetra. A ideia de Bem separa a boa e a má Ciência, e, ato contínuo, nos lembramos que boa Ciência é um pleonasma e má Ciência um oxímoro; portanto, a ideia de Bem apenas determina o que é Ciência, lhe louvando e amando o filósofo, se purificando pelo amor ao saber, como o

marítimo Gláucon; e, por contraste, determina também o que é a pseudociência, por ela tendo ele aversão e a mais acerba repulsa. Esta segunda interpretação encontra amparo no argumento diacrônico de Sócrates entre os passos 527a-c do Livro VII, em que se começa por execrar o geômetra, um tipo específico de geômetra, louvar o outro tipo e depois a própria geometria. Haveria, então, o bom geômetra, aquele que não recorre às imagens, e o mau geômetra, aquele que recorre às imagens. Platão, nesta hipótese, seria o bom geômetra e estaria estimulando a boa geometria em seus leitores. Mas, no símile da Linha Dividida, em específico, Sócrates apresenta a Gláucon apenas o mau geômetra, não o bom; e, como vimos, o geômetra é uma alegoria para todo o cientista, inclusive o que está apto a aprender a arte de governar. Portanto, se é verdade que, ao determinar o treinamento dos governantes com Gláucon, apenas a primeira figura do geômetra aparece, então, posso concluir: minha pergunta subsiste—por que, ao treinar o governante, Sócrates dirige palavras tão severas ao geômetra que, assimiladas por Gláucon, merecem seu júbilo de satisfação?

Uma terceira resposta tentarei. Platão é o geômetra. Exatamente o geômetra do símile da Linha Dividida. Um ilusionista cômico de si, que sabe que não sabe, mas apresenta suas imagens como autoevidentes entre aqueles da escola e para os demais da cidade. Só pode entrar quem sabe geometria porque só pode entrar quem não se despidora ao descobrir que as ilusões míticas são o fundamento último da ciência; ou, dizendo de outra forma, que a metafísica é integralmente subordinada à política. É desta forma que se constroem visões de mundo para a justiça nas cidades, os axiomas da matemática, a normatividade linguística e tudo mais que puder ser dito *a priori*. Tudo o mais é subordinado à política, e quem entrar no campo de investigação dos fundamentos, não pode se espantar com a falta de fundamento naquilo que há de mais importante em cada ciência separadamente e em todas elas coletivamente consideradas. Sendo geômetras todos os filósofos, àquele que adentrar a Academia só cabe a criatividade original e genuína de inovar, seja na política, seja matemática, nas ciências naturais ou nas letras. E, de vez em quando, renovar o impulso da Academia cética.

Thiago H.M. Guimarães Corrêa
Universidade Federal Fluminense

7 REFERÊNCIAS

1. Fontes Primárias

1.1 Edições da *República*

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. 2 v.
- BRISSON, L. *La République*. In: BRISSON, L. *œuvres complètes* Paris: Flammarion 2008.
- BURNET, J. (ed.). *Politeia*. In: *Platonis opera : recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxonii: Clarendon, 1902. t. 4.
- CHAMBRY, E. (ed.) *La République*. Paris: Belles Lettres, 1932. 3 v.
- CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1941.
- GRUBE, G. M. A.; REEVE, C. D. C. *Republic*. In: COOPER, J. M. *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. p. 971-1223.
- DIXSAUT, M. *La République, livres VI et VII*. Paris: Bordas, 1986.
- EMLYN-JONES, C.; PREDDY, W. *Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. 2 v. (Loeb)
- LEROUX, G. *La République*. Paris: Flammarion, 2016.
- PEREIRA, M. H. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1949.
- PRADO, A. L. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- SHOREY, P. *Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930. 2 v. (Loeb)
- SLINGS, S. R. (ed.) *Platonis Rempublicam : recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. New York: Oxford University Press, 2003.
- VEGETTI, M. *La Reppublica*. 14ª ed. Milão: BUR Rizzoli, 2022.

2. Fontes Secundárias

- ADAM, J. *The Intellectual and Ethical Value of Classical Education*. Cambridge: Deighton Bell, 1895.
- AMARAL, G. Platonismo e cristianismo na doutrina do *logos* de Fílon de Alexandria in: BEZERRA, C; BAUCHWITZ, O. F. (Org.) *Neoplatonismo, tradição e contemporaneidade*. São Paulo: Hedra, 2013.
- ANNAS, J. On the “Intermediates”. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*. v. 57, n. 2,

p. 146-66, 1975.

ANNAS, J. Plato the Sceptic. In: KLAGGE, J. C.; SMITH, N. D. (ed.) *Methods of Interpreting Plato and his dialogues*. Oxford: Clarendon, 1992. p. 43-72.

ARAÚJO, C. (Org.) *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

ARAÚJO, C. The definition of *dynamis* in Republic V and its argumentative role. In: NOTOMI, N.; BRISSON, L.; (Org.). *Plato's Politeia: Selected Papers from the ninth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013. p. 257-261.

AST, F. *Lexicon Platonicum: sive vocum Platoniarum index*. Cambridge University Press, 2012.

AUSTIN, J. L. The Line and the Cave in Plato's Republic. In: IRWIN, T. H. (ed.), *Classical Philosophy, collected papers, Plato's Metaphysics and Epistemology*. New York: Garland, 1995. v. 4. p. 136-152.

BALASHOV, Y. Should Plato's Divided Line Be Divided in the Mean and Extreme Ratio? *Ancient Philosophy*, v. 4, p. 283-295, 1994.

BALTES, M. Is the Idea of Good in Plato's Republic beyond being? In: JOYAL, M. (ed.), *Studies in Plato and Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*. Aldershot, UK: Ashgate, 1999. p. 351-71

BARNES, J.; BURNYEAT, M.; SCHOFIELD, M. (Ed.); *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Clarendon Press, 1980.

BEAUFRET, J. *Parménide – Le Poème*. 2. ed. Paris: Quadrige, 2006; Presses Universitaires, 1955.

BECK, H. C. Early magnifying glasses. *The Antiquaries Journal*, v. 8, n. 3, p. 327-330, 1928.

BEDU-ADDO, J. T. A Theory of Mental Development: Plato's Republic V–VII. Part I. *Platon*, v. 28, p. 288–301, 1976.

BEDU-ADDO, J. T. Διάνοια and the Images of Forms in Plato's Republic VI-VII, *Platon*, v. 31 n. 61/62, p. 89–110, 1979.

BENITEZ, E. Republic 476d6-e2: Plato's Dialectical Requirement. *Review of Metaphysics*, v. 49, n.3, p. 515-546, 1996.

BERNADETE, S. *Socrates' Second Sailing on Plato's Republic*. Chicago: UCP, 1989.

BERNADETE, S. *The Argument of the Action: essays on greek poetry and philosophy. Edited and with an Introduction by Ronna Burger and Michael Davis*. London, Chicago:

- The University of Chicago Press, 2000.
- BELFIORE, E. (1984), A Theory of Imitation in Plato's Republic, *Transactions of the American Philological Association*, v. 144, p. 121-146.
- BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- BLACK, M. Metaphor. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1955. p. 273-294.
- BOLZANI, R. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.
- BOOTH, W. C. *A rhetoric of irony*. University of Chicago Press, 1974.
- BORN; W. *Principles of Optics – Seventh Anniversary Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- BOYLE, A. J. Plato's Divided Line: Essay 1: The Problem of διάνοια. *Apeiron*, v. 7. n. 2. p. 1-12, 1973.
- BOYLE, A. J. Plato's Divided Line: Essay 2: Mathematics and Dialectic, *Apeiron* v. 8, n. 1, p. 7-21, 1974.
- BRADLEY, F. H. *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*. London: Swan Sonnenschein & Co., 1893.
- BRAGA, A. *Platão, o Bem, e a fragilidade da jangada humana – um estudo do símile do Sol na República*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, 2017.
- BRANCACCI, A.; EL-MURR, D.; TAORMINA, D.P. (org.) *Aglaïa – autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: VRIN, 2010.
- BRISSON, L. Participation et prédication chez Platon. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 181, n. 4. p. 557-569, 1991.
- BROCHARD, V. *Os Céticos Gregos*. Tradução Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2010.
- BRUMBAUGH, R. Plato's Divided Line. *The Review of Metaphysics*, v. 5, n. 2, p. 529-534, 1952.
- BRUMBAUGH, R. *Plato for the Modern Age*. Springfield, OH: The Crowell-Collier Press, 1962.
- BRUMBAUGH, R. *Platonic Studies of Greek Philosophy – Form, Arts, Gadgets and Hemlock*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1989.
- BRUMBAUGH, R. Plato's mathematical imagination: the mathematical passages in the dialogues and their interpretation. Bloomington: 1954.
- BUARQUE, L. *As armas cômicas. Os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio de Janeiro: Hexis editora, 2011.

- BURGER, R. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven, London: Yale University Press, 1984.
- BURGER, R. *Plato's Phaedrus: A defense of a Philosophic Art of Writing*. Alabama: University of Alabama Press, 1980.
- BYRD, M. Mathematics. Mental Imagery, and Ontology: A New Interpretation of the Divided Line, *International Journal of the Platonic Tradition*, v. 12, p. 111–131, 2018.
- BYWATER, I. Atakta I. *The Journal of Philology*. v. 10, p. 67-79, 1882.
- CAIRNS, D.; HERMANN, F-G.; PENNER, T. (ed.) *Pursuing the Good : Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh: EUP, 2007. (Edinburgh Leventis Studies)
- CANFORA, L. *O Mundo de Atenas*. Tradução Frederico Carotti. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- CANFORA, L. *Um Ofício Perigoso – a vida cotidiana dos filósofos gregos*. Tradução Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CHERNISS, H. The philosophical economy of the Theory of Ideas. *The American Journal of Philology*, v. 57. n. 4, p. 445-456, 1936.
- COOPER, N. The importance of ΔΙΑΝΟΙΑ in Plato's Theory of Forms. *The Classical Quarterly*, v. 16, n. 1, p. 65-69, May, 1966.
- CORNFORD, F. M. Mathematics and Dialectic in The Republic VI-VII (1932). In: ALLEN, R. E (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1965. p. 61-96
- CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology – The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1937.
- DE VRIES, G. J. Laughter in Plato's writings. *Mnemosyne*, v. 38, n. Fasc. 3/4, p. 378-381, 1985.
- DEMOS, R. Plato's Idea of the Good. *The Philosophical Review*, v. 46 n. 3, p. 245-275, May, 1937.
- DENYER, N. Sun and Line: the Role of the Good. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 284-309
- DESJARDINS, G. How to Divide the Divided Line, *The Review of Metaphysics*, v. 29, p. 483-496, 1976.

- DEVEREUX, D. T. *Separation and Immanence in Plato Theory of Forms*. New York: Oxford University Press, 1999.
- DIXSAUT, M. De l'Idée du bien à sa lumière. In: DIXSAUT, M. (ed.) et al. *Lectures de... Platon*. Paris: Ellipses, 2013. p. 67-88.
- DIXSAUT, M. L'analogie intenable. *Revue Rue Descartes*, n. 1/2, p. 93-120, 1991.
- DIXSAUT, M. *Le Naturel philosophe – Essai sur les Dialogues de Platon*. Paris: VRIN, 2016.
- DIXSAUT, M. « OUSIA », « EIDOS » ET « IDEA » DANS LE « PHÉDON ». *Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger*, Paris, v. 181, n. 4, p. 479-500, 1991.
- DIXSAUT, M. *Phédon. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut*. Paris: Flammarion, 1991.
- DIXSAUT, M. *Platão e a questão da alma*. Tradução Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção philosophica)
- DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris: VRIN, 2000.
- DIXSAUT, M. *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: VRIN, 2001.
- DOMINICK, Y. H. Seeing Through Images: The Bottom of Plato's Divided Line, *Journal of the History of Philosophy*, v. 48, p. 1–13, 2010.
- DREHER, J. P. The Driving Ratio in Plato's Divided Line, *Ancient Philosophy*, v. 10, p. 159–172, 1990.
- ELSE, G. F. The Terminology of the Ideas. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 47. p. 17-55.
- ECHTERLING, T. What Did Glaucon Draw? A Diagrammatic Proof for Plato's Divided Line, *Journal of the History of Philosophy*, v. 56, p. 1–15, 2018.
- EUBEN, J. P. *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- FERGUNSON, A. S. Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 15, n. 3/4, p. 131-152, 1921.
- FERGUNSON, A. S. Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 16, n. 1/4, p. 15-28, 1922.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: VRIN, 1975.
- FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms: selected essays*. New York: Oxford University

Press, 2003.

FINE, G. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

FOLEY, R. Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI, *Journal of the History of Philosophy*, v. 46, p. 1–23, 2008

FUJISAWA, N. Ékhein, Metékhein, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms. *Phronesis*, Leiden, v. 19, n. 1, p. 30-58, 1974.

GALLOP, D. Image and Reality in Plato's Republic, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 47 n. 1, p. 113–131, 1965.

GERSON, L. P. (1996) *Plotino (The Cambridge Companion to Plotinus (1996))*. Tradução Maurício Pagotto Marsola. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2017.

GILDERSLEEVE, B. L. An Oxford Scholar. *The American Journal of Philology*, v. 38, n. 4, p. 392-410, 1917

GOLDSCHMIDT, V. La Ligne de la République et la classification des sciences. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 9, n. 32, p. 237-255, 1955.

GOLDSCHMIDT, V. *Le Paradigm dans la dialectique platonicienne*. Paris: VRIN, 1947.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*. Tradução Dion Davi Macedo. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GOLDSCHMIT, V. *Tempo histórico e tempo lógico nas interpretações dos sistemas filosóficos*. In: GOLDSCHMIT, V. *A Religião de Platão*. Tradução Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GONZALEZ, F. J. Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V, *Phronesis*, v. 41, p. 245–275, 1996.

HADDAD, A. *A Narrativa de Crítias: uma interpretação desde a discussão de seu gênero*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

HARE, Plato and the Mathematicians. In: BAMBROUGH, R. *New Essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge, 2013. v. 3.

HARTE, V. *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HEATH, T. L. *A history of Greek mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HEINAMAN, R. Plato: metaphysics and epistemology. In: TAYLOR, C. C. W. (ed.)

- Routledge History of Philosophy : From the beginning to Plato*. London: Routledge, 1997. p. 329-363. v. 1
- HORKHEIMER, M; ADORNO, T. W. *Dialectic of Enlightenment – Philosophical Fragments*. Translated by E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução C. Pissardo. São Paulo: Unesp, 2015.
- IRWIN, T. H. Plato's Heracleiteanism. *The Philosophical Quarterly*, v. 27, n. 106, p. 1-13, Jan, 1977.
- IRWIN, T. H. (ed.). *Plato's Metaphysics and Epistemology*. New York: Garland, 1995.
- JACKSON, H. Plato's Late Theory of Ideas. *The Journal of Philology*, London, 1882-1897, 7 p.
- JACKSON, W. W. *Ingram Bywater, the Memoir of an Oxford Scholar, 1840-1914*. Clarendon Press, 1917.
- JAEGER, W. *Paideia*. Tradução Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2013. (Clássicos WWF)
- JOLY, H. *Le renversement platonicien : logos, épistémè, polis*. 2. ed. Paris: VRIN, 2008.
- KAHN, C. *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KAWASHIMA, A. The Object of Thought (*Dianoia*) in Plato's Divided Line, 509d1-511e5. *Tetsugaku – International Journal of the Philosophical Association of Japan*, v. 1, p. 44-57, 2017.
- LAFRANCE, Y. *La theorie platonicienne de la dóxa*. Montreal/Paris: Bellarmin/Belles Lettres, 1981.
- LAFRANCE, Yvon. Les entités mathématiques et l'idée de bien en République VI, 509d-511e in Proceedings of the Third International Week on the Philosophy of Art, Corfu 1984 (Part I). *Diotima*, n. 14, p. 193-197, 1986.
- LAFRANCE, Y. *Pour interpréter Platon : La Ligne en République VI, 509d-511e*. Montréal: Bellarmin, 1987, 1994. 2 v.
- MACEDO, C. Neoplatonismo e judaísmo medieval: apontamentos sobre a origem do material in: BEZERRA, C; BAUCHWITZ, O. F. (Org.) *Neoplatonismo, tradição e contemporaneidade*. São Paulo: Hedra, 2013.
- MADVIGII, I. N. *Aduersaria Critica ad scriptores græcos et latinos. de arte coniecturali. emendationes græcæ*. Hauniæ: Uniuersitatis Hauniensis, 1862. v. 1. (Sumptibus Librariæ Gyldendallinæ)
- MANSION, S. L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon. *Revue Philosophique de Louvain*, t. 67, n. 95, p. 365-388, 1969.

- MARA, Gerald M. *Socrates' discursive democracy: Logos and ergon in Platonic political philosophy*. SUNY Press, 1997.
- MORTARI, C. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- MURPHY, N. R. Back to the Cave. *The Classical Quarterly*, v. 28, n. 3-4, p. 211-213, 1934.
- MURPHY, N. R. *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1960.
- MURPHY, N. R. The 'Simile Of Light' In Plato'S Republic. *The Classical Quarterly*, v. 26, n. 2, p. 93-102, 1932.
- NARTOP, P. *Plato's Theory of Ideas : an introduction to idealism*. Sankt Augustin, DE: Academia Verlag, 2004.
- NAILS, D. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratis*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- NEHAMAS, A. Plato on the Imperfection of the Sensible World. *American Philosophical*, v. 12.
- NEHAMAS, A. *Virtues of Authenticity – essays on Plato and Socrates*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- NETTLESHIP, R. L. *Lectures on The Republic of Plato*. London: MacMillan and Co., 1951.
- NIGHTINGALE, A. W. The Philosophers at the Festival: Plato's Transformation of the Traditional Theoria. In: ELSNER, J.; RUTHERFORD, I. (ed.) *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press, p. 151-180.
- ORTEGA-Y-GASSET, J. *Lições de Metafísica*. Campinas: Vide Editorial, 2019.
- PATTERSON, R. *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
- PENNER, T. The forms in the Republic. In: *The Blackwell Guide*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 234-262.
- PEREIRA, Oswaldo Porchart. *Rumo ao ceticismo*. UNESP, 2007.
- PERL, E. D. The Presence of the Paradigm: Immanence and Transcendence in Plato's Theory of Forms. *The Review of Metaphysics*, v. 53, n. 2. p. 339-362, 1999.
- PHILO OF ALEXANDRIA, *Moses I and II (De Vita Mosis)* in *Philo*, vol. V, Cambdige, MA: Harvard University Press, 1984.
- PITTELOUD, L. *La séparation dans la métaphysique de Platon : enquête systématique*

- sur le rapport de distinction entre les formes et les particuliers dans les dialogues*. Sankt Augustin, DE: Academia Verlag, 2017.
- POMEROY, S. Optics and the Line in Plato's Republic. *The Classical Quarterly*, v. 21, n. 2, p. 389-392, 1971.
- PRADEAU, J. F. *Platon : les formes intelligibles*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- RAVEN, J. E. Sun, Divided Line and Cave. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 3, p. 22-32, 1953.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon, 1951.
- ROSSETTI, L. *Introdução à Filosofia Antiga – Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. Tradução Élcio Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulis, 2006. (Coleção philosophica)
- ROSSETTI, L. *O Diálogo Socrático*. Tradução Janaína Mafra. São Paulo: Paulis, 2015.
- ROWE, C. J. The form of the good in Plato's Republic. In: CAIRNS, D.; HERMANN, F-G.; PENNER, T. (ed.) *Pursuing the Good : Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. p. 137-166. (Edinburgh Leventis Studies)
- RUNIA, D. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Amsterdam: Vrije Universiteit te Amsterdam, 1983.
- RUNIA, D. *Philo of Alexandria Commentary Series: On the Creation of the Cosmos according to Moses*. 2 v. Leiden: Brill, 2001.
- RUSSEL, B. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1921.
- SÉGUY-DUCLOT, A. *Le Parménide de Platon – ou le jeu des hypothèses*. Paris: Éditions Belin, 1998.
- SHOREY, P. *A Dissertation on Plato's Theory of Forms and on the Concepts of Human Mind (1902)*. *Ancient Philosophy*, Pittsburgh, PA. v. 2, i 1, p. 1-59, Spring, 1982.
- SHOREY, P. Ideas and numbers again. *Classical Philology*, v. 22, n. 2, p. 213-218, 1927.
- SHOREY, P. "PLATO" in: WARNER, C. D. *Philosophers and Scientists v. 1*. New York: Doubleday & McLure Company, 1899. (The Warner Classics.)
- SHOREY, P. Platonism and the History of Science. *Proceedings of the American Philological Society*, v. 66, p. 159-182, 1927.
- SHOREY, P. Plato's Laws and the Unity of Plato's Thought. I. *Classical Philology*, v. 9, n. 4, p. 345-369, 1914.
- SHOREY, P. The Idea of Justice in Plato's "Republic". *The Ethical Record*, p-185-199,

january, 1890.

SHOREY, P. *The Unity of Plato's thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1903.

SHOREY, P. *What Plato Said*. Chicago: The University of Chicago Press, 1933.

SIEGAL, S. *The Contents of Visual Experience*. London: Oxford University Press, 2010.

SLINGS, S. R. *Critical Notes on Plato's Politeia*. Leiden: Brill, 2005.

SMITH, N. D. Plato's Divided Line. *Ancient Philosophy*, v. 16, n. 1, p. 25-46, 1996.

SMITH, N. D. (1981), The Objects of Dianoia in Plato's Divided Line, *Apeiron*, v. 15, p. 129–137.

STECKERL, F. On the Problem: Artefact and Idea. *Classical Philology*, Chicago, v. 37 n. 3, p. 288-298, 1942.

STOCKS, J. The Divided Line of Plato Rep. VI. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 5, n. 2, p. 73-88, 1911.

STOKES, M. C. Plato and the Sightlovers of the Republic. *Apeiron*, n. 25, p. 103-132, 1992.

STOREY, D. Dianoia & Plato's Divided Line. *Phronesis*, v. 67, p. 1-56, 2022.

STOREY, D. (forthcoming) The Soul-Turning Metaphor in *Republic* Book 7.

STOREY, D. What is Eikasía?. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 28, p.19-57.

SZAIFF, J. Dóxa and Episteme as Modes of Acquaintance in Republic V. *Études platoniciennes*, n. 4, p. 253-272, 2007.

TANNER, R. Διάνοια and Plato's Cave. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 20, n. 1, p. 81-91, 1970

TAYLOR, A. E. *Elements of Metaphysics*. London: Methuen & Co., 1903.

VAN ECK, J. Fine's Plato. A Discussion of Gail Fine, Plato on Knowledge and Forms. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n. 28, p. 303-326, 2005.

VOGT, K. M. Belief and Investigation in Plato's Republic. *Plato, The electronic Journal of the International Plato Society*, n. 9, 2009.

VLASTOS, G (ed.). *Plato Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. London: McMillan, 1971.

VLASTOS, G. A metaphysical paradox. In: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973. p. 43-58. VLASTOS, G. Degrees of Reality in Plato. In: BAMBROUGH, R. *New Essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge, 2013. v. 3.

VLASTOS, G. Separation in Plato. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 5, p. 187-

196, 1987.

WITTGENSTEIN, L. *Observações sobre a Filosofia da Psicologia – vol. 1 e 2*. Tradução e rev. técnica: Ricardo Herman Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

WILSON, J. C. On the Platonist Doctrine of the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί. *The Classical Review*, v. 18, n. 5, p. 247-260, 1904.

WRIGHT, J. H. The Origin of Plato's Cave. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, MA. v. 17, p. 131-142, 1906.

3. Obras de consulta para línguas clássicas e estudos de tradução

- BRANDÃO, J. L.; SARAIVA, M. O. Q.; LAGE, C. F.; *Helleniká: introdução ao grego antigo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 2009.
- LIDDEL, H.; SCOTT, R.; JONES, H. *Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- JOINT ASSOCIATION OF CLASSICAL TEACHERS. *Aprendendo Grego*. Tradução Cecília Bartalotti e Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2014.
- JONES, P. V.; SIDWELL, K. C. *Aprendendo Latim. Textos, vocabulário, gramática e exercícios*. Tradução Isabella Tardin Cardoso e Paulo Sérgio de Vasconcellos. São Paulo: Odysseus, 2012.
- MORTARI, C. A. *Introdução à lógica*. Unesp, 2001.
- RAGON, E. *Gramática grega*. São Paulo: Odysseus, 2012.
- TOURY, G. *Descriptive Translation Studies and beyond*. Amsterdam, Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 1995.
- VENUTI, L. *The translator's invisibility: A history of translation*. London, New York: Routledge, 2017.

8 APÊNDICE: Reunião de textos traduzidos

Yvon LaFrance e sua concessão a Paul Shorey sobre filologia

Bien avant que nous soyons arrivé à cette conclusion, Shorey formulait une observation similaire en l'étendant à tout la *République*, lorsqu'il écrivait dans son édition de 1935: «That is simply that the variations between modern editions rarely make any difference for Plato's thought or even for his style, and that the decision between different readings in the case of Plato should usually turn, not on any scientific principle of text criticism, but on knowledge of Plato and knowledge of the Gree language. To put it drastically: for all purposes of the student of the Greek language, literature and philosophy, Hermann's text of the *Republic* is quite as good as the more scientific text of Burnet or the text that might be constructed from the critical notes in Wilamowitz *Appendix*. Hermann's judgement on questions of Greek idiom and Platonic usages was quite good as theirs» (T 18, II, p. LXXI-LXXII).

Des réflexion analogues, quoique d'un autre genre, pourraient être faites en ce qui concerne les traductions en latin et en langues modernes. Même si l'on admet que toute traduction est déjà une interprétation, une simple lecture de ces traductions présente un caractère répétitif indéniable. Le problème ici est que le traducteur ne justifie pas à chaque mot les choix de sa traduction, de sorte que le lecteur se trouve souvent en face d'observations d'ordre linguistique qu'il n'a pas toujours les moyens d'expliquer. À titre d'exemple, lorsque V. Cousin traduit le « τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος » de 510a6 (T 6, X, 59) par « tous les ouvrages de l'art et de la nature », sa traduction est sûrement une interprétation du terme σκευαστὸν, mais le traducteur n'en fournit aucune justification. Ceci dit, nous devons concéder que certaines observation d'ordre linguistique, à partir des traductions les plus célèbres et/ou les plus utilisées, peuvent être utiles dans une recherche sur les interprétations de la Ligne dans la mesure où ces traductions permettent de saisir le passage d'une terminologie ancienne à una terminologie moderne. C'est dans ce passage que se joue souvent le sorte de toute interprétation des anciens.

Yvon LaFrance e seu comentário sobre o “Resumo sobre a diánoia”

RESUME SUR LA DIANOIA (511A3-B2)

a6-7 αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν

Les éditeurs du XIX^e siècle ont proposé deux lectures de ce passage le plus difficile de la Ligne (εἰκόσι...τετιμημένοις). Textuellement on pourrait lire: «les choses mêmes qui sont imitées par les choses d'en bas». Mais de quelles choses s'agit-il? Le verbe ἀπεικασθεῖσιν introduit le rapport entre originaux/images, ce qui rend plus difficile la détermination précise de «les choses mêmes» dans la mesure où ce rapport traverse tout la Ligne. En effet, il existe un rapport d'originaux/images: 1. entre les deux segments inférieurs de la Ligne (510a2), 2. entre le *doxaston* et le *gnôston* (510a10), 3. entre les objets sensibles et les objets de la *diánoia* (510b3 et 510d7), 4. entre les figures sensibles et les ombres et simulacres qu'elles produisent dans les eux (510e1-3). Dans ce contexte «les choses mêmes qui sont imitées par les choses d'en-bas» peuvent être soit les objets de la *diánoia* (3 et 4), soit les objets visibles et sensible (1 et 2). La première lecture a été proposée par Stallbaum (ad loc.), et la seconde lecture par Schneider (ad loc.).

Stallbaum décrit «ces choses» comme étant: «formarum ad spectabilia intelligibilia, sive abstracta ab ipsis rebus et una mentis cogitatione concepta, quæa rebus inferioribus (i.e. concretis) tamquam similitudine expressæ sunt. Quorsum pertinebat mentio «αὐτοῦ τοῦ τετραγώνου et αὐτῆς τῆς διαμέτρου 510D injecta.» Par ailleurs, Stallbaum lit: αὐτοῖς τοῖς...ἀπ en parallèle avec καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα οὐ ἐκεῖνα désigne «ipsæ res visibiles earumque imagines», tandis que ἐκείνοις renvoie aux objets de la *diánoia*. Cette lecture s'appuie fondamentalement sur le rapport original/image exprimé en 510d6-7 entre le carré en lui-même (Stallbaum ne se prononçant pas s'il s'agit d'une «forma intelligibilis» ou d'une «mentis cogitatione») et le carré visible que le géomètre trace. Adam a émis un jugement sévère sur cette lecture: «Stallbaum's explanation... is in my judgement wholly wrong» (*Republic II*, 85). Il n'en donne pourtant pas les raisons. On peut en signaler deux: 1. il paraît impossible de lire que l'âme se sert comme d'images des objets de la *diánoia*, ce qu'implique la lecture de Stallbaum. En effet, 510b4 et 511e1-2 disent plutôt que l'âme se sert comme d'images des choses visibles et sensible pour perser les objets de la *diánoia*. L'âme ne peut donc pas se servir des objets de la *diánoia* comme d'images, 2. en assimilant le πρὸς ἐκεῖνα à «ipsæ res visi-

biles», on n'arrive pas à expliquer ce démonstratif d'éloignement que Stallbaum applique aux choses d'ici-bas. On s'attendrait plutôt à lire: ἐχέινους (= formae intelligibiles sive mentis cogitatione conceptæ) et πρὸς ταῦτα (=ipsæ res visibiles). Ces deux difficultés majeures affaiblissent considérablement le renvoi que Stallbaum propose à 510d7-8 (τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ) pour justifier sa lecture.

Schneider (ad loc.) a donné une autre lecture de ce passage qui nous semble plus conforme au contexte de la Ligne et qui a été suivie par Jowett-Campbell et Adam. On peut résumer cette lecture en trois points: 1. αὐτοῖς τοῖς...ἀπ. désigne les «res visibiles», 2. τῶν κάτω désigne les images de ces choses visibles, 3. πρὸς ἐχεῖνα désigne aussi les choses visibles. Si l'on réduit la lecture de Stallbaum en trois points, on obtient le parallèle suivant: αὐτοῖς τοῖς...ἀπ. désigne objets mathématiques (forme intelligibles ou notions), 2. τῶν κάτω désigne les choses visibles elles-mêmes et non pas leurs images et 3. πρὸς ἐχεῖνα renvoie aux choses visibles. Comme l'ont déjà noté Jowett-Campbell (*Republic* II, 14-15 et III, 310-311) et Adam (*Republic* II, 84), la lecture de Schneider se trouve fortement appuyée par le passage de 510e3: αὐτά μὲν ταῦτα... χρώμενοι qui montre bien que ce sont les choses visibles ou les figures visible qui servent elles-mêmes des ombres et des simulacres dans les eaux (510a1). Dans ce résumé sur la *diánoia*, Socrate ne fait que reprendre cette idée sur l'usage des images dans les sciences mathématiques. Le géomètre a besoin pour ses démonstrations de se rattacher à des figures visibles et sensibles, c'est-à-dire liées aux choses visibles et sensibles, contrairement au dialecticien qui es tout à fait libéré du sensible et qui opère uniquement au plan intelligible (510b8: αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν).

Bywater a donné une autre version de la lecture de Schneider et que signale Adam (*Republic*, II, 84). Cette version transforme le texte et prête au verbe ἀπεικασθεῖσιν le sens de la voie active. Bywater lit ὑποκάτω ἀπεικασθεῖσιν à la place de ὑπὸ τῶν κάτω, mais cette lecture de Bywater n'a aucun fondement condilogique. De plus, il comprend que l'âme se sert des copies sensibles (sensible copies, and not the [intelligible] originals) comme d'images. Mais le verbe ἀπεικάζω à la voie passive n'a pas le sens de «copie», mais celui d'«être imités», «être copié» (*LSJ* x.v.), voir pour ce sens *Tim* 48c2 et *Phèdr.*, 250b5. Le sens de la voie passive serait plutôt: l'âme se sert comme d'images des objets sensibles qui sont copié ou imité par les objets du segment inférieur. Un seul traducteur a suivi la version de Bywater, et c'est D.-V. qui traduit: «but using, as images, just the

copies that are presented by things below...» et un seul, Lindsay, a suivi la lecture de Stallbaum: «but uses as images those originals [les objets mathématiques] from which images were made by the objects lower-down [les objets sensibles]». Tous les autres traducteurs adoptent la lecture de Schneider, Jowett-Campbell et Adam, par exemple, Chambry: «mais en se servant comme d'images des objets mêmes qui produisent les ombres de la section inférieure...», ou Cornford: «it uses as images those actual things which have images of their own in the section below them...». Nous adoptons la lecture de Schneider et le type de traduction de la majorité de nos traducteurs, mais nous donnons à δὲ εἰκόσι δὲ... un sens de coordination plus que d'opposition par rapport à ὑποθέσει δ' pour bien souligner la seconde caractéristique des sciences mathématiques.

Ingram Bywater, seu comentário filosófico e sua glosa filológica

22. Plato *de Rep.* 6, p. 511 A:—εἰκόσι δὲ χρωμένην [scil. τὴν ψυχὴν] αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.

This is part of Plato's statement of this theory as to the nature of διάνοια and its objects, τὰ διανοητά, but the ingenuous youths for whose benefit the explanation is given in the dialogue must have been easily satisfied if they could accept the explanation as it stands without a protest against its obscurity. That διάνοια cannot dispense with the assistance of εἰκόνες, sensible figures and diagrams, is stated here and elsewhere with sufficient clearness: the present passage however has been supposed to imply that διάνοια requires in addition a second sort of εἰκόνες, here described as αὐτὰ τὰ ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθέντα. Accordingly Schneider, and more recently Mr Henry Sidgwick (*Journal of Philology* 2, p. 96), think the formula αὐτὰ τὰ ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθέντα means literally, 'the things which are themselves copied by the things below them in the scale,' and is thus a description of διανοητά. If διανοητά are themselves εἰκόνες of something higher (νοητά proper, if I may use the expression), the mind in the stage of διάνοια may very well be said to deal with two kinds of εἰκόνες—which for the sake of brevity I may distinguish as εἰκόνες αἰσθηταί and εἰκόνες διανοηταί. This explanation is not in itself un-Platonic (see esp. *Rep.* 7, p. 516A, the Scholiast on 511A, and Proclus in *Euclid. Prol.* 1, p. 10 Friedlein), but one may doubt whether it has any relation to the passage before us. Two objections may be urged against it. (1) If the words were to bear the interpretation put upon them, one would have expected Plato to prepare us in some way or other for so important a statement; whereas, if this refinement is really in the text, it is introduced without a word of warning—without a syllable in the context to suggest it. (2) The context on the other hand supports the older and more natural interpretation, viz. that αὐτὰ τὰ ἀπεικασθέντα denotes the sensible εἰκόνες. The sentence in which the formula occurs is a mere repetition or summary of what precedes; and we have in the sentence which immediately precedes this what I take to be an obvious equivalent of αὐτὰ τὰ ἀπεικασθέντα:—

αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσί τε καὶ γράφουσι.

So that αὐτὰ τὰ ἀπεικασθέντα = αὐτὰ ἃ ἀπεικάζουσι, and denotes the sensible copies,

and not the (intelligible) originals—τὸ ὁμοιωθέν, and not τὸ ὧ ὁμοιώθη. The general sense of the passage seems to me to demand this (the old) interpretation, but we cannot get it out of the text as it now stands, which must therefore be amended before we can interpret it on the ordinary principles of philological probability. A very slight change however will give us the meaning which the logic of the passage necessitates. Let us for ὑπὸ τῶν κάτω read ὑποκάτω, and for καὶ ἐκεῖνοις, καὶ ἐκεῖ (or rather κάκεῖ), so as to make the passage run thus:—

εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑποκάτω ἀπεικασθεῖσι κάκεῖ πρὸς ἐκεῖνα ὡς
ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.

In regard to ὑποκάτω I may refer to Madvig (*Advers.* 1 p. 27 who has a good deal to say about the corruption of the cognate word περικάτω. As soon as ὑποκάτω was turned into ὑπὸ ΤΩΝ κάτω, the further corruption of καὶ ἐκεῖ into καὶ ἐκεῖνοις was probably deemed an improvement: it was not seen that ἐκεῖ, coming after ὑποκάτω, meant ‘in the lower sphere’, the region of sensible counterfeits in which common man is said to live. A very similar instance of κάκεῖ with a supplementary clause trailing after it is found in another in the *Republic* (7, p. 532b):—ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, καὶ ἐκεῖ πρὸς μὲν τὰ ζῷα τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἔτ’ ἀδυναμία βλέπειν κτέ. As I have been led to quote this place in the Seventh Book, I may as well say here that the reading ἔτ’ ἀδυναμία, which the editors take from Naegelsbach who conjecturally restored it, is to be found in the paraphrase in Iamblichus περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης printed in Villosion’s *Anecdotal.* 2 p. 196. Iamblichus reads ἔτι ἀδυναμία, which shows how the faulty reading ἐΠ’ ἀδυναμία originated.

