



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A existência de uma mentira considerada útil e sua justificação na obra “*A República*” de Platão.

Seropédica
2015



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A existência de uma mentira considerada útil e sua justificação na obra “*A República*” de Platão.

Monografia apresentada ao curso de filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como pré-requisito para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Professora orientadora: Prof. Dr. Alice Bitencourt Haddad.

Danielle Ferreira da Rocha.

Seropédica
2015

A existência de uma mentira considerada útil e sua justificação na obra “*A República*” de Platão.

Danielle Ferreira da Rocha.

Aprovada em __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alice Bitencourt Haddad (Orientadora).

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes (UFRRJ).

Prof. Dr. Edson Resende Peixoto Filho (UFRRJ).

Conceito Final:_____.

À capacidade humana de ser solidário e confraternizar de sonhos
alheios, que me ajudou a reunir a coragem necessária para seguir
minhas inquietações.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Admar e Alice, que foram peças fundamentais na construção do meu interesse pela filosofia de maneira geral, e especialmente pela filosofia antiga. Mas, ainda dentro deste agradecimento inicial enfatizo o papel da professora Alice, que além de orientadora, mostrou-se amiga e sempre aberta a trocas justas de ideias. Obrigada por me permitir um acesso tão claro às minhas próprias concepções filosóficas e também por me guiar neste aperfeiçoamento.

Apesar do papel de destaque na confecção deste trabalho por parte dos professores supracitados, gostaria de agradecer imensamente a contribuição de todo o corpo docente de filosofia, em especial aos professores Francisco, por sempre me receber com seu sorriso aberto, à professora Nelma, por me dar o privilégio de me repensar a cada troca de palavras, ao professor Edson, que, mineiro como eu, me fez sentir recebida na universidade, e por fim, aos professores Robinson Guitarrari e Markos Klemz por serem um exemplo de dedicação intelectual.

Os próximos a serem singelamente homenageados por meio desta página de agradecimentos são meus amigos. A começar pelos membros da classe, e a todos os amigos de universidade, e creio que neste ponto já não faz sentido citar nomes, quero dizer todos. Graças a vocês eu pude me inventar, e perceber, mediante a participação de cada um de vocês em minha vida, aquilo que é a minha vida, e aquilo que eu aparento ser, ao menos por agora. Outros amigos que merecem seu lugar garantido nessas considerações são aqueles com os quais possuo uma ligação umbilical, Renan, Carol, Tiago e Virgínia, amo vocês pelo simples fato de existirem, pois tenho em suas existências a garantia de que haverá sempre alguém para dividir o fardo, seja ele qual for, e as alegrias todas que vierem, vocês são eternos. Não esquecerei também dos primos amigos, ou amigos primos, ou amigos irmãos, mas acima de tudo amigos, Fernanda e Mateus, um beijo registrado pra vocês “loves”, na monografia. Um último agradecimento comum aos amigos: Obrigada por se doarem em suas conversas, aprendemos muito juntos.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a meus pais, Marcy e João, bem como à minha irmã Débora, a vocês dedico não só agradecimentos, mas o amor de toda uma vida. Obrigada por acreditarem, e por desejarem meu sucesso de maneira indubitavelmente verdadeira. Não gosto de escrever sobre vocês, faltam palavras.

RESUMO

Este trabalho tem como bibliografia primária o livro *A República* de Platão, e procura, num primeiro momento, identificar quais seriam os dois tipos de mentira detectados pelo autor ao longo de seu texto, a saber, essas seriam a mentira real e a mentira útil, ou nobre. Ao destacar o caráter próprio de cada um desses tipos de mentira, a busca por aquilo que se mostra como um atributo capaz de legitimar certa forma de discurso enganoso se faz necessária, e é neste ponto, na busca pela legitimação de certa forma de mentira, que nosso trabalho vai ao encontro da concepção Platônica de verdade.

Palavras-chave: Platão. *A República*. Mentira real. Mentira nobre. Verdade.

ABSTRACT

This paper is based on the book *The Republic* of Plato, and seek, in a first moment, identify which are the two types of lie detected by the author over the development of his text, namely, these would be the real lie and the noble lie. Highlighting the very character of these types of lie, the search for what's taken as the attribute capable of legitimizing certain kind of misleading discourse may be necessary, and at this very point, our paper goes through the Platonic conception of truth.

Keywords: Plato. *The Republic*. Real lie. Noble lie. Truth.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: As Ocorrências de “Mentira” na <i>República</i>	11
CAPÍTULO 2: O que podemos compreender como uma verdade ideal, e como a associação da mentira a esse tipo de verdade legitima a existência de uma mentira útil	27
CONCLUSÃO	40
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	42

Introdução

Este trabalho tem como razão de existir um inquietamento surgido a partir das posições sustentadas por Platão em seu livro *A República*, que em certa medida podem parecer contraditórias.

Em primeiro lugar o filósofo considera que um perfeito cidadão seria aquele que ama e busca verdadeiramente o saber, e vai além quando, ao tratar da natureza deste homem, firma que esta deve ter “Aversão à mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade”¹, demonstrando uma posição de forte valorização daquilo que se entende como conhecimento, o acesso à verdade, e de total desprezo por aquilo que pode ser encarado como falso ou enganoso.

Contudo, existem ainda muitas passagens em que podemos verificar uma certa relativização do papel próprio da mentira, e que conferem a essa um caráter de utilidade, cito uma passagem em que isso se torna claro:

Se, de fato, dissemos bem há pouco, se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe. (PLATÃO. *A República*, III, 389b)

Além disso, mesmo algumas das passagens mais ilustres dessa obra são marcadas pela presença desta mentira tomada como útil, a exemplo do mito de Fenícia e do mito das gerações, ambos contados àqueles homens que se pretende perfeitos – para que sejam capazes de desempenhar o cargo de guardiões da cidade – tendo como função moldá-los.

Pergunto-me: como seria então possível conciliar as falas que sugerem que deve haver, dentro da cidade ideal elaborada por Sócrates, Glauco, Polemarco, Adimanto e Trasímaco, um desprezo à mentira com aquelas que tomam a mentira por vezes como um remédio e uma ferramenta útil? Este parece ser o caso da educação, por exemplo.

Para responder a essa questão partimos de uma análise daquilo que o autor considera como mentira, esta análise percorreu toda a obra *A República* e levou em consideração todas as aparições do termo em seu decorrer, para compreender então qual seria a saída platônica a essa aparente contradição. Como resultado podemos notar a

¹ Vide 485c.

existência de dois diferentes tipos de mentira, uma que deve de fato ser abominada, e outra, que pode servir à utilidade.

Ao constatar então que existem dois tipos de mentira, uma que se sustenta enquanto ferramenta de utilidade, e uma outra que deve ser considerada como o pior dos males, é inevitável se perguntar: afinal de contas, o que confere à mentira útil seu caráter de utilidade? Em resposta a isso, tem-se que uma mentira útil é uma mentira por palavras, que acomoda o mais possível em si verdades. Em resumo, uma mentira torna-se útil à medida que veicula um conteúdo misto, composto de verdades e fabulações acerca daquilo que não se conhece, como por exemplo, a origem.

E por fim nos resta uma última pergunta: por que a verdade seria este atributo capaz de tornar legítima uma mentira? Para tentar responder a tal pergunta o segundo capítulo deste trabalho dedica-se a uma análise daquilo que o autor compreende como verdade.

Vejamos como a argumentação se segue.

Capítulo 1

As Ocorrências de “Mentira” na *República*.

Como mencionado na introdução, este capítulo dedica-se a uma análise de todas as passagens onde o tema “mentira” aparece nos domínios do livro *A República* de Platão, pretendendo com isso delimitar quais as formas de mentira detectadas pelo autor no decorrer da construção de seu diálogo – e em que medida elas confirmam a existência de uma mentira útil – e após esse detalhamento dos tipos específicos de mentira, definir aquilo que os separa.

E é já no início da obra, no Livro I, que a mentira tem sua primeira aparição, ainda que não de maneira explícita, e curiosamente atrelada com a noção de utilidade. Esta pode ser delineada pela primeira vez, quando Sócrates pretende problematizar a primeira definição de justiça dada por Céfalos. A saber, Céfalos defendia que a justiça seria: nunca ficar a dever nada nem aos homens nem aos deuses e também nunca abrir mão da verdade como um norte de conduta justa. Cito então um breve trecho que elucidará a forma como isso é problematizado e também como o artifício estudado aparece pela primeira vez no texto. Sócrates diz:

Falas maravilhosamente, Céfalos – disse eu. – Mas essa mesma qualidade da justiça, diremos assim simplesmente que ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém ou diremos antes que essas mesmas coisas, uma vez é justo, outras injusto fazê-las? Como neste exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tão pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado.

Céfalos concorda dizendo “Está certo”. Sócrates então faz a seguinte afirmação: “Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se recebeu”. (PLATÃO. *República*, I, 331c-d).

Mediante essa fala, podemos notar que, se na concepção de Céfalos a justiça passa necessariamente pela adoção da verdade, Sócrates parece demonstrar que isso pode sim acontecer, dizer a verdade pode ser justo, mas retira o caráter de necessidade e universalização da verdade como algo justo. Antes, para que se faça de fato justiça, é preciso considerar as circunstâncias que permeiam a sua ação e analisar, deliberar sobre e só então agir. Diremos, então, que existe outra forma de conduta, alternativa à verdade que pode ser verificada pelo sensível, pela qual é também possível que se faça justiça e

mais, em certos casos, como o citado caso do amigo tomado pela loucura, seria a única forma de ser realmente justo; ora, o que diríamos ser alternativo à verdade? Se preciso tomar posição sobre algo e dizer pura e simplesmente a verdade não seria o mais acertado diante das situações, mas ao mesmo tempo não posso me abster do envolvimento, o que me resta? A mentira. Alguns desses jargões utilizados parecem saídos de escritos aristotélicos, como no caso a junção entre deliberação e ação culminando em justiça, mas neste ponto parece ser esta a reflexão apontada pelo mestre de Aristóteles, que, apesar de se distanciar da doutrina platônica, não esconde a influência e a força das reflexões já suscitadas por Platão.

Assim fica delineada a primeira aparição de um certo tipo de artifício da ação, ou seja, de um modo de agir dotado de certa artimanha, e que, diferentemente daquilo que Céfalo declarou em sua fala como sendo o único meio de ser realmente justo, não tem o uso da verdade aparente como paradigma. Chamaremos então este artifício de mentira, e detalharemos mais tarde a que tipo de mentira estamos nos referindo neste ponto.

Em sua segunda aparição o termo mentira apresenta-se, e dessa vez sem velar-se. Este se mostra quando Glauco, Adimanto e Sócrates se colocam a imaginar os modelos de cidade, pretendendo com isso delimitar o que seria a justiça e a injustiça, pois Sócrates argumenta que, procurando a justiça numa escala macro (a cidade), depois ele poderia transpor sua descoberta a uma escala micro (o homem) e verificar se é o caso de serem a mesma coisa, tanto na cidade quanto no homem, e faz isso por acreditar que este seja um caminho mais fácil, haja vista que o caminho inverso, que parte do homem para descobrir aquilo que seja a justiça parece ter se esgotado. A este respeito podemos também encaminhar nosso pensamento sob a luz de algumas passagens encontradas no livro IV, mais acertadamente em 434e, onde é falado o seguinte: “Mas se a justiça se manifestar como algo diferente no indivíduo, regressaremos novamente à cidade, para tirar prova.”. Isso se daria pois, ao me perguntar sobre o homem justo e a cidade justa, estou a interrogar acerca desses diferentes objetos sob um mesmo aspecto, qual seja, a justiça, e pelo fato de nomear um de justo e também o outro, é que posso considerá-los como participantes de um mesmo paradigma². Conclui-se então que a busca da justiça partindo de uma esfera maior para chegar numa esfera menor justifica-se também na medida em que o autor considera que

² Vide 435a-b.

o modo de vida nessa pólis é tal que o que é a justiça em um (o homem) não há de diferir daquilo que seja a justiça no outro (a cidade), e o mesmo se dá no caso da injustiça, pois estes nomes fariam menção a um mesmo paradigma.

O primeiro dos modelos é pautado na necessidade exclusivamente, para o qual quatro ou cinco homens seriam suficientes a começar. Ainda como reflexo deste primeiro modelo, um outro modelo teve de surgir, onde seriam necessários também artesãos de variadas espécies para fornecer ao lavrador, ao sapateiro, ao pedreiro, e ao tecelão seus utensílios, e por fim um terceiro tipo, que seria aquele tipo que melhor comportaria nossas vidas, pois, para que os homens vivam bem e felizes, de acordo com as afirmações de Glauco, é preciso mais do que só o necessário. E, é naquele modelo de cidade mais complexo e já embebido de luxos que toda a obra há de se basear, e que se chega na segunda passagem que diz respeito à mentira, pois, uma cidade que já não é mais simples e pequena como aquela onde tudo que existe existe somente para suprir as necessidades primárias do homem, como alimentação em primeiro lugar, moradia em segundo e vestuário, mas que precisa ainda de perfumes, utensílios sofisticados, tecidos não mais simples, como de primeiro se havia pensado, mas multicoloridos e trabalhados, necessitaria de muitos homens para que cada um desempenhasse uma só função à perfeição, e com isso, precisaríamos de mais terras do que inicialmente se imaginou, para dar cabo de fornecer tudo de quanto carecem nossos homens, e para tal seria preciso tomar terras dos vizinhos. Disso resulta que careceríamos de uma frente armada que realizasse este tipo de empreitada contra terras próximas e que protegesse também as terras que esta cidade já possui, além de seus concidadãos. A este homem é dado o título de guardião.

Já tinha ficado estabelecido em 370c que “... o resultado [de uma ação] é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras”. Isso significa dizer que cada um que desempenha determinada função dentro da cidade desempenha tal função por esta lhe ser devida por sua própria natureza; em outras palavras, cada um possuiria em si certas disposições naturais que determinariam a sua função na pólis, e portanto cada um poderia e deveria, para alcançar o máximo possível de seu empenho, dedicar-se a uma só função, e isso seria justo, pois esta função seria delegada pela própria natureza do indivíduo. A figura do guardião não é diferente; é preciso também que se tenha uma natureza própria naquele que se pretende guardião. Esta natureza é definida como sendo análoga à natureza dos cães de boa raça, mas há também uma definição mais precisa do

que esta que encontra-se em 376b-c , e é nas linhas de diálogo que se seguem a esta passagem que o assunto educação é tocado pela primeira vez, no que concerne à educação desses homens em especial, os guardiões.

O processo educacional por sua vez seria importante por dois motivos cruciais: o primeiro, a separação das naturezas nas crianças; melhor dizendo, o meio educacional seria o espaço onde as crianças se desenvolveriam e se mostrariam segundo suas naturezas, uma vez que em Platão há a possibilidade de um certo tipo de “mobilidade social”, o que quer dizer que o filho de um sapateiro não herda necessariamente a natureza do pai, mas pode vir a ser um guardião, e o mesmo se daria com o filho de um guardião, que pode ter em si tanto a natureza parecida com a do pai, bem como ter a natureza similar à de um lavrador. Neste sentido é preciso que ao menos certa parte do processo educacional seja comum, para que daí possa ser direcionado cada um, segundo sua natureza específica, àquela educação que lhe seja adequada. E em segundo lugar, a educação seria importante como uma ferramenta incumbida de forjar a alma destes guardiões (e de todos os outros cidadãos), para que eles se tornassem o mais perfeitos possível no que se refere à sua função, logo, torna-se evidente a necessidade de formular o modelo educacional que terá tal responsabilidade, visto que não seria uma atividade pouco árdua. E é aqui então que a segunda aparição da mentira consolida-se, em 376e, quando Sócrates propõe que estes homens sejam educados em “imaginação”, e ganha ainda mais força quando em 377a é dito:

Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora mantenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. (PLATÃO, *A República*, II, 377a).

Resumidamente, o que esta passagem propõe é que no estágio inicial da educação sugerida, que será como já o é na tradição, dada através da música para a alma e ginástica para o corpo, – lembrando que aqui o sentido de música abarca não só a música, mas também dança, assim como o discurso metrificado que lhe serve de conteúdo – os mitos ou histórias inventadas sejam usados como meio de atingir o objetivo que se tem com a educação dessa faixa etária, qual seja, imprimir nas almas dos que recebem tal educação, que ainda são, devido à pouca idade, maleáveis, e propícias à moldagens, as disposições ideais para o desempenho de suas funções.

No momento em que os mitos são adotados como veículo educacional, surge uma preocupação com o conteúdo desses mitos, pois, se eles servem de mediadores para

a modulação das almas, é preciso que se saiba para que disposições os mitos já existentes estariam a encaminhar aqueles que por meio deles são educados. Nasce então em 377c à reformulação dos mitos, onde se devem investigar os mitos que já existem para livrar-se daqueles que não passarem pelo crivo de Sócrates, Adimanto e Glauco inicialmente, pois, numa cidade real, este papel seria dado aos governantes, e para que as mães e esposas fossem instruídas a contar aqueles mitos que passassem por esse mesmo crivo. Dá-se início então a uma investigação daquilo que os poetas antigos diziam, a começar por Homero e Hesíodo, pois, assim como no caso da investigação da justiça, a investigação dos mitos partirá da matriz, por considerar que o resto será inevitavelmente semelhante. Mas, afinal de contas, o que é que se busca num mito que seria capaz de desqualificá-lo? Em resposta a esta questão encontra-se mais uma vez a mentira, mas desta vez a mentira parece vir adjetivada. Vejamos em 377d: “ – Aquilo – disse eu – que se deve censurar antes e acima de tudo, que é sobretudo a mentira sem nobreza.”.

Pela primeira vez a mentira aparece atrelada a outro tipo de situação, à inutilidade ou, como dito no texto, à falta de nobreza. Com isso, já se pode começar a delinear a existência de no mínimo dois tipos de mentira, uma que é útil (nobre) e a outra que não o é. O diálogo segue a explicar o que seria esta mentira sem nobreza contida nas obras literárias, e Sócrates delimita que qualquer relato sobre os deuses e heróis onde estes aparecem caracterizados de maneira errônea, seria uma mentira sem nobreza, e esta encontra-se sob a acusação de enganar os jovens, que não seriam capazes de fazer a distinção entre alegorias do discurso e realidades retratadas por ele, o que culminaria na corrupção dos moldes de suas almas. E é por esse motivo que a importância da regulamentação dos moldes das histórias contadas aos jovens é lembrada, e a reformulação dos mitos é retomada começando pelos moldes das histórias que se contam sobre os deuses. A crítica formal dos mitos tem como primeira regra que não se deve dizer que um deus seja a causa de tudo, posto que deus seja bom, e nada que é bom pode ser causa de mal, por consequência um deus só pode ser causa de bens. A segunda parte dessa crítica trata da forma de apresentação dos deuses, que muitas vezes são retratados pelos poetas como seres que se apresentam sob várias formas, metamorfoseando-se, mas argumentativamente, conclui-se que um deus não carece de nada, mas é perfeito nele mesmo, logo, necessariamente, ao metamorfosear-se, seria transformado em algo inferior a ele, e nem um deus, nem nenhuma outra espécie quereria se tornar pior do que é, isto seria um absurdo; em 381e este tipo de

argumentação, onde um deus é retratado metamorfoseando-se, é referida como “mentira”, e ainda como “histórias errôneas”.

Surge então a possibilidade de um deus nos enganar, “por meio de ilusões e feitiçarias”³, para nos levar a pensar que estes se apresentam sob as mais variadas formas dos mais variados tipos de espécie. Após essa passagem, aparece uma série de outras que serão cruciais no entendimento dos nossos dois tipos de mentira que até o presente momento ainda não haviam se apresentado completamente, além de nos revelarem outra característica própria daquilo que se deve falar sobre os deuses. A primeira das passagens seria esta, ou melhor dizendo, seriam estas, já que o termo estudado se apresenta duas vezes:

- Pois quê! Um deus quereria mentir por palavras ou por ações, apresentando-nos um fantasma?
- Não sei – disse ele.
- Não sabes – tornei eu – que a verdadeira mentira, se é lícito falar assim, todos os deuses e homens a detestam? (PLATÃO, *A República*, II, 382a).

A começar temos definidos quais são os dois tipos de mentira até aqui detectados: um tipo de mentira seria por palavras e o outro por ações, mas quanto à investigação do que isso significa, aguardemos mais um pouco, e nos debruçaremos sobre aquilo que está sendo dito como “a verdadeira mentira”. A verdadeira mentira é delineada em 382a como sendo aquela referente às coisas mais importantes e que se aloca na parte principal de cada um. Compreenderemos esta parte como sendo a alma; a segunda dessas passagens vem em nosso auxílio na compreensão disso:

- É que julgas que estou a dizer algo de muito solene. Mas o que eu digo é que o que ninguém quereria aceitar era ser enganado, e ficar no erro na sua alma em relação à verdade [às coisas que são], permanecer na ignorância, tendo e conservando aí a mentira, e que a detesta sobretudo nesse caso. (PLATÃO. *República*, II, 382b).

E ainda:

- Mas, mais corretamente, como há pouco referia, chamar-se verdadeira mentira à ignorância que existe na alma da pessoa enganada. Uma vez que a que consiste em palavras é uma imitação do que a alma experimenta e uma imagem que surge posteriormente. Não uma mentira isenta de mistura, não é assim? (PLATÃO. *República*, II, 382b-c).

A segunda passagem, além de corroborar com a primeira e delimitar melhor para nós aquilo que seria a verdadeira mentira, a mentira real, define também em sua

³ Vide 381e.

segunda parte o que seria o outro tipo de mentira, a mentira por palavras, e esta não seria uma mentira simplesmente ou, como dito no texto, “isenta de mistura”, mas teria raízes naquilo “que a alma experimenta”, sendo, pois, uma “imagem que surge posteriormente”. O que podemos compreender com isso? Que coisas seriam estas às quais a alma teria acesso e depois do que produziria imagens, imagens estas que seriam a mentira por palavras que buscamos? A passagem que se segue pode nos ajudar a iluminar minimamente esta questão, apesar de não nos ofertar uma resposta direta e, além disso, é a primeira passagem onde a mentira enquanto utilidade é claramente citada.

– E quanto à mentira por palavras? Quando e a quem é útil, a ponto de não merecer desprezo? Não será em relação aos amigos e aos chamados amigos, quando, devido a um delírio ou a qualquer loucura, intentam praticar qualquer má ação, que ela se torna útil como um remédio, a fim de os desviar? E, na composição de fábulas que ainda há pouco referíamos, por não sabermos onde está a verdade relativamente ao passado, ao acomodar o mais possível a mentira à verdade, não estamos a tornar útil a mentira? (PLATÃO. *República*, II, 382c-d)

Esta passagem nos oferece um imenso leque de possibilidades a serem analisadas no que diz respeito à mentira tornada útil. O primeiro aspecto a ser destacado é a associação deste tipo de mentira à palavra “remédio”, que no grego é *phármakon*, e pode servir para designar tanto o remédio que cura, como o veneno que mata; não há uma clara separação entre uma coisa e outra, mas o mesmo termo é utilizado para ambos os casos. No caso da mentira tomada como utilidade, este termo parece estar sendo usado tendo em vista o lado positivo de seu emprego gramatical, mas, se considerarmos que a mentira por palavras ou mentira útil, ou ainda mentira nobre é um *phármakon* no bom sentido, podemos também pensar que a mentira real, ou a verdadeira mentira seria aliada à palavra *phármakon* tendo em vista o sentido negativo da palavra, designando assim um veneno, que envenenaria a parte mais importante de cada um, sua alma. A outra parte que também chama atenção nesta passagem é aquela que trata do que seria a mentira na composição das fábulas, afirmando que esta seria útil “... por não sabermos onde está a verdade relativamente ao passado, ao acomodar o mais possível a mentira à verdade...”. Com este trecho tentaremos então uma breve pincelada quanto à pergunta suscitada no parágrafo anterior, qual seja, que coisa é essa que a alma experimenta? Esta coisa seria a verdade, não no sentido de correspondência com o mundo sensível, mas sim, no sentido de verdade ideal, teoria que neste ponto do livro

ainda não se mostrou, mas que será norteadora de todo o pensamento platônico, e mostrar-se-á mais a frente na obra *A República*, objeto deste nosso estudo⁴. Contudo é neste sentido também que se pode dizer que a mentira útil não é uma mentira simplesmente, mas uma mistura entre as verdades as quais a alma experimentou e as mentiras contidas na formação das fábulas. Tem-se pois que, se numa passagem é dito que a mentira útil é aquela que reproduz aquilo que a alma experimenta, e noutra passagem seguinte a essa é dito que esta mesma mentira é útil, como no caso das fábulas, por aproximá-las o mais possível da verdade, podemos concluir que uma coisa corresponde à outra.

Todavia, este recurso, o da mentira útil, fica restrito ao uso dos homens, pois os deuses são completamente alheios à mentira, à alteração de sua forma e à ilusão. E mediante isso é findado o livro II, juntamente com a discussão acerca dos moldes dos mitos que se referem à teologia.

As duas passagens que se seguem a estas encontram-se em um contexto similar, pois ainda se discute a respeito da reformulação dos mitos. Entretanto, agora não se trata mais daquilo que deve ou não ser dito sobre os deuses, mas discute-se a respeito das falas que incitariam coragem ou temor naqueles que as ouvissem, pensando principalmente no guardião, já que para este a coragem é uma disposição fundamental, tal qual a justiça. Começa-se a analisar então aquilo que se diz sobre o Hades, a saber, o Hades era o mundo dos mortos para os gregos, lugar onde todos iriam no pós-vida, e, para que o guerreiro não temesse a morte em batalha preferindo a escravatura à morte, muito daquilo que se fala sobre o Hades não poderá mais reproduzir-se, como por exemplo algumas de suas nomenclaturas que descrevem o lugar de maneira sombria. O segundo ponto a ser discutido no que se refere aos mitos responsáveis por imprimir coragem, bem como a covardia na alma dos que são por eles educados é o caso dos exemplos heroicos e da própria figura do herói. Este não deve aparecer para os jovens em situações de medo e de fraqueza, pois, um jovem ao ver um herói a lamuriar-se ou a acovardar-se, não julgaria que estaria ele praticando um grande mal ao entregar-se a tais sentimentos, posto que os maiores heróis procederiam da mesma forma. A parte que se segue a esta relaciona-se com o riso, ou melhor, ao deboche, os jovens que se pretende

⁴ Vide 475c-480a: a teoria das ideias aparece na discussão sobre a diferença entre o filósofo e o filodóxo; 505a-509c: a teoria das ideias aparece na discussão sobre a ideia de bem; 517a-518d: a teoria das ideias aparece na explicação que Sócrates dá sobre a imagem da caverna; 596a-599a: por fim, a teoria das ideias aparece também na discussão do Livro X sobre ideia, imagem e simulacro.

que sejam bem educados não devem encontrar-se nunca sob a ação do riso excessivo, do escárnio, e como consequência nem deuses nem homens célebres devem ser retratados sob tais aspectos. Neste ponto da discussão surgem duas passagens cruciais, que tratam da mentira:

– Mas é que, realmente, deve ter-se em alto apreço a verdade. Se, de fato, dissemos bem há pouco, se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe. (PLATÃO. *República*, III, 389b).

E esta outra:

– Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso. (PLATÃO. *República*, III, 389b-c).

Essas duas passagens servem para encerrar a análise dos mitos que percorreu grande parte dos livros II e III, já que os três personagens consideram que o que havia para ser dito a este respeito esgotou-se, uma vez que já disseram tudo sobre os “deuses, as divindades, dos heróis e das coisas do Hades”⁵, e agora faltaria somente regulamentar aquilo que se diz sobre os homens, mas ainda é cedo para discutir esse aspecto da questão, dado que para isso é preciso antes que se descubra aquilo que é a justiça nos homens, coisa que ainda não se realizou, aliás, é o que está se procurando ao percorrer todo este caminho. O argumento de conclusão faz menção a algumas passagens anteriores, melhor dizendo, a algumas conclusões antes tiradas no diálogo, para demonstrar sua autoridade. A primeira das conclusões tiradas no decorrer do diálogo que se faz necessária para compreensão daquilo que está sendo dito encontra-se em 377a, e é a seguinte: “as fábulas são mentiras, embora mantenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios.”. Esta passagem é crucial, pois corrobora com as citadas acima e confirma que as fábulas são de fato mentiras, e que estas mesmas, como também ficou esclarecido no texto são inúteis aos deuses, mas úteis aos homens sob a forma de remédio – ideia contida no trecho 382a. Existem porém ao dado, que pode se considerado novo, guardado nestas passagens que nos dá corda a continuar nossa pesquisa no que diz respeito à mentira; este é expresso na seguintes afirmação: “– Mas é que, realmente, deve ter-se em alto apreço a verdade.”. Esta passagem tem papel crucial no desenvolver deste trabalho pois, será melhor analisada no segundo capítulo, que visará compreender em primeiro lugar o

⁵ Vide 391a.

que se entende por verdade, para depois delinear a que tipo de verdade a mentira se associa.

As partes que se seguem analisam, além do conteúdo, a forma, o ritmo e a harmonia apropriados para acompanhar os discursos educacionais. Após esta análise daquela parte concernente à *mousiké* presente na educação, parte-se para uma análise da ginástica, e dentro desta estão compreendidos também os hábitos alimentares e todos os hábitos deste gênero, que dizem respeito ao corpo.

Findada essa parte da discussão, onde o modelo educacional termina de ser debatido, no que diz respeito à sua melhor forma de execução, é proposto por Sócrates que o próximo passo do diálogo seja descobrir a qual homem dentre os educados por esses moldes caberá o governo da cidade. Sobre este assunto já ficou delimitado que este precisa ter duas disposições naturais, disposições estas que são controversas, mas, são também passíveis de convivência e harmonização através da educação, e por este motivo ela (a educação) mostra-se mais uma vez crucial e um dos pontos mais merecedores de atenção; estas disposições seriam a coragem e a doçura, ou, em outras palavras a temperança e bravura. Em 413c, diz-se o seguinte deste homem que deve ser nomeado guardião: “– Pois bem! Como eu dizia há momentos, devem-se procurar os guardiões mais estrênuos da doutrina que vigora entre eles [educação], de que é seu dever fazer aquilo que em cada ocasião pensarem que é melhor fazer no interesse da cidade.” . Ora mas de que modo convenceremos os chefes das cidades de que este é o melhor modo de proceder, e mesmo todo o resto dos cidadãos? Em resposta a essa pergunta surge a primeira mentira útil que é desenhada e designada desta forma explicitamente por Platão no decorrer do diálogo. Esta mentira seria o mito de fenícia, que é introduzido da seguinte maneira:

– E agora, como arranjaremos maneira de, com uma nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade, e de que há pouco falávamos, convencer disso, sobretudo os próprios chefes, e, se não for possível, o resto da cidade?

– Que espécie de mentira? – perguntou ele.

– Não é nenhuma mentira nova, mas da fenícia, coisa já sucedida anteriormente em muitas partes, segundo contam e fazem crer os poetas, mas que não aconteceu entre nós, nem sei se sucederá, e só se pode acreditar à custa de um sólido poder de persuasão. (PLATÃO. *República*, III, 414c)

O também chamado “mito da composição” é constituído de duas partes: a primeira delas diz respeito à geração dos cidadãos; estes teriam sido gerados no ventre

da terra, eles e suas armas e utensílios. A segunda parte trata daquilo que, ainda em gestação, lhes foi depositado na alma, o que viria a definir a aptidão de cada cidadão. Cito então uma passagem que se refere a esta segunda parte, para melhor esclarecer o que disse e pretendo dizer mais a frente:

“Vós sois efetivamente todos irmãos nesta cidade”, como diremos ao contar-lhes a história, “mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se por sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-se uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou bronze a defendesse.” (PLATÃO. *República*, III, 415a.)

Este mito é demasiado complexo e comporta dentro de suas linhas muitos preceitos já vistos, e ditos como importantes. Ele funcionaria como uma afirmação daquilo que se quer, mas, além de uma afirmativa, é também uma forma de justificar os motivos pelos quais se deve agir deste e não daquele modo. Tentaremos destrinchá-lo para obter uma compreensão minimamente razoável dos temas abordados, pois em separado entendo que os pontos se tornem mais claros, sem se esquecer obviamente da primeira parte, que diz respeito à geração no ventre da terra.

Dizer que todos os homens foram gerados de um mesmo ventre os coloca, como visto no texto, na posição de irmãos uns dos outros, o que conferiria uma horizontalidade nas relações, pois todos nasceram da mesma mãe, logo, todos partilham da mesma nobreza no que diz respeito ao seu nascimento e geração. Mas, sendo os homens todos igualmente nascidos, o que definiria as especificidades de cada um deles? É para sanar esta “falta” que o depósito de metais nas almas dos cidadãos surge, pois seria graças ao deus que realizou tal depósito, que cada um dos homens seria diferenciado segundo sua própria natureza, já que este metal é depositado quando ainda

se está no ventre; pode-se considerar também o seguinte fato: por ter sido uma dádiva concedida por um deus e por ser anterior ao nascimento, esta separação não causaria desavenças posteriores. O fato de serem considerados todos irmãos também vem a ajudar neste sentido, de que não haja desentendimentos a respeito das funções de cada um na pólis.

Fica bem delineado também no mito que há a possibilidade de “mobilidade social” entre as classes de cidadãos, e por isso deve-se ter em mais alto grau a preocupação com a educação das crianças, de modo a não deixar de perceber em cada uma delas quais metais teriam sido depositados em suas almas. Platão, ao encaminhar para o fim esta fala, alerta para que não se compadeçam daqueles que não tiverem nem ouro nem prata em sua composição dando-lhes cargos dignos daqueles que os têm, e nem o oposto, deixando de lhes conferir os cargos que por ventura venham a merecer, mesmo que sejam uma prole oriunda de pais com metais menos valiosos em sua composição. A última afirmação platônica neste trecho é a seguinte “Como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou bronze a defendesse.”⁶. Esta última parte pode-nos fazer remeter a toda a preocupação já emitida sobre a escolha do guardião que possua uma natureza específica, sob o risco de, ao equivocar-se na escolha deste, botar a perder toda a cidade, pois aquele que detém o poder, mas não está apto a tê-lo, será, sem dúvidas, seu maior corruptor, devido à ignorância sobre tal assunto. Deste modo, este fragmento da passagem faria alusão à má escolha de um governante e/ou de um guardião, coisa esta que seria de fato a destruição da cidade.

Sobre a propagação de tal história, não é dito muito, mas deixa-se a encargo de sua própria fama sua dissipação, para agora tratar não mais disso, mas das habitações apropriadas para os guerreiros, e esta parte também liga-se ao mito anteriormente narrado, pois é decidido, em 416e, que estas habitações devem ser as mais simples possível, e que os homens que nelas habitarem não devem possuir muitos haveres, mas somente aqueles necessários para manterem-se, que estas moradias não devem ser privadas, no sentido de que devem poder entrar e sair delas quem quiser e quando quiser, e fica também estipulado que viverão em conjunto estes homens e desfrutarão também em conjunto de suas refeições. Estas falas conectam-se ao mito da Fenícia, tendo em vista que, na medida em que os guardiões venham a questionar o motivo de

⁶ Vide 451c.

serem eles desprovidos de qualquer bem de ordem material que não seja estritamente designado a sanar alguma necessidade, é importante haver uma resposta plausível, e em que estes acreditassem. Tal resposta consistiria num recurso à parte do mito que fala sobre a composição das almas. Um guardião, por ter em sua alma, desde sua geração, ouro, ou prata, no caso dos auxiliares, que também deveriam ter uma vida regrada tal qual a dos que são constituídos parte por ouro, não careceriam de ouro ou prata terrenos, visto que já possuem estes metais em si, e ainda mais do que isso, que a parte desses metais que lhes convém desde o nascimento é divina e, portanto, é também superior a qualquer riqueza fornecida pelos mortais. Esta posição é radicalizada ao se proibir mesmo o toque, por parte desses homens privilegiados em sua natureza, em utensílios de ouro ou prata, seja este utensílio uma taça ou qualquer outro artigo de qualquer outra espécie, e, além disso, também é proibido a estes homens habitarem em lugares onde haja depósito desses metais e mesmo o transporte deles, pois entende-se que, agindo deste modo, não poriam a corromper os metais divinos que possuem, salvando-se a si e consequentemente a cidade, uma vez que esta continuaria a ser velada por uma alma impecável.

O trecho que se segue a este, em nossa análise sobre a mentira, encontra-se bem mais à frente no texto, onde a cidade justa e o homem justo já foram delineados, mais especificamente no Livro V. Neste ponto Sócrates e seus interlocutores estão a dialogar sobre as mulheres e filhos dos guardiões, interrogando-se sobre a natureza de tal mulher e o modo como as mulheres e filhos dos guardiões devem ser mantidos. Não há dúvidas quanto à natureza que deve ser própria de um guardião; este deve ter a natureza aproximada daquela dos cães de boa raça que exercem guarda sobre aqueles que conhecem e os protegem dos de fora, e em relação aos filhos e mulheres, estes, os guardiões não devem se diferenciar deles, mas antes, agir do mesmo modo. Restam então dúvidas sobre a natureza de tal mulher. No diálogo são concedidas a ela condições de nascimento e criação iguais aos dos guerreiros; isso significa dizer que esta também teria em si a mesma natureza de cão, e assim como as fêmeas dos cães, ela deveria empreender, junto dos homens, todas as funções próprias a um guardião, tanto a caça, quanto a guerra, a defesa de seu ninho e todo o mais; seriam em tudo semelhantes e companheiros, contudo essas mulheres seriam resguardadas, devido à sua fragilidade inerente em comparação com o homem.

Justo pelo fato de esta mulher desempenhar as mesmas funções que os guardiões, sendo, portanto, também guardiã, ela deve se servir da mesma educação de que um guerreiro se serve, a fim de desempenhar tão bem seu papel quanto lhe é possível.

Quando digo que essa mulher deve “empreender junto dos homens” o uso do plural não se faz descuidado, mas procuro com isso já evidenciar que estas mulheres, essas guardiãs, não se unirão a um único guardião, mas estes viverão em comunidade, sem dividir uma casa, mas dividindo uma comunidade. A ideia é que dentro da comunidade dos guardiões não existam posses particulares, mas que tudo seja comum e de todos, incluindo mulheres e filhos. Se é o caso de as relações entre homens e mulheres não serem do tipo monogâmico, em relação aos filhos essa relação seria tal, que o primeiro passo seria desconectar as crianças de seus progenitores, ou seja, nem mesmo os filhos serão posse de um único pai e uma única mãe, mas seriam também criados em conjunto na comunidade, sem que os pais saibam a quais das crianças lhe cabem a paternidade e também o contrário, estes filhos jamais saberiam quem eram seus pais biológicos, mas todos se tratariam como que envolvidos por uma relação parental.

Partindo do princípio de que tudo seria comum nesta morada de guardiões, supõe-se que haveria uma unificação coletiva da noção de propriedade, e todos os cidadãos teriam um acordo sobre aquilo que chamam “meu”, pois aquilo que é de um seria também de todos, evitando grandes desacordos, gerados pela noção de propriedade privada, e também a unificação coletiva se reforçaria à medida que aquilo que fere ou interfere na vida de um, fere e interfere na mesma medida a vida de outro⁷.

No entanto, para que essas uniões frutificassem da melhor forma possível é preciso assegurar que as relações ocorram entre semelhantes, melhor dizendo, é preciso garantir que o melhor dos homens venha a relacionar-se com a melhor das mulheres, para que a prole seja garantida, e o mesmo caso se daria aos cidadãos inferiores em nobreza de alma, que deveriam também coligarem-se, para não correr-se o risco de que um bom homem, ou boa mulher, venha a ter sua prole corrompida devido ao enlace com alguém inferior.

Neste ponto, a passagem que faz menção à mentira parece vir calcada na mesma justificativa do mito da Fenícia, pois tem também o intuito de, com um mito, fazer com que os cidadãos não fujam a uma determinada regra, e cumpram com aquilo que foi

⁷ Vide 464a.

estipulado como sendo o melhor para a cidade. A outra semelhança partilhada entre o mito da Fenícia e a passagem que se segue é que em ambos os lugares do discurso Sócrates assume que estes são usos que devem ser vistos como um recurso à mentira útil. Vejamos agora as palavras de Sócrates e Glauco que confirmarão se é mesmo este o caso:

- É o seguinte – respondi eu. – Pode acontecer que os nossos governantes precisem de usar de mentiras frequentes e de dolos para benefício dos governados. Nós dissemos algures que todas essas coisas eram úteis sob a forma de remédio.
- E dissemos bem.
- Dessa maneira, parece que essas coisas não serão menos certas em questão de casamentos e procriação.
- Como assim?
- É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com as inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas, e que tudo isso se faça na ignorância de todos, exceto dos próprios chefes, a fim de a grei dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões. (PLATÃO. *República*, V, 459d-e)

Para não nos deixar esquecer do caráter dúbio conferido ao *pharmakon*, e a mentira foi dita inúmeras vezes e mesmo na passagem anterior como sendo um *phármakon*, a próxima passagem mostra a mentira como algo negativo, ao caracterizar o tipo de relação que o filósofo deve manter com ela, e mesmo que só aquele que mantenha com ela tal tipo de relação seria digno de realmente ser assim chamado, e os outros, que a tiverem em outra conta, não devem ser nomeados filósofos, pois isso seria um engano. É dito sobre eles, em 485c, que no que diz respeito à mentira estes devem ter “Aversão à mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade.”. Bem como a passagem que se segue a esta, localizada em 490b, que aparece no mesmo contexto, de negação da mentira no que diz respeito à atividade do filósofo.

Tais passagens finalizam uma análise de todas aquelas que tratam de maneira pertinente as aparições do termo mentira. Porém, estas últimas parecem nos confundir, e nos fazem parecer perdidos no nosso caminho, pois até aqui parecia haver acordo sobre algumas coisas: a primeira delas é que o recurso à mentira deveria ser de posse do governante, e em segundo lugar que este seria justamente o filósofo⁸. Porém, este é só mais um indício que, corretamente visto, comprova a retidão do caminho percorrido até aqui, pois parece ser imprescindível que haja mesmo dois tipos de mentira, e, por tal motivo, nossa investigação não se dá de maneira equivocada.

⁸ Vide 473d-e.

Os tipos de mentira verificados na obra platônica já foram evidenciados anteriormente: um tipo de mentira é chamado sem nobreza e o outro é chamado nobre. Todavia, a característica crucial que é capaz de distinguir um tipo de mentira de outro parece um tanto mais complexa do que os conceitos de utilidade e não utilidade.

Para tentar mais uma vez clarear a principal via desta distinção é necessário retornar à 382c, onde é declarada a existência de uma verdadeira mentira (que se identificaria com a mentira sem nobreza) e de uma outra espécie de mentira, a mentira por palavras (que se identificaria com a mentira nobre). A mentira real, se que identifica com a falta de nobreza, seria deste modo definida, pois consiste no engano da alma em relação à verdade sobre as coisas mais importantes; já a mentira por palavras é identificada como sendo uma mistura, e não uma pura mentira, esta estaria associada a algo anteriormente experimentado pela alma, que aqui neste estudo é compreendido como sendo a verdade no sentido ideal, logo, este tipo de mentira seria uma adequação dessa verdade ao discurso ficcional.

Com a confirmação da existência de mais de um tipo de mentira, e confirmação também da validade de um recurso chamado “mentira útil”, além da separação entre um tipo e outro de mentira, encerra-se a primeira parte deste trabalho, que deve agora dedicar-se à descoberta daquilo que nos legitima dizer que a mentira pode ser tornada útil ao associar-se a verdade.

Capítulo 2

O que podemos compreender como uma verdade ideal, e como a associação da mentira a esse tipo de verdade legitima a existência de uma mentira dita útil.

Como foi assumido no capítulo anterior, a mentira útil, ou mentira por palavras, é uma mistura entre verdades no sentido ideal e fábulas, este capítulo procura mostrar o que é entendido como uma verdade ideal. Para cumprir com tal objetivo, este capítulo levará em consideração o que é dito a este respeito nos livros V, VI e VII da *República*, pretendendo com isso definir o que significa dizer que a mentira que pode ser tomada como útil, e não como um puro engano da alma, é ligada a esse tipo de verdade.

Devemos começar pelas passagens do Livro V, onde Sócrates e seus interlocutores, ao se debruçarem a responder se a cidade e a constituição por eles elaboradas seriam, além de melhores e mais justas, também possíveis de se realizar, a fim de tornar uma cidade tão justa quanto essa que foi elaborada, ou ao menos o mais próximo possível disso, dado que é natural que no campo do discurso as palavras tenham maior aderência à verdade se comparadas com o campo da ação, da realização dessas mesmas palavras. O meio apontado para que isso aconteça, para que a cidade imaginada se instale da maneira mais simples possível, e pelo menor número possível de passos, pois entende-se que essa é a melhor forma por ser aquela que é a mais simples e menos inflada de artifícios, é a tomada do poder pelos filósofos, cito:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê a coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua para os males, meu caro Glauco, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano. (PLATÃO. *República*, V, 473d)

Mais uma vez é preciso o convencimento do povo, para que este aceite tal alteração em seu poder, e como meio de atingir esse efeito é preciso persuadi-los dos motivos que fazem com que seja este homem chamado filósofo e rei, e não outro. Esse convencimento se dará a partir da exposição da natureza própria deste homem, que, ao ser suficientemente demonstrada, seria por ela mesma capaz de convencer quem dela tomasse conhecimento de que este homem é mesmo o mais apto ao poder.

O filósofo é dito como sendo um amante da sabedoria e uma vez que só a verdade pode ser objeto da sabedoria, começaremos por compreender o que chamar um filósofo de amante da sabedoria quer dizer para, ao entender o modo pelo qual um

homem procede para ser sábio, entender também um pouco daquilo que o autor compreende como verdade.

De há muito Sócrates havia dito que o verdadeiro apreço por algo deve ser um apreço pela totalidade deste algo, e não apenas por um certo aspecto do alvo de apreciação. Portanto, o filósofo seria aquele que ama a sabedoria como um todo e não um ou outro aspecto dela apenas, em outras palavras, seria aquele que compreende as coisas na sua unidade, e não se deixa ludibriar pelas impressões de multiplicidade, do belo, por exemplo, ao percebê-lo ligado a este ou aquele corpo, nesta ou naquela ação, ou em junção com outras unidades, mas curva-se sempre na direção de uma busca do belo em si.

Isso quer dizer que o filósofo seria capaz de ver algo belo e saber que aquele algo não é o belo em si, mas somente participa daquilo que é a ideia de belo, e do mesmo modo com as outras ideias. Compreender as coisas deste modo é conhecê-las de fato, pois a capacidade de conhecer está ligada ao alcance do ser. Isso é demonstrado através de uma longa arguição⁹, dividida em alguns passos, o primeiro deles versa sobre aquilo que pode ser objeto de conhecimento, e questiona se este objeto é algo que é, ou que não é. Em resposta a isso fica estabelecido que só se pode conhecer algo que é, visto que parece impossível que se conheça aquilo que não é, estabelecendo-se assim, além do fato de o conhecimento real estar ligado ao ser, que a falta de conhecimento absoluto está ligada ao não-ser. O segundo lugar a que essa arguição nos leva diz respeito a um campo intermediário entre o ser e o não ser absolutos. Existe algo que habita neste lugar? A opinião parece ser aquela potência capaz de compreender as coisas que se encontram neste lugar peculiar e que, portanto, participa de alguma forma daquilo que é e daquilo que não é simultaneamente. Contudo, há a necessidade de frisar aquilo que separa a opinião da ciência (do conhecimento), e essa diferença aparece ao analisar os objetos próprios de cada uma dessas potências: o conhecimento teria como objeto o Ser, e destina-se a conhecê-lo em seu comportamento, já a opinião tem como seu objeto aquilo que é múltiplo, e o considera apenas por sua aparência.

O que se pretende com toda essa argumentação é demonstrar que o filósofo, por ser aquele que tem conhecimento, é aquele capaz de compreender o ser, e somente ele, pois parece que só o verdadeiro saber é capaz de anunciar o ser de algo. Diferenciando-se assim o filósofo daqueles que nada sabem e vivem na ignorância que foi atribuída ao

⁹ Vide 376e – 378e.

não ser, esta diferença pode nos parecer mais óbvia, mas este, o filósofo, difere-se também daquele que vive no campo da opinião, pois os objetos a que se dedicam e o modo pelo qual se dedicam a apreender estes mesmos objetos são diversos, e por isso sobre aquele que nutre opiniões acerca de algo não se pode dizer que conhece, uma vez que leva em consideração aquilo que não é possível ser conhecido e de uma maneira equivocada. Note-se que neste ponto, sobre a opinião, é possível dizer que esta: em primeiro lugar tem como objeto as coisas em sua multiplicidade, e, portanto, toma consciência dessas coisas levando em consideração suas aparências, e é mediante a isso que foi possível concluir que a opinião, em contraponto com a ciência, tem um objeto de conhecimento impossível e um modo de compreensão equivocado.

Desta maneira ficam identificados ao menos alguns aspectos daquele homem dito como “amante do espetáculo da verdade”¹⁰ e por consequência ficam estabelecidas também algumas das características que definem a verdade que serve de objeto de conhecimento para este homem. O verdadeiro filósofo a começar é o homem capaz de amar a sabedoria em sua totalidade, enxergar a unidade na multiplicidade e é aquele que dedica-se a conhecer essa unidade, que seria o ser das coisas que conhece, uma vez que o ser é o objeto próprio do conhecimento. Sobre a verdade diremos, então, que ela é una e não múltipla, e que, além disso, a verdade de cada coisa corresponde ao ser, ou a essência dessa coisa.

O Livro VI, começa ainda neste contexto, onde se tenta definir a natureza deste filósofo, de modo a provar ser esta a melhor e mais justa, e por isso a mais apta a governar.

O livro inicia-se com uma analogia, proposta por via da seguinte questão, enunciada por Sócrates: “- Acaso não é evidente – prossegui eu – se deve ser um cego ou uma pessoa de visão clara que fica de atalaia a tomar conta do que quer que seja?” (PLATÃO. *República*, VI, 484c). Esta analogia consiste em comparar um cego com alguém que é privado do conhecimento, aquele caracterizado acima como pertencente ao filósofo, e termina por colocar o governo em questão, como sendo este algo de que se deve tomar conta. Quem seria o mais competente para tal função? Aquele que conhece a verdade absoluta, que conhece o que é bom e justo, mal e injusto, e toma estes conhecimentos como base na hora de promulgar leis ou de conservar aquelas já existentes, ou outro, que não tem acesso à verdade, que não conhece o que é o bom e o

¹⁰ Vide 475e.

justo, tão pouco os distingue do mal e do injusto e assemelha-se portanto a um cego? Como dito na enunciação de Sócrates, parece evidente que não se deve confiar a vigília de algo a um cego, mas sim àquele de vista apurada. Neste caso, são os filósofos estes de visão apurada.

Parece que a natureza do filósofo está prestes a ser dada como completamente demonstrada, e sua posição de governante completamente justificada, mas neste ponto há uma interrupção da fala de Sócrates por Adimanto, que o questiona com a seguinte afirmação: é possível que alguém não consiga, por meios argumentativos, desvencilhar-se de todas as conclusões socráticas, porém, ao tirar os olhos do campo do discurso e voltando-se para o campo da prática, este indivíduo encontraria um cenário bem diferente no que diz respeito aos filósofos. Estes, quando vistos nas cidades, são caracterizados como sendo em sua maioria perversos, e quando não perversos, inúteis para a cidade.

Para os fins que este capítulo pretende alcançar, não é pertinente nos ater a essa questão e demonstrar todos seus desdobramentos, mas cito uma passagem que aparece dentro deste contexto, quando Sócrates, para responder às indagações de Adimanto, presta-se a revisar aquela natureza atribuída ao filósofo, e que se faz pertinente, pois parece mostrar uma propriedade inédita da verdade:

“... Aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo, pois a sua origem é a mesma; depois de se aproximar e se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento; antes disso, não?” (PLATÃO. *República*, VI, 490a-b)

Darei destaque ao dado novo que é apresentado, visto que todo o mais parece já ter sido, ainda que minimamente, abordado até aqui. Este dado está contido na seguinte frase “... atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo, pois a sua origem é a mesma”. O que essa passagem parece nos dizer é que a verdade seria congênere a uma das parte da alma, e tal característica não havia sido mencionada antes, e tão pouco será mencionada adiante na *República*¹¹.

¹¹ O motivo de não nos determos na explicação minuciosa dessa passagem se deve principalmente ao fato do autor não fornecer nesta obra nenhum subsídio que seja suficiente para tal explicação, e como, neste trabalho a obra de Platão considerada é somente a *República*, fico a dever este ponto.

Fica assim desenhada a natureza daquele homem que se pretende perfeito para então ser o mais apto a governar, e seus respectivos desdobramentos sobre a verdade, que é o que mais nos interessa. Seguindo em frente nesta pesquisa, o próximo aspecto a ser investigado é o paralelo traçado entre a ideia de bem e o sol, e mais uma vez, ao analisar um objeto diferente da verdade é que esta se mostrará.

O fio solto para que a discussão sobre a ideia de bem entre em cena, encontra-se numa explicação do modo pelo qual o guardião deve proceder em sua jornada de dedicação à busca pelo saber, para que este possa alcançar aquele saber considerado por Sócrates como o mais elevado e que, portanto, não deveria ser apreciado à maneira de um mero esboço, mas deveria ser compreendido como um todo, uma vez que parece justo pensar sobre aquilo que é mais importante que seja também merecedor de maior atenção. Ao ser questionado sobre qual saber seria esse, que não a justiça ou a temperança ou ainda outros daqueles que já foram discutidos e ditos como essenciais para o guardião, Sócrates diz em 505a que “a ideia do bem é o mais elevado dos saberes”. Neste ponto, o rumo do diálogo só pode ser um: a explicação, por parte de Sócrates a seus interlocutores, do motivo de tal ideia ser considerada como o mais elevado dos saberes.

Inicialmente, são destacados dois motivos para considerarmos a ideia de bem de tal modo a tê-la como fim último de nossas buscas, os quais Sócrates enuncia: em primeiro lugar, a ideia de bem seria aquela devido à qual todas as outras tornam-se valiosas, pois, alheios ao conhecimento do bem, qualquer outra coisa que venha a ser conhecida por nós, ou mesmo venha a ser de nossa posse no sentido material, seria destituída de valor real, pois parece que não há valor na posse de nada que não seja bom, dado que aquilo que não é bom seria forçosamente prejudicial. E, em segundo lugar, fica estabelecido que a ideia do bem tem méritos para ser considerada como o maior dos conhecimentos, pois, sobre a ideia do justo ou do belo, por exemplo, é possível que alguém queira ter delas somente a aparência, ou seja, a alguém pode parecer vantajoso somente parecer justo, ou somente parecer belo, mas quanto à ideia de bem, isso não parece ser desejável, em outras palavras, não parece plausível considerar que alguém queira somente a aparência de bem, e não o desejo ele mesmo.

Parece nítido que aqueles que pretendem governar têm o dever de dedicarem-se a conhecer tal ideia, haja vista que é em função desta ideia que as outras mais tornam-se pertinentes e úteis, ao passo que sem o conhecimento da ideia de bem, parece que o conhecimento do justo e do belo é destituído de valor, e por tal motivo, parece adequado

que a constituição seja sustentada por um guardião que tenha em elevadíssima estima o domínio de tal saber, se se deseja, claro, que tal constituição seja tomada como perfeitamente organizada.

Resta-nos então compreender o seguinte: o que é o bem? E mediante a essa resposta, veremos novamente o desenho daquilo que é a verdade se mostrar, porém, não considero este um trabalho fácil, tão pouco curto.

Em primeiro lugar Sócrates não destina suas palavras à descrição daquilo que seria o bem em si, por considerar que esta tarefa é demasiado elevada para se empreender em tais circunstâncias, sob a pressão do desejo, pois isso tornava iminente risco de errar e colocar a perder toda a argumentação. Então ele pede licença, para no lugar de expor aquilo que seria o bem nele mesmo, expor aquele que considera ser o filho do bem. Assumiremos desde já que a intenção de Sócrates é traçar posteriormente a esta exposição um paralelo entre este filho e a própria ideia de bem.

Mas, antes de mais nada, é preciso retomar algumas coisas que já ficaram estabelecidas, inclusive, que ficaram estabelecidas mediante a toda argumentação anterior sobre a verdade, pois é a partir da compreensão de tais coisas que a analogia entre a ideia do bem e seu filho poderá ser entendida.

Em primeiro lugar, admitimos que existem muitas coisas belas, boas, justas, as quais distinguimos umas das outras através da linguagem, e que, além disso, existem o belo em si, e justo em si, e do mesmo modo em relação a todas as coisas que são postuladas como múltiplas. E, a respeito dessas entidades múltiplas e unas, é correto dizer que as múltiplas são visíveis, mas não inteligíveis e que as unas são inteligíveis, mas não visíveis, ou seja, que aquelas coisas que são múltiplas só podem ser apreendidas segundo a sua aparência e não podem de maneira nenhuma, enquanto tomadas em sua multiplicidade, serem objetos de conhecimento, já com as coisas unas o caso é inverso, em relação a essas coisas diremos então que elas são objetos alcançados apenas pelo intelecto, e que não se mostram aos sentidos em hipótese alguma.

O que foi dito no parágrafo anterior faz menção a dicotomia existente entre as coisas visíveis e inteligíveis; note-se também que há uma cisão, separando aquilo que pode ser compreendido pelos sentidos daquilo que só pode ser conhecido através da alma, mediante isso, o diálogo prossegue, e nos encaminha para uma análise do meio pelo qual compreendemos essas coisas que se mostram aos sentidos, mas dará prioridade a um dos sentidos: a visão. Ao contrário dos outros sentidos, a visão depende não só de seu objeto (as cores) e dos olhos para de fato ver, mas necessita também de

um terceiro fator, capaz de possibilitar a visão, sem o qual a mesma não se realiza, este terceiro fator seria a presença de luz. E é por haver na visão a inclusão deste terceiro fator, que esta é considerada como privilegiada em relação aos outros sentidos, dado que a luz não é algo desprezível, mas, ao contrário disso, é algo louvável.

De onde viria então tal luz que nos faz enxergar aquilo que é visível com a maior clareza possível? Em resposta a tal pergunta tem-se que o Sol seria aquele responsável por tal iluminação do mundo sensível, e que, além disso, a vista seria, das capacidades sensitivas, a que mais se assemelha a ele, mas que apesar de assemelhar-se não pode ser tomada como sendo ela o próprio sol, nem tão pouco os olhos, mas, pode-se dizer somente que o sol é contemplado por meio destes.

Após esta explicação sobre a atuação da luz do sol sob a esfera do sensível, Sócrates afirma: “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.”¹² E, para que a analogia se complete, e possa ser plenamente compreendida, Sócrates continua a discorrer sobre os efeitos do sol sobre o ato da visão, como modo de deixar explícito aquilo que pretende, cito:

“- Sabe que os olhos – prossegui – quando se voltam para objetos cujas cores já não são mantidas pela luz do dia, mas pelos clarões noturnos, veem mal e parecem quase cegos, como se não tivessem uma visão clara.”

[...]

“- Mas, quando se voltam para os que são iluminados pelo sol, acho que veem nitidamente e torna-se evidente que esses mesmos olhos têm uma visão clara.” (PLATÃO. República, VI, 508c-d).

Para facilitar a compreensão do que esta analogia pretende nos fazer ver, precisamos ter claros os pares que a compõe, para tal, utilizar-me-ei de um modelo postulado pelo comentador James Adam:

Sol	Ideia de Bem
Luz	Verdade
Objetos da Visão (cores)	Objetos do Conhecimento (ideias)
Sujeito que vê	Sujeito cognoscente
Órgão da Visão (olhos)	Órgão do conhecimento (alma)

¹² Vide 508c.

Faculdade da Visão	Faculdade da Razão
Exercício da Visão	Exercício da Razão
Aptidão para ver	Aptidão para conhecer

*considere-se o lado onde se encontra a palavra sol como correspondente ao mundo sensível e o outro lado, como correspondente ao mundo inteligível.

Assumindo então que sejam estes os pares de análogos propostos pelo autor, podemos concluir que o que ele pretende dizer é o seguinte: quando nossa alma depara-se com um objeto iluminado pela verdade, ela o conhece nele mesmo, é capaz de captá-lo intelectualmente, e se se der o caso contrário, se a alma se deparar com um objeto envolto na neblina, ou na penumbra, esta jamais será capaz de compreendê-lo tal qual ele é, e não será capaz de nutrir por ele mais do que meras opiniões, por não ser capaz de captar nada além daquilo que ele aparenta, pois o mesmo não se apresenta sob a luz da verdade, que seria capaz de atribuir-lhe clareza, possibilitando assim o acesso cognitivo a ele.

E se no mundo sensível o Sol é aquele capaz de iluminar e permitir ver as coisas sensíveis, na esfera do inteligível a ideia de bem é aquela responsável por conferir a luz da verdade aos objetos cognoscíveis, dando ao sujeito do conhecimento a possibilidade de acesso a essa verdade, justo pelo fato de iluminá-la, sendo assim não só a causa da verdade mas também causa da intelecção desta verdade.

O que mais especificamente o autor quer dizer ao assumir que o bem é a causa da verdade? Assim como o sol não transmite somente luz ao mundo visível, mas é também o responsável por sua existência, uma vez que o crescimento e fortalecimento de tudo quanto é sensível é mediado pelo Sol, o mesmo se daria no caso da ideia de bem, que é aquela capaz de possibilitar não só o conhecimento das outras ideias, mas também é por meio dela que a essência de todas essas outras ideias lhes são atribuídas. Existem muitas tentativas de explicação para o que exatamente Platão quer dizer com isso, mas, tomaremos esta afirmação como sendo correspondente àquilo que foi dito a respeito do sol enquanto sendo o meio capaz de tornar algo conhecível. Assim como é somente através da compreensão daquilo que seja o bem, ou mediante a presença da ideia do bem que a verdade de determinado objeto pode se mostrar, a ideia de bem não deve ser tomada como importante somente no processo de cognição de tal natureza, mas

também como fundamental para a essência dessa natureza, pois a ideia de bem está na base de sua compreensibilidade.¹³

Como meio de esclarecer o que disse, e de não deixar escapar nada de sua observação, Sócrates lança mão de outra imagem, que nos explicaria de maneira mais aplicada aquilo que pretende dizer sobre o Bem, elucidando de que maneira o Bem tem tal posição em relação às coisas. O próximo modo de explicação da ideia de bem e de seus desdobramentos sobre os objetos do conhecimento, faz-se por meio da suposição da existência de uma linha, que se dividiria primeiramente em duas seções, uma correspondente ao mundo sensível e a outra ao mundo inteligível, e estas seções seriam ainda divididas, cada uma delas, em duas partes. Começaremos pela divisão da parte que diz respeito ao mundo sensível: esta teria como ocupantes de sua primeira seção sombras e reflexos, e sua segunda partição seria ocupada por todos os seres vivos e toda espécie de artefatos, cujas sombras e reflexos habitam a primeira parte. Já a segunda parte desta linha, que abrange o mundo inteligível, tem suas partes ocupadas não por objetos que se mostram à sensibilidade, mas por operações características da alma, estas que seriam compatíveis com a ordem do inteligível, uma vez que objetos não o são; em primeiro lugar tem-se aquela operação da alma que parte de hipóteses, ou seja, que assim como a matemática, parte em suas investigações de hipóteses capazes de conduzir a certos tipos de conclusões, mas que toma estas mesmas hipóteses como coisas que não precisam ser questionadas, ou investigadas. Em segundo lugar, repousa nesta linha aquela operação da alma que não é presa a hipóteses, mas as considera somente como meras hipóteses, e por isso não tem com elas nenhum compromisso de manutenção, ao contrário rumam ao conhecimento daquilo que não admite mais hipóteses, para através desse tipo de conhecimento, poder então migrar, de ideias para ideias, de coisas em si, em coisas em si, sem mais levar em consideração em seu raciocínio hipóteses, mas somente as coisas como elas são. Cada um destes quatro campos teria por sua vez um grau de contato com aquilo que se compreende como conhecimento, às imagens caberia uma identificação com a suposição, aos objetos e seres vivos com a crença; e as operações da alma que partem hipóteses identificar-se-iam com o entendimento característico das ciências, já o segundo tipo de operação característico da alma, que

¹³ ANNAS, Julia. *Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave* In: Richard Kraut. *Plato's Republic: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1997.

visa atingir os princípios, pode ser tomado como correspondente àquilo que seria o conhecimento nele mesmo, ou seja, não só ao entendimento, como se daria com as ciências matemáticas e com todos os saberes articulados pela alma ao proceder a partir da absolutização de hipóteses, mas ligar-se-ia à inteligência.

Podemos notar então a reafirmação de uma diferença entre aquilo que se encontra no mundo visível, logo, sob a tutela da opinião e aquilo que se encontra no plano inteligível, coisas tais que são regidas pelo conhecimento. Essa diferença foi explorada na discussão do livro V, onde foram definidos os objetos próprios do conhecimento e da opinião. Contudo, além de reafirmar algo, podemos notar a afirmação de algo novo: há uma hierarquia entre os valores de verdade, ou de realidade atribuída a cada parte constituinte dessa linha, onde parece que aquilo que integra o mundo sensível encontra-se hierarquicamente abaixo daquilo que constitui a parte da linha que remonta ao não-sensível, e além disso, dentro das próprias divisões entre sensível e não sensível já é possível perceber uma organização hierárquica que leva em consideração a relação de cada parte constituinte da linha com a essência das coisas. Vejamos, por exemplo, a parte da linha que diz respeito ao procedimento da alma através das hipóteses, este por sua vez, utiliza-se das imagens contidas no plano do visível, somente como imagens, e toma as hipóteses como base de sua busca, e este procedimento, por sua vez, é tomado como meramente instrumental para aquela alma que opera em direção aos princípios, e que tem como compromisso o alcance daquilo que conhece de maneira desprendida do acesso pelo levantamento de hipóteses. O critério capaz de tornar essa hierarquia justificável e de garantir a inteligibilidade dessas coisas seria o Bem.

Para explicitar como este papel é desempenhado pelo Bem, Platão nos apresenta uma das passagens mais comentadas de sua obra: o mito da caverna. O autor propõe que seus interlocutores, mais diretamente Glauco, suponha agora o seguinte quadro, cito:

“Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa elevação, por detrás deles, entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos “robertos” colocam diante do público, para mostrarem suas habilidades por cima deles.” (PLATÃO. *A República*, VII, 514a)

Traçado este primeiro desenho, Platão nos convida, à luz da alegoria da caverna, a imaginar se este homem, privado de seus movimentos e limitado a olhar somente para as sombras daquilo que passa, iluminado pelo fogo por detrás dele, poderia ter visto algo além de sombras. Dadas as limitações descritas, parece impossível que este homem tenha percebido algo além de meras reproduções de objetos. Contudo, um homem nesta situação, ao dialogar com os outros, que compartilham deste mesmo cenário, julgaria que tudo aquilo que vê não são somente sombras, mas as coisas nelas mesmas, e julgariam também que o eco das vozes dos que passavam por detrás dos muros eram as vozes das sombras projetadas. Deste modo podemos dizer que o homem que se encontra em tal situação considera que a verdade dos objetos se restringe às suas sombras.

Sócrates continua sua argumentação, solicitando agora que se imagine o que aconteceria se este homem fosse libertado de seus grilhões, e pudesse voltar-se para trás e ver os objetos que passavam por detrás do muro e a luz da fogueira que os iluminava. O homem que passasse por tal processo sentiria dor, pois não estaria acostumado a tais experiências, e mais, este tentaria regressar a qualquer custo, convicto de que aquilo que via outrora era mais real do que aquilo que agora vê.

Mas levado ao limite, forçado a empreender-se no caminho que leva à saída da caverna e uma vez terminado este caminho de subida, ao encontrar a luz do sol, como será que este homem iria comportar-se? O autor conduz a argumentação de modo a mostrar todo o processo de adaptação deste homem, que de saída encontra-se com a vista turva pelo excesso de luz, acabaria por passar. Em um primeiro momento, para proteger os olhos, olharia somente para as sombras dos objetos, depois, ao acostumar-se ainda mais poderia voltar então seus olhos aos objetos que antes via refletidos; e desta forma parece natural que, depois de tornar-se apto a olhar os objetos, este poderia olhar para a luz através da lua por exemplo, para só então olhar para a luz ela mesmo, para o sol ele mesmo.

Atingindo então a compreensão de que o Sol é não só a causa de tudo quanto há no mundo visível, mas que também é responsável pela iluminação de seus componentes, ou seja, que é também graças ao Sol que as coisas do mundo visível podem ser conhecidas.

Temos então em linhas gerais aquilo que é delineado ao longo da construção da imagem da caverna. Em 517b Sócrates nos faz um alerta: toda esta argumentação que acaba de ser exposta deve ser considerada como conectada a tudo que foi dito anteriormente, a respeito do Sol e do Bem. Vejamos então como o mito da caverna pode

nos ajudar a preencher lacunas deixadas em aberto na imagem da Linha Dividida, para ver se deste modo podemos compreender melhor aquele papel dito como sendo próprio do Bem, para, a partir dos desdobramentos acarretados pela adoção de tais pressupostos, podermos identificar aquilo que é o conhecimento e, por consequência, as características de seu objeto: a verdade.

Partindo de uma interpretação onde o estado em que só as sombras são vistas pelos prisioneiros da caverna corresponderia às ilusões presentes no mundo sensível, e onde aquele momento em que os homens se voltam para os próprios objetos que antes eram refletidos pode ser associado a crença, podemos inferir que a caverna e a fogueira representam o mundo sensível, e o lado externo da caverna e o Sol representam o mundo inteligível. Desta maneira a empreitada de ascensão e abandono da caverna e o contato com as sombras e reflexos dos objetos reais corresponderia à *diánoia*, ou seja, a operação da alma que leva em consideração hipóteses; já naquele estágio onde o homem é capaz de olhar para o sol ele mesmo e além disso reconhece que este é aquele capaz de conferir inteligibilidade aos objetos e mesmo que é parte necessária de suas existências, podemos considerar que há uma relação com a inteligência, ou *nóesis*. Deste modo, concluímos que dentro dessa figura da caverna o Sol é a forma do Bem, uma vez que o bem seria aquilo que se encontra no limite da linha do cognoscível.¹⁴

Chegando então ao fim dessas passagens, que tratam em primeiro lugar da analogia entre o Sol e o Bem, em segundo lugar da constituição da Linha Dividida e por fim da alegoria da caverna e sua ligação com as outras duas, revisaremos agora quais as implicações de toda essa bateria de argumentos no estabelecimento daquilo que é a verdade, iniciando por aquilo que pôde ser concluído a partir da primeira imagem dada por Platão, um paralelo direto entre o Sol e o Bem.

Mediante esse paralelo, acerca daquilo que é a verdade podemos dizer que esta é uma e só se mostra à alma, pois pertence ao reino do inteligível, e que esta só pode ser vista à medida que é “iluminada” pela ideia de bem. O segundo passo que introduz a linha dividida vem para nos elucidar qual seria exatamente a posição da ideia de bem no estabelecimento disso que seria a verdade, em primeiro lugar a ideia de bem é aquilo que garante à verdade seu entendimento, e tendo isso como pano de fundo podemos considerar a linha dividida como uma sinalização da existência de uma hierarquia dos

¹⁴ Vide 517c.

saberes, no que diz respeito à sua proximidade com a ideia do bem, uma vez que é esta ideia capaz de conferir a luz da verdade aos objetos.

O mito da caverna nos possibilita entender como a ideia de Bem é capaz de justificar essa hierarquia e garantir a inteligibilidade das coisas. Bom, parece que justo por ser a ideia de Bem aquela capaz de conferir inteligibilidade as coisas, esta seria também o critério para a existência de uma hierarquia na linha dividida. Em outras palavras, como a ideia de Bem confere inteligibilidade aos objetos, quanto mais próximo do alcance daquilo que seja o Bem, mas próximo alguém estaria de alcançar aquilo que seja a verdade em seu mais alto grau, e de atingir a inteligência.

Dessa maneira fica dito, ao menos em linhas gerais, aquilo que poderia ser tomado como correspondente a verdade ou característico dela. Nos dedicaremos então, a pensar como uma mentira que se associe a tal verdade pode ser tomada como útil.

Façamos agora um esforço para lembrar, que toda esta discussão surgiu ao tratar daquele tipo de saber que deveria ser buscado pelo filósofo, se este deseja tornar-se apto a ser o governante perfeito, para uma cidade perfeita, e que é este mesmo filósofo, que ao ser nomeado governante terá posse do recurso da mentira. Porém, este homem só poderá ser considerado de fato filósofo, e não um matemático, ou um mero sustentáculo de opiniões, à medida que conhecer a ideia do bem. O conhecimento de tal ideia o tornaria hábil a deliberar sobre o que seria a justiça, a coragem, e sobre todos os outros aspectos do mundo visível e inteligível, uma vez que todas essas coisas necessitam em alguma medida, para tornarem-se reais, da ideia do Bem.

Uma vez em posse desse saber, o governante se tornaria sensato para tratar de assuntos concernentes tanto à vida particular quanto à pública, dado que este seria guiado pela ideia do Bem. E quando fosse o caso de precisar lançar mão de uma mentira, com o intuito de extrair-lhe algo de útil, seria ainda mais imprescindível que a verdade iluminada pelo Bem estivesse presente em suas considerações, de modo a ser a ligação com a verdade a garantia de toda a utilidade que pode ser verificada em histórias como o mito da Fenícia.

Conclusão

Em primeiro lugar, como forma de responder à pergunta inicial deste trabalho, que versava acerca da saída platônica a uma aparente contradição interna em sua obra, nos empenhamos a buscar, dentro de todo o Livro *A República*, aquilo que o autor compreendia como mentira, para entendermos melhor o termo que parece gerar essa contradição.

Através de seu caminho argumentativo, o autor nos indica que existem no desenvolver da obra passagens em que a mentira aparece ligada a ao menos dois contextos diferentes. Em um primeiro contexto, que é aquele que deve ser abominado, a mentira aparece ligada a inutilidade e ao engano, já em alguns outros lugares a mentira pôde ser vista como algo útil e mesmo necessária segundo a sua utilidade para a vida. Há, portanto, uma flexibilidade dentro daquilo que se pode compreender como uma mentira.

Mediante isso, o trabalho procurou definir aquilo que seria então uma mentira que pode ser tomada como útil, em outras palavras, o primeiro capítulo deste trabalho procurou, além de confirmar a existência de um sentido mais amplo de compreensão daquilo que seja uma mentira, formular aquilo que se pode compreender como uma mentira útil.

Esta mentira teria seu uso legitimado pela sua utilidade, uma vez que esta poderia servir à justiça e à educação, por exemplo. Ainda dentro do primeiro capítulo vimos que, aquilo que viria a conferir-lhe este caráter de utilidade seria a sua ligação com a verdade, uma vez que uma mentira útil foi dita como sendo aquela que acomoda o mais possível a mentira à verdade. Ficando assim delineada como uma mentira que expressa por meio de seu conteúdo, além de fabulações também verdades.

Mediante isso, a busca por aquilo que se entende como verdade foi norteadora do segundo capítulo. Neste ponto consideramos em nossa investigação os livros V, VI e VII.

Ao final da leitura destes livros, a respeito da verdade pudemos concluir algumas coisas, que podem ao menos traçar um esboço daquilo que ela seja: a verdade está fundamentalmente ligada ao ser, ou essência das coisas; e essa por sua vez está intimamente ligada com a ideia de Bem. A partir disso podemos concluir que a verdade não está ligada somente ao ser, mas também ao Bem. As considerações sobre as passagens que tratam da analogia entre o Sol e o Bem, tal qual aquelas que tratam da

linha dividida e do mito da caverna puderam nos ajudar a compreender, ainda que de maneira sucinta, os complexos desdobramentos dessas afirmações e também a pertinência delas, uma vez que parece que é somente à luz dessas passagens que se pôde de fato compreender o real papel da verdade; conduzir àquilo que seja o Bem, nos fazendo notar que, uma mentira que se ligue a verdade, seria uma mentira que nos conduziria também ao Bem, e por isso seria útil.

Neste ponto da conclusão, outras perguntas surgem, por exemplo: como a verdade se liga a mentira? Ao longo do livro, o autor parece nos convencer que a verdade se liga à mentira na medida em que esta (a mentira) deve ser manuseada somente por aqueles que governam, e, como sabemos, estes homens só governam pois possuem o conhecimento das ideias e primordialmente conhecem a ideia de bem. Isso garantiria que o guardião e futuro governante seria aquele instruído de maneira tal a conduzir esta conexão, entre verdade e mentira.

Atribuir a posse desse *phármakon* somente àquele capaz de administrá-lo, por ser este aquele que conhece o Bem, e que por isso saberia a boa medida de um *phármakon*, de modo a torná-lo um remédio e não um veneno, seria o único modo de garantir que as coisas aconteçam de modo a não deturpar aquilo que pode ser considerado como uma utilidade, no que diz respeito a uma mentira.

Aquele saiu da caverna e já tem sua vista adaptada para empreender-se a admirar o inteligível e regressar ao visível seria aquele homem que, devido a sua capacidade de olhar para as coisas em si, seria apto a cuidar dos outros e guardá-los, por fazer isso tomando como paradigma as coisas não em sua aparência, mas em sua essência.

Deste modo, podemos compreender, através de um panorama geral, aquilo que pudemos verificar a cerca de uma mentira chamada útil e da verdade, bem como as implicações dessa ligação inusitada entre uma e outra, através da argumentação que se seguiu neste trabalho, e mediante as leituras feitas em sua confecção.

Referências Bibliográficas

ADAM, James. *The Republic of Plato*. Edição de J. Adam. Cambridge. Cambridge University Press, 1979. 2v.

ANNAS, Julia. Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave In: Richard Kraut. *Plato's Republic: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1997.

BUNDRICK, Sheraamy. *Music and Image in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

G. R. F. Ferrari, Plato and poetry. In: KENEDDY, George Alexander. *The Cambridge History of Literary Criticism Volume 1: Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

GILL, Christopher. Plato on Falsehood – not Fiction. In: Gill and Wiseman, *Lies and Fiction in the Ancient World*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

LITERATURA Fundamental 29 - A República - Roberto Bolzani. S.i., 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dGnBeVbj7fU>>. Acesso em: 07 dez. 2015.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 2010.