

A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO GREGA EM PLATÃO

THE RELATIONSHIP BETWEEN GREEK RELIGION AND PHILOSOPHY IN PLATO

Gabriel Rodrigues Rocha¹

Resumo: O artigo apresenta estudo de temática difícil de ser precisada – como ajuíza Goldschmidt, - embora, esta esteja presente ao longo de distintas fases do *corpus platonicum*. Trata-se da relação intrínseca entre a religião tradicional grega e a filosofia de Platão. Mediante a problematização e análise de passagens centrais de distintos diálogos, primordialmente dos diálogos *Eutíphron*, *Fédon*, *Teeteto*, *Timeu* e *Leis*, acredita-se ter-se alcançado, mesmo de forma introdutória, apontamentos importantes a compreensão da temática proposta.

Palavras-Chave: Filosofia. Platão. Religião. Grécia Antiga.

Abstract: The article presents difficult subject study is needed - makes the judgment as Goldschmidt - although this is present in distinct phases over the corpus platonicum. It is the intrinsic relationship between traditional Greek religion and philosophy of Plato. By questioning and analysis of central passages of different dialogues primarily of Eutíphron dialogues, Phaedo, Theaetetus, Timaeus and Laws, it is believed to have reached even in an introductory way, important notes understanding the proposed theme.

Keywords: Philosophy. Plato. Religion. Ancient Greek.

Em sua clássica obra, *Cidade Antiga*, Fustel Coulanges (2009, p. 371-372)² pondera a seguinte interpretação:

Sócrates, embora reprovasse o abuso que os sofistas faziam do direito de duvidar, era da escola deles³. Como eles, rejeitava o império da tradição e cria as regras de conduta que estivessem gravadas na consciência humana. Só difere deles pelo fato de estudar essa consciência religiosamente e com o firme desejo de nela encontrar a obrigação de ser justo e de fazer o bem. Coloca a verdade acima do costume, a justiça acima da lei. Separava a moral da religião; antes dele, só concebia o dever como um decreto dos velhos deuses; ele mostrou que o princípio do dever está na alma do homem. Em tudo isso, quisesse-o ou não, ele declarava guerra aos cultos da cidade. Em vão tinha o cuidado de assistir a todas as festas e de participar dos sacrifícios; as suas crenças e as suas palavras desmentiam a sua conduta. Ele fundava uma religião nova, que era o contrário da religião da cidade. Foi acusado, com verdade, ‘de não adorar os deuses que o Estado adorava’. Condenaram-no à morte por ter atacado os costumes e as crenças dos antepassados, ou, como se dizia, por ter

¹ Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS. E-mail: ggabriellus@yahoo.com.br

² Trabalho originalmente produzido em 1864.

³ Considera-se esta afirmação de evidência duvidosa, contudo, não nos será possível tratar da possível refutação quanto a esta assertiva que vincula Sócrates a escola sofista.

corrompido a geração presente. Tornam-se explicáveis a impopularidade de Sócrates e as violentas iras dos seus concidadãos se pensarmos nos hábitos religiosos dessa sociedade ateniense, na qual haviam tantos e tão poderosos sacerdotes.

A partir da referendada passagem, é possível considerar que Sócrates oferece aos atenienses algo que se supunha ausente na religião grega tradicional, isto é, trata-se precisamente da moral⁴.

A conduta filosófica de Sócrates produziria sérias consequências acerca da caracterização dos valores morais (ou virtudes), como o bem, o justo e a piedade, colocando-os para além dos simples ritos de sacrifícios e de orações aos deuses, consoante as práticas tradicionais da religião grega⁵.

O homem grego não podia mais transferir as responsabilidades por seus infortúnios aos deuses ou ao destino, e isto deve-se em grande parte ao questionamento filosófico, mormente, a partir da extensa produção dialógica da filosofia platônica.

Torna-se imperativo aos indivíduos pesar consigo mesmo acerca da responsabilidade cabível a cada um, sobre os seus atos. A tradição filosófica socrático-platônica, propõe pelos caminhos da ética nascente à necessidade premente de reflexionar sobre si mesmo, bem como, na relação intersubjetiva dos indivíduos e entre as inevitáveis relações com outros povos⁶.

Na conclusão do diálogo *Fedro* (279b-c) encontra-se forte evidência da relação entre filosofia e religião, pressupondo o vínculo do filosofar socrático-platônico no intuito para desenvolver novos valores religiosos, que como afirma Coulanges, assume o preenchimento de uma lacuna existente na tradição religiosa grega.

Não achas que devemos rezar aos deuses deste lugar antes de nos irmos embora? ‘Oh divino Pã, e vós, deuses todos da corte celestial, deuses deste lugar, ajudai-me a buscar a beleza interior e fazei que meu exterior se harmonize com tudo o que carrego dentro de mim. Que eu possa considerar rico o sábio e possa ter uma quantidade de

⁴ Para Robin (1970, p. 16): “A distinção, essencial nas ditas sociedades primitivas, entre o Sagrado e o Profano, evoluiu devido aos Mistérios e ao Orfismo, em proveito da constituição moral. A inquietação religiosa transformou-se em inquietação filosófica”.

⁵ Conforme Jardé (1977, p. 148): “A religião grega não tinha dogmas, ela resumia-se num conjunto de práticas. Se o fiel cumpria rigorosamente os ritos preestabelecidos, se pronunciava as palavras necessárias, por assim dizer, constringia o deus a atender ao seu pedido [...] O deus recebia oferendas, frutos, bolos; sobre o altar, derramavam-se libações de vinho, mel, leite ou óleo ou então queimavam-se perfumes. Os deuses apreciavam acima de tudo os sacrifícios sangrentos de animais”.

⁶ O que já se evidencia desde o *Alcibíades Primeiro*, passando pela *República* e, chegando até o diálogo *Leis*.

ouro que só o temperante conseguiria tomar para si ou levar consigo. Precisamos de outras coisas Fedro? Creio que pedi o suficiente⁷.

Neste propósito na filosofia de Platão encontra-se uma nova maneira de relacionar-se com o sagrado, o que, evidentemente incluir ia-se uma necessária reforma educacional para modificar-se as crenças, os valores, e os costumes religiosos tradicionais da Grécia de então⁸.

Em suma o verdadeiro bem do homem está na ênfase direcionada aos valores espirituais que a alma (*ψυχή*)⁹ deve apreender em si mesma. E tais valores ou virtudes como o bem, a justiça e a piedade, *devem* entrelaçar-se com a perfeição encontrada na divindade¹⁰, esta, isenta de qualquer imperfectibilidade que possa ser encontrada na natureza humana.

⁷ No texto grego, 279 b 8-9: ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντός (279 c 1-5): εἶναι μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἶη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων. ἔτ' ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἤνκται. Reale, (2004, p. 254ss) argumenta que o primeiro pedido da oração se refere a algo profundamente grego, o tema da beleza ou do belo. O belo refletiria a busca humana pela perfeição, devendo estar presente em toda criação humana, porque divina. O segundo pedido referir-se-ia a necessária concordância que o homem deve realizar em si entre o 'interior' e o 'exterior', isto é, entre o que é espiritual e o que está ligado ao corpo. O terceiro pedido reafirma algo comum entre muitos filósofos, a de que a verdadeira riqueza não é a do ouro, mas sim, a busca da sabedoria. O quarto e último pedido, Reale utiliza a explicação de Konrad Gaiser (1990, p. 59) ajuizando o seguinte: "com a oração 'quantidade' de sabedoria que só o temperante é capaz de obter, o filósofo não expressa o desejo de ter apenas uma parte modesta dessa sabedoria, mas deseja ter a máxima quantidade que o homem possa alcançar: deseja aproximar-se o mais possível da 'sabedoria' divina. O temperante, que conhece os limites humanos, precisamente mediante o conhecimento de si mesmo atinge o mais alto grau de 'sabedoria' que o homem é capaz de alcançar. Quem tem consciência de que não possui a plenitude da sabedoria divina, e, portanto, não tem a pretensão de ser um perfeito sábio, adquire mais do que todos a possibilidade de obter apenas o que é possível da inesgotável sabedoria divina".

⁸ Ajuíza-se que uma das acusações que pesara contra Sócrates, de impiedade, é falsa. O que os atenienses não poderiam ou não quiseram compreender é que Sócrates propunha uma nova relação do homem para consigo e, do homem para com o divino.

⁹ Assere Trabatonni (2010, p. 131-32): "Desde os tempos de Homero, a alma representava a vida do corpo. Todavia, Platão aceita a provável posição do Sócrates histórico, que abandona o aspecto fisiológico (alma como apenas o que mantém o corpo vivo) para uma imagem espiritual: a alma é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais". Cabe a ressalva em que Robin, em sua obra: *A moral antiga*, jamais se utiliza do termo consciência. Em comentário sobre Burnet, e sua obra: *The Socratic Doctrine of the Soul* (1915-1916, p. 235ss). Escreve Jaeger (2001, p. 530): "Burnet investigou a evolução do conceito de alma através da história do espírito grego, demonstrando que o novo sentido que Sócrates dá a esta palavra não se pode explicar nem a partir do *éidolon* épico de Homero, a sombra do Hades, nem da alma-corpo da filosofia jônica, nem do dáimon-alma dos órficos, nem da *psyche* da tragédia antiga. Eu, partindo, como fiz acima, da análise da forma característica do modo socrático de se exprimir, logo tive de chegar à mesma conclusão. Uma forma como a da exortação socrática só podia brotar daquele peculiar *pathos* valorativo que em Sócrates a palavra 'alma' tem implícito. Os seus discursos protépticos são a forma primitiva da diatribe filosófico-popular da época helenística, a qual por sua vez contribuiu para modelar a 'prédica' cristã.

¹⁰ Para Reale (2007, p. 150): "O Deus supremo, para Platão, é o Demiurgo (isto é, a Inteligência suprema) que, como diz o *Timeu*, é 'o melhor dos seres inteligíveis' 'e a melhor das causas' (*Timeu* 37 a – 29 a). Corrobora-se a esta interpretação de Reale sobre o "Deus supremo, para Platão, é o Demiurgo". Portanto, não sendo a Ideia que se encontra para além da essência (*hyperousía*), o Bem. Extensa é a discussão em

Mediante a tais princípios, o rompimento com a religião grega tradicional torna-se inevitável. E mais, os pressupostos da filosofia socrático-platônica, por eles mesmos, imiscuem-se nas questões de cunho, até então efetivamente religiosas.

Neste sentido avança-se em relação a Coulanges, porquanto além de propor o preenchimento de uma lacuna presente na religião grega tradicional, em sua ausência de moralidade, também promove novas perspectivas quanto ao entendimento do Sagrado, da *ψυχή* e do *Kósmos*.

Com a filosofia de Platão mormente a sua teoria do inteligível e das Ideias, lança-se toda uma original interpretação do universo e do mundo e, primordialmente, do homem enquanto *ψυχή* imortal (*ἀθάνατος*)¹¹.

Conforme consta na argumentação encontrada no diálogo *Leis*, há necessariamente de existir uma obrigação legal que, imposta aos indivíduos faça-os recuarem mediante a qualquer tentativa para descreer na divindade. Infere-se que a significabilidade desta obrigatoriedade normativa, fundamenta-se na forte relação entre a ação moral e a crença em deus. Porquanto, e isto é sempre válido ressaltar, é com Platão que se inicia a fundamentação “metafísica” da ética. O indivíduo deve assemelhar-se lhe ao divino, pois, o “deus é a medida de todas as coisas”¹².

No início do Livro X, *Leis* (884a, ss.), o Ateniense, expõe ser uma violência praticarem-se atos contra o sagrado, seja em detrimento do culto do lar (que, nota-se, pertence a religião grega tradicional)¹³ ou o ataque a túmulos. Sendo inclusive estas agressões, consideradas mais graves do que a violência contra aos pais (cfr. 885a).

As questões relativas a religião ocupa um lugar de destaque no último diálogo de Platão. Embora esta questão sempre se mostrou presente desde os “diálogos socráticos”¹⁴. Em *A Religião de Platão*, assero Victor Goldschmidt (1970, p. 13):

Não se crê mais que tudo aquilo que, nos diálogos, merece o epíteto de religioso se reduza à crítica (*Eutífron*, *República*, II, III) ou à Política (*República* e *Leis*) religiosas. A crítica platônica das crenças populares se contrapõe exigências positivas, e as *Leis* contêm, tanto quanto e ainda mais que uma política religiosa, uma religião política.

torno da identificação, ou não, entre o Bem e Deus em Platão. Favoráveis a esta identificação encontra-se autores como: Jaeger, Robin, Diès. Contrários a mesma, estão Ross, Taylor, Grube, e o próprio Reale.

¹¹ Tema marcadamente tratado nos diálogos *Ménon*, *Fedro*, *Fédon*, *República* (sobretudo o Livro X) e *Timeu*.

¹² *Leis*, 716 c. Adiante voltaremos a esta proposição.

¹³ Consultar a referida obra de Coulanges, *A Cidade Antiga*, (Livro I, p. 23-48).

¹⁴ Para Russel (1957, Introdução, XIV): “O pensamento grego, até Aristóteles, é dominado por uma devoção religiosa e patriótica à Cidade, seus sistemas éticos são adaptados à vida dos cidadãos e possuem grande elemento político”.

E, acima de tudo, o pensamento religioso de Platão mantém relações difíceis de precisar, com seu pensamento filosófico.¹⁵

Sê, como avalia Goldschmidt trata-se de uma “religião política”, o fundamento, infere-se: o que serve de princípio a própria política, é, pois, a religião. Mas não a religião tal qual ela se apresenta no contexto histórico à época de Platão, mas, uma “religião política”, utilizando-se o termo de Goldschmidt, que por sua vez, é eminentemente *philosophía*.

Para Platão a divindade é compreendida de maneira estritamente racional, mediante o uso correto da inteligência e, sendo esta também uma virtude (*ἀρετή*) como encontra-se asserido no diálogo *Alcibíades Primeiro*¹⁶, a religiosidade verdadeira ocorre na interioridade da *ψυχή* racional e, não, portanto, em crenças habitualmente tidas como verdadeiras, mas que não passam de quimeras¹⁷. Também no diálogo *Alcibíades Primeiro* (133 c)¹⁸ encontra-se decisivo argumento: “É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino (*θεῖον*), Deus (*θεόν*) e o pensamento (*φρόνησιν*), com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo.”

Portanto, a identificação ao *θεόν* ocorre somente na faculdade superior da *ψυχή* humana. Assim sendo, não podem ser equivalentes das paixões humanas, estas, consequências dos desejos ou dos apetites, e que comumente imperam sobre o pensamento e as ações da maioria dos indivíduos¹⁹. Do que necessariamente resulta que a maioria não logra identificar-se com deus e nem conhecer a si mesmo, assim, existe para a maioria dos homens a inviabilidade da virtude ou da vida ética. A necessária

¹⁵ Nota-se a assertiva conclusiva de Goldschmidt: “o pensamento religioso de Platão mantém relações difíceis de precisar, com seu pensamento filosófico”. É exatamente neste pormenor, como o próprio título deste artigo propõe, que aqui sugere-se o presente estudo.

¹⁶ Sócrates assera que para conhecer a alma (ou seja, a si mesmo no que se é em si mesmo) deve-se olhar para a sua virtude específica: a inteligência, (*σοφία*, é o termo que aparece no texto grego, *Alc., P.*). Sendo esta a faculdade que permite a vinculação entre o divino e o homem.

¹⁷ Nisto também se encontra a justificativa, para Platão criticar, fortemente, a tradição homérica e hesiódica. A nova forma apresentada (filosófica) na utilização dos mitos comprovam a provável coerência deste raciocínio.

¹⁸ No texto grego, 133 c 4-6: τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καί τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα. No último diálogo de Platão, *Leis* (961 d), encontra-se o seguinte: “A inteligência que, ao lado de outras faculdades, reside na alma [...] a inteligência, associada aos belos sentidos e formando com eles uma unidade, é o que, com todo o direito, poderíamos denominar a salvação (*σωτηρία*) dos seres vivos”. No texto grego, 961 d 7-10: ψυχῇ μὲν πρὸς τοῖς ἄλλοις νοῦς ἐγγιγνόμενος, κεφαλῇ δ' αὐτὴ πρὸς τοῖς ἄλλοις ὄψις καὶ ἀκοή: συλλήβδην δὲ νοῦς μετὰ τῶν καλλίστων αἰσθήσεων κραθεῖς, γενόμενός τε εἰς ἓν, σωτηρία ἐκάστων δικαιοτάτ' ἂν εἴη καλουμένη.

¹⁹ Annas (1999, p. 118) faz uso em língua inglesa do termo “parts”, entre parênteses, indicando que a alma em Platão, deve ser considerada em sua unidade, havendo nesta, três funções ou faculdades a compô-la: “rational, spirited, and desiring”.

crença na divindade, bem como as práticas religiosas, deve estar em consonância com as leis, nestas encontrando a sua forçosa legitimação normativa.

As ações de impiedade expressam-se de três maneiras: ou porque não há crença nos deuses, ou por acreditar que estes não interferem na vida humana, ou ainda, por considerarem os homens, que lhes é possível interferir na ação da divindade, utilizando-se de certos sacrifícios e de súplicas.

O argumento referido acima consta no “diálogo socrático” *Eutíphron*. Ao final deste diálogo, embora este termine em *aporia*, Sócrates, depois de haver deixado o próprio personagem homônimo reticente, perante a crença deste considerar-se grande conhecedor de questões religiosas ajuíza sobre a ingenuidade de oferecer-se sacrifícios aos deuses (14 e -15 a):

Não me agrada, é claro, se não é a verdade. Dize-me, por conseguinte, que proveito podem buscar os deuses nos presentes que recebem de nós. Porque quanto aos que nos dão, são bastante claro para todos, uma vez que nada possuímos que não tenha outorgado pelos deuses. Mas o que recebem de nós em troca e que proveito podem obter disso? Ou vamos admitir que somos superiores aos deuses na arte de comerciar, até chegarmos a receber dele tudo que é bom e sem que recebam de nós coisa alguma?²⁰

Evidencia-se a crença comumente compartilhada entre os gregos, em referência à submissão da vida humana às divindades. Porém esta submissão não pode ser posta de maneira tradicional, isto é, acreditando-se que os deuses se misturam aos homens, em semelhança negativa, ou seja, compartilhando sentimentos inferiores, como inveja, cólera ou cupidez.

Tal possibilidade parece absurda a Platão, pois que os deuses participam de uma perfeição enquanto manifestação do ideal humano de inteligência e virtude. Se assim não o fosse como poderia a divindade servir de medida a todas as coisas?

Também no *Eutíphron* (10 d), Sócrates ajuíza forte argumento (em forma de pergunta) acerca do conceito de piedade: “Por ser piedoso é amado [pelos deuses] e não contrariamente, porque é amado, é piedoso (*φιλεῖται*)²¹”. Logo, é a virtude da piedade

²⁰ No texto grego, 14 e 9-11: ἀλλ' οὐδὲν ἡδίων ἔμοιγε, εἰ μὴ τυγχάνει ἀληθὲς ὄν. φράσον δέ μοι, τίς ἢ ὠφελία τοῖς θεοῖς τυγχάνει οὐσα ἀπὸ τῶν δώρων ὧν παρ' ἡμῶν λαμβάνουσιν; ἃ μὲν γὰρ διδῶσιν (15 a 1-5): παντὶ δῆλον: οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἐστὶν ἀγαθὸν ὅτι ἂν μὴ ἐκεῖνοι δῶσιν. ἃ δὲ παρ' ἡμῶν λαμβάνουσιν, τί ὠφελούνται; ἢ τοσοῦτον αὐτῶν πλεονεκτοῦμεν κατὰ τὴν ἐμπορίαν, ὥστε πάντα τὰ ἀγαθὰ παρ' αὐτῶν λαμβάνομεν, ἐκεῖνοι δὲ παρ' ἡμῶν οὐδέν

²¹ No texto, *Eutíphron*, 10 d 6-7: διότι ἄρα ὄσιόν ἐστιν φιλεῖται, ἀλλ' οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὄσιόν ἐστιν;

que manifesta na interioridade do indivíduo o torna amado das divindades. E assim se segue, supõe-se, para qualquer outra particularidade da virtude.

Aos homens tem-se o *dever* de assemelhar-se lhe ao divino, e não são certos sacrifícios de animais ou oferendas de perfumes que os tornarão agradáveis a divindade, porquanto o único sacrifício agradável é tornar-se bom, justo e belo em si mesmo, isto é, na interioridade da *ψυχή*²².

No diálogo *Leis* Platão argumenta de forma favorável a existência de dádivas oferecidas aos homens de bem e, se existem dádivas aos que praticam o bem e o perseguem durante as suas existências, também existirá punições aos que se portam da maneira oposta. Raciocínio este que encontra compatibilidade com os argumentos apresentados no Livro X, d'*República*²³. Também é neste sentido que se considera o seguinte argumento do diálogo *Fédon* (64 a – 68 b-c):

Os homens ignoram que os verdadeiros filósofos trabalham toda sua vida na preparação de sua morte e para estar mortos, sendo assim, seria ridículo que, depois de ter perseguido este único fim, sem descanso, retrocedessem e tremessem diante da morte (68 b-c): Um homem que se revolta no momento de sua morte, não ama a sabedoria, mas sim a seu corpo e esse homem amará também às riquezas, às honras, ou talvez uma ou outra dessas coisas²⁴.

²² Consoante a estes argumentos, Annas (2012, p. 64) propõe a seguinte interpretação: “A ideia de tornar-se semelhante a deus deve ter parecido chocante ao público de Platão. Deuses e humanos são diferentes tipos de seres, assim como de nós diferem os outros animais. Tradicionalmente, um humano buscar tornar-se um deus era uma transgressão (prontamente punida pelos deuses tradicionais). O que Platão tem em mente não é isso, é claro, mas sim uma visão filosoficamente refinada do que é deus. Deus é puramente bom, inteiramente livre do mal (ao contrário dos deuses gregos tradicionais), e tornar-se como deus é aspirar a aproximar-se da perfeição tanto quanto for possível a um humano. O ideal da virtude como emulação de deus vai contra a corrente principal do pensamento ético antigo, que interpreta a virtude como uma realização ideal da natureza humana e de seu potencial como uma realização ideal da natureza humana e de seu potencial, e não como tentativa de transcende-la e tornar-se uma espécie de ser inteiramente diferente, em uma busca por perfeição que só pode ser alcançada no afastamento da vida cotidiana. Marginalizado por muitas centenas de anos, o ideal supramundano foi revivido na Antiguidade tardia, nas interpretações ‘neoplatônicas’ de Platão e no impacto que estas exerceram sobre o desenvolvimento intelectual do cristianismo”.

²³ Lê-se na *República* (611 b-c): “Que a alma é imortal, quer o argumento de há pouco, quer os demais nos forçariam a dizê-lo. Mas, para saber o que é na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como atualmente a vemos, mas tal como ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais bela e veremos com muito maior transparência diferentes exemplos de justiça e injustiça”. No texto grego, 611 b: *ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν: οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελω βημένον* (611 c): *δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ' οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἰκανῶς λογισμῶ διαθεατέον, καὶ πολὺ γε κάλλιον αὐτὸ εὐρήσει καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν*.

²⁴ No texto grego 64 a 4-9: *κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. εἰ οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δήπου ἂν εἴη προθυμεῖσθαι μὲν ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἤκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ ἀγανακτεῖν ὁ πάλοι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδενον*. 68 b 5-6: *ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη εἰ*

O próprio exercício da filosofia pressupõe práticas diretamente vinculadas a inteligência e ao pensamento, ambos incorpóreos, ambos pertencentes em essência ao plano da invisibilidade. Do que se segue que tais práticas diminuem a preponderância da *ψυχή* concupiscente, esta, por sua própria natureza vincula-se ao corpóreo e aos prazeres menores.

Inferre-se que Platão concebe e propõe a filosofia como “um modo de vida”²⁵, neste sentido, pressupõe-se ao filosofar como a realização de um conjunto de exercícios que objetivam a purificação²⁶ da *ψυχή*.

Supõe-se assim ser a filosofia de Platão uma espécie de proposta existencial ao intencionar uma profunda transformação nos indivíduos. Logo, os embates com a tradição grega religiosa, e também com a tradição homérica e hesiódica são inevitáveis. Platão propõe um novo *ethos*, uma nova tradição teórico-prático fundamentada na filosofia, e nisto inclui-se a própria religião²⁷.

Em consequência, para possivelmente evitar-se más compreensões em seus argumentos, tem-se acrescentado textualmente no diálogo *Fédon* o seguinte argumento, no sentido de que não se deve pensar que o filósofo ou qualquer outro alguém, possa evadir-se por sua vontade da existência corpórea, como exorta Sócrates (62 c): “É justo que alguém não possa se matar e que é preciso esperar que o deus (*θεός*) nos envie uma ordem formal para sairmos da vida, como a que hoje me envia”²⁸.

Parece reforçado o argumento de Coulanges, porquanto como já asserido, a filosofia preenche o vazio deixado pela religião grega tradicional, inserindo a questão da

φοβοῖτο τὸν θάνατον ὁ τοιοῦτος; 69 c 1-3: ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δὲ πού οὗτος τυγχάνει ὢν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἦτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφοτέρα.

²⁵ Hadot (2009, p. 147) cita como exemplo ao referir-se à Platão, explicando o conceito de “*filosofia como modo de vida*”, o caso do diálogo *Timeu*, asserindo: “[...] no fundo o *Timeu* é, em efeito, um exercício espiritual em que o filósofo intenta voltar a situar-se na perspectiva do Todo”. Caracterizando o mesmo conceito, o autor (2009, p. 147) oferece também o caso de Goethe: “é um perfeito exemplo, já que todos os seus estudos naturalistas estão sempre ligados a certa experiência existencial”. Portanto, este tipo de exercício como o próprio diálogo, são uma eleição a um modo de vida que se deseja levar, em que se congregate, saber e experiência.

²⁶ Sobre a *katharsis* no diálogo *Fédon*, asserir Gadamer (1995, p. 47): “*El Fédon comienza con un trono moral, casi religioso: el problema del suicidio y la espera de una nueva vida después de la muerte. Este es el primer tema del diálogo; el segundo es la inmortalidad del alma. Me parece que el puente entre las dos partes es la idea de la catarsis, la purificación, y esto es importante*”.

²⁷ No diálogo *Eutidemo* (289 b) encontra-se: “Mesmo que haja um saber que nos torna imortais, sem saber usar dessa imortalidade, parece que ele de nada serve, se é que devemos atender aos indícios constantes nos pontos acordados anteriormente”. Conforme a argumentação deste diálogo, tudo indica que este saber que torna possível saber fazer uso da imortalidade é a filosofia.

²⁸ No texto grego, 62 c 6-8: ἴσως τοίνυν ταύτη οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτείνουσαι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεοῦ ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν.

moralidade, ou de como o homem deve agir para que seus atos sejam efetivamente morais, e isto abstrai-se a questão permissiva do suicídio, ao contrário do que mais tarde proporão os estóicos. As questões profundas e complexas da “metafísica”, dito melhor da cosmologia de Platão são essencialmente éticas, em que vinculadas a conduta humana na vida prática não é permitido evadir-se, devendo os indivíduos submeterem-se aos preceitos divindade²⁹.

Soma-se a isto a questão excepcional da imortalidade, pois, é justamente por ter a *ψυχή* na condição de imortal, que deve o homem transformar-se a si mesmo assemelhando-se a perfectibilidade divina. Encontra-se notável justificativa a tais raciocínios na seguinte passagem do diálogo *República* (621 c-d), e que encerram este diálogo.

Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes.³⁰

Reafirma-se a coerência dos argumentos de Coulanges e Goldschmidt, pois os postulados platônicos pressupõem uma forte fundamentação ética religiosa, por conseguinte são profundamente políticas, pois se direcionam tanto aos iniciados na filosofia como a formação ético-político do homem comum.

No diálogo *Leis*, o bom legislador é aquele que tem piedade para com deus, e assim, justamente por ser bom legislador deve exortar aos outros (732 c): “Confiar em deus, que saberá atenuar, com suas dádivas, os trabalhos que tocam às pessoas de bem”³¹. Neste sentido acrescenta-se a questão da punição ou do castigo justo que, além

²⁹ Contudo isto não anula a questão da responsabilidade da ação (*aitia*). Pois, sendo deus (o Demiurgo) a “mais perfeita das Almas” (cf. *Timeu*) submeter-se a divindade é submeter-se a possibilidade de melhor ação, se a ação não corresponder com a virtude, tem-se a igual responsabilidade sobre o que o homem fizer de bom ou justo, bem como os seus contrários.

³⁰ No texto grego 621 c 3-7: ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὴν τὰ ἄλλα 621 d: αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιγαγείρομενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιέτει πορεία, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν.

³¹ No texto grego, 732 c 6-7: ἐλπίζειν δ' ἀεὶ τοῖς γε ἀγαθοῖσι τὸν θεὸν ἃ δωρεῖται πόνων μὲν ἐπιπιπτόντων. Argumento equivalente consta na *República* (614 a): “Serão assim os prêmios, recompensas e dádivas que o justo recebe, em vida, dos deuses e dos homens, além daqueles bens que a própria justiça lhe proporciona [...] Ora esses nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam

do caráter educacional, legislativo e cívico, deve somar-se em sua aplicabilidade também aos assuntos concernentes a religiosidade.

As supostas evidências são encontradas no próprio diálogo *Leis* (959 a-b), Livro XII, (livro que encerra este diálogo), e que também contribui para demonstrar ao final da produção escrita do filósofo ateniense à reafirmação na crença na imortalidade da *ψυχή*:

Em tudo é preciso escutar o legislador, máxime quando nos diz que a alma é de todo diferente do corpo, e que na presente vida é exclusivamente a alma que nos define, não sendo o corpo senão uma imagem que acompanha cada um de nós. É muito certo, pois, dizer-se que o corpo do morto não passa de simulacro do vivo, e que o ser verdadeiramente imortal que, de fato somos, é o que se denomina alma e vai prestar contas a outras divindades, conforme relatam as leis de nossos antepassados, cheia de confiança se for de algum homem de bem, mas a de algum perverso, transpassada de medo, e que depois da morte ninguém encontra ajuda de espécie alguma. Durante a vida é que parentes deveriam ajuda-lo, para que vivesse esta vida o mais justa e santamente possível e, depois de morto, se livrasse, na vida que se segue a esta, dos castigos destinados aos maus.³²

Para Platão a crença na existência dos deuses é crucial, pois ao filósofo fundador da Academia, a existência dos deuses implica em consequência a própria existência do plano inteligível, servindo assim de reforço epistêmico a sua cosmologia, aos fundamentos suprassensíveis da moralidade e de sua teoria de Estado e de alma³³.

cada um deles depois da morte. É isso que é preciso escutar, para que cada um receba exatamente aquilo que, por força da argumentação, lhe é devido”. No texto grego 614 a: *καὶ ἀνθρώπων ἄθλά τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα γίγνεται πρὸς ἐκείνοις τοῖς ἀγαθοῖς οἷς αὐτὴ παρείχεται ἢ δικαιοσύνη, τοιαῦτ' ἂν εἴη. ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδὲν ἐστὶ πλήθει οὐδὲ μεγέθει πρὸς ἐκεῖνα ἃ τελευτήσαντα ἐκάτερον περιμένει: χρὴ δ' αὐτὰ ἀκοῦσαι, ἵνα τελέως ἐκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι.*

³² No texto grego 959 a-b: *τὰς δὲ προθέσεις πρῶτον μὲν μὴ μακρότερον χρόνον ἔνδον γίνεσθαι τοῦ δηλοῦντος τὸν τε ἐκτεθνεῶτα καὶ τὸν ὄντως τεθνηκότα, εἴη δ' ἂν σχεδόν, ὡς τάνθρώπινα, μέτρον ἔχουσα τριταία πρὸς τὸ μνήμα ἐκφορά. πείθεσθαι δ' ἐστὶ τῶ νομοθέτη χρεῶν τὰ τε ἄλλα καὶ λέγοντι ψυχὴν σώματος εἶναι τὸ πᾶν διαφέρουσαν, ἐν αὐτῷ τε τῷ βίῳ τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι μηδὲν ἄλλ' ἢ τὴν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα ἰνδαλλόμενον ἡμῶν ἕκαστοις ἔπεσθαι, καὶ τελευτησάντων λέγεσθαι καλῶς εἶδωλα εἶναι τὰ τῶν νεκρῶν σώματα, τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαστον ὄντως, ἀθάνατον εἶναι ψυχὴν ἐπονομαζόμενον, παρὰ θεοῦ ἄλλους ἀπιέναι δώσοντα λόγον, καθάπερ ὁ νόμος ὁ πάτριος λέγει—τῷ μὲν γὰρ ἀγαθῷ θαρραλέον, τῷ δὲ κακῷ μάλα φοβερόν—βοήθειάν τε αὐτῷ μήτινα μεγάλην εἶναι τετελευτηκότι: ζῶντι γὰρ ἔδει βοηθεῖν πάντας τοὺς προσήκοντας, ὅπως ὅτι δικαιοτάτος ὢν και*

³³ Em semelhança argumentativa com seguinte passagem das *Leis* (966 c): “E um dos mais belos conhecimentos, não será, porventura, o que se refere aos deuses [...] Admitiremos em nossa cidade que a maioria de seus componentes se limite a escutar a voz das leis; mas não se poderá aceitar no serviço de guardas senão os que se esforçarem ao máximo para consolidar a crença na existência dos deuses? Jamais será escolhido para a função de guarda (*φυλακῆς*) das leis nem distinguido com o prêmio da virtude quem não for divino e profundamente versado (*ἀρετὴν*) nesses assuntos”. No texto grego 966 c: *μῶν οὖν οὐχ ἔν τῶν καλλίστων ἐστὶν τὸ περὶ τοὺς θεοῦς, ὃ δὴ σπουδῆ διεπερανάμεθα, ὡς εἰσὶν τε καὶ ὄσης φαίνονται κύριοι δυνάμει, εἰδέναι τε εἰς ὅσον δυνατόν ἐστιν ταῦτ' ἀνθρώπων γινώσκειν, καὶ τοῖς μὲν πλείστοις τῶν κατὰ πόλιν συγγινώσκειν τῇ φήμῃ μόνον τῶν νόμων συνακολουθοῦσιν, τοῖς δὲ φυλακῆς μεθέξουσιν μηδὲ*

Como bem assere Grube (1987, p. 263): “o mundo, o tempo e a alma são eternos no sentido que duram sempre, mas a respeito de seu ser dependem metafisicamente do modelo inteligível e da inteligência divina, que existem fora do tempo e que são responsáveis por sua existência e conservação”.

Encontra-se no diálogo *Leis* (888 a - 888 b) importante assertiva que acaba por fundamentar a ética e o bem viver, consoante a crença na existência da divindade:

Sim, como fora possível usar de brandura, com essa gente, para repreendê-los e, ao mesmo tempo, doutrina-los acerca da existência dos deuses? Mas é preciso tentar; não se concebe que venham alguns a perder o juízo por estarem ávidos de prazeres, e outros por se irritarem contra eles. Assim, dirijamos nosso preâmbulo imparcial aos que revelam espírito tão estragado e lhes falemos calmamente com inteiro domínio sobre nós mesmos, como se conversássemos com qualquer deles: Filho, ainda és muito moço; com o avançar do tempo, vai acontecer que muitas de tuas opiniões se mudem precisamente no oposto do que hoje afirmas. Espera, pois, até lá, para julgares essas questões de tamanha gravidade. Sim, a mais importante de todas, que ora se te afigura tão mesquinha, é o conceito que fizermos dos deuses, pois disso depende vivermos bem ou vivermos mal.³⁴

Observa-se que Platão retoma, a possível conclusão do diálogo *Eutíphron*, ou seja, que aos indivíduos, cabem assumir as responsabilidades sobre a condução da própria existência³⁵. As boas ações constroem-se no interior da *ψυχή* conforme a direção que se lhe incutir na correta educação de si mesmos. Os possíveis favorecimentos e as dádivas oferecidas aos homens, advém em consequência de suas ações ao longo de suas existências (*metempsychose*)³⁶. Portanto não é possível ao mau modificar a sua sorte no

ἐπιτρέπειν, ὃς ἂν μὴ διαπονήσῃται τὸ πᾶσαν πίστιν λαβεῖν τῶν οὐσῶν περὶ θεῶν; τὴν δὲ μὴ ἐπιτροπὴν εἶναι τὸ μηδέποτε (966 d 1-2): τῶν νομοφυλάκων αἰρεῖσθαι τὸν μὴ θεῖον καὶ διαπεπονηκότα πρὸς αὐτά, μηδ' αὐτῶν πρὸς ἀρετὴν ἔγκριτον γίνεσθαι;

³⁴ No texto grego, 888 a: πῶς τούτους ἂν τις ἐν πράξει λόγοις δύναίτο νοουθετῶν ἅμα διδάσκειν περὶ θεῶν πρῶτον ὡς εἰσίν; τοιμητέον δέ: οὐ γὰρ ἅμα γε δεῖ μανῆναι τοὺς μὲν ὑπὸ λαιμαργίας ἡδονῆς ἡμῶν, τοὺς δ' ὑπὸ τοῦ θυμοῦσθαι τοῖς τοιούτοις. ἴτω δὴ πρόρρησις τοιάδε τις ἄθυμος τοῖς οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις, καὶ λέγωμεν πράως, σβέσαντες τὸν θυμόν, ὡς ἐνὶ διαλεγόμενοι τῶν τοιούτων: ὦ παῖ, νέος εἶ, προϊὼν δέ σε ὁ χρόνος ποιήσει 888 b 1-4: πολλὰ ὧν νῦν δοξάζεις μεταβαλόντα ἐπὶ τάναντία τίθεσθαι: περίμεινον οὖν εἰς τότε κριτῆς περὶ τῶν μεγίστων γίνεσθαι, μέγιστον δέ, ὃ νῦν οὐδὲν ἡγήσῃ σὺ, τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἢ μή.

³⁵ Argumento que reaparece na *República* (380 b-c): “Que se diga que o deus, sendo bom, foi causa de desgraça para alguém, é coisa que se deve combater por todos os processos, para que ninguém faça afirmações dessas na sua própria cidade, se quer que ela tenha boa legislação, nem pessoa alguma velha ou nova, ouça contar tais histórias, em verso ou prosa, pois quem assim falasse diria impiedades, sem utilidade para nós e em desacordo uns dos outros”.

³⁶ Neste mesmo propósito acrescida da noção cosmológica do Demiurgo como este aparece no *Timeu* (longa passagem entre 34 a; 42 e) e sua relação a alma do mundo e das almas particulares, também complementado pela imposição da necessidade da metempsychose e atração aos corpos, e ainda acrescido à luta da alma para retornar a sua estrela original.

“além” incorpóreo, somente mediante o uso de oferendas ou de orações que tentam agradar aos deuses no intuito de ser favorecido, comportando-se como se as más ações, fossem passíveis de serem extirpadas em troca de favores. Assim a crença que fazemos das divindades é fundamental, para, como ajuíza Platão: “vivermos bem ou vivermos mal”.

Em consequência, as crenças construídas na religiosidade interferem na constituição ética dos indivíduos. Platão demonstra acertadamente que as crenças religiosas, dependendo quais sejam estas, podem formar indivíduos lúcidos ou fanáticos. A história e a nossa contemporaneidade comprovam que Platão estava correto nas suas asserções.

Quando Platão sentencia nas *Leis* (716 c): “Deus é a medida de todas as coisas (ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα,) não o homem, como se diz comumente, seja este quem for”. O filósofo ateniense está a selar um princípio que fundamenta todo o edifício do *corpus platonicum*. Acredita-se assim ter-se encontrado forte justificativa de porquê, apresentar neste estudo, questões pertinentes que perpassam a relação entre a religião e a filosofia em princípios fundamentais que fundamentam o platonismo.

Por outro lado, a proposição platônica que propõe Deus como medida perfeita³⁷, também supõe, inevitavelmente, a máxima délfica encontrada no templo de Apolo: “Nada em excesso”³⁸.

³⁷ Encontra-se no diálogo *Leis* passagem significativa, exposta pelo Ateniense, sobre a importância do estudo da matemática e de sua aplicabilidade prática. Concorde a 819 b-d: “Digamos, então, que os homens livres precisam estudar o que a grande maioria dos meninos do Egito aprendem desde a primeiras letras. Inicialmente, para facilitar o estudo do cálculo forma inventados métodos que isso mesmo lhes ensinam desde a infância, por brinquedo e com deleite, e que consiste na divisão de maçãs e de coroas entre maior ou menor número de meninos, ou na distribuição e substituição progressiva dos competidores de luta do pugilato, conforme a ordem natural. Ou então, por brinquedo os professores misturarão pequenas conchas de couro, ferro, prata ou material do mesmo gênero, quando não o fizerem por séries, conforme disse. Aprendendo no jogo o emprego indispensável dos números, todos os alunos ficarão sabendo como distribuir convenientemente um exército, e de que modo conduzir uma expedição militar, e bem assim administrar a sua própria casa, com o que se consegue deixá-los mais espertos e úteis até para eles mesmos. Depois disso, com o ensino das medidas de comprimento, largura e profundidade, ficarão livres da ignorância ridícula e vergonhosa que se encontra naturalmente em todos os homens, relativamente a esses assuntos”.

³⁸ Spinelli (2003, p. 16) propõe que “Platão atribui aos Sete Sábios algumas qualidades comuns: o envolvimento com a educação e a elaboração de máximas ou sentenças concisas. É curioso notar que Platão envolve a todos eles com a autoria das duas máximas mais populares e conhecidas no mundo antigo: *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em demasia*. Alguns testemunhos, entretanto, tais como os de Diógenes Laércio e o que consta no Suda atribuem a Tales a autoria dessas máximas: ‘Foi ele o autor do *Conhece-te a ti mesmo* ... do qual Quílon se apropriou’. “Ele compôs numerosos apotegmas e me particular o famoso *Conhece-te a ti mesmo*. Em relação a este outro [...] *Nada em excesso*. [...] o fato de Platão referi-las como comuns a todos os Sete Sábios é muito sugestivo, e por dois motivos: a) pela popularidade adquirida (‘estão em todas as bocas’), e b) pela qualidade do comportamento que delas

O conceito de medida (*μέτρον*) carrega consigo a imutabilidade dos conceitos matemáticos. Ter medida ou ser moderado na ação moral é equivalente à faculdade de pensar com medida, portanto constitui-se no resultado do bom uso do raciocínio, tendo em consequência o pensamento justo e moderado.

Logo, supõe-se que a noção de medida equivale a porcentagem perfeita, ou seja, a virtude da moderação, embora não se deva dissociá-la bem como as demais virtudes ou excelências, da racionalidade, porquanto à utilização que se faz desta racionalidade (*λόγου ψυχῆ φρόνιμός*) é também virtude. Como evidencia-se nas *Leis*, 963 e³⁹:

Pergunta-me agora porque, tendo dado às duas o mesmo nome, virtude, aplicamos o de coragem a uma e o de prudência a outra. Vou dizer-te a razão disso: é que uma, a coragem, está em relação com o temor, de que participam os próprios animais e desde muito cedo se encontra no caráter das crianças; por sua própria natureza, a alma pode ser corajosa sem ajuda da razão; mas sem a intervenção da razão, nunca houve, não há nem poderá haver alma dotada de prudência e de inteligência, por tratar-se de coisas diferentes.

Apolo⁴⁰ como divindade presidi ao equilíbrio, como reitera Robin (1970, p. 17)⁴¹. Este equilíbrio constitui-se na melhor medida e na perfeita harmonia. Por sua vez, o fundamento de tal medida é a própria divindade como a considera Platão, na referida passagem das *Leis*⁴². É preciso, portanto, assemelhar-se lhe o tanto quanto possível, na particularidade deste caso, a esta divindade (Apolo)⁴³. Estando a divindade dotada de

decorre: um, de caráter gnosiológico (a requerer um comportamento intelectual cognoscitivo), outro, de caráter ético (a exigir um comportamento existencial de moderação)”.
³⁹ No texto grego: *ἐρώτησόν με τίποτε ἐν προσαγορευόντες ἀρετὴν ἀμφοτέρα, δύο πάλιν αὐτὰ προσείπομεν, τὸ μὲν ἀνδρείαν, τὸ δὲ φρόνησιν. ἐρῶ γὰρ σοι τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ μὲν ἐστὶν περὶ φόβον, οὗ καὶ τὰ θηρία μετέχει, τῆς ἀνδρείας, καὶ τὰ γε τῶν παιδῶν ἦθη τῶν πάντων νέων: ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχῆ, ἄνευ δὲ αὐτοῦ λόγου ψυχῆ φρόνιμός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὐτ' ἐγένετο πώποτε οὐτ' ἐστὶν οὐδ' ἀθίς ποτε γενήσεται, ὡς ὄντος ἐτέρου.*

⁴⁰ Em Rogue (2005, p. 171) encontra-se o seguinte argumento: “A filosofia de Sócrates tira sua inspiração dos temas mais tradicionais do pensamento grego [...] Apolo é o pai desse pensamento grego que coloca a virtude na medida, e descreve os desdobramentos da desmesura, da *Hybris*, como agente da infelicidade humana. Sócrates converteu esse pensamento em moral individual [...] e para alcançar esse ideal harmônico da medida é preciso aprender a conhecer a si mesmo, a definir os limites dos homens que somos”.

⁴¹ Argumenta Robin (1970, p. 17-8): “Todas as formas de atividade, a que deus [Apolo] dá a sua proteção consagrada, caracterizam-se pelo estabelecimento ou pelo restabelecimento de uma harmonia, de um ritmo, de um equilíbrio, de uma ordem, de uma regra, de uma medida [...] a sua habilidade no manejo do arco significa que, para acertar o alvo, ele sabe equilibrar tensões opostas”.

⁴² No texto grego, 716 c 4-5: *ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολλὸ μᾶλλον ἢ ποῦ τις,*

⁴³ Rogue (2005, p. 171) salienta que: “é sob o signo de Apolo que se deve ler o encontro entre Sócrates e Platão. O que os aproxima, que eram totalmente opostos, é, pois, uma piedade apolínea, donde saiu a filosofia”. Singular o fato que Rogue considera Sócrates e Platão como opostos. Como homens, sem dúvida, pois tinham origens diferentes, contudo, filosoficamente, apenas se, verdadeiramente, Sócrates

atributos como o da perfeita moderação, deve-se a ela considerar-se portadora da perfeita justiça. Pois assim como a medida perfeita corresponde a plena moderação, sugere também a plena justiça.

No Livro III da *República*, tem-se a narrativa do “anel de Gíges”, que em suma trata-se da conduta humana a partir da posse de um anel mágico, que oportunizava ao seu portador o poder tornar-se invisível. A questão retirada desta narrativa, em consonância ao contexto maior do referido diálogo, é que o conceito de justiça poder-se-ia tornar-se abalado, tanto em relação ao homem justo quanto em relação ao injusto.

A proposta conclusiva desta narrativa é que o homem justo e o homem injusto, serão o mesmo, aos olhos daqueles que lhes consideram em posições opostas, isto é, o justo com reconhecimento de injusto e o injusto com reconhecimento de justo. É assim, argumenta Gláucon (365 b), em prosseguimento ao argumento apresentado por Trasímaco: “se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito algum, mas sim penas e castigos evidentes”. E prossegue (365 c): ““uma vez que a aparência’, como me demonstram os sábios, ‘subjuga a verdade’ e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo”.

Do que se segue que a questão é saber, abstraindo-se a questão da reputação, o que a justiça é vantajosa em si mesma e a injustiça o seu contrário. Sócrates infere (369 a) que assim como a justiça é da ordem dos indivíduos, também o é, da ordem das Cidades. A cidade (369 b) surge da associação entre desiguais visto que cada qual necessita de inúmeras coisas que não é produzida por si próprio.

Porém não se encontra no Livro III da *República* o porquê de a justiça ser um bem e a injustiça um mal, embora, em parte possa se considerar esta possibilidade de resposta na exposição de Gláucon. Todavia, a justiça somente pode ser considerada como um bem, se considerar-se a justiça como intrínseca a *ψυχή*. Logo, não é suficiente a reputação do injusto ser a do homem justo.

A justiça liga-se a verdade e não a sua aparência. Ademais, a justiça é condizente com deus e não consoante as considerações que os homens fazem do que é justo ou injusto ou do que os homens consideram agradável, como a boa reputação e as glórias.

negava a possibilidade de um mundo inteligível. Tal inferência de Rogue nos remete a Diógenes Laércio (III, 35), quando este asseve: “Dizem que Sócrates, ouvindo Platão ler o *Lísis*, exclamou: ‘Por Hércules! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer!’”.

No diálogo *Leis*, encontra-se clara assertiva que relaciona a justiça à vida feliz. E sempre é preciso considerar que nem sempre a vida feliz corresponde a vida agradável, porquanto a felicidade está subjugada à justiça e, não, portanto, as satisfações pessoais que, neste caso, prevaleceria mais a defesa da vida injusta do que da vida justa como bem argumentara Gláucôn. Assim, lê-se nas *Leis*, 662 c-d⁴⁴, o seguinte:

[...] Por Zeus e Apolo, varões eminentíssimos, se formulássemos às divindades que instituíram vossas leis a seguinte pergunta: A vida mais justa é a mais agradável, ou haverá duas maneiras de viver, uma das quais seria a mais justa, e a outra a mais agradável? Se nos respondesse que há duas, decerto não haveria inconveniência em voltarmos a falar: Quem devemos considerar mais feliz: os que são justos a vida inteira ou os que vivem a vida mais agradável? Se se decidissem pela vida mais agradável, muito estranha seria tal resposta.

A justiça corresponde a medida perfeita, unitária, matemática, que existe em si mesma na ordem do inteligível. Isto resulta de porque é deus a medida perfeita e não o homem. A proposição platônica de “deus como medida”, também reitera uma crítica claramente posta no diálogo *Teeteto* (152 a), quando Sócrates profere: “[Protágoras] Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”⁴⁵.

A sentença de Protágoras, conforme Sócrates, direciona o conhecimento humano para um inevitável relativismo, ao negar a possibilidade de uma fundamentação primeira que sirva como princípio ontoepistêmico. O que se evidencia quando Sócrates prosseguindo no argumento (152 a 6-8) sentencia: “Não quererá ele, então, dizer que coisas são para mim conforme me parecem, como serão para ti segundo te parecem? Pois eu e tu somos homens”⁴⁶.

O relativismo de Protágoras além de fortalecer o conhecimento como pressupondo uma fonte única, a percepção sensorial (que em Platão não é *ἐπιστήμη*), nega a possibilidade ontológica do inteligível, e tal posicionamento teórico

⁴⁴ No texto grego, 662 c 6-9: *φέρει γάρ, ὃ πρὸς Διὸς τε καὶ Ἀπόλλωνος, ὃ ἄριστοι τῶν ἀνδρῶν, εἰ τοὺς νομοθετήσαντας ὑμῖν αὐτοὺς τούτους ἐροίμεθα θεοῦς;* (662 d 1-7): *“ἄρ' ὁ δικαιοτάτος ἐστὶν βίος ἡδιστος, ἢ δὴ ἐστὶν τινα βίω, οἷν ὁ μὲν ἡδιστος ὧν τυγχάνει, δικαιοτάτος δ' ἕτερος;”* εἰ δὴ δύο φαῖεν, ἐροίμεθ' ἂν ἴσως αὐτοὺς πάλιν, εἴπερ ὀρθῶς ἐπανερωτῶμεν: *“ποτέρουσ δὲ εὐδαιμονεστέρουσ χρὴ λέγειν, τοὺς τὸν δικαιοτάτον ἢ τοὺς τὸν ἡδιστον διαβιοῦντας βίον;”* εἰ μὲν δὴ φαῖεν τοὺς τὸν ἡδιστον, ἄτοπος αὐτῶν ὁ λόγος ἂν γίνοιτο.

⁴⁵ No texto grego, 152 a 1-4: *ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δὲ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που “πάντων χρημάτων μέτρον” ἀνθρώπων εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.” ἀνεγνωκας γάρ που;*

⁴⁶ No texto grego, 152 a 6-8: *οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί: ἀνθρώπος δὲ σύ τε κἀγώ;*

inviabilizaria o conhecimento (*ἐπιστήμη*) sobre a existência ontológica das Ideias⁴⁷. Em consequência, também no diálogo *Teeteto* (155 e): “Refiro-me aos que só acreditam na existência daquilo que eles são capazes de segurar com as mãos, porém não admitem que participem da realidade nem as ações nem as gerações e tudo o mais que não se vê”⁴⁸. Consoante a esta problematização ajuíza Rowe (1979, p. 35):

Isto parece querer dizer é que não temos acesso ao mundo externo como realmente é; estamos encerrados no particular de nossas percepções e crenças, de modo que cada um de nós se converte na ‘medida’ do que é o mundo para nós [...] e, também, que é o homem e não os deuses – que cria as condições da existência humana.

Este tópico permite inferir, que não há possibilidade de expressar na linguagem, ideias inexistentes no pensamento. Platão apresenta em suas argumentações, justamente novas ideias e novas crenças que permitam, em grande medida, resolver as questões acerca da relação entre o mundo, o que este é em realidade, e o que se pode conhecer deste mundo em sua realidade verdadeira. Ou seja, a relação entre os objetos do conhecimento, e estes para serem de fato conhecimento, não são apreensíveis nos sentidos, mas, o devem sê-lo pelo pensamento racional purificado. Ponto que acaba fortalecendo as justificações platônicas, de compreender-se a faculdade racional como aquela que corresponde a *ἐπιστήμη*, nota-se que a *ψυχή* em sua função concupiscente relaciona-se impreterivelmente ao não-conhecimento.

A *ψυχή* poderia vir a crer (falsamente) que a função concupiscente corresponderia a melhor faculdade da *ψυχή*, o que inviabilizaria a crença (verdadeira) que identificaria em si mesma, o melhor de si com a faculdade racional. Por conseguinte, é tão importante pensar corretamente⁴⁹, ou seja, fazer do pensamento a

⁴⁷ Reis argumenta que não há um mundo das Ideias, pois que as Ideias são sem-lugar (*atopos*). Assim, argumenta a autora utilizando-se do diálogo *Timeu* (p. 383-384): “o texto platônico não afirma a existência de ‘dois mundos’ e sim de três espécies de ‘modo de ser’ em inter-relação. Segundo 28 a- 35 b), são eles: o que devém (o sensível), o que é sempre (as Ideias, o modelo), e uma terceira espécie de *ousía*, a *psykhé* cósmica, mistura entre uma terceira espécie de ser, uma terceira espécie de mesmo e uma terceira espécie de outro, intermediárias entre o divisível e o indivisível [...] Somente pela alma cósmica é que o *Kósmos* constitui-se como conjunto ordenado (espaço-temporalmente) de todas as coisas. Nesse sentido o *Timeu* reafirma a independência ontológica das ideias (o ‘para além’ do âmbito espaço-temporal celeste) em relação ao *Kósmos*”.

⁴⁸ No texto grego, 155 e 3-6: ἄθρει δὴ περισκοπῶν μὴ τις τῶν ἀμνήτων ἐπακούη. εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὐ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χερσῶν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίᾳ μέρει.

⁴⁹ Concorde com o seguinte argumento, *República* (518 e): “Mas a faculdade de pensar é, ao que parece, de um caráter mais divino, do que tudo o mais; nunca perde a força e, conforme a volta que lhe derem, pode tornar-se vantajosa e útil, ou inútil e prejudicial”. No texto grego, 518 e: οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον

expressão da verdadeira filosofia, esta, capaz não somente de desenvolver a inteligência, mas também de transformar os indivíduos, fazendo destas pessoas virtuosas porque conhecedoras de si mesmas, e em direta consequência, também conhecedoras da divindade.

Torna-se inevitável sugerir, que existe mediante a algumas questões, uma espécie de “misticismo” compondo a filosofia platônica. Portanto, o platonismo não deve ser compreendido como filosofia puramente racional, no sentido moderno de aceção da razão⁵⁰. O pensamento para apreender a *ἐπιστήμη*, como a supõe Platão, deve necessariamente ser “purificado” mediante a exercícios (como o preparar-se para a morte) que, por sua vez, viabilizem o acesso ao saber real e, portanto, correspondente não a realidade apreendida de maneira perceptivo-sensorial.

Do que se segue como asserido no *Teeteto* (186 d): “não é nas impressões que reside a *ἐπιστήμη*, mas no raciocínio sobre as impressões, pois é aí, ao que parece, que é possível ter um contato com a realidade e a verdade; pelo lado das impressões é impossível”.

Considerações finais

A educação filosófica de Platão, em sua complexidade, não dispensa esta formação ontoepistêmica aos filósofos, do contrário, nega-se o que realmente é, ou seja, a *ἐπιστήμη* do imutável, eterno e imortal. Somente neste sentido já se justifica, o porquê o platonismo, não poder furtar-se das questões que permeavam a religiosidade do mundo grego.

Infere Robin (1970, p. 34), em Platão “o moralismo é universalizado: transposto para um plano sobrenatural, serve tanto para julgar a natureza, nos seus fundamentos, quanto para julgar as regras de conduta que valerão para a cidade. ” Neste sentido a própria cidade em seu todo deve também corresponder a perfectibilidade da Alma Cósmica⁵¹.

ὄστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν—ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς εἰκεν, οὐσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον

⁵⁰ Bergson (1996, p. 278-279) corrobora em tal argumento, dizendo que “de forma geral, o pensamento grego não é apenas o desenvolvimento do pensamento racional, mas também, e, sempre, a busca de uma realidade transcendente. Todavia isto não significa que a busca desta realidade transcendente não seja de fundo puramente racional”.

⁵¹ Para Freire (1967, p. 99-110): “[...] A Alma Cósmica é formada pela Inteligência divina, com a qual se identifica o Demiurgo [...] A Alma do Mundo foi gerada, ao passo que o Demiurgo se situa na eternidade essencial; o Demiurgo é transcendente ao mundo, ao passo que a Alma Cósmica é imanente ao mesmo

Do que se segue que ao Estado tanto quanto aos indivíduos, a filosofia em sentido *lato* deve trazer à tradição e aos costumes todo um conjunto de crenças justificáveis, formadoras de ideias e de conceitos, de argumentos e princípios, mas, sobretudo, de crenças formadoras de condutas morais compatíveis com “a melhor de todas as causas”, o Demiurgo.

Em Platão existe uma teleologia moral, em que a conduta humana *deve* conduzir-se moralmente ao Bem, ou ao próprio Demiurgo que, por sua vez, não está isento do Bem. Portanto, mediante os próprios princípios filosóficos do platonismo, imiscui-se diretamente à religião grega tradicional, ao propor uma teleologia então inexistente: uma fundamentação ética cosmológica. A lacuna religiosa estava então preenchida pelo platonismo. O seu legado será tão preponderante na história da filosofia ocidental, que os princípios do platonismo jamais cessaram de produzir novos paradigmas de compreensão.

O preceito de “deus justa medida”, grafado na última produção platônica, impôs prescritivamente a ação humana o modelo de conduta a ser assemelhado em cada *ψυχή*. Assim, cada parte da virtude submete-se a esta “ética transcendental”. Porquanto dotado de virtudes morais e de inteligência, a divindade abstrai de si, toda imperfectibilidade.

E é exatamente este o modelo, que deve o homem moldar/configurar o seu pensamento e as suas ações. Libertar-se no domínio (*εγκράτεια*) de seus apetites, e conduzir-se no melhor uso de sua *ψυχή*, assemelhando-se, por conseguinte, “a melhor de todas as almas”.

Definitivamente, assume-se correto o juízo de Goldschmidt (1970, p. 25) quando assere, que em Platão “a filosofia é essencialmente submissão libertadora a uma realidade e uma vontade do Alto”.

Referências

- ANNAS, J. *Platonic Ethics: Old and New*. U.S.A: Cornell University Press, 1999.
- COULANGES, F. *A Cidade Antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Trad., Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009. (Coleção a obra-prima de cada autor; 2)
- FREIRE, S. J. A. *O Pensamento de Platão*. Braga: Livraria Cruz, 1967.
- GADAMER, H-J. *El Inicio de la filosofía occidental: lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Trad., Ramón Alfonso Díez. Barcelo: Ediciones Paidós Ibérica, 1995.

mundo [...] O Demiurgo (*demiourgós*) é a primeira causa ativa, em contato com a realidade do mundo sensível”.

- GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Trad., Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, S. A, 1987.
- HADOT, P. *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Traducción de María Cucurella Miquel. Barcelona, Madrid: Alpha Decay, 2009.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do Homem grego*. Trad., Artur M. Parreira. Revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JARDÉ, A. *A Grécia Antiga e a Vida Grega*. Trad., Gilda M. R. Starzynski. São Paulo: EDUSP, 1977.
- PLATÃO. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.
- _____. *Diálogos: Apologia de Sócrates, Críton, Laques, Cármides, Lísias, Eutífron, Protágoras, Górgias*. Trad., Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.
- _____. *Fédon*. Trad., Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1972.
- _____. *O primeiro Alcibíades*. Trad., Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- _____. *Diálogos (IX), Leis (livros VII-XII)*. Traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- _____. *Teeteto; Crátilo*. Trad., Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Pará: Universidade Federal do Pará, 2001.
- _____. *Leis*. Trad., Introd., e notas de Carlos Humberto Gomes. v. 1. Portugal: Edições 70, 2004.
- _____. *A República*. Introd., Trad., e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das 'Doutrinas não-escritas'*. Trad., Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. *Platão*. Trad., Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. Nova edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- REIS, M. Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n. 116, Julho/Dez, 2007.
- ROBIN, L. *A Moral Antiga*. Trad., João Morais Barbosa. Porto, Portugal: Edições Despertar, 1970 (Coleção Humanitas).
- ROGUE, C. *Compreender Platão*. Trad., Jaime A. Clasen. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- RUSSEL, B. *História da Filosofia Universal*. Livro Primeiro. Trad., de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- SPINELLI, M. (2014) A aretê filosófica de Platão sobreposta à do éthos tradicional da cultura grega. *Archai*, n. 12, jan. - jun., p. 169-181 DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_17
- TRABATTONI, F. *Platão*. Trad., Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 2).